

Наставления великих учителей церкви профессор Константин Ефимович Скурат

Часть I. Великий святой отец Афанасий Александрийский

Предисловие

Тема настоящего исследования – «Сотериология святого Афанасия Великого». Нет, думается, необходимости оправдывать выбор этой темы, как предмета самостоятельного историко-богословского исследования. Учение о спасении является выражением самого существа христианской веры и органически связано с основами духовной жизни, как каждого отдельного христианина, так и всей Церкви в целом. «Главным предметом евангельского благовествования, – говорит один из лучших наших знатоков Новозаветного богословия, – служит спасение людей как преимущественное дело Божественной любви»¹. Христианство возвестило миру тайну спасения как тайну любви и премудрости Божией, *юже представи Бог прежде век в славу нашу (1Кор. 2,7)*. На уразумение этой тайны и её значения для человека было обращено преимущественное внимание в православном богословии. «Вопрос о спасении человека, – говорит Святейший Патриарх Алексий I, – есть основной вопрос... христианского мировоззрения, к посильному уяснению которого христианская мысль стремилась с самых древних времён»².

Особенно богатый материал для уяснения этого вопроса находим в творениях святых отцов и учителей Церкви и, в частности, в творениях святого Афанасия Великого. Конечно, святой Афанасий был не первым и не единственным из святых Отцов Церкви, разрабатывавшим в своих творениях вопросы сотериологии. Ни один из святых Отцов ни до, ни после него не прошёл мимо этих вопросов. Но высокий догматический авторитет, которым он пользовался как в христианской древности, так и в новейшее время, даёт нам право с особенно пристальным вниманием отнестись именно к его учению о спасении. Ведь святой Афанасий, архиепископ Александрийский, принадлежит к сонму великих Отцов Вселенской Церкви. Ещё при своей жизни он был почтен редкими наименованиями: великого Учителя святой Церкви, отца Православия, непобедимого защитника веры³.

Современник его, святой Василий Великий, обращался к нему, как к Самуилу Церкви, и сравнивал с фаросом своего города, спокойно взирающим на волны бушующего житейского моря⁴. В другой раз он писал Александрийскому архипастырю: «Если бы знал ты, какая польза от писем, то никак не преминул бы ни одного представившегося случая писать к нам»⁵. Подобный же отзыв даёт о творениях святого Афанасия и преподобный Косьма: «Если встретится тебе слово святого Афанасия и не будешь иметь при себе бумаги, возьми и запиши его на своей одежде»⁶.

Глубокий ценитель святоотеческих творений, хорошо известный учёному миру труженик Московской Духовной Академии священник Павел Флоренский называет святого Афанасия «столпом церковного жизнепонимания», исключительным носителем церковного сознания, из православных православнейшим⁷.

Святая Православная Церковь в дни памяти Святителя (18 января и 2 мая) прославляет его как столпа Православия, «божественными догматы» утверждающего Церковь, как насадителя истинного учения⁸ и обличителя «губительных ереси вся»⁹.

Неудивительно поэтому, что сотериологические идеи Великого Александрийца, представляющие собою обобщение и углубление на базе Никейского исповедания сотериологии доникейских святых Отцов, в свою очередь оказали решающее влияние на учение о спасении в богословии периода Вселенских Соборов.

Правда, святой Афанасий Великий не был богословом-систематиком, среди его творений нет ни одного, в котором он дал бы обобщающий синтез своих богословских идей. Порядок и последовательность их изложения определяются в первую очередь потребностями его полемики против арианства. Творения его являются замечательным памятником этой самоотверженной борьбы против лжеучения Ария. Со времени своего избрания на Александрийскую кафедру святой Афанасий возглавил защитников Никейского вероопределения. «Он был не только их вождём, – пишет проф. А. Спасский, – но и

показателем их положения в Церкви. Все козни, направленные против Никейского символа, начинались обыкновенно с Афанасия; изгнание служило ясным симптомом усиливающейся реакции; торжество его явилось торжеством Никейского Собора и его вероучения. Можно сказать, что Афанасий на своих плечах вынес Никейский символ из бури сомнений, вызванных им на Востоке»¹⁰. Пять раз его, по проискам ариан, изгоняли с кафедры Александрийского предстоятеля, но всякий раз как только он возвращался к своей пастве – с прежней энергией продолжал свою деятельность¹¹.

Полемический характер большей части творений святого Афанасия создаёт известные трудности для того, кто ставит своей целью систематическое изложение его богословских идей. Впрочем, исследователь, посвятивший себя изучению реконструкции его сотериологии, имеет в своём распоряжении такое во всех отношениях замечательное раннее произведение святого Афанасия, как его «Слово о воплощении Бога Слова», в котором (по замечанию патролога профессора Ленинградской Духовной Академии Л.Н. Парийского) святой Афанасий «выразил основные мысли всей своей жизни, за которые он боролся и которым он доставил победу»¹², в котором по преимуществу заключается материал, охватывающий его сотериологию.

* * *

После этих предварительных замечаний автор считает своим долгом дать краткий обзор плана своей работы и остановиться на некоторых методических её предпосылках.

Данная работа состоит из двух частей. В первой части раскрываются предпосылки сотериологии святого Афанасия Великого, во второй – излагается сама его сотериология; в заключение этой части говорится о влиянии учения святого Афанасия Великого на развитие сотериологии в святоотеческом богословии эпохи Вселенских Соборов.

Третья и четвёртая части являются приложениями. Материал, помещённый в приложениях, выходящий за рамки темы диссертации, имеет своей целью, с одной стороны, дать более полное освещение личности Святителя, с другой стороны

– облегчить работу, помочь быстрее и лучше ориентироваться будущим исследователям жизни учения великого Отца Церкви Христовой. Этим объясняется стремление автора передать в аннотациях, а подчас в рефератах все имеющиеся на русском языке работы, большие и самые маленькие, о святом Афанасии, а также указать и литературу на иностранных языках: английском, французском, немецком, греческом, польском и др. Тем же побуждением автор руководствовался и помещая в раздел библиографии отдельные творения святого Отца, заново переведённые на русский язык из «Патрологии» аббата Миня. Помещённые в приложение № 2 переведённые статьи (особенно перевод с французского языка введения к тексту Слова на язычников и Слова о воплощении Бога Слова), принадлежащие перу католических богословов, представляют немалый интерес для дальнейшего изучения богословия Святителя, его творений и жизни¹³.

При изложении учения о спасении святого Афанасия все цитаты из его творений даются по переводу их на русский язык Московской Духовной Академией (типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Части 1–4. 1902–1903 гг.) под редакцией профессора А. П. Шостына. Цитация творений Святителя указывается двумя заключёнными в скобки арабскими цифрами, разделёнными между собой двоеточием. Первая цифра означает часть творений, вторая – страницу этой части. Цифры, стоящие после запятой, означают другие страницы той же части, а после точки с запятой – иные части и соответственно их страницы. Желая узнать, из какого именно произведения святого Афанасия приводится цитата, может обратиться к I разделу библиографии (с. 318–320), где даётся список их по цитируемому изданию с указанием частей творений и страниц сочинений. В случае использования творений святого Афанасия, не вошедших в издание Московской Духовной Академии, а помещённых в различных журналах (в основном это сочинения, приписываемые святому Афанасию, но принадлежность их Святителю сомнительна), список их смотри во 2-м разделе библиографии (с. 320–321), сноски на них даются в подстрочнике.

Приводимые святым Афанасием тексты Священного Писания передаются по переводному тексту творений.

Читатель данной работы может обратить внимание на обилие цитат из творений святого Отца. В оправдание этого автор позволяет себе сказать словами отца Павла Флоренского: «И я невольно вспоминаю, как постепенно менялся в моём сознании общий дух работы. Сперва было предложено не делать ни одной ссылки, а говорить только своими словами. Но скоро пришлось вступить в борьбу с самим собою и дать место коротеньким выдержкам. Далее, они стали расти, ширясь до целых отрывков. И, наконец, мне начало казаться, что необходимо отбросить всё своё и печатать одни только церковные творения. Может быть, это – единственный правильный путь, – прямого обращения к самой Церкви. Да и кто я, чтобы писать о духовном?»¹⁴

Увлечённому глубоким содержанием творений святого Афанасия, автору подчас трудно было избежать в своей работе повторений, часто встречающихся в сочинениях Святителя. В таких случаях вспоминались слова Александрийского архипастыря: «Не дивись, что многократно говорим тоже и о том же. поскольку беседуем о Божием благоволении, то много раз разъясняем одну и ту же мысль, чтобы не оказалось, что-либо опущенным, и не подпали мы обвинению, что сказанное нами неудовлетворительно. Ибо лучше подвергнуться порицанию за тождество, нежели опустить что-либо такое, о чём должно было написать» (1, 216).

Исполняя данный труд, автор надеется, что он вносит посильную лепту в изучение богословского наследия Святителя Вселенской Церкви святого Афанасия. Несомненно, труд этот имеет свои недочёты и оставляет место для дальнейшего изучения этого наследия, ибо, как и во всех иных случаях, так и здесь, нельзя «указать... такой формулы, такой книги, которую можно было бы предложить, как полноту церковной жизни, и опять, если бы была такая книга, такая формула, то к чему были тогда все прочие книги, все прочие формулы, все деятельности Церкви»¹⁵.

Наконец, хотелось бы здесь выразить сердечную благодарность Преосвященному Ректору Академии Епископу Дмитровскому Филарету (Вархомееву)¹⁶, досточтимым профессорам, доцентам, преподавателям Московских духовных школ и работникам Академической библиотеки за обеспечение всем необходимым к скорейшему завершению труда.

Введение

Святой Афанасий Великий вошёл в историю христианского богословия прежде всего как ревностный поборник Никейского символа и неутомимый борец с арианством. Вся его святительская деятельность на престоле святого апостола Марка, так же как и его литературные труды, были посвящены утверждению и обоснованию веры в «единосущие» Сына Божия Богу Отцу. В последний период своей деятельности в письмах Серапиону, епископу Тмуйскому, он ясно и открыто говорит также и о Божестве Святого Духа. Таким образом, как свидетельствует святой Григорий Богослов, святой Афанасий «первый и один, или с весьма немногими, дерзнул стать за истину...исповедовав единое Божество и единосущность Трех Лиц»¹⁷. Поэтому он по справедливости может быть призван основоположником посленикийского тринитарного богословия. Своим утверждением единосущия Отца, Сына и Святого Духа он продолжил путь к дальнейшему раскрытию догмата Святой Троицы в творениях великих отцов-каппадокийцев.

Однако, борясь за чистоту веры в Троическое единосущие, святой Афанасий Великий в своих творениях раскрывает и другие богословские вопросы, среди которых первое место занимает вопрос о спасении человека. Можно даже сказать, что проблемам сотериологии он уделяет не меньшее место, чем учению о святой Троице. И это вполне естественно, потому что все догматы Церкви суть догматы неразрывно связанные с нашим спасением. Поэтому всё православное богословие существенно сотериологично. Центральное место в нём отводится учению о спасении. Такой именно характер имеет всё святоотеческое богословие и, в частности, богословие святого Афанасия Великого. Сама вера в Троическое единосущие утверждается Святителем не как отвлечённая истина,

вытекающая из диалектических тонкостей богословского умозрения, но, главным образом, как обоснование нашего упования на спасение. В догмате единосущия Александрийский Святитель защищал действительность спасения человека Богочеловеком Иисусом Христом.

Для святого Афанасия «тринитарный вопрос о рождении и единосущии Сына Божия есть, – как справедливо утверждает современный православный богослов, – прежде всего христологический и сотериологический вопрос»¹⁸. Но если вера в единосущие обосновывает возможность спасения, то, с другой стороны, можно сказать, что сама она опирается на истину спасения, данную в религиозном опыте Церкви. «Действительность совершившегося спасения свидетельствует для святого Афанасия о Божественности и единосущии воплотившегося Слова – ибо только воплощение Единородного может быть спасительным... Только в единосущном Сыне обретает человек общение с Богом, и только единосущный Дух соединил нас с Отцом»¹⁹.

Можно поэтому согласиться с протестантским богословом А. Гарнаком, который в своей «Истории догматов» утверждает, что святой Афанасий «всё свёл на идею спасения человека Сыном Божиим, то есть Богочеловеком, единосущным Богу. Ему важна была не формула, а решающая идея веры, – спасение для Божественной жизни Богочеловеком...Учение Афанасия в сущности содержит всего одно положение: Сам Бог сошёл к человечеству. Оно целиком коренится в идее спасения. Иудейство и язычество не возвратили человеку общение с Богом: лишь Сам Бог может нас обожествить, то есть сделать Своими сынами и даровать бессмертие. Тот, кто отрицает, что Христос есть совершенный Бог, остаётся иудеем или язычником»²⁰.

Таким образом видим, что учение о спасении занимает в богословии святого Афанасия Великого не менее важное место, чем его учение о Святой Троице.

* * *

«В основе понятия спасения лежит представление о целении (приведении в цельность) или оздоровлении

раздвоенного или больного человека»²¹. Такое понимание вытекает из первоначального смысла греческого слова σωτηρία, которое в Свящ. Писании употребляется для обозначения спасения. Σωτηρία происходит от слова σῶς – цельный, здоровый, невредимый и означает оздоровление, необходимое человеку для того, чтобы «он мог достигать на земле будущего совершенства или своего идеала вечной жизни»²². Из этого следует, что когда говорим о спасении человека, тем самым необходимо предполагаем, что по своей природе он является обладателем того состояния цельности и духовного здоровья, которое обозначается греческим словом σῶς; с другой же стороны, что это состояние по какой-то причине оказалось нарушенным и человеком вследствие этого нуждается в его восстановлении. Именно это восстановление изначального духовного здоровья человека и подразумевается понятием спасения. Отсюда необходимой предпосылкой сотериологии должно быть учение об изначальной цельности человека, о тех причинах, которые привели к нарушению этой цельности и о результатах этого нарушения.

Иными словами, если первой предпосылкой сотериологии является то, что в святоотеческом богословии обозначалось как теология, то другой не менее важной её предпосылкой является христианская антропология, включающая учение о природе первозданного человека и его отношении к Богу, а также о грехопадении и его последствиях.

Опираясь на эти важнейшие предпосылки, может быть построено христианское учение о спасении, как учение о возвращении человека к его первозданному состоянию, и о тех средствах, которые были употреблены Богом для его спасения.

В богословии святого Афанасия находим в достаточно разработанном виде обе отмеченные предпосылки, а также само учение о спасении со всеми входящими в него элементами. При этом сотериология Александрийского Святителя, так же как и его тринитарное богословие опирается на формулировки Никейского символа веры. Она включает в себя веру в Сына Божия «ради нас человеков и ради нашего спасения нисшедшего, воплотившегося и вочеловечившегося,

страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых, – и в Духа Святого»²³.

Необходимо отметить, что учение святого Афанасия о спасении неразрывно связано с его живой и непоколебимой верой в нераздельное и неслиянное соединение Бога и человека в лице Иисуса Христа. В этой вере заключается истинный секрет той неисчерпаемой энергии и мужества, с которыми он на протяжении всей своей жизни боролся за утверждение Никейского вероисповедания. По словам проф. А.А. Спасского, «он был поглощён той мыслью, что только воплощение действительного Бога во Христе могло спасти от греха и проклятия и обосновать бессмертие, нетленность тела и обожествление»²⁴. В понимании святого Афанасия спасение человека, избавление его от тления могло совершиться только через введение в человечество принципа нетления, через соединение Бога с человеком и обожение последнего, короче – через Боговоплощение. «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились» (1,260) – вот основное положение сотериологии Святителя. С этой точки зрения освещается у Александрийского архипастыря и Лицо Спасителя, Его учение, дела, крестная смерть и воскресение, оттеняется весь жизненный смысл исповедания Его совершенным Богом и совершенным человеком. Для святого Афанасия слова Свящ. Писания *Слово плоть бысть (Ин. 1,14)* и *Бог явися во плоти (1Тим. 3,16)* были не отвлечённым понятием, а живой, полной глубочайшего значения, близкой сердцу истиной, на защиту которой отдана вся страдальческая жизнь Святителя.

Раздел I. Предпосылки сотериологии святого Афанасия Великого

Глава 1. Исторические предпосылки сотериологии святого Афанасия

Догматическое учение святого Афанасия можно рассматривать во многом как повторный пункт и начало новой эпохи в истории догматов. Однако история святоотеческой мысли убеждает нас в том, что всякий новый шаг в ней всегда опирается на результаты предшествующего развития и во многих случаях даёт лишь новый синтез уже ранее существовавших элементов. Это в полной мере относится к догматическому учению святого Афанасия. Если его богословие в первую очередь опирается на Священное Писание, то нельзя упускать из виду и его связи с предшествующим развитием святоотеческой мысли. Поэтому изложению учения Великого Александрийца должен быть предпослан хотя бы краткий обзор тех богословских произведений доникейского периода, на которые он в какой-то мере опирался.

В нашей богословской литературе совершенно правильно отмечалась органическая связь учения святого Афанасия с традициями малоазийского богословия и в первую очередь с учением святого Игнатия Богоносца и святого Ириния Лионского. С другой стороны, как ученик Александрийского катехизического училища он, несомненно, испытывал на себе влияние богословия этой школы. Следует отметить также его связь с апологетами и, в особенности, со святым Иустином Мучеником.

Исходя из этого, из всей истории доникейского богословия выделяем, в основном, тех церковных писателей, которые оказали прямое или косвенное влияние на богословие святого Афанасия, а именно: святого Климента Римского, святого Игнатия Богоносца, святого Поликарпа Смирнского, автора послания к Диогнету²⁵, святого Иустина Мученика, святого Ириния Лионского, Климента Александрийского, Оригена и святого Мефодия Олимпского. В конце главы даётся краткий очерк сотериологии Египетской пустыни, которая также оказала глубокое влияние на богословие святого Афанасия.

А. Учение о спасении в доникейском богословии

1. Мужь апостольские

Святоотеческая письменность открывается рядом творений, принадлежащих перу Мужей Апостольских, то есть непосредственных учеников и преемников святых Апостолов. По своему характеру и направлению их произведения стоят в непосредственной близости к священным Новозаветным Книгам и являются как бы естественным их продолжением. Святые Мужь по преимуществу говорят словами и отдельными выражениями святых Апостолов и, как правило, в подтверждение своих рассуждений приводят немало цитат из их писаний. Когда святой Игнатий Богоносец в послании к Траллийцам говорит, что его творение написано «по образу апостольскому»²⁶, то даёт ему такую характеристику, которая в равной мере приложима и к посланиям святого Климента Римского и святого Поликарпа Смирнского. Все они названы отдельными поводами, выдвинутыми самой жизнью, и дают ответ только на частные запросы, раскрывая их применительно к нуждам тех общин, куда они направлялись. Ясно отмечает это св. Поликарп: «Это пишу вам, братья, о праведности, не по собственному притязанию, но потому, что вы сами вызвали на то меня. Ибо ни мне, ни другому, подобному мне, нельзя достигнуть мудрости блаженного и славного Павла, который, находясь у вас, пред лицом живых тогда людей, ревностно и твердо преподавал слово истины, и после, удалившись от вас, писал вам послания. Вникая в них, вы можете получить назидание в данной вам вере, которая есть мать всех нас»²⁷.

Все творения святых Мужей, как и Апостольские Писания, написаны в эпистолярной форме, отличаются необыкновенной теплотой религиозного чувства, простотой и задушевностью отеческого тона в обращении с первыми христианами. Непосредственность богословского творчества, отрешённость от современных им христианских идей, с которыми Апостольские Мужь не считают нужным вступать в полемику, положительное раскрытие христианского учения без каких-либо особых доказательств – вот характерные черты этих творений,

возникших на заре христианства. В своих писаниях Мужья Апостольские не ставят себе задачи трактовать взятые ими темы во всей широте и полноте. Они преследуют цели практически-увещательные: стремятся изложить перед верующими в простых словах сущность открывшегося в Господе нашем Иисусе Христе спасения, убеждают повиноваться церковным предстоятелям и предостерегают от ересей и разделений. Их теологические воззрения проникнуты от начала до конца единством мысли. У них определённо отмечается наличие тринитарного сознания – различие трёх Лиц в Боге при единстве Их сущности. Но область трансцендентных отношений в Божестве принимается ими как очевидная истина и не раскрывается с достаточной полнотой.

Главное их внимание сосредотачивается на раскрытии отношений Троиственного Бога к человеческому роду в деле домостроительства нашего спасения. Отсюда их теологические воззрения носят сотериологический характер. Центр внимания их – Христос Господь, как Совершитель нашего спасения. Поэтому внутрибожественные личные отношения как бы централизуются в личности Спасителя и освещаются лишь постольку, поскольку это необходимо в целях христологических и сотериологических. В их теологических послылках твёрдо устанавливается то положение, что всё дело нашего спасения есть выражение Божественной Любви, Которой от века были приготовлены достославные тайны искупления, и что совершителем этих тайн был Сын Божий, второе Лицо Святой Троицы – Спаситель²⁸.

В виду близости творений святых Мужей к писаниям Апостольским первые христиане относились к ним с большим уважением и обыкновенно помещали их в одних кодексах с Книгами Священными. И для нас они имеют бесспорный авторитет.

В собственном смысле Мужья Апостольскими являются святой Климент Римский, святой Игнатий Богоносец и святой Поликарп Смирнский, ибо они действительно обращались со святыми Апостолами и стали их преемниками в иерархическом управлении святой Церковью.

Святой Климент, епископ Римский, имел особое побуждение изобразить дело нашего спасения как преимущественное дело любви Божией к нам. Он писал своё послание по поводу раздоров и разногласий, возникших в Церкви Коринфской. Как на антитезу этих разногласий он указывал на любовь, которую имеет к нам Господь Иисус Христос, и ради которой Он пришёл к нам и принёс Себя в Жертву. «Кто может изъяснить союз любви Божией? Кто способен, как должно, высказать величие благодати Его? Несказанна высота, на которую возводит любовь. Любовь соединяет нас с Богом; любовь покрывает множество грехов, любовь всё принимает, всё терпит великодушно... По любви воспринял нас Господь; по любви, которую имел к нам, Иисус Христос, Господь наш, по воле Божией дал кровь Свою за нас, и плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши»²⁹. Последние слова, как особенно ярко выражающие идею вменения нам страданий Христовых, буквально повторены святым Иринеем Лионским, а также нашли своё отражение и в богословии святого Афанасия Великого.

В своём учении о спасении святой Климент отмечает смирение Сына Божия, пришедшего во плоти ради нас на землю. «Жезл величия Божия, Господь наш Иисус Христос не пришел в блеске великолепия и надменности, хотя и мог бы, но смиренно, как сказал о Нем Дух Святой». В подтверждение этой мысли святой Климент приводит слова пророка Исаии и продолжает: «Видите, возлюбленные, какой дан нам образец: ибо если Господь так смирил Себя, то, что должны делать мы, которые чрез Него пришли под иго благодати Его?»³⁰ Смерть Христа есть Жертва за наши грехи. Святой Климент изображает Спасителя как единого Первосвященника наших приношений, чрез Которого мы взираем на высоту небес, получаем прощение грехов и вход в Царство Божие.

Поучая коринфских христиан, святой Муж пишет, что они во Христе прозрели и увидели истинный свет, отгнав от себя облежавший их и губивший души туман заблуждения, и что для них нет иной надежды, кроме Спасителя, призывающего грешников к покаянию и наследованию жизни вечной. Христос Своими страданиями «уничтожил грехи многих и за беззакония

их был предан»³¹. Кровь Его «была пролита для нашего спасения, и всему миру принесла благодать покаяния»³². Святой Климент подчёркивает драгоценность Крови Иисуса Христа, пролитой Им за нас. «Будем благоговеть пред Господом Иисусом Христом, Коего кровь предана за нас»³³. «Всем верующим и уповающим на Бога будет искупление кровью Господа»³⁴.

Обобщая свои рассуждения, святой Климент пишет: «Таков путь, возлюбленные, которым мы обретаем наше спасение, Иисуса Христа, Первосвященника наших приношений, заступника и помощника в немощи нашей. Посредством Его взираем мы на высоту небес; чрез Него как бы в зеркале видим чистое и пресветлое лице Бога; чрез Него отверзлись очи сердца нашего; чрез Него несмысленный и омраченный ум наш возникает в чудный Его свет; чрез Него восхотел Господь, чтоб мы вкусили бессмертного ведения»³⁵.

Кроме чисто сотериологических высказываний святого Климента, особый интерес представляет данное им художественное описание гармонии и стройности мира, свидетельствующих о том, что Господь, сотворив вселенную, простирает на неё Свой спасительный Промысл. Описание это интересно ещё и в том отношении, что оно частично воспроизводится в Послании к Диогнету и почти дословно повторяется святым Афанасием Великим. «Небеса, – пишет святой Климент, – по Его распоряжению движущиеся, в мире повинуются Ему; и день и ночь совершают определенное им течение, не препятствуя друг другу. Солнце и лики звезд, по Его велению, согласно, без малейшего уклонения проникают на назначенные им пути. Плодоносящая земля, по Его воле, в определённые времена производит обильную пищу человекам, зверям и всем находящимся на ней животным, не замедляя и не изменяя ничего из предписанного им. Неисследимые и непостижимые области бездны и преисподней держатся теми же велениями. Беспредельное море, по Его устройению совокупленное в большие водные массы, не выступает за положенные ему преграды, но делает так, как Он повелел. Ибо Он сказал: доселе дойдешь, и волны твои в тебе сокрушатся...

Времена года – весна, лето, осень и зима мирно сменяются одни другими. Определенные ветры, каждый в свое время, беспрепятственно совершают свое служение. Не иссякающие источники, созданные для наслаждения и здоровья, непрестанно доставляют людям свою влагу, необходимую для их жизни. Наконец, малейшие животные мирно и согласно составляют сожителства между собою. Всему этому повелел быть в согласии и мире великий Создатель и Владыка всего, Который благоворит всем, а преимущественно нам, которые прибегли к милосердию Его чрез Господа нашего Иисуса Христа»³⁶.

Свои наставления святой Климент завершает молитвенным обращением к Богу о ниспослании всякому верующему помощи небесной в его спасительном подвиге. «Всевидящий Бог и Владыка духов и Господь всякой плоти, избравший Господа Иисуса Христа и чрез Него нас в народ избранный, да даст всякой душе, призывающей великое и святое имя Его, веру, страх, мир, терпение, великодушие, чистоту и целомудрие в благоугождение имени Его чрез Первосвященника и Ходатая нашего Иисуса Христа»³⁷.

Святой Игнатий, епископ Антиохийский, написал семь посланий: к Римлянам, к Ефесянам, к Магнезийцам, к Траллийцам, к Филадельфийцам, к Смирянам и к Поликарпу, епископу Смирнскому. Все они вышли из-под пера святого Мужа во время его исповеднического пути в Рим. При их написании святой Игнатий имел ввиду распространившиеся в Малой Азии ереси: иудаизм и докетизм. Из всех посланий выделяется послание к Римлянам, в котором особенно ярко проявилось стремление святого Мужа «умереть за Христа» (гл. 4–7).

Всё богословие святого Игнатия христоцентрично. Сотериологические взгляды его тесно связаны с христологическими; последние служат основанием для первых. Вопреки заблуждениям докетов святой Игнатий подробно раскрывает учение о воплощении Сына Божия. Воплощение Господа нашего Иисуса Христа – это осуществление плана Божественного домостроительства; выразилось оно в том, что Христос, будучи Богом, «соделался человеком совершенным»³⁸. Святой Игнатий решительно настаивает на истинности Божества

и человечества Христа Спасителя. «Слово вечное, происшедшее не из молчания»³⁹, по плоти истинно из рода Давидова⁴⁰. Христос «истинно родился от Девы», сохранив Её девство. Он истинно крестился от святого Иоанна, истинно был распят за нас плотию при Понтии Пилате и Ироде тетрархе, «и пострадал истинно, как истинно и воскресил Себя, а не так, как говорят некоторые... будто он пострадал призрачно». Он и по воскресении пребывает во плоти. И когда «пришел к бывшим с Петром, то сказал им: возьмите осяжите Меня и посмотрите, что Я не дух бестелесный... По воскресении Он ел и пил... как имеющий плоть». Он и ныне утверждает христиан, «ибо сделался человеком совершенным»⁴¹ Совершенно ясно и точно отмечая Божество и человечество Спасителя, святой Муж не менее ясно указывает и на неразрывное единство двух природ в Лице Иисуса Христа: предикаты человеческие он усваивает Богу. «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего», – просит он христиан города Рима⁴².

Истинный Бог, воспринявший истинную плоть человека, есть наш Спаситель. Святой Игнатий призывает Траллийских христиан не слушать, когда кто-либо будет говорить им что-либо о спасении помимо Иисуса Христа, пришедшего во плоти. «Если иные... говорят, что он страдал только призрачно – сами они призрак, то зачем же я, – пишет к тем же христианам святой Муж, – в узах? Зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Значит, я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?»⁴³.

Христос называется превосходнейшим Первосвященником, Которому одному вверены тайны Божии, святое святых. Он есть дверь к Отцу, которой вошли в небесные обители Авраам, Исаак, Иаков, Пророки и Апостолы и которой входит Церковь. «Все это для единения с Богом»⁴⁴. Без страдающего Христа нет спасения для грешников.

«Для них есть только один Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная Жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос»⁴⁵. Спасительность смерти Господа подтверждается готовностью

христиан умереть за веру в Него. «Если мы, – учит святой Игнатий, – чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас»⁴⁶. «Моя Любовь распялась и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая во мне, взывает мне изнутри: «Иди к Отцу». Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И питья Божия, желаю, – крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»⁴⁷. «Мой дух – в прах пред Крестом, который для неверующих соблазн, а для нас спасение и вечная жизнь»⁴⁸.

Иисус Христос, по мысли святого Игнатия, есть Глава, объединяющая Собою весь организм человечества, всю Церковь, в которой епископствует⁴⁹. Этим и объясняется то, каким образом Иисус Христос распространил и продолжает распространять на всех искупительное действие Своих страданий. Он исполнил всякую правду, дабы «на веки воздвигнуть знамение для святых и верных Своих, как между иудеями, так и язычниками, совокупленных в едином теле Церкви Своей»⁵⁰.

Спасение наше святой Игнатий Богоносец понимает как разрушение смерти, дарование нетления и бессмертия. «Евангелие, – пишет он, – есть совершение нетления»⁵¹. Во Христе, чрез Его смерть, воссияла наша жизнь. Он облагодетельствовал нетлением Свою Церковь. Он воскрес – воскреснем и мы, верующие в Него, «ибо без Него мы не имеем истинной жизни»⁵². Это нетление и возможность воскресения к жизни вечной сообщает верующим таинство Евхаристии, которое есть «врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе»⁵³. Такую силу Евхаристия имеет потому, что она есть Плоть Иисуса Христа, которую Он принёс за наши грехи.

Таким образом, по мнению святого Игнатия, основой спасения являются пришествие на землю, страдания и воскресение Христа, средством к достижению его – Евхаристия, целью – воскресение и жизнь нетленная. Сотериология

Антиохийского Святителя неразрывно соединена с его учением о нравственной жизни христиан, имеющий примером для себя Иисуса Христа. Он есть наша жизнь и не в том только смысле, что даёт нам жизнь вечную, но и в том, что, обитая в каждом из верующих, становится для них источником новой истинной жизни, единением веры и любви, драгоценнее чего нет иного⁵⁴. Он обитает в верующих, почему они являются Богоносцами⁵⁵. Христос умер за нас, чтобы мы, уверовав в смерть Его, избежали смерти⁵⁶, дабы мы уподобились Ему в терпении и все терпели ради «Бесстрастного, но для нас подвергшегося страданию, все ради нас претерпевшего»⁵⁷ и Своими страданиями призвавшего нас к Себе как Своих членов⁵⁸.

Все эти положения сотериологии святого Игнатия Богоносца нашли своё полное раскрытие в богословии святого Афанасия Великого.

Ближайший друг и сподвижник святого Игнатия Богоносца, учитель святого Иринея Лионского, святой Поликарп, епископ Смирнский, написал несколько посланий, но до нас дошло только одно – послание к Филиппийцам, написанное вскоре после мученической кончины святого Игнатия Богоносца. Святой Поликарп был совершенно единомыслен со своим другом в воззрениях христологических и тесно с ними связанных – сотериологических. В противоположность докетам святой Поликарп говорил словами святого Иоанна Богослова: «Всякий, кто не признает, что Иисус Христос пришел во плоти, есть антихрист»⁵⁹. Не признание во Христе истинного человечества святой Поликарп, подобно святому Игнатию, считал равносильным отрицанию самого христианства, отвержению его основ; залог нашего оправдания он полагал именно в принятии Иисусом Христом истинного человеческого тела⁶⁰. По его воззрению, Иисус Христос есть Первосвященник, Который умер за нас⁶¹, за наши грехи⁶², «Который грехи наши вознес на Своем теле не древо, Который не сделал греха и во устах у Которого не обрелось лжи, и Который все претерпел ради нас, чтобы жить в Нем»⁶³. «Вы, – говорит филиппийским христианам святой Поликарп, – спасены... по воле Божией чрез Иисуса Христа»⁶⁴, так будьте же подражателями Его терпения⁶⁵, стойте в

добродетелях, «следуйте примеру Господа: будьте тверды и непоколебимы в вере, храните братство во взаимной любви и единении истины, оказывайте друг другу кротость Господа, никого не презирая. Когда можете благотворить, не откладывая этого, ибо *милостыня избавляет от смерти* (*Тов. 4, 10; 12, 9*). Все будьте уступчивы друг другу, чтобы «поведение ваше было безупречно среди язычников» (*1Петр. 2, 12*), и таким образом и вы получите похвалу за свои добрые дела и имя Господне не подвергнется из-за вас хулению. Горе не тому, кем хулится имя Господне»⁶⁶. «Препоясавши чресла ваши, служите Богу в страхе и истине; оставив тщетное пустословие и заблуждение многих, веруйте в Того, *Который воскресил из мертвых Господа нашего Иисуса Христа и даровал Ему славу* (*1Петр. 1, 12*) и престол одесную Себя, Которому всё покорено небесное и земное, Которому всё дышущее служит, Который придет судьей живых и мертвых и Которого кровь взыщет от неверующих Ему. Воскресивший же Его из мертвых воскресит и нас, если будем исполнять волю Его, поступать по заповедям Его и любить то, что Он любит; если будем удаляться всякой неправды, любостяжания, сребролюбия, злоречия, лжесвидетельства, не воздавая злом за зло, порицания за порицание, удара за удар, проклятия за проклятие, и если будем помнить то, чему учил Господь, говоря: не судите, чтоб не быть вам судимыми.

Прощайте, и будет вам прощено. Милуйте, чтоб вам быть помилованными. Какою мерою мерите, такую возмерится вам. И блажены бедные и гонимые за правду, ибо их Царствие Божие»⁶⁷.

Из других памятников церковной письменности периода Мужей Апостольских необходимо отметить ещё Послание известное с именем апостола Варнавы. В нём излагаются сотериологические мысли аналогичные взглядам святых Мужей. Иисус Христос, читаем в послании, есть «Сын Божий – Господь, имеющий судить живых и мертвых»⁶⁸. Он явился во плоти, чтобы «упразднить смерть и показать воскресение из мертвых»; Он «предал тело Свое на смерть, чтобы мы получили отпущение грехов и освятились» окроплением крови Его⁶⁹,

чтобы Его ранами мы оживотворились⁷⁰ и получили вечную жизнь⁷¹. Христос, пострадавши за нас, приготовил Себе новый народ⁷² и дал ему право «быть народом наследия»⁷³. В этом величие тайны креста. Автор Послания высоко ставит её и тщательно исследует указания на неё в Священном Писании Ветхого Завета. «Моисей, – говорит он, – положил оружие одно на другое среди возвышения, и ставши выше всех, простер свои руки, – и тогда Израиль одерживал победу, а когда опускал руки вниз, израильтяне были побиваемы. Для чего это? Для того, чтобы они познали, что им нельзя спастись, если не будут уповать на крест»⁷⁴. Важной тайной, на которой также останавливает своё внимание автор Послания, является таинство Крещения. Принимающие его усвояют плоды искупления Христова, ибо Крещение «доставляет отпущение грехов»⁷⁵. «Мы сходим в воду полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением – со страхом в сердце и с надеждой на Иисуса в Духе»⁷⁶. И блаженны те, «которые, надеясь на Крест, низошли в воду, ибо получают награду во время свое»⁷⁷. После Крещения начинается новая духовная жизнь человека, в котором отныне истинно Бог обитает⁷⁸. Подробное описание добродетелей даётся при изображении пути света⁷⁹, как подобно и пороков при изображении пути тьмы⁸⁰.

Богословие святых Мужей – верных хранителей Апостольского предания – имело важное значение для последующего раскрытия христианского вероучения. Особенно это нужно сказать о богословии святого Игнатия Богоносца. Его сотериологическое освещение христианской веры оказало большое влияние на святого Иринея Лионского, а чрез него и на последующих святых Отцов и, в первую очередь, на святого Афанасия Великого. Учение Антиохийского Святителя способствовало точнейшему выражению взгляда на спасение как преобразование человеческой природы.

2. Послание к Диогнету

Свое дальнейшее раскрытие сотериологические темы получили в прекрасном анонимном творении «Послание к Диогнету», относящемуся по характеру своего содержания как к периоду Мужей Апостольских, так и к периоду апологетов.

Рядом с возвышенным учением о Христе как Единородном Сыне Божиим, Создателе всего, Которому всё покорено, прекрасно изображается тайна нашего спасения, её предопределение и исполнение.

Раскрытию сотериологической темы посвящены 7–9 главы Послания. Своеобразие сотериологии Послания заключается частично в том, что автор его не говорит о сущности и происхождении греха. Взамен этого он в первых главах даёт общую характеристику состояния иудейского и языческого мира перед пришествием Христа, а в главе 9 указывает, что это было время, когда «исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за нее следует ожидать наказания и смерти», «что мы не достойны жизни» и «сами собою не можем войти в Царствие Божие»⁸¹.

Зато с большой ясностью раскрыта в Послании идея Превечного совета о спасении человека, который, однако, понимается не как совет Троиственного Божества, а лишь как совет Отца и Сына. В осуществлении этого совета была явлена любовь Божия к человеку и Его долготерпение. «Господь и Создатель всего Бог, Который все сотворил и устроил в порядке, показал людям не только любовь Свою, но и долготерпение. Он таков всегда был, есть и будет, милостив, благ, незлобив и истинен, и Он один только благ. Он принял великое и неизреченное намерение, которое сообщил одному Сыну Своему. Доколе Он держал и сохранял в тайне премудрый совет Свой, казалось, что Он оставил нас и не имел о нас попечения. Но после того, как Он открыл чрез возлюбленного Сына Своего и объявил то, что было от века уготовано, – даровал нам вместе все: и быть участниками Его благодеяний, и видеть Его и действовать. Кто когда-либо из нас ожидал

этого? Итак, все это Он Сам ведал вместе с Сыном, по Своему домостроительству»⁸².

При этом автор Послания утверждает, что Бог не только сообщил Сыну Своему «Свое великое и неизреченное намерение», но и послал Его в мир в качестве исполнителя этого совета и намерения: «Он не послал к людям, как мог бы кто предположить, кого-либо из слуг Своих, или ангела или князя, – правящего земным или того, кому вверено управление небесным, – нет; но Самого Художника и Создателя всего, Которым Он сотворил небеса, Которым заключил море в своих пределах, Которого тайны (т.е. законы, по которым Бог управляет вселенной. – К. С.) верно сохраняют все небесные тела, от Которого солнце получило определенные меры дневных течений своих, повелению Которого повинуются луна, освещая ночью, Которому повинуются звезды, следуя течению луны, Которым все устроено, распределено, и Которому все покорено: небеса и все, что на небесах, земля и все, что на земле, море и все, что в море, огонь, воздух, бездна, все, что в высоте и в глубине и в середине. Вот Кого послал Он к людям... послал Его с благостию и кротостию. Он послал как царь, посылающий царя-сына, послал как Бога... послал как спасающий, как убеждающий, а не принуждающий, ибо Богу несвойственно принуждение; послал, как призывающий, а не преследующий, послал, как любящий, а не судящий. Пошлет некогда Его как судию, и кто стерпит Его пришествие?»⁸³.

В этом замечательном отрывке говорится, с одной стороны, о единстве Творца и Спасителя, а с другой – подчёркивается, что основой домостроительства нашего спасения была только любовь Божия. Последняя мысль ещё яснее выражена в 9-й главе, где раскрывается и самый способ нашего спасения. «Когда пришло время, в которое Бог по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей предположил явить наконец Свою благость и силу: тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снёс его и Сам принял на Себя грехи наши. Он предал Сына Своего в искупление за нас, Святого за беззаконных, Невинного за виновных, Праведного за неправедных, Нетленного за тленных,

Бессмертного за смертных. Ибо что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность? Чрез кого мы, беззаконные и нечестивые, могли оправдаться, кроме Сына Божия? О сладостное изменение! О непостижимое строительство! О неожиданное благодеяние! Беззаконие многих покрывается одним Праведником, и праведность одного оправдывает многих беззаконников»⁸⁴.

Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны возлюбить Его так же. Явление Спасителя, с одной стороны, открывало Бога как Бога любви, а, с другой стороны, должно было возбудить в людях горячую к Нему любовь, преданность и веру в Него, как Питателя, Отца, Учителя, Наставника, Врача, Мудрость, Свет, Честь, Славу и Жизнь⁸⁵.

Вера и любовь должны были стать для человека новым источником и началом новой жизни, нравственного возрождения и умственного просветления. «Если и ты, – обращается автор Послания к Диогнету, – пожелаешь этой веры, то получишь тотчас познание об Отце». И какой радости тогда исполнишься! Как возлюбишь тогда Того, Кто так возлюбил тебя! «Когда же возлюбишь, то сделаешься подражателем Его благодати». А подражать Ему можно только путем возгревания в себе глубокой любви к людям, ибо Бог есть Любовь, и в любви – совершенство человека, его достоинство. Только тот, кто разделяет тяготы ближних, облегчает их бремя жизни, благодетельствует нуждающимся в его помощи, «делается так сказать Богом для получающих от руки его, – тот есть подражатель Богу». Любовь открывает человеку тайны Божии, учит его мужественно переносить все земные страдания, готовит его быть жителем неба⁸⁶.

Спасение человека, таким образом, по Посланию к Диогнету, есть дело вечной любви и милости Божией. Отсюда тайна нашего спасения получает и нравственное применение: и мы должны возлюбить Бога и подражать Его благодати, милости. Эти мотивы присущи и сотериологии святого Афанасия Александрийского. Следует ещё напомнить, – о чём уже говорилось при изложении учения о спасении святого Климента Римского, что изображение Зиждительного Слова в Послании

явно перекликается с соответствующими местами «Слова на язычников» святого Афанасия.

3. Апологеты

За временем Мужей Апостольских следует период апологетов. Литература этого периода была вызвана необходимостью защищать христианство от нападков как иудеев, так и язычников. Поэтому богословие апологетов носит, в основном, обличительный оттенок. Но так как апологеты ставили перед собой задачу не только опровергнуть обвинения противников, но и показать, что христианство является не грубым суеверием, а истинной философией и возвышенным учением, имеющим Божественное происхождение, то, естественно, что они формулируют и христианское вероучение, хотя, подчас, и в общей форме. В ответ на доводы иудейства апологеты противопоставляют твёрдое исповедание Божества Спасителя и истинность Его вочеловечения. Эллинской мудрости они противопоставляют веру в действительность общего воскресения, личного бессмертия. Гностицизму они давали отпор учением Церкви об единстве всего человеческого рода, величии самого человека, о достоинстве его плоти. В творениях этого времени ясно выражается вера в будущее прославление человека, которое у святого Ириния Лионского формулируется в определённое исповедание обожения человека, что затем воспринимается и получает своё утверждение в сотериологии святого Афанасия Великого.

Происхождение, бытие и спасение мира осознавались апологетами как проявление благой воли Божией, которая сотворила мир, людей же предназначила к соединению с Богом и бессмертию. По природе человек был создан ни смертным, – Бог не является виновником смерти, – ни бессмертным, – человек не Бог, – но «способным к тому и другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие, и сделался бы богом; если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным»⁸⁷.

Бессмертие, таким образом, человек должен был заслужить, хотя оно становится реальным лишь благодаря Творцу, а после грехопадения – благодаря Икупителю, Логосу, снисшедшему с неба и вселившемуся «в Дщерь человеческую», принявшему плоть, умершему, погребенному, через три дня воскресшему и вознесшемуся на небо⁸⁸. «Когда отложишь смертное и облечешься в бессмертие, – обращается святой Феофил к Автолику, – тогда узришь Бога, как следует. Ибо воздвигнет Бог плоть твою бессмертную вместе с душою; и тогда, сделавшись бессмертным, узришь Бессмертного, если ныне уверуешь в Него, и тогда познаешь, как ты несправедливо говорил о Нем»⁸⁹.

Важнейшее место среди апологетов занимает святой Иустин Мученик. Основные богословские положения, выдвинутые им, главным образом, повторялись или буквально или в перифразе прочими апологетами. В историю святоотеческой мысли святой Иустин вошёл с именем Философа. Придя ко Христу путём философских исканий, он и после святого Крещения не сбросил своей философской тоги и по своему духу остался верен философской традиции. «Философия, – говорит он, – поистине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии»⁹⁰. Святой Иустин в истории христианской Церкви представляет собою то же отрадное явление, как впоследствии и Климент Александрийский и Ориген, которые в распространении и утверждении христианского просвещения не чуждались наследия эллинской мудрости. «Философ по имени и образованию, учитель Церкви с ревностью и духом Апостольским, по страдальческой кончине мученик Христов», – так характеризует святого Иустина архиепископ Черниговский и Нежинский Филарет⁹¹.

В основу сотериологии святого Иустина⁹² положена идея о Божественном Логосе, как единственном органе спасения человека. Мысль эта, которую в наиболее отчётливой форме и

разработанном виде находим в богословии святого Афанасия Великого, впервые встречается у святого Иустина.

Наделив людей свободной волей, Господь желал, чтобы они делали добро по свободному избранию и, если они изберут благоугодное Ему, определил сохранить нетленными, но если уклонятся от добра – наказать смертью⁹³. Обольщённый змием первый человек согрешил и, естественно, подпал смерти. Господь знал о таком падении и потому от вечности определил – «искони хотел» – спасти людей чрез Своё Слово⁹⁴. Ещё в период ветхозаветной истории Логос, подготавливая людей к Своему явлению во плоти, многократно и многообразно (не телесно) являлся иудеям и даже лучшим из язычников. Он светил всему миру разумных существ. Только от Него исходило истинное знание о Боге и истинная жизнь: иудеям Он возвещал истину устами Пророков, а язычникам – устами древних мудрецов, так что в древнем мире и до явления Слова во плоти могли быть христиане. «Христос есть перворожденный Бога, и ... Он есть Слово, Коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие»⁹⁵. Поскольку Логос постоянно обитал в мире, то всё хорошее, когда-либо возвещенное и открытое философами и законодателями, сделано ими согласно «мере нахождения ими и созерцания Слова»⁹⁶.

Рядом с добрым началом в мире действовала и злая сила – демоны. Хотя вошло в мир зло в результате свободного нарушения заповеди Божией, но усилили его демоны путём своего непосредственного влияния на потомков Адама. Оказывая противодействие Логосу, демоны поработили себе человеческий род, низвели его до разврата, религиозного невежества, предрассудков, заблуждений, до всякого зла⁹⁷. Стремившихся же жить согласно с разумом и удаляться от зла, «по причине семени Слова, насажденного во всем роде человеческом», – демоны ненавидели, преследовали⁹⁸ или же старались привлечь к себе хитростью путём искажения

Божественного Откровения, особенно пророчеств о Христе Спасителе⁹⁹. Чем сильнее становилась власть демонов над людьми, тем больше чувствовалась нужда в сверхъестественной помощи для освобождения от диавольского плена. И Сам Логос принимает плоть и приходит на помощь людям.

В деле нашего спасения святой Иустин преимущественно выдвигает сообщение Иисусом Христом людям истины. Христос как Спаситель есть, прежде всего, Учитель и новый Законодатель. «Сын и вместе посланник Отца всех и Владыки Бога, Иисус Христос, от Коего получили и имя христиан, есть Учитель наш»¹⁰⁰. От лица христиан святой Иустин свидетельствует: «По заповеди нового Законодателя никому не желаем и малейшего отмщения»¹⁰¹. Небесный Учитель сообщил правильное понятие о Боге как Существе духовном, открыл Его истинное почитание. Христианство – это высшее учение, происшедшее не от человеческой мудрости, но «изречено силой Божией»¹⁰², Самим Христом¹⁰³. Такой взгляд на христианство, как на учение, был вызван у святого Иустина апологетическими целями – необходимостью сопоставить христианство с тогдашними философскими течениями.

Сообщением истины Иисус Христос избавил человечество от непроходимой тьмы заблуждений, в которой держал его диавол. Слово Его было живое, действенное, сильное – сама истина. «Поучения Его были кратки и не обширны; ибо Он был не софист, но слово Его было сила Божия»¹⁰⁴. Его слушали, Ему верили, за Ним следовали «не только философы и ученые,» но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страх, и смерть, потому что все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума»¹⁰⁵. Сам святой Иустин на себе испытал Божественную силу христианского учения. Но главным образом разрушены силы ада крестной смертью Христа Спасителя. Через Крест воплотившегося Бога человечество получило прощение и очищение от грехов, избавление от проклятия, обновление и бессмертие. «Он был явлен за грехи наши и мучен за беззакония наши; наказание мира нашего на Нем, чрез рану Его

мы исцелились», – повторяет святой Иустин слова пророка Исаии¹⁰⁶.

Святой Иустин свидетельствует, что наш Христос «искупил нас, погруженных в тягчайшие грехи, сделанные нами, чрез Свое распятие на древе и чрез освящение нас водою, и сделал нас домом молитвы и поклонения»¹⁰⁷. Господь «освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начальства и власти чрез Того, Который сделался страждущим по воле Его»¹⁰⁸. В крестной смерти Спасителя святой Иустин видит не внешнее снятие вины греха, но внутреннее уничтожение греха, внутреннее перерождение и обновление человека. Поскольку грех явился в результате непослушания человека, то Сын Божий сделался чрез Деву «человеком для того, чтобы каким путем началось преслушание, происшедшее от змия, таким же получило и свое разрушение»¹⁰⁹. По воле Отца Иисус Христос «соделался человеком для изменения и восстановления рода человеческого»¹¹⁰. Об имеющем быть избавлении от греха через Сына Божия в Ветхом Завете было предуказано символически в образе медного змия, взирая на которого получали исцеление укушенные змеями¹¹¹; чрез кровь Пасхального агнца, спасшую в Египте первенцев израильских от погубления; чрез красную верёвку, которую «дали в Иерихоне блуднице Раав посланные Иисусом Навином соглядатаи, приказавши ей привязать веревку к окну, чрез которое она спустила их, чтобы скрыть от врагов»¹¹². И Господь наш Иисус Христос действительно обновил людей, о чём святой Иустин свидетельствует неоднократно, особенно защищая христиан от обвинений язычников в безнравственности. Мы отстали от демонов, «как скоро уверовали Слову, – говорит святой Иустин, – и теперь посредством Сына следуем Единому Богу нерожденному; мы прежде находили удовольствие в любодеянии, ныне любим одно целомудрие; прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому и нерожденному Богу; прежде мы более всего заботились о снискании богатства и имения, ныне и то, что имеем, вносим в общество и делимся со всяким нуждающимся; прежде друг друга ненавидели и убивали, и не хотели пользоваться одним

очагом с иноплеменниками, по разности обычаев, – ныне, по явлении Христовом, живем вместе: и молимся за врагов наших, и несправедливо ненавидящих нас стараемся убеждать, чтобы они, живя по славным Христовым правилам, верно надеялись получить с нами одни и те же блага от владычествующего над всем Богом»¹¹³. А поскольку следствием греха было проклятие падшего человека, то Христос, искупив Своими страданиями человечество от греха, искупил его и от проклятия. «Отцу всего угодно было, чтобы Его Христос принял на Себя проклятия всех, за весь род человеческий... Сам Отец Его сделал то, чтобы Он претерпел это за род человеческий», чтобы Его язвою он был исцелён¹¹⁴.

Конечная цель воплощения Сына Божия, Его Крестной Жертвы и воскресения состоит в уничтожении власти смерти¹¹⁵ и даровании человеку нетления и вечной жизни в общении с Богом¹¹⁶. И цель эта достигнута – смерть попрана¹¹⁷. Христос «претерпел унижение и страдание, чтобы смертью и воскресением Своим победить смерть»¹¹⁸. Поэтому истинно верующие, в надежде на бессмертие, презирают смерть, принимая её с истинно христианским мужеством.

Ввиду такого спасительного значения крестной смерти Иисуса Христа святой Иустин видит в Кресте величайший символ силы и власти Господней, как это следует «и из предметов, подлежащих нашему наблюдению. Ибо рассмотрите все вещи в мире, устрояется ли что без этой формы, и может ли быть без нее взаимная связь? По морю нельзя плавать, если на корабле не цел тот трофей, который называется парусом; земли нельзя орать без формы крестообразной; копающие землю, равно как и ремесленники, не иначе производят свою работу, как посредством орудий, имеющих эту форму. И наружный вид человека отличается от вида животных неразумных только тем, что он прям и имеет возможность протягивать свои руки, – и на своем лице имеет простирающийся ото лба так называемый нос, посредством которого совершается у животных дыхание, и который не другое что представляет, как фигуру креста... И ваши символы представляют силу крестообразной формы. Я разумею знамена и трофеи, с которыми повсюду вы совершаете

свои торжественные шествия, являя в них знаки вашей власти и силы, хотя вы делаете это, сами не помышляя о том»¹¹⁹.

В своих творениях святой Иустин много внимания уделяет необходимости добродетельной жизни, как условия получения спасительных благ. Награду получают те, «которые делами своими засвидетельствовали пред Богом верность в служении Ему и любовь к жизни у Него, недоступной для зла»¹²⁰. Избравших благоугодное Бог «удостоит за это избрание нетления и сожития с Собою»¹²¹ и т. д. Святой Иустин Философ первым из церковных писателей представил довольно развитую систему о спасении человека Сыном Божиим – Логосом чрез Его воплощение, Крестную смерть и воскресение, но он не дал объяснения того, почему для искупления людей потребовалось именно воплощение Сына Божия, Его страдания и смерть и почему совершённое Христом Спасителем искупление распространяется на всё человечество. Раскрытие этих вопросов находим, прежде всего, в творениях святого Ириния Лионского, а затем – в богословии святого Афанасия Великого.

4. Святой Иринея, епископ Лионский

«Среди писателей своей эпохи, – говорит профессор архимандрит Киприан, – влияние святого Иринея особенно велико, т. к. он делает значительные шаги вперёд по сравнению с до него бывшими апологетами. В учении об обожении человека он является непосредственным предвозвестником Афанасия Великого»¹²².

Литературная деятельность святого Иринея Лионского протекала в последней четверти II века; она является одним из выдающихся памятников той исключительной по своей остроте и напряжённости борьбы, которую церковным писателям этого времени приходилось вести с представителями языческого мира.

Наиболее распространённой во II веке ересью был гностицизм, многочисленные представители которого, хотя они и считали себя христианами, пытались найти истину на путях религиозного синкретизма, сущность которого состояла в стремлении примирить и соединить в едином мировоззрении самые разнообразные религиозные и философские учения. Вступление их в Церковь представляло для неё весьма серьёзную опасность. Святой Иринея Лионский, которому принадлежит первое место среди писателей-антигностиков этого периода, назвал учение гностиков «лжеименным знанием» и весь свой авторитет учителя Церкви и свой незаурядный литературный талант посвятил борьбе с гностицизмом. Заслуга святого Иринея заключается в том, что он не только правильно понял новые задачи, вставшие перед Церковью, но и нашёл верный путь их разрешения. В своей борьбе с «лжеименным знанием» он считал самым важным не полемику с гностиками и опровержение их учений, но раскрытие в противовес им на основе Священного Писания и Апостольского Предания важнейших истин христианского вероучения. На этом пути сама собою выяснялась нелепость и антихристианская сущность гностических лжеучений. По словам А. Гарнака, «путь,

избранный Иринеем, был единственным путём, которым можно было спасти Церковь»¹²³.

До нас дошли два важнейших сочинения святого Иринея: «Доказательство Апостольской проповеди» и «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания», или, как его обычно называют, «Пять книг против ересей» («Против ересей»). Сочинения эти, в особенности второе, имеют исключительно большое значение в истории христианского богословия, так как святой Ириней даёт в нём положительное раскрытие важнейших истин вероучения Церкви. Никто до него не раскрывал их с такой полнотой и глубиной; поэтому книгу «Против ересей» можно с полным правом назвать богословской энциклопедией II века. Этим объясняется то глубокое и всестороннее влияние, которое богословие святого Иринея оказало не только на его современников, но также и на всё дальнейшее развитие святоотеческой мысли Церкви, начиная со святого Афанасия Великого.

При изложении богословия святого Иринея обычно обращают наибольшее внимание на его учение об источниках христианского вероучения и особенно об Апостольском Предании. Однако наряду с этим находим у него также чрезвычайно глубокое, основанное на Священном Писании, раскрытие ряда основных догматов Церкви и в первую очередь христианского учения о спасении.

* * *

Важнейшей предпосылкой сотериологии святого Иринея является его антропология, включающая в себя учение о творении человека, его природе и назначении, о райском состоянии первых людей, их грехопадении и последствиях грехопадения. В своих главнейших чертах учение святого Иринея о человеке основано на библейском повествовании (*Быт. 1, 26–29; 2, 7–3, 24*). Созданный по образу Божию человек состоит, по учению святого Иринея, из тела и души. Лионский Святитель неоднократно подчёркивает, что ни тело, ни душа в отдельности не составляют целого человека, но являются только его частями¹²⁴. В некоторых местах своего сочинения «Против ересей» он говорит также, что в человеке, кроме тела и

души, должен быть ещё Дух, и что не имеющий Духа человек несовершенен. Однако, под Духом он понимает не составную часть тварного человеческого естества, но Божественный Дух или, точнее, благодать Святого Духа, сообщаемую Богом человеку. На этом основывается учение святого Иринейя о «подобии Божию» в человеке, или, лучше сказать, о бытии человека «по подобию». Человек, состоящий из души и тела, является, по святому Иринейю, человеком «душевым», и потому несовершенным. Назначенного Богом в Его предвечном совете совершенства помогает достигнуть человеку вселяющийся в него Божественный Дух. «Если же не будет в душе Духа, таковой человек поистине есть человек душевный и, оставшись плотским, будет несовершенный: он имеет образ Божий в создании, но подобия не получает через Духа и потому не совершен»¹²⁵. При этом Дух Божий, живущий в человеке, проникает весь его душевно-телесный состав и делает его причастником Божественной жизни, потому что «общение с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него»¹²⁶. В таком именно состоянии и находились первые люди во время их жизни в раю до грехопадения.

Хотя первозданная двоица наслаждалась в раю всеми благами богообщения, однако связанное с этим совершенство не могло быть получено человеком во всей его полноте в самый момент его создания. Лишь в результате длительного пребывания в общении с Духом Божиим «человек постепенно преуспевает и восходит к совершенству»¹²⁷ и становится способным выполнить данное ему Богом предназначение, состоящее в совершенном обожении человеческого естества. Святой Ириней подчёркивает, что восхождение человека к совершенству должно было стать делом человеческой свободы, так как по Своей благодати Бог создал нас «подобными Ему свободными людьми», «имеющими свою власть добровольно исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога»¹²⁸. В этой свободе или «самовласти» человека состоит одна из важнейших черт данного ему при создании «образа Божия». Для утверждения человека в добре и ограждения его свободы ему дана Богом заповедь, исполнением которой он мог «пребывать

таким, каким был, т. е. бессмертным», так как через бессмертие лежал путь к его духовному совершенству¹²⁹. Заповедь эта, как повествует книга Бытия, состояла в запрещении человеку вкушать от плодов древа познания добра и зла, – *в онъ же аще день снете от него, смертию умрете (Быт. 2,17)*.

Говоря о жизни человека в раю, святой Ириней утверждает, что хотя Бог «по Своей благодати милостиво дал нам добро и сделал нас свободными, но по Своему провидению Он знал слабость людей и имеющие от нее произойти последствия, а по Своей любви Он победит сущность сотворенной природы»¹³⁰. И действительно, человек нарушил данную ему заповедь, и в этом заключалось грехопадение первозданной двоицы. В своём учении о грехопадении и его последствиях святой Ириней также следует библейскому повествованию. При этом он неоднократно подчёркивает, что грехопадение первого человека, кроме его собственного непослушания Богу, имело ещё и другую причину, лежавшую вне человека и его воли. Человек впал в грех «обольщенный другим», а именно явившимся ему в образе змия диаволом. Святой Ириней называет диавола «главой и вождем греха»¹³¹, а так как грех состоит в отступлении от Бога, то диавол есть также и «глава богоотступничества»¹³². Обольстив первого человека, он «злобно внес в него грех и под предлогом бессмертия причинил ему смерть»¹³³. Таким образом, через грех непослушания «отступничество несправедливо возобладало нами и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противоестественно отчуждило от Него и сделало нас своими собственными учениками»¹³⁴.

Святой Ириней подробно говорит о тех изменениях, которые грех внёс в самую природу человека и в характер его жизни на земле. Не вдаваясь в детальное рассмотрение этого вопроса, необходимо лишь отметить то, что грехопадение, по учению святого Ириния, нарушило то отношение между человеком и Богом, которое было характерной чертой его райского состояния. Обольщённый сатаной и сделавшийся его пленником, человек уже не мог сохранить своего общения с Богом. Он утратил залог Святого Духа, данный ему Богом при

его творении. Дух Святой оставил человека, после чего он стал должником смерти, сначала духовной, а потом и телесной, «ибо вместе с вкушением они приняли смерть, потому что непослушание Богу приносит смерть»¹³⁵. При этом духовная смерть явилась результатом разлучения душевно-телесного состава человека с Духом Святым, а телесная – разлучения души и тела. В преступлении Адама святой Ириней видит как бы врата, через которые грех вошёл в мир, внёс порчу в человеческую природу и сделал весь род Адама подвластным греху и смерти. Здесь святой Ириней прямо следует учению апостола Павла о том, что *единым человеком грех в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже вси согрешиша (Рим. 5,12)*.

Домостроительство спасения, по учению святого Ириней, было делом предвечной любви и милосердия Бога к созданному Им человеку. Любовь и милосердие Божии выразились уже в том, что Бог не проклял самого Адама, но наказал его, наложив проклятие на землю, на которой он должен был жить и от плодов которой питаться. «Бог перенес проклятие на землю, чтобы оно не осталось на человеке... дабы (люди) и не совсем погибли, быв прокляты Богом»¹³⁶.

В своей сотериологии святой Ириней исходит из убеждения, что Начальником и Совершителем нашего спасения, его Альфой и Омегой, является Христос. Это, однако, ни в какой мере не исключает признания им участия в деле спасения человека всех трёх Ипостасей Святой Троицы. Бог Отец, как мудрый Художник и величайший Царь, Своей волей и могуществом промыслил весь ход домостроительства спасения человека¹³⁷. Совершителем спасения и Искупителем человека был Сын Божий, Который, «все устрояя для Отца, совершает от начала до конца»¹³⁸. Об участии в деле спасения Святого Духа святой Ириней говорит, что «Дух питает и возвращает» человека¹³⁹. Вместе с тем святой Ириней подчёркивает существенное единство домостроительного действия Святой Троицы, ибо «во всем и через все один Бог Отец и одно Слово и Сын и один Дух и одно спасение всем верующим в Него»¹⁴⁰.

Центральная идея и основа всей сотериологии святого Иринея – его учение о Боговоплощении. Учение это святой Ириной развивал в борьбе с наиболее распространёнными ересями своего времени – евионитами и гностиками, отрицавшими истину пришествия Бога во плоти. Лионский Святитель утверждал необходимость для спасения падшего человека реальность соединения в Иисусе Христе Божественной и человеческой природ. По его учению «Спасительное Слово сделалось тем, что был погибший человек, через Самого Себя производя общение человека с Собою и достигая его спасения»¹⁴¹. «Поэтому, восстанавливая человека в Себе Самом, Он Невидимый сделался видимым, Необъемлемый сделался объемлемым, Чуждый страдания – страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в Себе»¹⁴².

Восприняв человеческую природу и соединившись таким образом с человеком, «Слово Божие обитало в человеке, чтобы приучить человека принимать Бога, и Бога – обитать в человеке»¹⁴³.

Утверждение и раскрытие догмата Боговоплощения составляет основное содержание сотериологии святого Иринея, оказавшей огромное влияние не только на богословие своего времени, но также и на всё последующее развитие святоотеческой мысли.

Значение этого учения заключается, главным образом, в том, что святой Ириной первый из христианских писателей, до конца осознал и со всей ясностью высказал мысль о связи Боговоплощения с обожением человека. Говоря о значении Боговоплощения в домостроительстве спасения человека, святой Ириной конечную и идеальную цель его видит в том, чтобы через соединение с Богом человек сделался причастником Божественного естества и, тем самым, выполнил назначение, которого не выполнил Адам. «Слово Божие, – говорит святой Ириной, – по неизмеримой благодати Своей сделалось тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»¹⁴⁴. Поэтому можно сказать, что, если в идее Боговоплощения заключается основа сотериологии святого

Ириней, то идея обожения представляет собой её завершение и венец.

Единство этих двух богословских идей является характернейшей чертой сотериологии святого Ириней. «Для того Слово Божие сделалось человеком, – говорит святой Ириней, – и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»¹⁴⁵. В другом месте та же мысль выражена святым Иринеем в виде краткой и чёткой богословской формулы: «Сын Божий стал Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божиим»¹⁴⁶. Эта формула в значительной степени предвосхитила классическую формулу святого Афанасия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился». Поэтому с полным правом можно говорить о прямом влиянии учения о спасении святого Ириней на сотериологию великого Александрийца, а через него и на всё развитие учения об обожении, занимающего весьма значительное место в богословии и мистике древней Восточной Церкви.

Истина Боговоплощения является основой сотериологии святого Ириней, а идея обожения человека – её завершением и венцом. Однако ими далеко не исчерпывается всё её содержание. Особое значение для построения сотериологии имел вопрос о том, каким образом плоды дела совершенного Иисусом Христом могли быть усвоены всем потомством согрешившего Адама. Ответ на эти вопросы находим в учении святого Ириней о «рекапитуляции», занимающем весьма значительное место в его сотериологии.

Термин «рекапитуляция» (*лат.* recapitulatio, *греч.* ἀνακεφαλαίωσις), которым очень часто пользуется святой Ириней, имеет несколько значений. Наиболее распространёнными и наиболее важными для богословия святого Ириней являются следующие: 1) «возглавление», то есть сведение различных элементов к единству, путём подчинения их общему началу; 2) краткое обобщение и подведение итогов каких-либо идей или событий (в этом смысле рекапитуляцией является, например, «оглавление» книги); 3) восстановление чего-либо в первоначальном виде или

состоянии (синонимом рекапитуляции в этом смысле является термин «*restauratio*», который также встречается в сочинениях святого Ириней).

Важнейшей чертой в понимании «рекапитуляции» как «возглавления» является учение святого Ириней о реальном единстве плоти, связывающим Адама со всем происшедшим от него потомством, то есть о единстве по плоти всего человеческого рода. Именно благодаря этому единству Христа по плоти с родом Адама и было возможно распространение плодов Боговоплощения на весь человеческий род и возглавления Христом «длинного ряда человеческих существ», по отношению к которым Он явился вторым Адамом¹⁴⁷.

Говоря об этом возглавлении Христом человечества, святой Ириней высказывает своеобразную мысль, что Христос «сокращенно даровал нам спасение»¹⁴⁸. Это означает, что конкретным условием перенесения плодов Боговоплощения на Адама и его потомков является реальное подобие, существующее между жизнью Христа и жизнью Адама и его потомства, то есть «сокращенное» повторение в истории земной жизни Иисуса Христа важнейших этапов жизни Адама и обычного течения жизни каждого из его потомков. Это сокращённое повторение Иисусом Христом жизни Адама и его потомства святой Ириней также называет «рекапитуляцией», однако, в данном случае термин этот употребляется им преимущественно во втором из указанных выше значений.

Уподобление Иисуса Христа первому Адаму выразилось, прежде всего, в том, что Слово Божие сделалось подобно Адаму видимым, объемлемым и страждущим человеком. Подобно Адаму, Христос «вкушал происходящие от земли яства, которыми питается тело, взятое от земли», утомлялся и скорбел, «ибо все это признаки взятой от земли плоти»¹⁴⁹. Далее Адам был искушаем диаволом и, прельщённый им, вкусил от запрещённого плода. Подобно ему и Христос также был искушаем в пустыне сатаной, надеявшимся соблазнить Его вкушением хлебов¹⁵⁰. Наконец, подобно Адаму, Христос умер плотию и «принял смерть в тот же день, в который умер Адам»¹⁵¹.

Говоря о «сокращенном спасении», дарованном нам Христом, святой Иринея вполне ясно показывает, что Христос не просто повторил события жизни Адама, но повторил их, как бы с обратным знаком. В самом деле, если Адам, искушаемый в раю змеем, был побежден им, то Христос во время искушения в пустыне победил искушителя. То же самое относится и к смерти Христа по плоти: смерть Адама была следствием его непослушания; Господь же, приняв смерть, *послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя (Флп. 2, 8)*, «бывшее на древе непослушание исправляя через послушание на Древе Крестном»¹⁵², и «Своим послушанием покрывая наше непослушание и даруя нам общение с нашим Творцом»¹⁵³.

Именно в силу этого события земной жизни Христа, в которых Он повторил «конкретные подробности» жизни первого человека, приобретают в богословии святого Иринея сотериологический смысл, становятся событиями истории спасения. При этом «рекапитуляция» в них выходит уже за пределы простого повторения или даже подведения итогов прошлого и получает новое, особенно важное значение «восстановления» падшего человеческого естества.

Выше отмечалось, что метафизические последствия грехопадения заключаются, по святому Иринею, в подчинении человека власти дьявола, духовной и телесной смерти его, потере им залога Святого Духа и связанного с ним богоподобия. Соответственно и восстановление его в первозданном состоянии должно состоять в освобождении его от рабства дьяволу, победе над духовной и телесной смертью и возвращении человеку утраченного им залога Святого Духа.

Исходя из этого святой Иринея высказывает мысль, что для освобождения падшего человека от рабства дьяволу было необходимо, чтобы воплотившееся Слово в Своей земной жизни возобновило ту борьбу, в которой оказался побеждённым первый человек, повторило её и победило в ней дьявола, освободив тем самым человека от рабства. В этом и заключалась первая ступень рекапитуляции, как восстановления падшего естества.

Тема борьбы Богочеловека с дьяволом за освобождение падшего человека занимает весьма значительное место в сотериологии святого Иринея. Одна из важнейших идей, характеризующих эту часть его сотериологии, заключается в том, что в этой борьбе с дьяволом Бог, как совершитель нашего спасения, явил не только Свою благодать и милосердие по отношению к падшему человеку, но и Свою правду и справедливость по отношению к пленившему его дьяволу. Божественная справедливость проявилась здесь в том, что Бог не насильем освобождает человека от сетей дьявола, но на справедливых и законных основаниях, делая самого человека участником этой борьбы и победителем в ней. «Ибо враг не был бы побежден справедливо, если бы победивший не был человек от жены... Как через человека побежденного род наш ниспал в смерть, так опять через человека победителя мы взошли в жизнь»¹⁵⁴.

Вместе с тем святой Ириней показывает, что ослабленный грехом человек не имел достаточно сил для победного завершения этой борьбы и освобождения от томившего его рабства. Только Богочеловек, соединивший в Своем Лице Божескую и человеческую природу, мог одержать над дьяволом законченную и вместе с тем прочную победу. «Ибо, если бы не человек победил врага, то враг не был бы побежден законно. И опять, если бы не Бог даровал спасение, то мы не имели бы его прочно. И если бы человек не соединился с Богом, он не мог бы сделаться причастным нетления»¹⁵⁵.

Важнейшим моментом этой борьбы за человека святой Ириней считает искушение Христа в пустыне. Он утверждает, что именно здесь была одержана первая решающая победа над дьяволом. Если Адам подчинился искушителю, то Христос противостоял ему и «бывшее в Адаме преступление заповеди Божией было уничтожено посредством заповеди закона, которую соблюл Сын Человеческий, не преступив заповеди Божией»¹⁵⁶. Победив искушавшего Его дьявола, Христос прогнал его от Себя, как законно побеждённого, и человечество в Лице Второго Адама оказало неповиновение врагу и тем самым освободилось от его власти.

Но для окончательного завершения и закрепления этой победы Христос должен был проникнуть в самое царство врага и, связав его, освободить томившегося в его плену человека. Опираясь на слова Христа: *«Никтоже может сосуды крепкого, вшед в дом его, расхитити, аще не первее крепкого свяжет; и тогда дом его расхитит» (Мк. 3,27)*, святой Ириней называет Адама «первым сосудом во владении диавола, которого он и держал в своей власти». Но Бог «посредством второго человека (Нового Адама) связал сильного и расхитил сосуды его и упразднил смерть, оживотворяя умерщвлённого человека»¹⁵⁷.

Поэтому победа над диаволом получила своё завершение только после крестной смерти Иисуса Христа, сошествия Его во ад и тридневного воскресения.

В победе Иисуса Христа над диаволом и освобождении от его власти падшего человека святой Ириней видел первую ступень восстановления поврежденного грехом человеческого естества. Но для полного восстановления человека в его первоизданном состоянии необходимо было также освободить его от властвовавшей над ним смерти телесной и духовной и вернуть ему утраченное им богоподобие, даровав ему вновь залог Святого Духа.

Победу над смертью и породившим её грехом святой Ириней рассматривает как вторую ступень восстановления падшего человеческого естества. При этом он считает, что победа над смертью могла совершиться только при условии принятия на Себя Иисусом Христом смерти Адама. Поэтому из всех событий земной жизни Христа Спасителя святой Ириней придаёт особенное сотериологическое значение именно Его крестной смерти.

Домостроительство нашего спасения состояло, по его учению, не в одном только воплощении Бога Слова, но не в меньшей степени и в Его смерти на Древе Крестном, которую Он претерпел для освобождения человека от власти греха и смерти, так что «Слово, скрывшееся от нас» после грехопадения Адама, вновь «обнаружено домостроительством древа»¹⁵⁸.

При раскрытии в своём богословии сотериологического значения «домостроительства древа» святой Ириней обращает особое внимание на связь его с послушанием Иисуса Христа Богу Отцу. Если смерть Адама была следствием его непослушания Богу, то смерть Христа была наивысшим проявлением Его послушания Отцу. Говоря о послушании Христа, святой Ириней подчёркивает, что эта сторона искупительного подвига Его проявилась во всей Его жизни на земле. Но Христос должен был проявить Своё послушание не только в земной Своей жизни. Ему надлежало согласно воле Отца принять страдания и умереть, чтобы Своею смертью освободить от смерти Адама¹⁵⁹.

Крестная смерть Спасителя была, по святому Иринею, подвигом послушания и одновременно жертвой умилоствления, принесённой Им Отцу за грехи людей и возвратившей их в дружбу с Богом. «В последние дни, – говорит святой Ириней, – Господь возвратил нас в дружбу, сделавшись *посредником между Богом и человеками* (**см.: 1Тим. 2, 5**) , умилоствляя за нас Отца, против Которого мы согрешили, и даруя нам общение с нашим Творцом»¹⁶⁰. В этой именно жертве умилоствления, принесённой за нас Христом, и заключается искупительный смысл смерти Иисуса Христа. Поэтому Христос, по учению святого Иринея, есть искупитель в собственном смысле и назван так потому, что стал причиной спасения, причиной очищения и обновления¹⁶¹. Вместе с тем сущность искупления заключается по его учению в том, что Христос, будучи «Посредником между Богом и человеками... примирил человека с Богом Отцом, примиряя нас с Собою через тело плоти Своей и искупая нас Своею кровию, как Апостол говорит Ефесянам: *»...в Котором мы имеем искупление кровию Его и прощение грехов»* (**Еф. 1, 7**) ... – и во всём послании Апостол свидетельствует, что мы спасены плотию Господа нашего и Его кровию»¹⁶². Поэтому для понимания того, в чём видел святой Ириней значение принесённой Христом искупительной жертвы, необходимо уяснить себе, какой смысл вкладывал он в новозаветные термины «посредничества» и «примирения».

Здесь следует отметить связь учения святого Иринея о посредничестве Христа с его учением о Боговоплощении. «Ибо Посреднику Бога и людей надлежало через Свое родство с Тем и другими привести обоих в дружество и согласие», что было бы невозможно, «если бы Слово, сделавшись плотью, не соединилось с нами» и не сделало нас через это соединение причастниками Его нетления¹⁶³.

С другой стороны, поскольку грех был не только болезнью человеческого естества, но и личной виной человека, нарушившего заповедь Божию, то и освобождение от него должно было быть не только исцелением болезни естества, но и примирением человека с Богом через прощение греха. Поэтому и Христос выступает в сотериологии святого Иринея не только как метафизический Принцип жизни и нетления, но и как явившееся на земле в определённый момент истории человеческого рода Богочеловеческое Лицо. Христос как Личность, воспринявшая в единство Своей Богочеловеческой жизни падшую человеческую природу, «получил от Отца власть отпускать грехи»¹⁶⁴, так что «в последние времена, когда наступила полнота времени свободы, Само Слово – омыло нечистоту дочерей Сиона» (Ис. 4, 4)¹⁶⁵. Иными словами «посредничество» и «примирение» в сотериологии святого Иринея понимается как освобождение человека не только от смерти, но и от греховного долга перед Богом, который омывается пролитой на Кресте жертвенной кровью Иисуса Христа.

Та же мысль, хотя и выраженная несколько по-иному, получила дальнейшее развитие в богословии святого Афанасия Великого (1,216). Для правильного понимания учения святого Иринея о примирении и посредничестве Христа необходимо подчеркнуть, что пользуясь в своей сотериологии терминами «искупление» и «умилостивление», «жертва за грех», он далёк от характерного для западного богословия юридического истолкования этих терминов и связанных с ними богословских понятий.

Раскрывая положительное содержание понятия «посредничества», святой Ириней показывает, что сущность его

заключается не в уплате «выкупа» за долг согрешившего человека, но в добровольном принятии на Себя Христом страданий и смерти, бывших неизбежным последствием его вины перед Богом. «Христос есть человек и вместе Бог, чтобы как человек сострадать нам, а как Бог, отпускать нам долги наши, которыми мы должны Богу Творцу нашему»¹⁶⁶. С большой силой подчёркивает святой Ириней искупительное значение добровольно принятых на Себя Христом страданий. «Христос Господь наш страдал страданием сильным и не напрасным... чтобы привести к познанию и общению Отца отвратившихся от Него... нам же пострадавший Господь... даровал спасение»¹⁶⁷.

Таким образом, понятиями «посредничества» Христа и «примирения» через Его страдания человека с Богом подразумевается восстановление между Богом и человеком той духовно-нравственной связи, которая была утрачена в результате грехопадения.

Резюмируя вкратце сущность изложенного выше учения святого Ириния об освобождении человека от власти греха и смерти, которое святой Отец рассматривал как вторую ступень восстановления падшего человеческого естества, можем характеризовать его как учение об искуплении человека страданиями и крестной смертью Иисуса Христа. Хотя основой искупления, по учению святого Ириния, является воплощение и вочеловечение Бога Слова, без которого оно не могло бы совершиться, однако, искупление состоит не в одном только Его воплощении, но не в меньшей мере и в страданиях и смерти Его по Его человечеству. Поэтому догмат искупления неразрывно связан с идеей страдания Богочеловека и принесённой Им жертвы для спасения человеческого рода от греха и смерти.

Победа Иисуса Христа над диаволом и освобождение человека от власти греха и смерти через воплощение Единородного Сына Божия, Его страдания, смерть и воскресение явились необходимыми ступенями восстановления человека в его первоизданном величии, но для полного завершения всей цепи домостроительных действий Божиих, относящихся к спасению человека, необходимо было, чтобы

человек вошёл в общение с Богом не только через ипостасное соединение Божеского и человеческого естества в Лице Иисуса Христа, но и через излияние на человеческий род благодати Святого Духа. «Слово Божие, соделавшись человеком, – говорит об этом святой Иринея, – ниспослало на всю землю дар Святого Духа, покрывая нас Своими крылами»¹⁶⁸.

Таким образом, домостроительство нашего спасения, совершителем которого является Второе Лицо Святой Троицы – Сын Божий, завершается, по учению святого Иринея, действием Святого Духа. «Господь искупил нас Своею кровью и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши и излил Духа для воссоединения Бога с человеком»¹⁶⁹. Поэтому непосредственным виновником обновления всех людей, открывающим им путь к усвоению плодов искупления, является, по учению святого Иринея, Третье Лицо Святой Троицы – Дух Святой. Отсюда понятно, что последняя ступень восстановления падшего человека – возвращение ему богоподобия непосредственно связано с домостроительством Святого Духа.

Как в жизни Адама за грехопадением следует лишение благодати Святого Духа, а затем смерть духовная и телесная, так в жизни Христа, Агнца Божия, взятие Им на Себя греха мира сопровождается помазанием Его Святым Духом, а затем победой над смертью через Крест и Воскресение. Однако помазание Святым Духом, отверзающее перед человеком двери вечной жизни, могло быть получено сынами Адама только после прославления Богочеловека (см. Ин. 7, 39). Началом нового периода в домостроительстве спасения святой Иринея считает день, когда Дух Святой «сошел, как говорит (евангелист) Лука, по вознесении Господа на учеников в день Пятидесятницы, имея власть допустить все народы к двери жизни и к откровению Нового Завета... так как Дух приводил к единству разделенные племена и приносил Отцу начатки всех народов»¹⁷⁰.

Здесь необходимо отметить, что обновление человека действием Святого Духа и усвоение им спасительных плодов искупления имеет, по святому Иринею, непосредственную связь

с жизнью Церкви, днём рождения которой является день святой Пятидесятницы. Ибо «этого Духа (Господь) даровал Церкви, посылая на всю землю Утешителя с небес»¹⁷¹, Который не только прививает каждого отдельного человека ко Христу и таким образом дарует нам общение с Богом, но соединяет нас во Христе и друг с другом, образуя из многих единое тело Церкви. «Ибо, как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса, и один хлеб без влаги, так и мы, как многие, не могли сделаться едино во Христе Иисусе без воды с неба». При этом «тела наши получили единство между собой посредством бани, ведущей к нетлению, а души – через Духа»¹⁷².

Святой Ириной много говорит в своих творениях о новой жизни во Христе, которой живёт человек, благодатию Святого Духа приобщившийся к Его Телу – святой Церкви. При этом он постоянно подчёркивает, что в этой благодатной жизни принимает участие не только душа человека, но и его тело, так же как и душа, являющееся созданием Божиим¹⁷³.

Большое место в своём учении о домостроительстве Святого Духа святой Ириной уделяет также вопросу о духовных дарованиях и плодах Святого Духа, делающих христиан духовными и приготовляющих их к нетлению в жизни будущего века. К ним святой Ириной относит: полное обновление и одухотворение человека, выражающееся в победе Духа над плотью; обладание особыми благодатными дарованиями (харизмами), которые были особенно распространены в апостольское время; богопознание; уничтожение в человеческом теле начала смертности и приобщение человека к нетленной жизни в Боге. При этом святой Ириной считает, что получение человеком этих духовных дарований совершается с некоторою постепенностью, обусловленной духовным возрастом отдельных членов Церкви и возрастанием всей Церкви в целом. В настоящее время, как говорит святой Ириной, «мы получаем некоторую часть Духа для нашего усовершенствования и приготовления к нетлению, мало-помалу приучаясь принимать и носить Бога: это Апостол называет «залогом», то есть частью обещанной нам Славы... Сей залог,

живя в нас, делает нас духовными и смертное поглощает бессмертием»¹⁷⁴.

В условиях нашего нынешнего земного существования, когда имеем только «залог Духа», окончательная победа Его над смертностью плоти невозможна. Сейчас она выражается преимущественно в преодолении плотских страстей, исцелении харизматиками телесных болезней и даже воскрешении умерших и в победе над страхом смерти. Однако тело человека остаётся всё же «телом душевным», которое в определённый момент, разлучённое с душой, умирает и «подобно пшеничному зерну сеется и истлевает в земле»¹⁷⁵. Только после второго пришествия на землю Христа, «Первенца из мертвых», и всеобщего воскресения, когда посеянные в землю «тела душевные... восставши через Дух... сделаются телами духовными» и получают «всегда пребывающую жизнь»¹⁷⁶, плоть силою Духа сделается зрелой и способной к нетлению. Тогда получим всю полноту «обещанной нам Богом Славы» и смертное в нас будет до конца поглощено бессмертием, и, воскресши, увидим лицом к Лицу «Начальника жизни»¹⁷⁷. Богосыновство и богоподобие будет тогда уделом не одного только Богочеловека Иисуса, но силою Духа будет перенесено на всех членов Его Церкви, а нетление Его воскресшего тела будет даровано всем, кто может быть назван «членами Христовыми». Этим и будет завершено домостроительство нашего спасения. На этом заканчивается и сотериология святого Ириния Лионского, естественно и непосредственно переходящая здесь в его эсхатологию, которой посвящены заключительные главы его трактата «Против ересей».

Учение святого Ириния об окончательной, в эсхатологическом плане, победе над смертью, получило дальнейшее, более полное раскрытие в истории Восточного святоотеческого богословия, особенно у святого Афанасия Великого. В своей сотериологии святой Ириний отразил весь путь Божественного домостроительства, начиная с предвечного совета Пресвятой Троицы о спасении мира и человека, и кончая завершением дела спасения в жизни будущего века. Одновременно святой Ириний касается, хотя и не так подробно,

и другой стороны дела спасения – участия в нём самого человека.

Святой Ириней называет Бога «мудрым Художником», а домостроительство нашего спасения премудрым и «совершенным искусством», открывающим перед каждым человеком путь ко спасению. «Если ты творение Божие, – говорит святой Ириней, – то жди руки твоего художника, все делающего в надлежащее время... Предоставь же Ему твое сердце мягкое и покорное и соблюдай образ, который дал тебе Художник... Если ты отдашь Ему твое, то есть веру в Него и повиновение, то примешь Его искусство и будешь совершенное дело Божие»¹⁷⁸. Но человеку предоставлена Богом свобода принять предлагаемое ему спасение или отвергнуть его, и эта свобода является первым и важнейшим фактором, обуславливающим для человека возможность спасения. Условиями получения спасения святой Ириней считает подвиг веры, удаление от похотей плоти и исполнение заповедей Божиих. Напоминая слова Спасителя: *«Царствие Небесное нудится, и нуждницы восхищают е»* (**Мф. 11,12**), а также увещания святого апостола Павла о необходимости воздержания для получения венца нетления (**1Кор. 9,24–27**), святой Ириней говорит: «Итак, добрый подвижник (ап. Павел) увещевает нас подвигом достигать бессмертия, чтобы мы увенчались и почитали венец драгоценным, именно тот, который приобретается нами посредством подвига... И чем большим подвигом он достается нам, тем он драгоценнее, а чем драгоценнее, тем больше будем любить его всегда... Иначе наше доброе было бы неразумно, если бы не было плодом упражнения»¹⁷⁹. Таким образом, сотериология святого Ириenea Лионского представляет собою гармоническое сочетание объективной и субъективной стороны христианского учения о спасении: учение о домостроительных действиях Троиединого Божества соединяется в ней с раскрытием путей, ведущих человека ко спасению и отверзающих ему врата, ведущие в Царство Небесное.

* * *

Святой Ириней был первым христианским богословом, который со всей решительностью утверждал раскрытую в Священном Писании истину о значении личности и искупительного подвига Иисуса Христа для спасения человека, противопоставляя её еретическим идеям гностиков и евионитов. Основой его сотериологии была идея Боговоплощения, а венцом её – идея обожения человека во Христе силою Святого Духа. Раскрытие двух богословских идей составляет важнейшую заслугу святого Ириней в истории христианского богословия. Именно этой стороной своего богословия святой Ириней оказал влияние на святого Афанасия Великого, а через него и на всё дальнейшее развитие Восточного святоотеческого богословия.

5. Александрийцы

Переходя от обозрения сотериологии святого Ириней Лионского к писателям и учителям Александрийской школы, влияние которой, несомненно, испытал на себе святой Афанасий, мысленно встречаемся здесь, прежде всего, со знаменитыми представителями этой школы – пресвитерами Климентом и Оригеном. В их богословских воззрениях имеется много общего, что и естественно, ибо Климент был учителем Оригена. Оба они принадлежали к одной богословской Александрийской школе, где в учении о спасении преимущественное значение придавалось благодати Божией и наиболее полно раскрывалась идея обожения. В богословии этой школы сказывалось большое влияние философии Платона, неоплатоников и иудея Филона. Это было время, когда философские системы господствовали над образованными умами, когда греческое классическое образование полагалось в основу воспитания не одних язычников, но и христиан. Естественно, что и у Климента и у Оригена учение о Логосе полагается во главу угла в их взгляде на творение всего существующего и спасение человека. Существенное отличие их в учении о спасении состоит в том, что у Климента нет резких отклонений от церковного понимания этой истины, как это наблюдается у Оригена.

Важнейшая заслуга Климента Александрийского состоит в сближении им философии с христианским богословием. Никто из предшествовавших христианских апологетов не изучал с таким усердием отношение веры к знанию, явления сверхъестественного к естественному, как делал это Климент. Кратко это соотношение веры и знания можно выразить следующими словами Климента: «Нет познания, которое не имело бы связи с верой, равно как нет и веры, которая не зависела бы от познания»¹⁸⁰. Но Климент уделяет внимание и вопросам сотериологическим. В дошедшей до нас и переведённой на русский язык трилогии: «Протрептике» («Увещание к эллинам»), «Педагоге» и «Строматах» Климент не

только представляет лестницу для восхождения от светских наук к богословию, но показывает и путь нравственного восхождения человека от силы в силу. Стремясь отвлечь душу от языческих заблуждений, Климент пишет «Увещание к эллинам», в котором подвергает критике язычество, доказывает преимущества христианства и призывает язычников вступить в Церковь. В «Педагоге» Климент стремится перевоспитать к новой жизни обратившегося язычника. Наконец, в «Строматах» предаётся рассуждениям о высших истинах религии, доступных лишь для посвящённых в тайны веры и христианского гносиса, для чистых сердцем.

Главные черты сотериологии Климента Александрийского можно представить в следующем виде.

Человек есть создание Божие, и сотворён он для бессмертия¹⁸¹. Будучи свободным он нарушил волю Божию и оказался «скованным» грехом, внесшим в его природу смертность¹⁸².

Спасение наше – Христос. Будучи Творцом вечным, Он во времени явился людям, как Бог и человек, имеющим тело и душу, но совершенно свободный от страстей¹⁸³. Через Него Бог открывал Свою спасительную истину Пророкам и философам. Воспитатель человечества – Божественный Логос¹⁸⁴. В эллинской философии спасительная истина раскрывалась путём воздействия Логоса на человеческий разум. «Тот, Кто даровал нам бытие и жизнь, Он же нас одарил и разумом, желая, чтобы мы сообразовали свою жизнь с предписаниями разума и своего блага. Потому что Слово (Логос) Отца всех вещей не есть что-либо внешнее вроде нашего слова. Логос есть мудрость и благодать Божия, явленные во всех делах Его»¹⁸⁵. Необходимо заметить здесь, что христианское учение о Сыне Божиим, просвещающем всякого человека грядущего в мир, Климент выражает с помощью понятий стоической философии о сперматическом Логосе. «В этом понятии, – пишет профессор М. А. Старокадомский (А. Ястребов), – стоики мыслили Божественный Разум, проникающий мир и сообщающий ему жизнь и сознание. Климент также усваивает Логосу не только трансцендентное, но и имманентное

присутствие в мире. Искры Логоса, говорит Климент, присущи всякой душе и они достаточны для познания жизненно-необходимых истин»¹⁸⁶

Сообразно с началами своего мировоззрения дело Христа, таким образом, понимается Климентом преимущественно как откровение истины. Христос есть, прежде всего, Педагог, Наставник. После Его пришествия во плоти нет нужды посещать языческие центры в поисках истины¹⁸⁷. Однако Христос есть и Искупитель. Он стал Путём восстановления человека к прежнему состоянию. Он не только научил человека, но и даровал ему истинную жизнь, средства к совершению добродетелей. Климент неоднократно говорит о крестных страданиях и смерти Иисуса Христа, как спасительной жертве, которой омыты грехи людей, побеждён змий, поправа смерть. Самого Христа Спасителя он называет Первосвященником. Понимание Климентом значения Крестной Жертвы нашло своё лучшее выражение в сопоставлении Христа Спасителя с Исааком. Исаак был «сыном Авраама, как Христос – Сыном Божиим... Исаак нес дрова для жертвоприношения: подобно этому Господь нес крестное древо». Он таинственно радовался, «предрекая, что Он радостью исполнит нас, Его кровью спасенных от гибели»¹⁸⁸. Величие Жертвы Крестной объясняется величием Лица, добровольно принесшего эту Жертву. «Господь захотел... освободить человека от оков и, облеченный плотию (о Божественная тайна!), победил... змия и поработил тирана, смерть; и, – что превзошло все ожидания, – того самого человека, который плотским вожделением введен был в заблуждение, увлечен был к гибели, спас Он и ему руки расковал. Удивительное таинство! Умер Господь, воскрес человек, из рая ниспавший в качестве высшей за послушание награды получает небо»¹⁸⁹

Сошествие во ад Иисуса Христа принесло спасение всем умершим, принявшим радостную весть об избавлении. «Если Господь сходил во ад... не с иной целью, как возвестить здесь Евангелие, то Он при сем обратил или всех умерших или одних только евреев. Без сомнения, всех умерших. Но из этого следует, что спасутся все уверовавшие, хотя бы они

принадлежали и к язычеству, потому что и при местопребывании в преисподней они исповедывают имя Господне»¹⁹⁰.

Таков наш Педагог, свидетельствует Климент, безмерно благой, щедролюбивый, отдавший в жертву за нас Свою жизнь. «Принес Он с Собой людям спасение и человеколюбие, восхотев быть человеком и назвавшись братом людей, могши быть их Господом. До такой степени Он благ, что за нас Он даже умер»¹⁹¹.

С воплощением Сына Божия и Его спасительным служением на земле для человека открывается новая возможность, безграничная по своему устремлению, – обожение. Слово Божие стало человеком, «дабы и ты теперь от человека научение принял, как человек мог бы стать богом»¹⁹². Идеал, к которому приводит Логос, состоит в том, что Он делает людей истинными гностиками, а истинные гностики есть люди, достигающие обожествления¹⁹³. Своим небесным учением Слово обожает человека. Чрез Свои святые заповеди Логос «указует человеку правый путь ко спасению, сына земли чрез Свое пришествие (на землю) преобразуя в человека святого и небесного»¹⁹⁴.

Обожение начинается на земле в процессе обращения язычника к вере, а затем верующего – в совершенного христианина, достигшего духовной высоты, т. е. гностика, и продолжается в жизни загробной. «Первым из... спасительных изменений и переворотов... есть переход от язычества к вере... Вторым моментом служит переход от веры к познанию. Это последнее, приводя христианина к любви, соединяет существо любящее с Любимым, познающее с Познаваемым. И... как скоро человек достигает этого, то уже здесь на земле, ранее отшествия из сего мира в иной, облекается в природу ангельскую»¹⁹⁵. Дальнейшим моментом является «введение в постоянное созерцание Бога тех, кто чист сердцем и еще здесь на земле состоял в некоторого рода родстве с Богом (*Мф. 5, 8*). Им дается место на престолах, где восседают и другие боги, Спасителем поставленные непосредственно после Себя»¹⁹⁶. Хотя истинный гностик уже в земной жизни посвящается в

таинственные блаженные созерцания «лицом к лицу» с Богом¹⁹⁷, само обожение Климент не понимает как отождествление с Богом по субстанции или в Ипостаси, но по благодати. Впрочем, обожение Климент представляет реалистично, совершенно онтологически – не только как обожение человеческой природы в Лице Спасителя, но как возможность реального, благодатного обожествления каждого индивидуума. Эта сторона богословия Климента Александрийского со всей ясностью и широтой нашла своё раскрытие в сотериологии святого Афанасия Великого.

Совершив спасение, Господь наш Иисус Христос, призывает всех к Себе. «Слушайте, бесчисленное множество племен, или лучше сказать все вы из людей разумные, варвары и эллины; весь род людской призываю Я, состоя по воле Отца Творцом их; приходите ко Мне, подклоняясь под власть единого Бога и единого Слова Божия; возвысьтесь над неразумными существами не только разумом, нет; из всех смертных существ только вам одним предоставляю Я воспользоваться даром бессмертия. Потому что Я хочу сделать вас участниками и этой благодати, даровать вам совершеннейшее благодеяние, бессмертие. Я хочу вас снова возвесть к Первообразу, дабы вы были подобны Мне. Я хочу помазать вас елеем веры, что нас от тления освободит; Я покажу вам неприкровенный образ справедливости, имеющей возвесть вас к Богу. Сюда ко Мне *все труждающиеся и обремененные и Я вас упокою. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня; ибо Я кроток и смирен сердцем; и найдете покой душам вашим, потому что Мое иго сладко и бремя Мое легко*» **(Мф. 11,28–30)**. Поспешим, побежим, о, люди, отобразы Божии и Словом Божиим возлюбленные. Поспешим, побежим, «возьмем иго Его на себя», подчинимся благу Кормчему людей, ведущему их к бессмертию. Возлюбим Христа»¹⁹⁸. «Слушайте... находящиеся вдали, слушайте и вы, находящиеся вблизи (*Еф. 9,20*); ни от кого Слово не скрывается, свет (Им распространяемый) есть общее достояние». Он «светит всем людям» (*Ин. 1, 9*). «Поспешим же ко спасению, и к возрождению»¹⁹⁹. Дело свободы человека последовать этому призыву, принять учение

Спасителя и осуществить его в жизни или же – коснеть во грехах.

Для христианской этики богословие Климента важно тем, что спасение показано в нём как нравственный процесс, совершаемый внутри самого человека.

В истории раскрытия истины спасения человечества, как и вообще в истории святоотеческой мысли, важное место занимает преемник Климента в руководстве Александрийской огласительной школой и ученик его пресвитер Ориген. Он «первый, – говорит известный патролог начала текущего столетия профессор Н. Сагарда, – между христианскими мыслителями выдвинул идею богословского синтеза и осуществил её, создав на почве Священного Писания и церковного предания философски-богословскую систему, обнимающую всё содержание церковной веры, установил основные начала церковного научного богословия и сделал решительный шаг к «воцерковлению» классической науки»²⁰⁰.

К церковному учению о спасении Ориген присоединил отдельные личные мнения, которые объясняются свойственной ему склонностью вдаваться в логические фантазии. Однако всестороннее раскрытие им этого вопроса имеет и большое положительное значение.

Предпосылки взгляда Оригена на спасение те же, что и у его великих предшественников: святого Иустина Философа, святого Иринея Лионского и Климента Александрийского. Логос есть Творец человека и, естественно, его Искупитель. Чтобы спасти людей, Он, «унижая Себя», нисходит с высоты небесного величия, принимает человеческую природу, вселяется в нас самих, становится Богочеловеком²⁰¹, живёт между людьми, «как свидетельствует об этом благодать, излившаяся устами Его, и как засвидетельствовал Ему Отец Небесный, и как подтверждают различные знамения, и чудеса, и силы, совершенные Им»²⁰². Само восприятие человеческой природы Христом Спасителем, по мнению Оригена, нашедшему своё полное выражение в богословии святого Афанасия (это уже отмечалось), имеет глубокое сотериологическое значение. «В Нем совместились единение Божеской природы с человеческой,

дабы человеческая природа чрез тесное единение с Божеством точно также сделалась божественной и не только в одном Иисусе, но и в то же время и во всех тех, которые вместе с верою воспринимают жизнь, о которой учил Иисус, – жизнь, ведущую к содружеству с Богом и к общению с Ним всякого человека, который живет по заповедям Иисуса»²⁰³. Однако в дальнейшем раскрытии сотериологических тем у Оригена, наряду с церковным учением, следует ряд личных взглядов.

Это прежде всего касается учения Оригена о грехопадении, которое теснейшим образом связано с его космологией. Ориген считал, что «все души и вообще все разумные существа... по своей природе бестелесны»²⁰⁴. Бог создал их чистыми, совершенными и равными друг другу и даровал им свободу. Эта-то свобода и явилась причиной существующего в мире разнообразия и неравенства. Пресытившись блаженством и употребив во зло данную им свободу, сотворённые духи отпали от Бога, однако не в равной степени – одни более, другие менее. Последствием этого отпадения духов было охлаждение их первоначальной пламенной любви к Богу и превращение их в души (ψυχῇ от ψύχω – дую, охлаждаю). В наказание за грех Бог заключил падшие души в тела и поставил их в более или менее тяжкие условия для исправления. «Разнообразное падение разумных существ побудило Бога к созданию этого разнovidного и разнообразного мира»²⁰⁵.

Таким образом, творение видимого мира Ориген рассматривает как кἀταβολή, т. е. низвержение согрешивших душ в чувственный мир. В дальнейшем порча и развращение этого мира достигли такой степени, что заключённые в нём души уже не могли освободиться от них собственными силами.

Следствиями грехопадения, по учению Оригена, были: неведение Бога, подчинение власти диавола и разрыв нравственного союза с Творцом. От этих последствий воплотившийся Господь и избавил человечество. Будучи Сам истинной Жизнью и Воскресением, Светом истинным и Правдой²⁰⁶, Он даровал людям, сделавшимся плотяными и поэтому неспособными познать Бога и стать сообразными Ему, высшую истину, стал для них откровением, «Учителем

Божественной тайны»²⁰⁷, путём к познанию Бога²⁰⁸. Он наставлял и словом и примером, к тому же так, что каждый понимал Его благовестие и находил в нём ответ на свои недоумения. Жизнью Своей Господь показал путь к совершенству.

Что касается освобождения людей из-под власти диавола, то Ориген уяснял этот вопрос, прибегая к теории выкупа у диавола, что нашло своё развитие в его комментариях на Евангелие от Матфея и послание святого апостола Павла к Римлянам²⁰⁹. Эта сторона учения Оригена представляется в следующем виде: будучи побеждены диаволом, люди сделались по праву его рабами. Освободиться из плена можно было лишь путём выкупа, какой требует сам диавол. И диавол потребовал в качестве выкупа безгрешную душу Иисуса Христа, зная её ценность. Господь из любви к человечеству согласился. Путём различных козней диавол довёл Христа до смерти. Но он не знал, что по плану Божественного домостроительства смерть Христа разрушит царство смерти. Душу Спасителя, проникнутую светом и жизнью, он не мог удержать во тьме ада и должен был отпустить не только её, но и всех выкупленных Христом.

Христос Господь не только избавил людей от диавола, но и принёс за них Богу умиловительную Жертву²¹⁰, Своё тело и кровь. Он есть и Первосвященник и Жертва. Грех людей мог быть искуплён только жертвой, причём безгрешной²¹¹. И Господь, как Глава Церкви, возложил на Себя все грехи человеческого рода, добровольно претерпел во время Своего общественного служения ряд огорчений, страданий, понёс всю тяжесть наказаний, выпил за нас чашу испытаний, чтобы нам не пить её во веки. Так примирил Господь людей с Богом²¹². «Христос убил вражду во плоти Своей и таким образом, наконец, по уничтожении вражды в Своей плоти примирил чрез кровь Свою людей с Богом; итак, смерть Его послужила смертью для вражды, которая была между нами и Богом, и началом примирения»²¹³.

Таким образом, Ориген значение смерти Спасителя понимает, с одной стороны, как данный диаволу за людей

выкуп, а с другой стороны, – как принесённую Богу за грехи человеческого рода умиловительную Жертву.

Принесённая Христом Спасителем искупительная Жертва имеет, по мнению Оригена, универсальное значение. Христос принял грехи всего мира, все наши немощи и умер не только за людей, но за все разумные существа. Плоды Его Креста простираются и на земной мир, и на небесный – на ангелов, на весь космос. «Христос, – говорит он, – всех искупил от греха, сперва человека, а потом и небо; потому что был и между Ангелами с Своим вечным Евангелием. Он умер на земле крестною смертью; но и небесный алтарь орошен Его кровью, – разумею не телесную кровь, но силу Божества, которую Он принес как духовную жертву. Мы не разумею непременно жертву за грех (этого требовала может быть только земля), но вообще жертвенный дар, или постоянное пожертвование для спасения тварей»²¹⁴.

Поскольку примиряющую силу Креста Христова Ориген простирает на весь мир, то и свидетельствует о её неповторимости. В своих комментариях на послание святого апостола Павла к Римлянам он пишет: «Некоторые, вопреки совершенно ясному изречению Апостола, хотят доказывать, что Христос и в грядущие времена должен терпеть нечто подобное, дабы искупить тех, которые не могли спастись в настоящем веке. Но мы отвечаем: хотя свободная воля разумных существ всегда при них, но сила Креста Христова и Его смерти достаточна как для будущих, так и для прошедших времен, как для рода человеческого, так и для небесных сил и духов, – ибо, по словам Апостола, Господь Своею кровию примирил *всяческая, аще земная, аще ли небесная*» (Кол. 1, 20) ²¹⁵.

Обязанность всех людей состоит, по мнению Оригена, в стремлении приобщиться к Искупительной Жертве. После приобщения к Самому Божественному, человеческая природа также становится божественной, и не только во Христе, но и во всех тех, которые с верой за Ним последуют²¹⁶. Этапами к этому пути для человека служат: вера, гносис и обожение ума. «Характерно, что наряду с таинством Тела и Крови божественный гносис также приводит к обожению. В этом

Ориген – ученик Климента, Филона и всей вообще Александрийской традиции. Она обращена больше к Логосу, чем к Параклиту»²¹⁷

В силу своего взгляда на наказание как на милость Божию, – «если бы не было полезно для обращения грешников употреблять угрозы на них, то никогда бы милосердый и благой Бог не наказывал злодеяний»²¹⁸, – Ориген пришёл к отрицанию вечности адских мучений и к учению о конечном восстановлении (апокатастасисе) всего. «Смерть, которая вводится ради наказания за грех, есть очищение самого греха, за который предписывается понести оную: следовательно, грех разрешается чрез наказание смертью, и не остается ничего, что подлежало бы за преступление наказанию вечным огнем»²¹⁹.

Необходимо отметить, что погрешности Оригена в его взгляде на домостроительство нашего спасения проистекали из оптимистического взгляда на состояние греховного человечества и вообще на весь греховный мир. Ориген хотел верить, что грех не только в мире людей, но даже и в самом царстве злых духов прекратится, всюду водворится святость и блаженство – *будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15,28).*

Что касается отношения сотериологии Оригена к учению о спасении святого Афанасия, то необходимо отметить, что святой Отец усвоил лишь православные взгляды Оригена и был чужд его домыслов. Кроме того, он испытал на себе большое влияние учения Оригена о единстве Сына Божия с Богом Отцом, что в богословии Святителя прекрасно вылилось в утверждение равенства и единосущия Лиц Святой Троицы.

Последующие александрийцы, святой Дионисий Великий и святой Григорий Неокесарийский, находились под влиянием своих знаменитых предшественников. Святой Дионисий, доказательству православия которого святой Афанасий посвятил специальное творение (1,444–471), по образованию был оригенистом, однако, когда убеждался в ошибочности своих воззрений, готов был их изменить и действительно изменял. Так, например, когда в полемике с воззрениями Савеллия, «сметающего Божество», и монархианством Павла Самосадского он допустил ряд выражений, унижавших природу

Сына Божия и ослаблявших термин «единосущия», был уличён в этом папой Римским Дионисием, то отступил от своих неточных выражений и в написанном по этому случаю творении «Обличение и оправдание» отметил, что «Отец и Сын суть едино и Один в Другом пребывают»²²⁰. С именем святого Григория, еп. Неокесарийского, известен Символ веры, в котором нашло прекрасное выражение учение о Святой Троице, единосущной, нераздельной и равночестной, что весьма ценно для характеристики богословия александрийцев²²¹.

Святой Мефодий Олимпский, хотя и находился под влиянием Оригена, тем не менее, выступил с решительной критикой его отступлений от общецерковного учения. В своём богословии он «пытался слить открытия александрийца» с учением малоазийцев, в частности, святого Ириния Лионского²²², и этим явился прямым предвестником Святителя Афанасия. Став на защиту ортодоксии от крайних выводов александрийского экзегета, святой Мефодий выразил правильный взгляд на домостроительство нашего спасения. По его учению, первоначальный человек наделён был свободой и возможностью достижения бессмертия. Грех явился в результате неправильного использования свободы человеком, в связи с чем святой Мефодий опровергает учение Оригена о предсуществовании душ и их грехопадении до соединения с телом²²³. Смерть хотя явилась наказанием за грех, но милость Божия направляет его, как и всякое иное наказание, к совершенствованию наказуемого. Как художник повреждённую врагом статую разбивает и обращает в массу, чтобы из неё создать новую и более совершенную статую, так поступает и Бог, когда допускает человеку смерть, ведущую к воссозданию прекраснейшего при всеобщем воскресении. Во взгляде святого Мефодия на наказание человека явно влияние Оригена. А «в вопросе об искуплении и восстановлении, – говорит архим. Киприан (Керн), – он сильно зависит от Ириния с его учением о рекапитуляции» и даже в подробностях²²⁴. Чтобы грех и смерть не стали вечными и чтобы диавол был побеждён тем же, кого он обольстил, Слово вочеловечилось. Без Бога совершаемое спасение не могло быть прочно, но и одним Богом, без участия

человека, спасение не должно было совершиться – «следовало лукавому быть побеждену не чрез кого-либо другого, а чрез того, над которым он считал себя властвующим, обольстив его»²²⁵ (повторяются слова святого Ириния Лионского , и предвосхищается утверждение святого Афанасия Великого). Христос – Новый Адам, соединивший с Своим Божеством человеческую природу, воспринявший её от Девы, но не обыкновенным порядком греховного происхождения от прародителей, а сверхъестественным образом²²⁶. Став Главою человечества, его Представителем, Господь пострадал за нас и всех очистил Своею Кровью. Изъясняя в христианском смысле ветхозаветные обрядовые предписания, святой Мефодий пишет: «Истинная телица – это плоть Христова, которую Он воспринял для очищения мира; рыжей (красной) она называется ради страданий, не имеющей порока – ради невинности, не носящей ярма – как чистая от всякого греха, не приученной к упряжи (Числ.19:2, 3, 9) – как бесстрастная. Она закаляется вне стана, вне Иерусалима, на чистом месте (Евр. 13, 11), без смешения с чем бы то ни было. Ее кровию освящается Церковь. Ее пеплом очищаются люди, а Ее смертью все язычники искуплены от смерти»²²⁷.

Христос – наш помощник, ходатай и врач. Он принёс нам прощение грехов, истину и бессмертие, воскресение плоти²²⁸. «Потому благословляют Тебя (смирненные) люди, – обращается святой Мефодий к Богу с молитвенным прославлением, – ибо Ты послал с неба Помощника (Евр. 13, 6) для каждой смиренной души – научающее нас истине Слово Твое, Которое, будучи непричастным страданиям, восприняло по Твоей воле это подверженное многим страданиям тело, чтобы страданием без страданий избавить (его) от страданий, ради страданий сделавшись страданием, и чтобы угасить смерть умерщвлением Бессмертного (1Кор. 15, 53), сделавшись смертью для смерти. Таким образом, ради Твоего милосердия, смертное изменилось в бессмертие и подверженное страданиям в то, что не подвержено страданиям»²²⁹.

Спасительное дело Христа осуществляется в Церкви – этом мистическом Телес Её. Ева сотворена из плоти и костей Адама,

– Церковь произошла из костей и плоти Христа. Адам уснул крепким сном, чтобы Господь мог взять у него ребро для создания жены, – и Слово, «оставив Отца Небесного, сошло на землю... и, уснув истощанием страдания, добровольно умерло» за Церковь, *чтобы представить её славной и непорочной, очистив её банею водною (Еф. 5, 26–27)*. Церковь создана «для принятия духовного и блаженного семени, которое есть Сам внушающий и насаждающий во глубине ума». Подобно жене она «принимает и образует его для рождения и воспитания добродетели»²³⁰. Церковь – это «риза Господня, собранная из многих народов; Он соткал нас так, чтобы мы – самые немощные – имели поддержку в сильнейших»²³¹. В совершаемых таинствах Церкви Христос воплощается в каждом верующем. Церковь не могла бы возродить никого *банею пакибытия*, если бы Христос, истощивший Себя за нас, «снова не умирал» (сходя с небес и соединяясь с ней), если бы не продолжал попускать «исходить из ребра Своего некоторой Своей силой»²³². Но наподобие того, как Иисус Христос во чреве Девы Марии от Духа Святого облекся в человеческую плоть, принял зрак раба, – так и тот, кто просвещается Духом Святым в таинстве Крещения, совершаемом в Церкви, облекается во Христа, принимает Его образ, приобщается Самого Логоса. А это приобщение порождает в нём новую жизнь, которая приводит к бессмертию. Христос и пришёл для того, чтобы сотворить в людях Себе обитель. Как в первозданном человеке до его грехопадения жил Логос, так Он теперь обитает в Своих верных.

Пасха наша – Христос, добровольно пострадавший ради нашего спасения, «дабы те, которые окропляются драгоценной Его кровию, и которых уста, как верхи дверей, запечатлеваются ею, могли избегать стрел губителя». Пред нашим Спасителем *преклонится всякое колено небесных и земных и преисподних (Флп. 2, 10)*, воздавая Ему славу во веки веков»²³³.

Учение святого Мефодия – последнего святого Отца доникейского периода – может рассматриваться как итог воззрений на домостроительство нашего спасения учителей Церкви первых трёх веков.

Б. Сотериология египетской пустыни

При рассмотрении исторических предпосылок сотериологии святого Афанасия Великого невозможно ограничиться только анализом тех влияний, которые оказало на него доникейское сотериологическое богословие. Необходимо остановиться хотя бы кратко также и на вопросе о связи её с духовной жизнью современной ему Церкви и, прежде всего, – современного ему монашества. Литературным памятником, отражающим эти связи, является написанная святым Афанасием «Жизнь преподобного Отца нашего Антония».

Святой Афанасий Александрийский был младшим современником преподобного Антония Великого, которого обычно называют основателем и отцом монашества. Хотя и до святого Антония были люди, посвятившие себя уединённой и созерцательной жизни, духовным подвигам, но их не считают основателями монашеской жизни, т. к. они не оказали заметного влияния на развитие современного им иночества. «Совсем другое представляет собою преподобный Антоний. После 35 лет подвижничества он выступает уже не только как уединённый отшельник, но и как руководитель других к иноческой жизни; живым и увлекательным словом он убеждает пришедших к нему проводить подвижническую жизнь, и по силе его удивительного красноречия тотчас возникали монастыри, и пустыня населялась иноками»²³⁴.

В предисловии к «Жизни Антония» святой Афанасий называет себя учеником и говорит, что многократно видел его и возливал воду на руки его. С другой стороны, и преподобный Антоний чувствовал особую духовную близость к великому Александрийскому архипастырю и деятельно поддерживал его в его борьбе против Ария, который, по словам святого Антония, «дерзнул изменить и превратить таинство вечного рождения Единородного Сына Божия»²³⁵. И после кончины преподобного Антония поддерживали святого Афанасия населявшие Египетскую пустыню монахи, ученики Преподобного, среди

которых святой Афанасий провёл время своего третьего изгнания (356–362 гг.).

Личные связи святого Афанасия Великого с преподобным Антонием и его учениками дают право поставить вопрос о том, в какой мере они были обусловлены близостью их к богословским взглядам святого Отца и, прежде всего, к его сотериологии. Известно, что одно из основных положений учения святого Афанасия о спасении было его убеждение в том, что конечной целью спасения является обожение человеческой природы, вследствие соединения её с Божеством. Обожение это, по святому Афанасию, является результатом Боговоплощения. Каждый же отдельный человек достигает его путём личного подвига и в особенности борьбой с чувственностью и телесными страстями. «Даже при поверхностном знакомстве с «Жизнью Антония», – говорит по этому поводу известный наш патролог проф. И. В. Попов, – нетрудно видеть, что в лице этого подвижника святой Афанасий видел осуществление своего религиозного идеала, человека, достигшего уже здесь на земле возможной для твари меры обожения»²³⁶.

В поучениях и письмах, дошедших до нас с именем преподобного Антония Великого, содержится богатейший материал, посвящённый субъективной стороне монашеского подвига. Преподобный даёт в них своим ученикам многочисленные весьма подробные советы, касающиеся форм и приёмов борьбы человека со страстями. Однако при всей важности этой стороны духовного делания она не имеет для Преподобного самостоятельного значения. Не умерщвление плоти, как таковое, а следующее за ним соединение человека с Богом и вселение в него благодати Святого Духа является последней целью монашеского подвига. При этом осуществление данной цели связано не только с мистическим переживанием Богообщения, но и с определёнными объективными явлениями, которые рассматриваются как «плоды» действия Святого Духа в человеке.

Святой Афанасий в своей «Жизни Антония» очень мало говорит о субъективной стороне аскезы. Его интересуют,

главным образом, объективные черты подвижника, связанные с его наивысшими достижениями. Хотя сам он был строгим подвижником и высоко ценил аскетическую сторону монашества, но в «Жизни Антония» он говорит преимущественно о том, что было непосредственно связано с его сотериологией. Он убеждён, что подвижник побеждает страсти не собственной своею силой, но силой Богочеловека Иисуса Христа. Антонию, по словам святого Афанасия, содействовал Господь, «ради нас понесший на Себе плоть и даровавший телу победу над диаволом, почему каждый истинный подвижник говорит: «Не аз же, но благодать Божия, яже со мною» (1Кор. 15, 10) (3, 183–184). «Это в Антонии было действием силы Спасителя, осудившего «грех во плоти, да оправдание закона исполнится в нас, не по плоти ходящих, но по духу (Римл. 8, 3–4)» (3, 184–185)²³⁷.

Весьма существенно, что такое сотериологическое освещение жизни преподобного Антония не было результатом произвольного истолкования его святым Афанасием, но основывалось на поучениях самого святого Антония Великого. Иноческое делание Преподобный понимал как дело усвоения спасения. Поэтому рядом с чисто аскетическими вопросами о том, с чего начинать дело спасения, как и против чего бороться, чем вооружаться и чего остерегаться, он затрагивает в своих поучениях и богословские вопросы о природе человека, его грехопадении, о воплощении, крестной смерти Сына Божия и о дарах Святого Духа.

По учению преподобного Антония, первый человек был создан чистым и святым, без всякого повреждения, и пребывал в постоянном общении с Богом, но не сохранил этого блаженного состояния, т. е. согрешил, нарушив заповедь Божию. «Мы, – говорит Преподобный, – были созданы по образу Божию, но потеряли этот образ; мы подверглись смерти, хотя духовная наша природа и бессмертна»²³⁸. «Наша духовная природа с высоты славы и достоинства своего ниспала в бездну беславия и унижения»²³⁹.

Вследствие этого «наши естественные разумные силы, причастные телам, стали слабы и изменчивы... и умерщвлены

настолько, что не могли размыслить о первоначальном своем состоянии, не сделались подобны бессловесным и служили твари больше, чем Творцу»²⁴⁰. После грехопадения человек добровольно предал себя греху и сделался рабом соблазнившего его диавола.

Хотя в Ветхом Завете Бог посылал избранному народу Своему Моисея и других Пророков, призывая человека к повиновению Богу, но сила греха, господствовавшего над человеческим родом, была так велика, что никакое тварное существо не могло освободить его от этой силы. Это могла совершить только «благодать Единородного Сына Божия, Который есть образ и подобие существа Отчего и Которым сотворены все твари»²⁴¹. Чтобы спасти нас, Сын Божий «принял на Себя наше брренное тело и уничижил Себя, приняв вид раба и уподобившись нам во всем, кроме греха» (*Евр. 4, 15*)²⁴². «Наша немощь, – говорит Преподобный, – была причиною того, что Сын Божий принял на Себя образ немощи; наша нищета побудила Его облечься в образ нищеты; наша мертвенность подвергла Его позорной смерти»²⁴³. Своею смертью и воскресением Христос Спаситель совершил дело нашего спасения и по величайшей любви Своей к человеческому роду уничтожил власть смерти и положил начало нашему воскресению.

Таково в самых общих чертах основанное на Священном Писании учение преподобного Антония о домостроительстве спасения человека, начиная со дня его творения и до искупления его кровью Сына Божия.

После совершения Иисусом Христом дела нашего спасения «нам дана свобода избирать добро и подражать добродетелям святых»²⁴⁴. Однако душа наша так глубоко пала в грехопадении и в такой мере утратила свои духовные силы, что без благодатной помощи свыше не может достигнуть спасения и «сама собою не может возвратить себя к первобытному состоянию»²⁴⁵. Поэтому в борьбе с грехом за восстановление в себе утраченного образа Божия человек должен надеяться не на собственные свои силы, а на благодать Божию, содействующую ему в усвоении спасения.

Преподобный Антоний неоднократно говорит об этой спасительной силе благодати Божией. Человек, по его учению, должен только стремиться к достижению спасения и от всего сердца искать Господа. Кто ищет Его «так, как Он Сам научает в слове Своем, тому Он дает благодать Духа Своего Святого»²⁴⁶. По словам преподобного Антония, благодать Божия как бы стучится в сердце человека, и тому, кто отворяет двери своего сердца, она даёт «залог будущих благ». Вселившаяся в сердце благодать Святого Духа «постепенно истребляет в человеке природное его повреждение, чтобы восстановить его в первобытное состояние, чтобы не осталось в нем ничего, что собственно принадлежит врагу его»²⁴⁷. Божественная благодать искореняет в человеке все страсти «как те, семя которых скрывается в теле, так и рождающиеся собственно в сердце. Она просвещает взоры человека, чтобы они были светлы и чисты, и чтобы в них не было ничего, помрачающего или ослепляющего их, исправляет слух, чтобы человек обращал его к голосу истины... исправляет язык его, чтобы говорил в чистоте, и чтобы душа научила его постоянно говорить благое»²⁴⁸.

Дух Святой содействует подвижнику и укрепляет его на всех ступенях его духовного возрастания. «Вначале, – говорит Преподобный, – Дух Святой делает для него легким все духовные подвиги, чтобы раскаяние во грехах не было трудно и неприятно. Он показывает ему истинный путь к благочестию, более и более усиливает в нем дух покаяния, укрепляет его в добродетелях, научает очищать свое сердце и таким образом содействует его наследником жизни вечной»²⁴⁹.

Хотя благодать Святого Духа является, по учению преподобного Антония, силой, совершающей спасение инок на протяжении всего пути его восхождения духовного, но полноту благодатной жизни он получает только тогда, когда достигает высшей меры духовного совершенства. «Дух Святой, – говорит Преподобный, – вселяется в такую блаженную душу, открывает ей великие тайны, дает ей радость и покой в этом мире и ночь делает для нее днем»²⁵⁰. Обитающий в таком иноке Дух Божий обильно изливает на него все духовные дарования и открывает ему высокие и непостижимые для несовершенных тайны

Царства Небесного, которые нельзя выразить человеческим языком²⁵¹.

Необходимо при этом отметить, что учение преподобного Антония Великого о спасительном действии благодати Святого Духа основывается не только на Священном Писании, но и на духовном опыте самого подвижника.

Аналогично преподобному Антонию говорят о действии благодати Святого Духа в духовном делании подвижников ученики и ученики учеников преподобного Антония: преподобные Макарий Египетский, авва Исаия, Марк Подвижник и другие.

Опыт благодатной жизни египетских пустынников, который святой Афанасий Великий наблюдал в монастырях и кельях Фиваиды, он отразил в своей «Жизни Антония». Можно поэтому сказать, что поучения и письма преподобного Антония Великого и «Жизнь Антония», описанная святым Афанасием, раскрывают перед нами один и тот же идеал «обожения», в котором великий Александрийский архипастырь видел последнюю цель спасения. Они показывают этот идеал с различных сторон: субъективной и объективной. Та и другая могут в одинаковой мере рассматриваться как реальная предпосылка сотериологии святого Афанасия. Можно поэтому сказать, что его учение о спасении было не только результатом богословского умозрения, но не в меньшей мере основывалось на живом духовном опыте Церкви и прежде всего монашества.

Глава 2. Философские предпосылки сотериологии святого Афанасия Великого

Христианство вошло в мир с самого начала как религия спасения. Апостолы в своей проповеди исходили из убеждения, что Иисус из Назарета, распятый при Понтии Пилате и в третий день воскресший из мертвых, был Сын Божий, пришедший на землю, чтобы взыскать и спасти погибшего человека и что *несть... иного имени под небесем, данного в человецех, о немже подобает спастися нам (Деян. 4, 12)*. Сами Апостолы и их ученики были по большей части люди простые, не имевшие образования. Естественно поэтому, что представители культурного римского общества, воспитанные на традициях античной литературы и философии, отнеслись к нему крайне отрицательно. Они считали грубым варварством и суеверием веру в распятого Бога и полагали, что разделять эту веру могли только невежественные и иступлённые фанатики и варвары.

Несмотря на это, уже в первом веке в числе членов Христианской Церкви появляются люди образованные, стоявшие на высоте современной цивилизации и знакомые с античной философией. Они естественно ставили перед собой задачу защиты христианства от обвинений, выдвигавшихся против него язычниками. Причём защита эта велась по преимуществу на почве философии, язык которой был наиболее понятен для греко-римской интеллигенции. Христианские апологеты II и начала III веков в своих сочинениях стремились доказать, что христианство является самой чистой и достоверной философией. Так впервые происходит соприкосновение христианского учения с языческой философией, которая используется в качестве орудия для защиты христианской веры. Позднее, в III в., в особенности представителями александрийского богословия Климентом и, главным образом, Оригеном античная философия используется не только в качестве орудия защиты христианского учения, но и как средство раскрытия и обоснования истин самого

христианского вероучения. Так возникает христианское богословие как наука.

Особенно широкое применение получает философия при обсуждении богословских вопросов, которые были выдвинуты в IV в. ересью Ария. Вообще, как правильно отмечает профессор В. В. Болотов, «при обсуждении богословских вопросов философия является неустранимым предположением, хотя часто богословствующие не замечают, что они философствуют. Это отчасти является причиной осложнения богословских споров. Философия является здесь как общая точка зрения на богословские предметы, а потому и не легко бывает усмотреть различие в ней при самой широте этого различия»²⁵². По мнению профессора В. Болотова александрийцы в арианском споре примкнули к философии Платона, в то время как антиохийское богословие более тяготело к философии Аристотеля.

В богословских спорах IV века апостольское Предание веры раскрывается как благодатная премудрость и вместе с тем как высшее любомудрие, т. е. философия. Защитники никейского богословия пользуются при этом наряду с выражениями Священного Писания и философской терминологией. В частности, никейский термин «единосущия», в котором выражается отношение Сына Божия к Богу Отцу, нигде не встречается в Священном Писании и является философским термином, относившимся к тем «богоприличным» словам, которые точно и твёрдо выражали и ограждали истины веры. Он теснейшим образом связан с философским понятием «сущность» (οὐσία), которым пользуются последователи как платоновской, так и аристотелевской философии.

Исходя из вышесказанного, естественно будет предположить, что и святой Афанасий Великий, вдохновленный защитник единосущия, должен был как в своём тринитарном богословии, так и в своей сотериологии исходить из определённых философских предпосылок. Несмотря на это, в литературе о святом Афанасии встречается точка зрения, что он не был знатоком философии и не пользовался или почти не пользовался ею в своих богословских произведениях. Эта точка

зрения основывается на словах святого Григория Богослова в его похвальном слове святому Афанасию Великому. «Афанасий, – пишет святой Григорий Богослов, – рано был напоен Божественными правилами и уроками, употребив немного времени на изучение наук общеупотребительных, с тем только, чтобы и в этом не казаться совершенно не опытным и не знающим того, что почитал достойным презрения»²⁵³. Основываясь на словах святого Григория Богослова, автор жизнеописания святого Афанасия Великого, помещённого в первой части его творений, изданных Московской Духовной Академией, протоиерей Александр Горский утверждает, что святой Афанасий употребил немного времени на знакомство с произведениями языческих мудрецов и поэтов Греции²⁵⁴. Более крайнего взгляда придерживался профессор нашей академии священник Павел Флоренский, который считал, что святой Афанасий Великий, «быть может по определению свыше», не получил философского образования и, во всяком случае, внутренне порвал со всем, «что не от веры»²⁵⁵.

Несмотря на высокий авторитет сторонников этой точки зрения, она может быть принята лишь с известными коррективами. Свидетельство святого Григория Богослова, которое лежит в её основе, следует, по-видимому, понимать не в том смысле, что святой Афанасий не был знаком с философией, но лишь в том, что в своей богословской аргументации он придавал большее значение авторитету богодухновенного Писания, чем *препретельным словесем человеческий премудрости* словесам (1Кор. 2,4). Во всяком случае, есть все основания утверждать, что святой Афанасий Великий не был чужд философии. Прежде всего, обычный порядок обучения в Александрийском катехизическом училище, к числу учеников которого, несомненно, относился и святой Афанасий, предполагал серьёзное изучение античной философии, которая была одним из предметов обучения, в особенности с того времени, когда наставником этого училища был Ориген. Кроме того, ознакомление с самими сочинениями святого Афанасия приводит нас к убеждению, что он был хорошо знаком с сочинениями представителей важнейших

философских школ того времени. В слове «О воплощении Бога Слова» святой Афанасий полемизирует с эпикурейцами, которые «говорят, что все произошло само собой и случайно» (1,193), с учением стоиков о сперматических логосах и с самим великим у эллинов Платоном, который рассуждал, «что Бог сотворил вселенную из готового и несотворенного вещества; потому что Богу и невозможно было бы сотворить что-либо, если бы не было готового вещества, как и у древодела должно быть готовое дерево, чтобы мог он сработать что-нибудь» (1,193).

Наконец, внимательное изучение самого богословия святого Афанасия и, в частности, его сотериологии приводит нас к убеждению, что при построении его он исходил из определённых философских предпосылок, хотя и не совпадавших полностью ни с одной из распространённых в его время философских систем. Эту точку зрения защищали в нашей богословской литературе, кроме уже упомянутого нами проф. В. В. Болотова, профессора Московской Духовной Академии – И. В. Попов («Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского») и А. А. Спасский («История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов»). Однако названные авторы расходились между собою во взглядах на то, каковы именно были философские предпосылки богословия святого Афанасия. По мнению В. Болотова и И. Попова, это была философия Платона, по мнению А. Спасского – неоплатонизм, в частности, философия Плотина.

Нет необходимости указывать на то, что философскими предпосылками богословия святой Афанасий не мог быть ни пантеизм стоиков, ни материализм эпикурейцев. В качестве возможных предпосылок его учения можно предполагать либо платонизм в его чистом виде, либо неоплатонизм, представляющий собою усовершенствованную форму философского мировоззрения, опирающегося на идеи Платона. Профессор И. В. Попов в своей статье о религиозном идеале святого Афанасия указывает на сходство учения святого Афанасия о спасении с богословием святого Иринея и, вместе с тем, отмечает, что «Афанасий Великий дал сотериологической

теории святого Иринея платоническое обоснование, выразил её в терминах философии Платона, облёк её в философский плащ платоников»²⁵⁶. Каковы же эти предпосылки?

Основным началом философии Платона является его учение об идеях и их отличии от эмпирического мира, который Платон называет «бывающим», и от того, в чём он бывает, или материи. Активным началом бытия служат, по Платону, идеи, которые представляют собою предмет мышления в понятиях и которые в то же время относятся к миру «истинно-сущего». Мир идей отличается от мира эмпирических предметов, прежде всего, своей общностью. «Относительно каждого множества, означаемого одним именем, – говорит Платон, – мы обыкновенно берём какой-нибудь отдельный род»²⁵⁷. Вторым признаком идей является устойчивость и неизменный характер их бытия. Они единственно и первоначально действительное, которому всё становящееся и изменчивое обязано своей реальностью, поэтому они называются также οὐσίᾱ или ὄντως ὄν, а так как для каждого класса вещей бывает только одна идея, то они называются также μονάδες. Следовательно, они противостоят множественности и изменчивости вещей как единое и неизменное. Несмотря на неизменность идей, Платон представляет их как первопричины всего сотворённого и изменчивого. В «Федоне» Платон «называет идеи первопричинами, благодаря которым всё делается тем, что оно есть»²⁵⁸. Общие родовые идеи являются как бы планом, по которому построено и развивается всё сущее.

Вместе с тем надо иметь в виду, что идеализм Платона имеет этический корень. Поэтому царство идей он понимает как царство норм или идеалов всего сущего. И всё, что в эмпирической действительности есть истинного, доброго и прекрасного, представляет собою только отблеск и отражение этого идеала. Верховной же и конечной целью всего существующего является полнота бытия. Этот высший идеал Платон понимает как Благо. Поэтому, по учению Платона, идея Блага есть верховная идея и царица в мире идей. Благо есть солнце умного мира, освещающее всё, что созерцается в этом мире. Солнце, по мысли Платона, есть порождение Блага,

которое оно произвело по своему подобию. Познание Блага включает в себе всю полноту теоретической и практической мудрости. Но этот конечный идеал находится вне реального мира и отрешён от него.

Что касается до эмпирического мира, он представляет собой отражение мира идей, возникающее в результате его воздействия на бескачественную и неопределённую материю. В 7-й книге своего «Государства» Платон сравнивает земное существование людей с глубокой пещерой, в которой люди томятся как узники. Представим себе «людей, – говорит Платон, – как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет открытый сверху и длинный во всю пещеру вход для света». Вообразив себе, что в этой пещере живут люди, которые сидят там спиной к свету, скованные по ногам и в тесных ошейниках, которые мешают им оглядываться назад или вверх. Они видят перед собой лишь то, что находится перед ними – стену, которая озарена сверху. На этой стене они видят только тени, проникающие к ним из умного мира²⁵⁹. В этом отрывке с наибольшей полнотой выразился идеализм Платона с его презрением к действительности, которая представляется ему царством теней. Однако и для живущих в темнице доступно в какой-то мере воспарение к горнему миру и приближение к созерцанию идеи Блага. В этом заключается нравственное начало философии Платона. По его учению, лишь тот, кто сможет в какой-то мере осуществить Благо в действительности имеет право на имя мудрого. Поскольку эмпирический мир получает своё существование через причастие к миру идей, можно сказать, что идея Блага есть причина самих идей и первопричина возникновения эмпирического мира. Однако Платон не даёт строго философского учения о возникновении и строении мира вещей. Это естественно, так как не сущее, а только бывающее не может быть предметом строгого знания. О происхождении мира Платон говорит в космогонической мифе, который находим в его диалоге «Тимей». Здесь появляется новое понятие в философии Платона, понятие создателя мира – демиурга, который по своей благости захотел создать мир подобный ему самому. Некоторые историки философии,

например, князь С. Н. Трубецкой, считают, что Платон, признавая единого верховного Бога, отождествляет Его с идеей Блага²⁶⁰.

Здесь, естественно, возникает вопрос: каково же отношение идеи Блага к остальным идеям? Если, с одной стороны, есть основание отождествлять демиурга с идеей Блага, а эту последнюю считать первопричиной всех идей, то, с другой стороны, Платон нигде не говорит, чтобы он являлся творцом идей, субъектом, мыслящим эти идеи. Эту концепцию находим в философии неоплатонизма. Прежде чем перейти к нравственному идеалу философии Платона, надо сказать несколько слов о третьей основной категории его философии – материи. Наряду с идеями и эмпирическим миром Платон признаёт её в качестве среды или зеркала, в котором являются и отражаются идеи. Хотя материя является основой чувственного мира, но сама она ни вещественна, ни телесна. Материи приписываются лишь чисто отрицательные определения. Всё зло, неопределенность, изменчивость, ложное множество, которые отличают видимый мир от мира идей – всё это Платон относит на счёт материи. Отсюда становится понятным, что характерной чертой нравственного идеала платонизма является страстный порыв к возвышению из мира эмпирического к миру идей. Единственно достойная человека жизнь заключается в возвышении над окружающим нас царством призраков, в выходе из той пещеры, в которой заключены люди, живущие в эмпирическом мире. Этот нравственный идеал осуществляется в философии, которая возвышает человека до созерцания истинно сущего. Для достижения этой цели человек должен, во-первых, отрешиться от восприятия, которое даётся внешними чувствами, и очистить свою мысль от омрачающего её влияния чувственных страстей. Душа мыслит лучше тогда, «когда ничто не беспокоит её, – ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие, когда, оставив тело, и, сколько возможно удалившись от общения с ним, она бывает совершенно одна, сама по себе и стремится к сущему»²⁶¹. Но если живя в теле, душа всегда омрачается в какой-то мере телесными чувствами, то остаётся на выбор одно

из двух: «Знание или никогда невозможно, или возможно после смерти», когда душа всецело освободится от власти тела и «будет существовать сама по себе»²⁶². После смерти душа философа освобождается от чувственных ощущений; одновременно она будет свободной и от страстей. Отсюда нравственный идеал философии Платона может быть осуществлён только после смерти.

Анализируя основные положения философии Платона и сопоставляя их с богословским учением святого Афанасия и, в особенности, с его сотериологией, проф. И. В. Попов приходит к выводу, что «в основе религиозного идеала святого Афанасия лежат онтологические предположения платонизма, но, конечно, несколько изменённые и приведённые в соответствие, как с библейским учением, так и с результатами, достигнутыми предшествующим развитием патристической литературы»²⁶³. Из философии Платона святой Афанасий заимствовал, прежде всего, мысль о радикальном различии Бога и мира в отношении к предикату бытия. «Все, что ни сотворено,— говорит святой Афанасий, — ни мало не подобно по сущности своему Творцу» (2, 202). «Какое сходство между тем, что из ничего и между Творцом», создавшим это из ничего (2,204). Из церковных писателей мысль эта впервые была со всей ясностью высказана именно святым Афанасием Великим. И этим важным прогрессом в ясности богословских понятий святой Афанасий во многом был обязан внехристианской философии, а именно философии Платона, подсказавшей ему идею полной противоположности Творца и твари. С философией платонизма профессор И. Попов связывает и учение святого Афанасия о Логосе как Божией Силе и Божией Премудрости, создавшей мир, действующей в мире и спасающей мир. Одновременно с этим профессор И. Попов отмечает и важное различие между богословием святого Афанасия и философией Платона, которое заключается главным образом в том, что святой Афанасий не признаёт существование совечной Богу материи. С этим учением Платона Александрийский архипастырь решительно полемизирует в своём слове о воплощении Бога Слова.

Значительное влияние, по мнению профессора И. Попова, оказала философия Платона также и на антропологию святого Афанасия и на его сотериологию или, как обычно выражается проф. И. Попов, на его религиозный идеал. В словах святого Афанасия против язычников и о воплощении Бога Слова находим ряд мыслей очень близких к философии Платона. «Религиозный идеал, в осуществлении которого состоит весь смысл и цель человеческой жизни, святой Афанасий мыслит отчасти уже достигнутым в первобытном состоянии прародителей, предшествовавшем их грехопадению»²⁶⁴. «Создатель мира и Царь царей... сотворил род человеческий по образу Своему... и через уподобление Себе соделал его созерцателем и знателем Сущего, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности» (1,127). Ум человека, по учению святого Афанасия, должен всегда находиться горé и вместе с бесплотными созерцать мысленное, никогда не удаляя от себя представления о Боге. Условиями достижения созерцания являются: освобождение от впечатлений внешних чувств, собранность в себе самом и очищении души от чувственных пожеланий и страстей. «Не трудно увидеть в этом, – говорит проф. И. Попов, – платоническое истолкование более простых и древних воззрений на молитву и аскетические подвиги. Освятив образ Адама с этой стороны, Афанасий Великий изобразил прародителя в чертах, напоминающих идеал платонического философа²⁶⁵, который находим в «Федоне» и других диалогах Платона.

Нельзя полностью согласиться с мыслями, высказанными проф. И. Поповым. Прежде всего идея Бога, которую находим в богословии святого Афанасия, далеко не исчерпывается теми чертами, которыми Платон характеризует мир идей и даже высшую из идей – идею Блага. Совершенно правильно указывает историк древней философии Э. Целлер, что «Благо, как все идеи, должно быть общим, а как высшая идея самым общим высшим родом. Отсюда возникает вопрос: каким образом Благо, как наивысшая абстракция, в то же время может быть Богом, т. е. существом личным. Однако, несомненно, что Платон этим вопросом занимался столь же мало, как вопросом

о личности Божества вообще»²⁶⁶. Более совершенное решение этого вопроса находим в философии неоплатонизма. Нельзя согласиться также с мнением профессора И. Попова о том, что только платонизм даёт философские предпосылки сотериологии святого Афанасия. Несмотря на известную близость в учении святого Афанасия о созерцании Бога с идеалом платонического философа, необходимо отметить, что философия Платона не даёт никаких предпосылок ни для учения о грехопадении, ни для учения о спасении через Боговоплощение и искупительную Жертву Богочеловека.

Исходя из сказанного, можно считать более правильным взгляд проф. А. А. Спасского, что «теология Афанасия может быть понятна лишь на почве неоплатонического оригенизма»²⁶⁷. Это, прежде всего, относится к учению о Божественном Первоначале. Исходной посылкой философии неоплатонизма является монизм, т. е. представление о высшем Единстве, абсолютном и бесконечном Начале, основе и Первопричине всего сущего. «Совершенное Первоначало, или Божество, понимается в философии Плотина не только как сверхчувственное, но и как сверхмыслимое, неопределяемое для разума и невыразимое для слова, неизреченное». Оно «находится выше или по ту сторону (ἐπέκεινα) всякого определения мысли и бытия»²⁶⁸.

Хотя Единое стоит выше мысли и бытия, но в человеке есть способность подниматься выше ума и в состоянии экстаза достигать действительного соприкосновения с Божеством. Экстаз включает в себе основы положительного знания о Боге, Который понимается теперь как Полнота всего или совершенное Благо. В понятии Единого как абсолютного Блага уже содержится представление о нисходящем порядке всего существующего, который понимается Платином как излучение Единым вне Себя совершенного изобилия Своей полноты. Это нисхождение Плотин характеризует как эманацию или радиацию Единого.

Первая эманация Единого есть Ум (Νοῦς), начальная Двоица, т. е. «первое различие в Едином мысли и бытия... Действием Ума нераздельная полнота Единого расчленяется

здесь на множественность идей, образующих мысленный мир (κόσμος νοητός). Эти идеи не суть внешние предметы, созерцаемые Умом, а его собственные вечные состояния или положения, его мысли о Едином во множественности или числе»²⁶⁹.

За этим первым кругом эманации, где Божество или Единое, через Ум различается в себе и обращается на себя мысленно или идеально, следует его второе, или реальное различие и обращение на себя, определяемое живым движением Души (ψυχή). Душа не мыслит уже непосредственно Единое как свою внутреннюю предметность, а стремится к Единому или желает его как чего-то действительно от неё различного, к чему она сама относится не как мыслимое только, но и реальное начало «другого»²⁷⁰. Если Ум мысленно расчленяется на множественность идей, то душа раздражается во множестве душ, наполняющих реальный мир.

«Единое, Ум и Душу Плотин обозначает как «три начальные ипостаси », из которых объясняется всё положительное содержание вселенной»²⁷¹, возникающей в результате дальнейшей эманации Божественного Первоначала в соечную ему, как у Платона, Единому материю.

Нельзя, конечно, отрицать аналогий между неоплатоническим учением о Божественном Первоначале и учением о Боге святого Афанасия. Целый ряд таких аналогий вполне правильно отмечен проф. А. Спасским. Тем не менее, не только учение Платона об идеях, но и учение Плотина о Едином, Уме и мировой Душе нельзя отождествлять с христианским учением о Боге. В христианской догматике Бог не может быть определён как Единое. Псевдо-Дионисий в своём трактате «О мистическом богословии» говорит, что Бог ни Един и ни Единица, а в трактате «О Божественных именах» он усваивает Ему «наивысочайшее наименование – наименование Святой Троицы, говорящее нам о том, что Бог ни един, ни множественен, но что Он стоит выше этой антиномии, будучи непознаваем в том, что Он есть»²⁷².

Ещё задолго до Псевдо-Дионисия в святоотеческом богословии IV века тайна Троичности раскрывается таким

образом, что вечное происхождение единосущных Отцу Сына и Святого Духа не связано с нисхождением первоединства в низшую область бытия, как это имеет место у Плотина. В сущности, основу этого понимания Троичности находим уже в учении святого Афанасия Великого о единосущии Сына Божия Богу Отцу. Острие мысли святого Афанасия направлено как против субординационизма доникейского богословия, так и против троебожия.

Не менее существенно отличается учение неоплатоников о происхождении мира в результате эманации от христианского учения о творении из ничего, классическое раскрытие которого даёт святой Афанасий. В понимании неоплатониками возникновения конечного бытия «отразилось одно из резких расхождений неоплатонических воззрений с христианским учением о происхождении мира. Как известно, согласно христианской космогонии конечный мир создан Богом, стоящим над миром. Причём это творение рассматривается... как... акт свободной Божественной воли, создающей мир из ничего»²⁷³. В основе же неоплатонической космогонии лежит представление о вечности материи, противостоящей Единому Первоначалу. В соответствии с этим неоплатоники считали, что бытие и высшее Единство совечны. Учение неоплатоников о происхождении мира, в корне отличное от учения святого Афанасия, может быть скорее сопоставлено с некоторыми еретическими учениями, в частности с учением гностиков.

Но наибольший интерес представляет для нас вопрос об отношении философских основ неоплатонизма к учению святого Афанасия о спасении. В философии Плотина находим учение об обожествлении человека, которое является результатом постепенного очищения (κάθαρσις) души и возвращения к Богу. Душа настолько проникается созерцанием Ума, что становится с ним одно и настолько делается богом, но и сознаёт себя как бога.

Учение об обожении человека представляет собою также один из существенных элементов сотериологии Александрийского Архипастыря. Поэтому можно с некоторым основанием утверждать, что учение это развивалось в какой-то

мере под влиянием философии Плотина. Не исключена возможность, что и сам термин «обожение» появляется в святоотеческом богословии не без влияния учения стоиков и неоплатоников.

Нравственная задача человека состоит в постепенном возвращении души от материального или плотского через чувственное к идеальному или умопостигаемому, а от него к Божественному. Этот аскетический идеал в существенных чертах заимствован Плотинем у Платона. У святого Афанасия находим значительные аналогии с этим идеалом.

Необходимо, однако же, отметить и существенную разницу в сотериологии между неоплатоническим философом и святым Отцом. По правильному замечанию проф. А. Спасского, она «заключается в том, что по Плотину обожествляется душа, а по Афанасию же и тело, и притом в преимущественном смысле»²⁷⁴

Кроме того, «так как высшая жизненная задача» человека «исчерпывается... возвращением единичной души к Богу», то «человек никогда не побеждает... мира», а лишь бежит «из него с пустыми руками в лоно Божества». Идеал Плотина – идеал единичного человека, а не живая свободная личность – «друг Божий»²⁷⁵. Мудрец, которого изображает Плотин, отрешённый от мира аскет, стыдящийся даже, что имеет тело, никак не связанный с другими людьми, среди которых он живёт.

У святого Афанасия обожение является целью не единичного только человека, а всего человеческого рода и обусловлено оно Боговоплощением и искупительной Жертвой Господа нашего Иисуса Христа. Как Господь, облекшись в плоть, соделался человеком, так и мы, люди, воспринятые Логосом, обожаемся ради Его плоти (2, 323–324). Поэтому наша плоть есть уже как бы не земная, но «со Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом» (2, 412). Христианский аскет побеждает мир, и победа эта совершается в Церкви – Теле Христовом.

Таким образом, видим, что богословие святого Афанасия и, в частности, его сотериология строились святым Отцом с учётом высших достижений античной философской мысли. Как было указано, у Александрийского Святителя находим

философские термины и отдельные идеи, заимствованные из систем Платона и Плотина. При всём том, у нас нет оснований говорить о прямом влиянии этих философов на богословие и в особенности на сотериологию святого Афанасия. Его учение строилось, прежде всего, на основании Священного Писания с учётом достижения святоотеческой мысли доникейского периода. Что же касается до философских идей, заимствованных им у Платона и Плотина, то они не механически переносились в его учение, а творчески перерабатывались в духе Божественного Откровения. Поэтому святого Афанасия можно считать одним из основоположников не только православного богословия, но и подлинно православной христианской философии, получившей блестящее развитие в творениях святых Отцов Каппадокийцев и в особенности преподобного Максима Исповедника. Творения этих святых Отцов можно назвать вершиной греческой патристической мысли не только в плане богословском, духовном, но также и в плане философском. Важнейшая особенность данного ими философско-богословского синтеза заключается в преодолении платонического пессимизма, с его взглядом на человеческое тело как на темницу души, которая должна быть отброшена достигшим совершенства человеческим духом. В философско-богословском мировоззрении святых Отцов Церкви находим утверждение, что тело человека, созданное Богом и преображенное через Боговоплощение и воскресение Богочеловека, восстанет в его первоначальной нетленной и чистой полноте. Основные начала этого мировоззрения видим в сотериологии святого Афанасия Великого.

Глава 3. Теологические и антропологические предпосылки

А. Богословские предпосылки (учение о Логосе и Его отношении к Богу Отцу и тварному миру)

Святой Афанасий Великий в своей сотериологии развивает богословскую традицию, которая считает источником и действующей силой спасения Божественный Логос. Поэтому его можно отнести к той генерации церковных писателей, которые в западной литературе известны под именем «Logoslehrer» – учителей о Логосе. Действительно, учение о Логосе занимает центральное место во всём богословии святого Афанасия и может рассматриваться, как важнейшая богословская предпосылка его сотериологии.

В богословских воззрениях святого Отца, с одной стороны, ярко оживает малоазийская традиция, утверждённая великим её представителем святым Иринеем Лионским, с другой, – влияние александрийского богословия, а частично – философии Платона и неоплатоников.

Основной вопрос, который ставит и разрешает в своих творениях святой Афанасий Великий, – это вопрос о природе Логоса и Его отношении, с одной стороны, к Богу Отцу, а с другой – к тварному миру. Решение этого вопроса, в свою очередь, было связано с проблемой абсолютного бытия Бога и его отличия от мира. Поэтому важное место в его богословских умозрениях, как и у предшествовавших ему александрийских церковных писателей, занимает учение о Боге Отце, как реальном носителе всей полноты Божественной жизни и Первопричине всего сущего. «Рассмотрим, – говорит святой Афанасий, – свойства Отца, чтобы дознаться об образе, точно ли Отчий это образ. Отец вечен, бессмертен, могущ; Он – Свет, Царь, Вседержитель, Бог, Господь, Создатель и Творец. Это же должно быть и в Образе, чтобы видевый Сына действительно видел Отца» (2, 203).

Святой Афанасий резко и решительно противопоставляет Бога и тварь, истинно сущее Божество с не сущим сотворённым, сложным миром (2,199). «Все, что ни сотворено, нисколько не подобно по сущности своему Творцу», ибо тварь возникла из не

сущего и не может иметь сходства с Самосушим Бытием (2, 202, 204). И ещё: «Говоря, что Сын Божий все основал, (Священное Писание) показывает, что отличен Он от всего сотворенного. Если же по естеству отличен Он от тварей и иносущен с ними, то какое же возможно сравнение или сходство Его сущности с вещами сотворенными?» (2,251). Одним из вернейших определений Бога является Его абсолютная простота и отсутствие в Нём какой бы то ни было сложности. «Несложен Бог, сочетавший все в бытие; Он не таков, каковы твари, призванные Им в бытие Словом; да не будет сего! Он есть простая сущность, в которой нет никакой качественности, как сказал Иаков, несть *пременение или преложения стень* (**Иак. 1, 17**) " (3,286).

Взгляд святого Афанасия на существенное отличие Бога от твари, столь ясно и решительно им выраженный, имел большое значение в истории учения о Божестве Христа Спасителя. Этим своим утверждением святой Афанасий раз и навсегда устранил ту двусмысленность в понимании Логоса, какая была присуща не только большинству апологетов, но и такому великому мыслителю доникейской эпохи, как Ориген. Многие из предшественников святого Афанасия видели в Логосе посредника между Богом и миром, хотя и неизмеримо превосходящего тварь, но не имеющего совершенных Божеских свойств. Наименование ими Логоса богом в несобственном смысле (например, у Оригена Θεός в противоположность ὁ Θεός) и в то же время усвоение Ему чисто Божественных предикатов, как, например, творение мира, свидетельствовало о неясности для них разграничения понятий Бог и тварь. Осознание существенного различия этих понятий является заслугой святого Афанасия. Кто «называет Бога несозданным, – говорит Святитель, – тот именует по самым делам, означая, что не только Он не создан, но что Он – Творец вещей созданных; знает же, что и Слово инаково с вещами сотворенными, и есть единственное собственное рождение Отца, Которым все получило бытие и все состоится» (1,440–441).

Учение о Сыне Божиим или Божественном Логосе, – как часто называет Его в своих творениях святой Афанасий,

утверждая, что «нечестиво и неразумно говорить, что иной есть Слово, а иной – Сын» (2,480), – было с достаточной ясностью раскрыто им уже в его ранних доникейских произведениях. Так в «Слове на язычников» он говорит, что Сын Божий есть «истинная Премудрость, источник Слово, источник, собственно Отчая, Сила, источник Свет, источник Истина, источник Правда, источник Добродетель, Отпечатление, Сияние... короче сказать – всесовершенный плод Отца, единственный Сын, неизменяемый Отчий образ» (1,189–190). Однако, во всей полноте это учение было раскрыто Александрийским Святителем в связи с арианской ересью, признававшей Сына Божия одним из видов творения Отца²⁷⁶. В своём учении о Сыне Божиим святой Афанасий исходит из Священного Писания и прямо свидетельствует, что о Нём знаем лишь то, что дано в Божественном Откровении (1,418). «Вот с дерзновением из Божественных Писаний предлагаем о благочестивой вере, и как бы на свещнике поставляем светильник, говоря: истинный по естеству и преискренний Отчий Сын, собственно принадлежащий Отчей сущности, едиnorodная Премудрость, истинное и единственное Божие Слово есть Он; не тварь, не произведение, но собственное рождение Отчей сущности. Посему, Он истинный Бог, как единосущный истинному Отцу... Всегда Он был и есть, и не было, когда не был. Как вечен Отец, так вечно Его Слово, или вечна Его Премудрость» (1,186; ср.: 1,441). У Него нет ничего общего с веками, ибо Он Своим бытием предваряет их и дает им начало (1,423). Слово Божие есть творческая, зиждительная, живая и действенная Отчая воля; Им все состоялось и прекрасно управляется (2, 263). «Слово Божие есть Сын Божий, и Сын есть Отчее Слово и Отчая Премудрость», не тварь (2, 213), но такое же, каков и Родивший Его (2,217). Будучи истинным Сыном, Он есть Отчая Сила и Отчая Премудрость, Слово, «и все это не по причастию» (1,189).

Сын Божий единосущен (ὁμοούσιος) с Богом Отцом. «Не следует смущаться словом: «Единосущный», – пишет святой Афанасий, – потому что и это речение имеет здравый смысл и твердое доказательство. Ибо, если говорим, что Слово – от

сущности Божией... что означается им, как не истина и вечность сущности, от которой и рождено Слово? Оно – не инородно; иначе к сущности Отца примешивается чуждое и неподобное. Оно – не по внешности только подобно; иначе в ином, или в целом, окажется иносущным, как блестящая медь и золото, серебро и олово... Посему, если и Сын – в таком же отношении, то будет, как и мы, тварию, а не единосущным. А ежели Сын есть Слово, Премудрость, Образ Отца, Сияние, то, по справедливости, будет единосущен» (1, 430). Эта истина выражена святым Афанасием с такой силой, с какой, кажется, не выражалась никем из церковных писателей ни предшествовавшего, ни последующего времени. «Сын и Отец едино суть, как сказал Сам Сын (*Ин. 10, 30*), Слово – всегда во Отце и Отец – в Слове, как неразлучны сияние и свет» (1,426). «Один есть Отец Христов, Владыка и Творец твари, создавший все Словом Своим; едино есть Божие Слово, единственный собственный и преискренний Сын, от Божией сущности, имеющий неотделимое от Отца Своего единство Божества» (2, 315). Слово есть истинная Сила Отца, не отличная от Него, непреложная, всегда нераздельная и в Нем пребывающая, «ибо Слово никогда не было лишено бытия, но всегда имело его, вечно пребывая у Отца, как сияние света» (1,425). Поэтому никто не должен смущаться, слыша, что Сын Божий от сущности Божией, но да согласится со святыми Отцами, которые, «очистив смысл яснее, как бы равнозначительно выражению: «От Бога», написали: «От сущности»; ибо тождественными почли, сказать ли: «Слово – от Бога», или сказать: «Слово – от сущности Божией» (1,428–429). Спаситель мира не «из не сущего, но – от Бога». Всё остальное – тварь, только одно Слово есть от Отца. Хотя и говорится, что «все от Бога», но в ином смысле, чем от Бога Сын. «Как есть Бог, так Им чрез Слово и все из несуществовавшего прежде приведено в бытие: то посему говорится, что тварь – от Бога» (1,424–425).

Точно утверждая высочайшее единство по существу Божественных Лиц Святой Троицы, святой Афанасий критически относился к учению омиусиан (*ὁμοιούσιος* – подобосущный), признававших, что Сын только подобен Отцу. В их учении

Святитель видел неправильное выражение идеи о генетической (субстанциальной) связи Отца с Сыном. «Подобные между собою тела могут быть разлучены и находиться вдали одно от другого; таковы, например, сыны человеческие и родившие их, как написано об Адаме и рожденном им Сифе, что Сиф был подобен Адаму по виду его (Быт. 5, 3). поскольку же рождение Сына от Отца инаково с естеством человеческим, и Сын не только подобен, но и неотделим от сущности Отчей... то посему, Собор (имеется ввиду Первый Вселенский. – К. С.), представляя себе это, прекрасно написал: «Единосущен» (1,426–427).

Именуя Сына единосущным Отцу, святой Афанасий подчёркивает Их равенство, однородность, тождество. Как Бог Отец есть «единственный и первый», так и Сын есть «всецелый и совершенный Бог»; как Отец имеет полноту Божества, так имеет и Сын, – все свойственное Отцу присуще и Сыну. Сын есть истинный Бог, как и Бог Отец (2,376–377). «Отец есть Вседержитель; Вседержитель есть и Сын; ибо говорит и Иоанн: *«Сый, и Иже бе, и грядый, Вседержитель»* (**Апок. 1, 8**). Отец есть Свет, и Сын есть Сияние и Свет истинный. Отец – истинный Бог, и Сын – истинный Бог... Посему-то Сын во Отце и Отец в Сыне; ибо что принадлежит Отцу, то есть в Сыне, а также познаётся и во Отце. Так разумеется и сие: *«Аз и Отец едино есма»* (**Ин. 10,30**), потому что не иное во Отце, а иное в Сыне, но что во Отце, то есть и в Сыне» (3, 51). Христос есть Бог от Бога, Божия Премудрость, Слово, Сила, почему в Священном Писании и возвещается «единый Бог». Будучи Сыном единого Бога, Слово возводится к Тому, Чьё Оно есть. «Отец и Сын суть два и вместе нераздельная и неразлагаемая единица Божества». Одно Божественное начало, а не два (2, 455); Слово единосущно Отцу (1,441). Отсюда единоначалие есть в собственном смысле. Подлинно, истинно и действительно Единая «сущая сущность». От неё есть Слово, Премудрость, «ее Собственная и неотлучная от нее Сила, по естеству и истинно Сын; но как не иная сущность, чтобы не было двух начал, так и от единой сущности... существенное Слово, существенная Премудрость, то есть воистину Сын... Как начало

есть единая сущность, так одно существенное и самостоятельное Слово сей сущности и одна Премудрость. Как от Бога есть Бог, от Премудрого – Премудрость, от Словесного – Слово, от Отца – Сын; так от Ипостаси – Ипостасный, от Сущности – Существенный и Самосущный, от Сущего – Сущий» (2,455–456,256). Бог Отец «не сложен» и «есть Сый», и Слово Его «не сложно» и есть Сый (1,181).

Сын есть неизменяемый вечный Образ Отчей Сущности (1, 186, 190, 441), вечное Сияние (2, 209), Отчая Истина, Которую «от рода до рода носят в устах своих святые» (4, 289).

Будучи Словом, Сын Божий «не из слогов сочетается, подобно человеческому слову, а есть неизменяемый образ Отца Своего» (1,181). «Он один во Отце и есть Отчий Образ» (2,444). А будучи Образом Отца Он отличается от всего сотворенного, ибо чей Он Образ, Того «свойство и подобие имеет в Себе, а потому именующий Отца Несозданным и Вседержителем, в Несозданном и Вседержителе понимает и Его Слово и Премудрость, то есть Сына» (1,441; 2,193,217). «Как Отец, – утверждает святой Афанасий, – всегда Отец, и никогда не был Сыном, так Сын – всегда Сын, и никогда не будет Отцем. В этом паче и открывается, что Сын есть начертание и образ Отца, пребывает тем, что Он есть, и не изменяется, но имеет от Отца тождество бытия» (2,205,203), почему нельзя сказать, что Бог когда-нибудь был без Слова, или Слово когда-нибудь не имело бытия (2,202). Бог Отец вечно существует, а «поелику всегда есть Отец, то вечно есть и Его Сияние, то есть Бог Слово» (2, 209; ср.: 2, 355; 4,293).

Поскольку Сын есть Образ Отца, имеющий те же Божественные совершенства, что и Отец, то чрез Сына познаётся, открывается Отец. Сыну «свойственно иметь принадлежащее Отцу и быть таковыми, чтобы в Нем созерцаем был Отец» (2, 293). Взирая на «собственное Рождение Отчей Сущности», видим Самого Отца, ибо разуместь и познать Сына есть то же, что приобрести ведение об Отце (2,197). Всё, что совершил Сын, есть дело и Отца, ибо «Сын есть образ Отчего Божества, Которое совершило дела. Так, кто взирает на Сына, тот видит Отца; ибо в Отчем Божестве и есть и созерцается

Сын, и Отчий образ в Сыне показывает в Нем Отца, и таким образом, Отец в Сыне. А свойственное Отцу и Божество в Сыне показывает Сына в Отце и то, что Сын всегда не отделен от Отца» (2, 376–377, см. также: 1,126,432; 2,256; 3, 51).

Сын Божий Господь наш Иисус Христос, как это видно из Священного Писания, рассуждает Александрийский архипастырь, «есть Божие Слово, и Премудрость, и образ, и рука, и Сила». Все эти определения святой Афанасий объединяет в одно понятие «Божие рождение», рождение от Отца. «Произносишь ли слово «Сын», этим выражаешь, что Он – от Отца по естеству. Составляешь ли в себе понятие «Слово», опять представляешь бытие от Отца и нераздельность со Отцем. И нарицая Премудростию, тем не менее имеешь опять в мысли не происхождение отвне, но бытие от Отца и во Отце. Именуешь ли Силою и рукою? Опять означаешь этим собственную принадлежность сущности. И, говоря «Образ», возвещаешь Сына; ибо что было бы подобно Богу, кроме рожденного от Бога?» (1,421). В рождении Сына Божия выражается полнота Божественной жизни, таинственных отношений Сына к Отцу и Отца к Сыну. Если Сын «нарицается вечным Рождением Отца, то прекрасно нарицается» (2, 194), ибо рождаемое от Отца «есть Его Слово, Премудрость и Сияние» (2, 195). «Нет ничего невероятного в том, что Бог имеет Сына, рождение собственной Своей сущности; и говоря о Сыне и о рождении, не означаем ни страдания, ни разделения Божией сущности, а паче познаем Преискренного, Истинного и Единородного Божия, и в Него веруем» (2,197). Слово Божие есть «совершенное Рождение от Совершенного» (2,308). Слово «рождать» в понимании святого Афанасия равнозначно тому, что «Бог дает Себя во всецелое причастие» (2,196–197), почему рождение есть действие вечное, бесстрастное и боголепное (2, 213).

Сын Божий рождается не как человек от человека, так чтобы явился во времени и позднее бытия Отеческого. Он есть иное Рождение – Божие, «и как собственно сущий Сын всегда сущего Отца существует вечно. Людям свойственно рождать во времени по несовершенству природы; Божие же Рождение

вечно по всегдашнему совершенству естества». Сын не иное что, как вечно рождаемое от Отца и вечно причастное Отцу (2,194,195,196; ср.: 1,430; 2, 263–264; 4,459).

Святой Афанасий решительно утверждает, что рождение Сына от Отца есть действие необходимости Божественной сущности. Святитель считает неуместным даже саму постановку вопроса: по хотению и изволению или против хотения и изволения произошёл Сын от Отца? Подобная постановка вопроса вносит в понятие о Боге антропоморфические представления, которые можно употреблять лишь в рассуждении о сотворённом. «Не нечестиво ли свойственное существам созданным относить к Создателю? Не богохульно ли говорить, что во Отце есть хотение прежде всего Слова? Если хотение во Отце предшествует, то не истину говорит Сын: “Аз во Отце” (**Ин. 14, 10**)” (2, 450). Отчая сущность не от хотения, а если так, то «явно не от хотения также и то, что составляет собственность Отчей ипостаси» (2, 451). Рождение Сына от Отца не есть только метафизически необходимый процесс во внутренней жизни Сущего, но и проявление высочайшей любви Рождящего к Рождаемому. Если Сын рождается «по естеству, а не по хотению, то ужели Он есть нежеланный Отцу и противный Отчему хотению?» – спрашивает Святитель и отвечает: «Никак, напротив того, и желателен Сын Отцу, и, как Сам говорит, Отец... *любит Сына, и вся показывает Ему* (**Ин. 5, 20**)... Как желательна Богу собственная Ипостась, так не нежелателен Ему и собственный Сын, сущий от Его сущности ». Точно также и Сын «тем же изволением, каким изволяет Его Отец, и Сам любит и изволяет» (2, 452).

Учение святого Афанасия о Божестве Сына и Его отношении к Богу Отцу нашло своё прекрасное выражение в обобщённой форме в третьем слове «На ариан»: «Сын во Отце, сколько сие можно постигать, потому что всецелое бытие Сына собственно принадлежит Отчей сущности; Сын от Отца, как сияние от света, как поток из источника. Посему, кто видит Сына, тот видит и представляет собственно принадлежащее Отцу. Так, бытие Сына, будучи от Отца, и есть во Отце. И Отец в Сыне. Ибо что собственно от Отца, то есть Сын. Он в Сыне

как в сиянии солнце, как в слове ум, как в потоке источник. Таким образом, кто видит Сына, тот видит и представляет собственно принадлежащее Отчей сущности, потому что Отец в Сыне. поскольку бытие Сына есть Отчий Образ и Отчее Божество, то следует, что Сын во Отце, и Отец в Сыне. Поэтому Спаситель справедливо, сказав прежде: «*Аз и Отец едино есма*» (**Ин. 10, 30**) , присовокупил: «*Аз во Отце, и Отец во Мне*» (**Ин. 14, 11**) , чтобы показать тождество Божества и единство сущности.

Они едино не в том смысле, что одно разделено на две части, которые из себя составляют одно; и не в том смысле, что одно поименовано дважды, так что один и тот же иногда есть Отец, а иногда Сын Самого Себя; так думавший Савеллий признан еретиком. Напротив того, два суть по числу; потому что Отец есть Отец, и не Он же есть Сын, и Сын есть Сын, и не Он же есть Отец; но естество одно, потому что Рождение не неподобно Родившему, и есть Его Образ, и всё, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну. Поэтому, Сын есть не другой Бог; ибо не совне примышлен. Иначе, без сомнения, было бы много богов, если бы примышлено было чуждое божество, кроме Божества Отчего. Если Сын есть иное, как рождение, то Он тоже самое, как Бог. Он и Отец суть едино, как сказано, по свойственности и сродственности естества, и по тождеству единого Божества. Ибо и сияние есть свет, а не второе что по солнцу, не иной свет, не свет по причастию света, но всецелое собственное его порождение. Таково же порождение по необходимости есть единый свет, и никто не скажет, что это суть два света; но хотя солнце и сияние суть два; однако же один от солнца свет, в сиянии светящий повсюду. Так и Божество Сына есть Божество Отца; а потому оно и нераздельно; и таким образом, един Бог, и нет иного кроме Его...

Таким образом, кто уразумел, что Сын и Отец едино суть, тот знает, что Сын во Отце и Отец в Сыне... И кто постиг сие, тот верует, что *видевый Сына, виде Отца*; потому что в Сыне созерцается Божество Отца» (2, 373–375. См.: 2, 457–458).

Ясно и отчётливо утверждая онтологическую сторону учения о Сыне Божиим, святой Афанасий с не меньшей точностью раскрывает и отношение Логоса к тварному миру, притом так, что последнее представляет собой логический вывод из первого. «Поелику же приведено это в ясность и доказано, что Сын есть рождение Отчей сущности, то никто уже не усумнится, а напротив того, для всякого будет ясно, что сие Рождение есть Премудрость и то Слово Отца, о Котором и чрез Которого Отец все творит и производит. Оно есть и то Сияние Отца, Которым Отец все просвещает и открывает Себя, кому хочет» (2,197–198).

Если предшественники святого Афанасия – апологеты и отчасти Ориген – Ипостась Сына Божия ставили в большую зависимость от бытия мира, и Логос представлялся как Сущность посредствующая между Богом Отцом и миром, то Святитель совершенно освободился от субординационизма. Он со всей решительностью направляет свою полемику против ариан, учивших о посредствующем существе между Богом и миром. На их положение, что не мир получил бытие ради Сына, а Он ради мира, святой Афанасий утверждает обратное: не Божие Слово получило бытие ради твари, но тварь ради Него, мы получили бытие во славу Божию, мы созданы для бытия, мы от Него. Не по немощи нашей, Он, как мощный, получил от единого Отца бытие для создания твари. Учение истины не таково. Слово было у Бога и в Нём был Отец, если бы Господь и не сотворил мир (2, 300–302. Ср.: 2, 296–297).

Сын, как действительное выражение всей полноты Отчей жизни, осуществляет творческую и промыслительную деятельность Божества в мире (1, 179). Невозможно что-либо увидеть в мире приведенное в бытие иначе – не Словом (2, 198). Сын создаёт небо и землю; Им приводятся в бытие Ангелы (2, 257). «Все произведено Премудростью, и без Слова ничто не приходило в бытие» (2,297).

Творение мира не случайный акт, но проявление благодати и любви Божией к благу тварей, как отображению Божественных благ. Если вообще любви свойственно любить и расширяться в любви, то тем более безмерной Божественной Любви, Благодати,

полноте Божественной Жизни, присуще распространяться за пределы Троического бытия. Бог независтлив и потому всё сотворил по Своей великой благодати (2, 299). Говоря о том, что причиной творения мира является преизбыток Божественной благодати, святой Афанасий Великий вместе с тем вполне определённо подчёркивает, что Бог творит мир, вызывая его к бытию «из ничего». «Бог благ, лучше же сказать, Он – источник благодати, – говорит Святитель. – В благом же ни к кому не может быть зависти. Посему, никто не позавидовав в бытии, из ничего все сотворил собственным Словом Своим, Господом нашим Иисусом Христом» (1,194–195).

Святой Афанасий с особой силой подчёркивает неустойчивость вызванной из небытия твари и её тяготение возвратиться к небытию. Созданная из ничего, тварь и существует над бездной ничтожества, готовая всегда погрузиться в неё. «Естество сотворенных вещей, как происшедшее из ничего, само в себе взятое, есть что-то текущее, немощное, смертное... разрушающееся» (1,181). Тем не менее, не взирая на свою собственную природу, стремящуюся к разрушению и смерти, тварь продолжает существовать.

Получившая бытие в акте творения, тварь удерживается в бытии и приобретает стройность и красоту в результате действия Промысла Божия, который сообщает всему созданному благобытие. Чтобы всё сотворенное имело не только бытие, «но и благобытие, – рассуждает Святитель, – Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям, чтобы во всех вообще тварях и в каждой порознь были положены некий отпечаток и подобие Его образа, и чтобы приведенное в бытие оказалось и премудрым и достойным Бога делом. Ибо как слово наше есть образ истого Слова – Божия Сына, так опять образ истой Божией Премудрости есть являемая в нас мудрость, в которой, имея силу ведения и мышления, делаемся удобоприемлющими зиждительную Премудрость, и чрез Нее приходим в состояние познавать Отца Ее. Ибо сказано: “Кто имеет в себе Сына, тот имеет и Отца” (1Ин. 2, 23)» (2, 363–364). В результате этого нисхождения Премудрости к тварям весь мир

представляет собой «согласную стройность» (1,182). Для объяснения красоты и целесообразности окружающего мира святой Афанасий употребляет понятие, заимствованное из философии Платона, именно понятие о причастии Логоса всему сотворенному. Озаряемая проникновением Логоса, Его владычеством, влиянием вся тварь удерживается в бытии и внутренней связью соединяется в единое целое. Если природа в целом и в своих частях существует, то лишь благодаря тому, что она причастна Божеству, является носительницей истинно Сущего (1,182; 2, 369 и др.).

Если тварь приведена в бытие Словом, Премудростью, Ведением, то и Строителем и Промыслителем её не иному кому быть, как Божию Слову (1,179–180). Словом всё и состоялось, Им всё прекрасно и управляется (2, 263). Отец чрез Слово над всем «державствует и господствует» (2, 219), о всех промышляет, «соделывает и творит спасение всех» (2,293; ср.: 2,288).

Особенно прекрасное раскрытие отношения Бога Слова к миру нашло своё выражение на страницах творения святого Афанасия «Слово на язычников». Здесь Святитель обнаруживает и красоту своего стиля, и свои поэтические дарования, и свои широкие богословские и отчасти философские познания, и, что самое главное, проникновенную, исполненную великого религиозного одушевления, глубокую веру в Божий Промысл. Содержание этих страниц настолько благодатно, что автор данной работы не дерзает внести в них какие-либо изменения и считает целесообразным привести их дословно, хотя и с большими пропусками.

«Усматривая, – свидетельствует Александрийский архипастырь, – что всякое сотворенное естество, сколько зависит от заключающихся в нем самом причин, есть нечто текучее и разрушающееся, на тот конец, чтобы вселенная не подверглась разрушению и не разрешилась опять в небытие, все сотворив вечным Словом Своим и осуществив тварь, не попустил ей увлекаться и обуреваться собственным своим естеством, от чего угрожала бы ей опасность снова прийти в небытие, но как Благий управляет вселенною и поддерживает

ее в бытии Словом же Своим, Которое Само есть Бог, чтобы тварь, озаряемая владычеством, промыслением и благоустроением Слова, могла твердо стоять в бытии, как причастная подлинно сущего от Отца Слова, и Им вспомоществуемая в бытии, и не подверглась бы тому, чему могла бы подвергнуться (т.е. небытию), если бы не соблюдал ее Бог Слово, *Иже есть Образ Бога невидимого, перворожден всяе твари: яко Тем и в Нем состоятся всяческая, видимая и невидимая; и Той есть глава Церкви* **(Кол. 1,15–18)** , как в святых Писаниях учат служители истины.

Это – то всемогущее, всесовершенное, святое Отчее Слово, нисшедши во вселенную, повсюду распространило силы Свои, озарив и видимое и невидимое, в Себе всё содержит и скрепляет, ничего не оставив лишенным силы Своей, но оживотворяя и сохраняя всё и во всём, и каждую вещь в особенности, и вдруг всё в совокупности; начала же всякой чувственной сущности, каковы: теплота, холод, влажность и сухость, срастворяя во едино, делает Оно не противодейственными, но производящими одну согласную стройность. Им и Его силою делается, что огонь не противоборствует холоду, и влажность – сухости, а напротив того, эти сами в себе противоположные стихии, сошедшись вместе, как дружественные и родственные, производят из себя видимые вещи и служат началами бытию тел. Покорствуя сему Богу Слову, иное оживотворяется на земле, а иное осуществляется на небе...

Как музыкант, настроив лиру и искусно сводя густые звуки с тонкими, и средние с прочими, производит одно требуемое сладкогласие: так и Слово – Божия Премудрость, держа вселенную, как лиру, и что в воздухе, сводя с тем, что на земле, а что на небе – с тем, что в воздухе, целое сочетавая с частями, и обращая Своим мановением и изволением, прекрасно и стройно производит единый мир и единый в мире порядок; Само неподвижно пребывает у Отца, и все приводит в движение Своим снисхождением во вселенную, чтобы каждая вещь благоугодна была Отцу Его... Ибо одним и тем же мановением Его прямое движется, как прямое, круглое

обращается, как круглое, и среднее приводится в движение как оно есть, теплое согревается, сухое иссушается, и все, сообразно со своей природой, оживотворяется и приводится Им в бытие; а таким образом производится им некая чудная, и подлинно божественная, стройность» (1,181–183). Единственное и собственное Слово благого Отца привело вселенную в устройство и озаряет её «Своим промыслением. Как благое Слово благого Отца, Оно благоустроило порядок вселенной, сочетая противоположное с противоположным и устрояя из этого единое согласие. Как Божия сила и Божия премудрость, Оно вращает небо, и повесив землю ни на чем не опирающуюся, водрузило ее Своим мановением. Им солнце стало светоносным и озаряет вселенную. От Него и луна имеет свою меру света. Им и вода повешена на облаках, и дожди наводняют землю, и море заключено в пределы, и земля украшена всякого рода растениями и произращает зелень» (1, 180). Силой и мановением начальственного и владычественного во всей вселенной Отчего Слова движутся звёзды, «освещается солнцем воздух, согревается эфир, дуют ветры, горы возносят вершины свои в высоту, море волнуется и питает в себе живые твари, земля, пребывая неподвижною, приносит плоды, человек образуется, живет и потом умирает; одним словом, все одушевляется и движется... Все же это и гораздо еще большее, чем по множеству не в силах мы и описать, дивно-содетельное и чудодейственное Божие Слово, озаряя и оживотворяя, мановением Своим приводит в движение и благоустройство, содеяв единый мир, и не вне Себя оставляя и невидимые Силы; потому что и их, как Творец, сообъемля в целом, также содержит и оживотворяет Своим мановением и промыслением...

Сам же Вождь и Царь всего, Собою утверждая всё, делает всё к славе и ведению Отца Своего, и делами, какие совершает Он, как бы учит и говорит: *“От величества и красоты созданий сравнительно Рододелатель познавается”* (**Прем. 13, 5**) " (1,185–186).

Откровение в мире Божества через Логоса есть именно откровение Самого истинно Сущего, а не какого-либо «второго»

Бога (2,191). Не только учение ариан о тварном Логосе, Которого Отец, как будто не имея сил создать вселенную один, «измышляет Себе» в качестве орудия совне, – подобно древоделу или кораблестроителю, не имеющему возможности что-либо сделать без топора и пилы (2,210), – но и прежние апологетические представления о Λόγος профорικός, получающем ипостасное бытие лишь для творческих и домостроительных целей, кажутся Александрийскому Архипастырю унижающими и искажающими истинное понятие о Божестве. Короче говоря, как в учении об отношении Логоса к Богу Отцу, так и об отношении Его к миру святой Афанасий строго выдерживает идею полного единства по существу Божественных Ипостасей, исключая даже мысль о каком-либо Их неравенстве.

Общий итог учения Святителя о Логосе можно выразить так: Он есть истинный, всецелый и совершенный Бог, единосущный истинному Отцу. Он есть преискреннее, истинное, вечное и Собственное рождение Сущности Отца. Он принадлежит области абсолютного и полного Божества, не имея ничего общего со всем тварным, но Сам являясь Творцом и Промыслителем мира.

Впрочем, и сам святой Афанасий в кратких словах резюмирует своё возвышенное умозрение о Сыне Божиим, прибегая к исповеданию святых Отцов в Никее: «Веруем в единого Бога... И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Отца, едиnorodного, то есть от Отчей сущности, Бога от Бога, Света от Света, Бога Истинного от Бога Истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, – Сына, Которым приведено в бытие все, что на земле» (3, 177). «Веруем, – читаем в другом творении, – во единого Единородного – Слово, Премудрость, Сына, безначально и превечно от Отца рожденного, – не устно и мысленно произносимое слово, не излияние Совершенного, не отсек и не отпрыск бесстрастного Естества, но Сына самосовершенного, живого и действенного; истинный, равночестный и равнославный Образ Отца; ибо сказано, что такова воля Отца, да якоже чтут Отца, тако чтут и Сына» (**Ин. 5,23**) ; Бога

истинного от Бога истинного, как говорит Иоанн в соборных посланиях: *«И да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть истинный Бог и живот вечный»* (**1Ин. 5, 20**) ; Вседержителя от Вседержителя; ибо над чем начальствует и чем обладает Отец, над всем тем начальствует и всем тем обладает и Сын, всецелый от всецелого, подобный Отцу, как говорит Господь: *«Видевый Мене, виде Отца»* (**Ин. 14, 9**). Рожден же он неизреченно и недомыслимо: *«Род бо Его кто исповесть»* (**Ис. 53, 8**)? Иначе сказать: никто» (1,264).

«В этой вере, – утверждает Святитель, – как Божественной и Апостольской, необходимо и нам пребывать всем» (3,177).

Б. Антропологические предпосылки

В своём учении о творческом и промыслительном действии Слова Божия в тварном мире святой Афанасий Великий особенно большое внимание уделяет отношению Слова Божия к человеку, который, по воззрению святого Отца, занимает совершенно особое место в мире. «Преимущественно пред всем, что на земле, сжалившись над человеческим родом, и усмотрев, что по закону собственного бытия не имеет он достаточных сил пребывать всегда, Бог даровал людям нечто большее», чтобы они, став словесными, жили «истинною жизнью, и в подлинном смысле – жизнью святых в раю» (1, 195).

Это особенное положение человека во вселенной заставило Святителя с особенно большим вниманием подойти ко всем вопросам, связанным с учением о человеке, тем более, что антропологические темы неразрывно связаны с его сотериологией. «Дивишься, может быть, почему, предположив говорить о вочеловечении Слова, рассуждаем теперь о начале людей, – говорит Святитель. – Но и это не чуждо цели нашего рассуждения. Говоря о пришествии к нам Спасителя, необходимо нам сказать и о начале людей. Из этого узнаешь, что наша вина послужила поводом к Его пришествию, и нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его воплощению; для нашего спасения показал Он столько человеколюбия, что принял на Себя человеческое тело и явился в нем» (1, 196).

а) Природа человека

Святой Афанасий учит, что человек, так же как и весь окружающий его видимый мир и мир небесный, имеет тварную природу и является созданием Бога чрез Его собственное Слово (1,127).

Основываясь на тех местах Священного Писания, в которых человек называется как сотворенным, так и рожденным (Втор. 32,6,18 и Малах. 2,10), святой Афанасий в истории происхождения человека различает два момента: акт создания человека, когда ему были сообщены естественные дары богоподобия в разумности, и акт усыновления, когда на человека был ниспослан Дух Святой (2,338–340).

Как тварь, человек имеет и все существенные признаки, отличающие тварь от Бога. – «Люди сложены из частей и сотворены из ничего; у них и слово – слагаемое и разлагающееся» (1,181). Но как непосредственное и особое творение Божие, человек превосходит по своей природе все материальные создания. Он наделён Богом телом и бессмертной душой. Святитель определённо придерживается дихотомии. Так, изъясняя 24 стих 2 главы Евангелия от Луки: *«И еже дати жертву, по реченному в законе Господни, два горличища, или два птенца голубина»*, – святой Афанасий ставит вопрос: «Почему же означенных животных (Бог) повелел приносить в числе двух?» и отвечает: «Поелику человек двусоставен, то есть, состоит из души и тела, то Бог требует от нас двоякого целомудрия и двоякой кротости» (4, 447–449). Если Предстоятель престола святого апостола Марка и различает ум от души, то лишь как её способность. Он говорит о разумной, бессмертной и невидимой душе (1,170–171). «Для людей простых, – пишет он, – нужно вкратце доказать... то, что всякий человек имеет душу, и душу разумную», и далее доказывает: «Не малым признаком того, что душа человеческая разумна, служит отличие её от бессловесных; ибо по естественной привычке называем их бессловесными по тому самому, что род человеческий разумен» (1, 166). Каждый

человек имеет душу и в ней ум (1,165). Душа человека одарена умом (1,159). Этот ум не одно и то же с телесными чувствами, но «бывает судьей самых чувств». «Всякий, если только он – друг истины, сознает это» (1,166).

Душа и тело действуют в неразрывной связи между собой. Душевные движения, как правило, полагают свой отпечаток на телесном организме. «Десятиструнным псалтирем называется тело, потому что имеет пять чувств и пять душевных деятельностей; ибо в каждом чувстве обнаруживается особенная деятельность души» (4, 117). Изменения, происходящие в душе, касаются и структуры тела. Последнее прекрасно показано Александрийским Предстоятелем на примере преподобного Антония Великого. При духовной высоте Преподобный имел необычайной приятности лицо, по которому впервые приходящие к нему узнавали его, хотя бы он находился в окружении множества монахов. поскольку душа его «была безмятежна, то и внешние чувства оставались невозмущаемыми; а потому от душевной радости весело было и лицо, и по движениям телесным можно было ощущать и уразумевать спокойствие души» (3, 231–232).

Основой жизни человека является душа. Она превосходнее пищи, ибо «есть жизненный дух, а пища – нечто земное и удоборазлагаемое» (4, 432). В противовес Оригену святой Афанасий отрицает его филологический анализ слов «душа» (ψυχή) и говорит, что хотя она и называется ψυχή, однако не потому, что «холодна (ψυχρά) по своей природе, как думали некоторые... но потому, что при большой горячности она иссушает влажное». А что душа по своей природе горяча, в этом можно убедиться на примере умирающих, ибо «когда душа отделяется от тела, все члены оказываются окоченевшими и холодными не менее зимнего льда или снега» (4, 433). Точно также чуждо святому Афанасию и учение Оригена о теле, как месте изгнания души, куда она низвергнута была после грехопадения. По святому Афанасию тело, как и душа, изначально создано Богом и предназначено к тому, чтобы вместе с душой служить Богу и прославлять Его. «Тело имеет у себя глаза, чтобы взирать на тварь, и из примечаемого в ней всестройного

порядка познавать Создателя. У него есть слух для слышания Божиих словес и Божиих законов. У него есть руки для произведения ими необходимого, и для молитвенного воздеяния их к Богу» (1,130).

б) Образ Божий в человеке

Творец более всех тварей возлюбил человека и даровал ему высшую природу. Бог не создал людей «просто, как всех бессловесных животных на земле, но сотворил их по образу Своему, сообщив им и силу собственного Слова Своего, чтобы, имея в себе как бы некие оттенки Слова и став словесными, могли пребывать в блаженстве» (1,195). Даже Ангелы «не образы» Бога (1,208).

Как образ Божий человек вышел из рук Премудрого Творца наделённым свойствами Первообраза, возвышающими его над всем земным (1,167). «Образ истой Божией Премудрости есть являемая в нас мудрость, в которой, имея силу ведения и мышления, делаемся удобоприемлющими зиждительную Премудрость, и чрез Нее приходим в состояние познавать Отца Ее» (2, 363).

Образ Божий заключается в богоподобной душе человека. Душа создана «по образу и подобию Божию, так как дает разуметь об этом Божественное Писание, говоря от Лица Божия: *«Сотворим человека по образу Нашему и по подобию»* (**Быт. 1,26**) " (1,171).

Отражены совершенства Божии в разумности и бессмертии души. Что только один человек одарён разумной богоподобной душой становится ясно при рассмотрении человеческого существа. Животные видят только то, что у них перед глазами и стремятся к нему, хотя бы впоследствии был им от того вред. Бессловесные – рабы чувственных инстинктов. Но человек имеет основу для возвышения над всем чувственным; то, что видит глазами он «обсуживает рассудком». Нередко уже устремившись к чему-либо, он удерживается рассудком, «и что им обдумано, обсуживает снова» (1,166). Чувства в теле, как настроенная лира, когда ими управляет человеческий дух (1,167). Дело глаз – видеть, ушей – слышать, уст – вкушать, ноздрей – принимать запах, дело рук – касаться, но рассуждать, что следует видеть, слышать, вкушать и т. д., не дело чувств, а разумной души (1,166–167).

Если тело не способно мыслить, смертно и временно, то душа не только разумна, но и бессмертна (1,168). Душа движет тело, но сама ничем не приводится в движение – она «самоподвижна». Следовательно, и «по сложении с себя тела в землю, опять будет сама себя приводить в движение». Приводя же себя в движение, она будет жить и после смерти тела, ибо «движение души не иное что есть, как жизнь ее». Душа бессмертна, ибо такой её сотворил Бог Словом Своим Господом нашим Иисусом Христом. «И помышляет и мудрствует она о бессмертном и вечном, потому что сама бессмертна. Как телесные чувства, поскольку тело смертно, видят смертное; так душе, созерцающей бессмертное и помышляющей о бессмертном, необходимо и самой быть бессмертной, и жить вечно» (1, 169–170).

Признание души разумной и бессмертной есть признание и её духовности. А как таковой душе свойственен и образ вездеприсутствия Божия. Тело часто находится в покое, а душа, как бы на время оставляя его, проходит далёкие страны, встречается со знакомыми и друзьями, «нередко предугадывая и предузнавая по этому дела свои на другой день». А иногда, «поощряемая чистотою ума, воспаряет к святым и Ангелам, пребывающим вне земных» (1,167, 169).

Святитель усматривает в человеке и владычественный образ Всемогущего Творца. «*Вся покори еси под нозе его*». Ибо разумной природе, как богоподобной, даровал господство над всем. И человек, прияв силу в образе Божиим, также поставлен князем всего на земле, как и Бог есть Царь всяческих. Если вообще сказано: «*Поставил еси его над дела руку Твоею*», а в другом месте говорит: «*И дела руку Твоею суть небеса*» (Пс. 101, 26); то явствует, что поставил его и над небесами, и не утаивая уже показывает пребывание на небесах отшедших отсюда с земли, когда по обетованию наследуют Небесное Царство... Так должно разуметь и следующее: «*Вся покори еси под нозе его*». Ныне покори животных; но поскольку уготована человеку равноангельская жизнь на небе, то человек, и там поставленный над дела руку Его, будет зрителем небес и всего, что на них. Блаженный же Павел

истолковал, что и это исполнится на Спасителе в будущем веке. Посему говорит ему Отец: *“Седи одесную Мене, дбндеже положу враги Твоя подножие ног Твоих” (Евр. 1,13)”* (4, 57–58).

Святитель отмечает, что полученные совершенства первыми людьми предназначались всем людям. «Так и род человеческий создан по образу Божию. Ибо хотя один Адам создан из земли, но в нем были основания к преемству целого рода» (2, 325).

г) Первобытное состояние

Создав человека по Своему образу, Творец вводит его в рай, дабы он, созерцая Сущего, не отдалял от себя представление о Боге, но жил истинной жизнью, в подлинном смысле жизнью святых (1, 195). «Создатель мира и Царь царей Бог, превысший всякой сущности и человеческого примышления, как благий и все превосходящий добротою, сотворил род человеческий по образу Своему, собственным Словом Своим, Спасителем нашим Иисусом Христом, и чрез уподобление Себе соделал его созерцателем и знателем сущего, дав ему мысль и ведение о собственной Своей вечности, чтобы человек, сохраняя это сходство, никогда не удалял от себя представления о Боге и не отступал от сожития со святыми, но, имея в себе благодать Подателя, имея и собственную свою силу от Отчего Слова, был счастлив и беседовал с Богом, живя невинною, подлинно блаженною и бессмертною жизнью. Ни в чем не имея препятствия к ведению о Боге, человек, по чистоте своей, непрестанно созерцает Отчий образ, Бога Слова, по образу Которого и сотворен, приходит же в изумление, уразумевая Отчее чрез Слово о всем промышление, возносясь мыслью выше чувственного и выше всякого телесного представления, силою ума своего касаясь божественного и мысленного на небесах. Когда ум человеческий не занят телесными предметами и не примешивается к нему со вне возбуждаемое ими вожделение, но весь он горé и собран в себе самом, как было в начале: тогда, преступив за пределы чувственного и всего человеческого, парит он в горних, и взирая на Слово видит в Нем Отца Словоу, услаждаясь созерцанием Его и обновляясь в любви к Нему» (1,127).

Блаженное состояние прародителей святой Афанасий описывает библейскими словами: «Священные Писания о первом сотворенном человеке, который на еврейском языке назван Адамом, говорят, что в начале с непостыдным дерзновением устремлен был он умом к Богу, и сожительствовал со Святыми в созерцании мысленного, какое

имел в том месте, которое святой Моисей, в переносном смысле, наименовал «раем» (*Быт. 2, 8*). А к тому, чтобы видеть в себе Бога, достаточно душевной чистоты, как и Господь говорит: *“Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят” (Мф. 5, 8)”* (1,127–128). Оригинальность святого Афанасия проявляется лишь с того момента, когда он, освещая библейские данные, ставит вопрос об условиях и причинах бессмертия и блаженства первых людей. В решении этого вопроса он возвращается в круг понятий близких к философии Платона. Последовательно утверждая взгляд на человека, как на тварное существо и, следовательно, не сущее бытие, Святитель учит, что Адам «по закону собственного бытия» не имел достаточно сил «пребывать всегда», ибо был смертен и тленен, а пребывал в блаженстве лишь потому, что Бог сообщил ему «силу собственного Слова Своего» (1,195). Подлинно блаженная и бессмертная жизнь Адама в раю была обусловлена проникновением его природы истинно сущим, Божественным принципом, причастием благодати Логоса, или причастием Духа Святого, Который был ниспослан при его создании (1,197; 2, 338–340). Но сохранение полученных даров зависело от свободного подвига первых людей. «Человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен, но, по причине подобия²⁷⁷ Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление, и пребыл бы нетленным, как говорит Премудрость: *«Хранение... законов утверждение нерастления» (Прем. 6,19)*. Будучи же нетленным, он жил бы уже как Бог, о чём даёт разуместь и Божественное Писание, говоря в одном месте: *“Аз рех: бози есте и сынове Вышняго вси; вы же яко человецы умираете, и яко един от князей падаете” (Пс. 81, 6. 7)*” (1, 196–197).

Бог сотворил человека «по образу Своего присносуущия» безгрешным для нетления (3, 332) и возжелал, чтобы он в этом нетлении пребывал (1,196), но даровал ему и свободу воли – свободу выбора добра или уклонения от Него (3, 332). Зная же, что «человеческое произволение» может выбрать или путь совершенствования или путь ниспадения, Господь «данную людям благодать предварительно оградил законом и местом;

ибо, введя их в рай Свой, дал им закон, чтобы, если сохраняют благодать и пребудут «добры», то, кроме обетования им бессмертия на небесах, и жизнь их в раю была беспечальна, безболезненна и беззаботна; а если впадут в преступление, и переменявшись сделаются худы, наперед знали о себе, что в смерти претерпят естественное тление, и не будут жить более в раю, но, умирая уже вне его, останутся в смерти и тлении. На это же указывает и Божественное Писание, говоря от Лица Божия: *«От всякаго древа, еже в рай, снедию снеси: от древа же, еже разумети доброе и лукавое, не снесете от него; а в оньже аще день снесете от него, смертию умрете»* (**Быт. 2, 16, 17**). «Смертию» же «умрете», что иное значит, как не только необходимость умереть, но и оставаться в тлении смерти?» (1, 195). Поставленные в известность, что ожидает человека за исполнение заповеди и что за её нарушение, и к тому же обладая благоприятной райской жизнью, первые люди должны были «жить по разуму, избегать неразумия» (4, 174), дабы правильным употреблением своей свободы полученные дары сделать постоянными и неотъемлемыми. Если бы человек пошёл по пути добра, то его формальная свобода перешла бы в реальную – свободу постоянного исполнения Божественного Закона. Человек достиг бы идеального совершенства, когда изменимость направления его жизни по иному стала бы невозможной. Условиями, при которых первые люди могли блаженствовать, были созерцание Бога и отрешение ума от всего чувственного. Раскрывая с этой стороны образ прародителей, святой Афанасий говорит о них в чертах, несколько напоминающих философию Платона и в большей степени – наставления египетского монаха-аскета.

Итак, созданный по образу Божию, человек, исполняя волю Господню, должен был свободно развивать свои силы. Сотворённый невинным и чистым он обязан был направлять свой ум к Творцу, мысленно созерцать Его, любить Его, достигать совершенства. И во время жизни в раю первые люди, находясь в постоянном общении с Господом, вкушали невинное, блаженное и бессмертное бытие. Не находя ни в чём препятствий к познанию Бога, они в своей чистоте и святости

постоянно созерцали Отчий Образ – Бога Слова, по образу Которого и были сотворены, и в этом созерцании находили неиссякаемый источник блаженства. Чрез общение с Первообразом они постигали тайны вселенной, возвышались умом над всем телесным и соединялись с горним миром (1,126–128).

Однако человек направил свою жизнь по иному руслу. *«Сотвори Бог человека правого», а он, взыскав помыслов лукавых, отвне привлек в себя злобу» (Еккл. 7, 30)"* (4, 303).

в) Грехопадение и его последствия для человека и космоса

В силу дарованной человеку свободы он мог или полюбить Бога, или самого себя, или усматривать в мире образ Творца, или обратить этот мир для удовлетворения чувственных пожеланий. Испытываемый змием он возомнил, что будет прав, делая то, «что может», и начал это делать, презрев то, что должен был. Уклонив свой ум от созерцания Сущего, он обратил его на своё тело, на себя самого (1,130). И как только мысль человека остановилась на чувственных движениях, они стали возрастать и укрепляться. «Люди, вознерадев о совершеннейшем и поленившись постигнуть его, охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе к ним были тело и телесные чувства. Посему уклонили они ум свой от мысленного, начали же рассматривать самих себя. А, рассматривая себя, занявшись телом и иными чувственными вещами, и обольщаясь этим, как своею собственностью, впали в самовожделение, предпочеши собственное созерцанию Божественного, и закоснев в этом, не хотя оставить ближайшего к ним, смятенную и возмущенную всякими вожделениями душу свою подавили плотскими удовольствиями; наконец же, забыли о своих силах, дарованных Богом в начале». Пока ум первозданного человека был устремлён «к Богу и к созерцанию Бога, – он отвращался от воззрения на тело. Когда же, по совету змия, оставил мысль о Боге и начал рассматривать себя самого, тогда впал плотское вожделение. *И уразумеша, яко нази беша (Быт. 3, 7)* , и уразумев, устыдились. Узнали же наготу свою не столько по недостатку одежд, но и потому, что совлеклись созерцания Божественного и обратили мысль к противоположному. Ибо, уклонившись от мысленного устремления к Единому и Сущему (разумею Бога) и от любви к Нему, вдалились уже в различные и частные пожелания тела. Потом, как обыкновенно бывает, допустив в себя вожделение каждой вещи и вдруг многих вещей, начали иметь привязанность и к самым вожделениям; а потому стали бояться оставить их» (1, 128–129).

Сущность грехопадения, таким образом, Александрийский архипастырь полагает в свободном уклонении человека от мысленного созерцания Бога как Единого Сущего и в его обращении к противоположному, к чувственному миру, который был к нему ближе. Важной чертой греха явилось то, что он был связан с «самовожделением», т. е. уклонением от воли Божией к собственным желаниям.

Так произошло в мире зло. Оно не является чем-либо изначальным и самостоятельным, существующим самим по себе. «В начале не было зла, потому что и теперь нет его во святых, и для них вовсе не существует оно» (1, 126–127). Оно произошло после и возможность его заключалась в чувственной природе человека. Напрасно «некоторые из эллинов» утверждали, что будто зло произошло от Бога, или что оно существует вечно, «само по себе имеет самостоятельность и сущность». От Бога, как чистейшего Добра, не могло произойти зла. Если добро содержит зло в себе, то оно уже не чистое добро, а имеет смешанную природу, состоящую из добра и зла. «Зло не от добра, не в нем и не чрез него» (1, 131–132). Что касается второго мнения, то оно искажает истинное понятие о Боге. Если бы наряду с Богом существовало независимое от Него равное Ему иное начало, то Он не мог быть Неограниченным, а следовательно – даже и Богом. И если видимый мир своим бытием обязан злему началу, то где создание доброго? «Ибо ничего не видим, кроме единой твари Создателя». Что же может служить признаком бытия доброго Начала, когда нет творений, по которым Оно познаётся? Наконец, как могли бы добрые и злые начала существовать вместе при своей противоположности? Необходимо было бы допустить ещё и третье, разделяющее их. Но останется неизвестным, «к какому естеству принадлежит сие третье» – к доброму или злему; «к естеству же того и другого принадлежать ему невозможно» (1, 132–133).

За преступлением человека последовало наказание. В наказаниях Адама нет действий мщения или измышления каких-нибудь мучений со стороны Бога, но естественные следствия самого греха. Та свобода человека, которая совершила грех,

создала в нём для себя и наказание. Если Господь и отнял у согрешившего человека те благодатные дары, которыми он был наделён в безгрешном состоянии, например, древо жизни, крепость тела, то и в этих лишениях человека внимательному размышлению ясно открывается Божия любовь и благоволение, милующие и грешника.

Оставив созерцание Бога, человек, прежде всего, лишился единства своей духовной жизни, впал в греховные помыслы (3, 346) и потерялся во множестве чувственных удовольствий. Душа, «уклонившись от созерцания мысленного, употребляя во зло частные телесные силы, услаждаясь рассматриванием тела, замечая, что удовольствия для нее есть нечто доброе... в обольщении своем злоупотребила наименованием: «Доброе», и подумала, что удовольствие есть самое существенное добро» (1, 129). А это не замедлило отразиться на нравственном состоянии человека. Вслед за удовольствиями в душу человека стали проникать страсти – виновники преступлений. Забыв, что сотворена по образу Божию, душа остановилась мыслью на созерцании не сущего и чувственного, опустилась к нему, вообразила его Самим Богом, присвоила тленному имя Божие и стала его прославлять (1,134–135). Полюбив удовольствие, «душа начала различными способами воспроизводить его; потому что, по природе будучи деятельною, хотя отвращается от доброго, однако же не прекращает своей деятельности, и потому обращает свою деятельность уже не на добродетель, и не на то, чтобы созерцать Бога, но остановясь мыслью на не сущем, употребляет способности свои превратно, пользуясь ими для измышленных ею вождедений; ибо сотворена свободною, может как преклоняться на доброе, так и отвращаться от доброго; отвращаясь же от доброго, непременно останавливается мыслью на противном тому. Но не может вовсе прекратить свою деятельность, будучи... деятельною по природе, и сознавая свободу свою, видит в себе способность употреблять телесные члены на то и на другое, и на сущее и на не сущее. Сущее же – добро, а не сущее – зло. И сущее называю добром, поскольку оно имеет для себя образцы в сущем Боге; а несущее называю злом, поскольку не сущее

произведено человеческими примышлениями» (1, 129–130). Привязанность к удовольствиям породила в душе боязнь, страх «и мысли свойственные смертному. Душа, не желая оставить вожделений, боится смерти и разлучения с телом» (1, 129). Встречая со стороны других людей препятствия к наслаждению, она наполняется к ним злобой. Так начали совершаться одно за другим преступления. Душа, «снова... вождевая и не достигая подобного прежнему, научается убивать и делать неправду» (1,129).

«Ради греховного дела царствует смерть» (3, 346); человеческая природа грехом вовлечена в смерть духовную и телесную (4, 228). Духовная смерть состоит в удалении от жизни Божией. Подвергнуться смерти духовной – значит, по мысли святого Афанасия, впасть в грех, подобно как жить вечно означает жить в Боге (1,168–169, 195–197). Телесная смерть состоит в умирании и тлении тела. «Люди, вознерадев и уклонившись от устремления ума своего к Богу, остановившись же мыслию на злом и измыслив себе его... подверглись тому смертному осуждению, каким предварительно угрожал им Бог, и не остались уже такими, какими были созданы, но как помыслили, так и растлились, и смерть, воцарившись, овладела ими; потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление. Ибо, если, некогда по природе быв ничто, призваны в бытие явлением и человеколюбием Слова, то следовало, чтобы в людях, по истощении в них понятия о Боге и по уклонении к не сущему... истощилось и продолжающееся навсегда бытие. А это и значит, разрешившись оставаться в смерти и тлении» (1, 196).

Смерть – «тяжкое наказание, наложенное на род человеческий за преступление заповеди» (4, 287), но виновниками его люди стали «сами для себя», вняв совету диавола, потому что хотя по природе они и были тленны, «но свойственного им по природе избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми; по причине соприсущего им Слова, не приблизилось бы к ним естественное

тление, как говорит и Премудрость: «Бог созда человека в неистление и во образ собственной Своей вечности, завистию же диаволею смерть вниде в мир» (Прем. 2, 23. 24) (1,197).

Грехом дние наши оскудеша (Пс. 89, 9) и отягчились болезнями – этими предвестниками ставшей неизбежной смерти. «Грех подвиг на нас... наказание; наказание же произвело болезни. Ибо в болезнях провели мы краткое время жизни нашей» (4,300).

Тело, приспособленное к главной цели человеческого существования – служению Богу (1,130), становится после грехопадения орудием беззаконий. Имея ввиду не то, что полезно, прилично и должно делать, а что только возможно, человеческая дерзость обратила глаза на вожделения, «начала делать противоположное. Потому и руки подвигнув на противное, стали ими убивать, и слух употребила на преслушание, и иные члены. Вместо законного чадородия, – на прелюбодеяния, и язык, вместо благохваления, – на хулы, злословие и ложные клятвы, опять и руки – на татьбу, и на то, чтобы бить подобных нам людей, и обоняние – на разнообразие благовоний, возбуждающих к похотливости, и ноги – на скорость «излияти кровь» (Притч. 1, 16), и чрево – на пьянство и на пресыщение без меры» (1,130–131).

Чем далее шло время, тем более человек терял то, чем он владел вначале, ибо «все, рождаемые от Адама», зачинаются во грехах, «подпадая осуждению прародителя». Общая «всем нам мать – Ева – первая породила грех, как возжелавшая удовольствия». Все подпали её осуждению – «рождение стало подлежать проклятию» (4, 175–176). Чувственные увлечения, страсти затемнили образ благого Бога в человеке и стали препятствием к истинному Богопознанию, ибо, «закрыв в себе множеством столпившихся телесных вожделений, как бы зеркало, в котором одном мог видеть Отчий образ», не видит больше «того, что должно умопредставлять», но видит лишь то, что подлежит чувству (1,134). Естественные пути Богопознания вследствие помрачения образа Божия стали недостаточными. Человек, не познавая правильно истинного Бога из рассматривания премудро устроенной природы, начал

воздавать божеское поклонение предметам чувственным и впал в идолослужение (1, 205). Первый вид идолослужения – это поклонение небесным телам: солнцу, луне и звёздам. На них, прежде всего, и было перенесено греховным человечеством понятие Божества. Затем, падая всё ниже и ниже «омраченными помыслами», люди воздали божескую честь воздуху и тому, что в нём. Потом возвеличили богами стихии, затем людей, – как живых, так и умерших, – деревья, животных и т. д. Наконец, зло дошло до того, что люди обоготворили свои страсти, олицетворив их в образе людей (1, 135–137).

Смерть и тление всё более и более продолжали овладевать людьми, человеческий род «растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло; потому что... смерть превозмогла над нами по силе уже закона, и невозможно было избежать закона» (1, 198). Люди стали умирать, и «тление сильно воздействовало уже в них, превозмогая над всем человеческим родом, в большей еще мере, нежели сколько было это естественно, поколику, вследствие преступления заповеди, воспользовалось оно против них и Божию угрозою, да и сами люди в прегрешениях своих не остановились на известных пределах, но, постепенно простираясь далее, преступили, наконец, всякую меру» (1, 197).

Как болезнь естества, влекущая за собой смерть и тление, грех внёс глубочайшую дисгармонию не только в жизнь человеческого рода, но и во всю видимую природу, частью которой человек является по своему телесному составу. Через человека, как говорит святой апостол Павел, *суете... тварь повинуся и совокупно с нами совоздыхает и сболезнует* (**Рим. 8, 20, 22**). «Когда, – говорит святой Афанасий, – человек согрешил и пал, а с падением его все пришло в смятение, усилилась *смерть от Адама даже до Моисея* (**Рим. 5, 14**), земля подверглась проклятию, отверзся ад, заключился рай, раздражилось небо, человек в конец развратился и уподобился скотам, диавол же поругался над нами» (1, 269). По словам Филарета, митрополита Московского, «преслушание, грех, смерть – это звенья одной цепи; взявшийся за первое звено,

влечет сам к себе и последнее»²⁷⁸, потому что «уклонение от закона... есть падение в низший круг действия, расстройство, разрушение, смерть. Вот путь, по которому *едином человеком грех в мир вниде и грехом смерть (Рим. 5, 12)*»²⁷⁹. «Вниде смерть всеродная, снедающая человека»²⁸⁰. «В землю возвратихомся, преступльше Божию заповедь божественную»²⁸¹.

Таким образом, в состоянии человека после грехопадения, по учению святого Афанасия Великого, появились: вместо нетления тленность, вместо блаженной вечной жизни – печаль, уныние, скорбь, болезни и смерть, вместо истинного Бога – поклонение ложным богам. «Все же это – порок и душевный грех, и не иное что сему причиной, как отвращение от совершеннейшего» (1,131).

Грех со своими печальными последствиями отразился на всём потомстве первых людей. Весь человеческий род сделался жертвой смерти и тления. По Своей справедливости и правосудию Господь, давший закон, должен был нарушителя подвергнуть наказанию – смерти, определённой за преступление заповеди. Иначе «не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер» (1,198). Но Бог не только правосуден, но и всеблаг. В силу Своей Божественной благодати Он не мог допустить, чтобы человек, Божие создание, причастное Его Слову, пребывал в смерти и тлении, вечно находился в отчуждении от Бога, вечно страдал, так как только в общении с Богом есть истинная блаженная жизнь. Благодать требовала, чтобы Её создание не лишилось даров, которыми Она его наделила. Посему «выходило нечто, в подлинном смысле, и ни с чем несообразное и вместе неприличное. Ни с чем несообразно было Богу, изрекши слово, солгать, и человеку, когда узаконено Богом, чтобы он, если преступит заповедь, смертью умер, не умирать по преступлении, слову же Божию остаться нарушенным... Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворённые разумные существа и причастные Слова Его погибли, и чрез тление опять обратились в небытие. Это недостойно было бы благодати Божией, чтобы сотворённое Богом

растлевалось от обольщения людей дьяволом. С другой стороны, всегда неприличнее было в людях, или по собственному их нерадению или по бесовскому обольщению, уничтожиться Божию художеству» (1, 198–199). Что же надлежало сделать всеблагову Богу, «когда истлевали словесные твари и гибли такие Божии произведения?.. Попустить ли, чтобы тление над ними превозмогло, и смерть ими обладала? Какая же была нужда сотворить их в начале? Надлежало бы лучше не творить, нежели сотворённым оставаться непризренными и гибнуть. Если Бог, сотворив, оставляет без внимания, что произведение Его истлевет, то из такого нерадения в большей мере познаётся бессилие, а не благодать Божия, нежели когда бы не сотворил Он людей в начале. Если бы не сотворил, то и никто и не подумал бы вменять это в бессилие. А когда сотворил и привёл в бытие, вовсе было бы ни с чем несообразно гибнуть произведениям, и особенно в виду Сотворившего. Итак, надлежало не попускать, чтобы люди поглощались тлением, потому что это было бы неприлично Божией благодати и не достойно ее» (1, 199). И благодать Божия, возбуждаемая «состраданием к униженным в достоинстве», к сделавшимся из славных бесславными, к лишенным пребывания в раю, «видя, что мы были и чем стали, милует нас» (4,359). К падшему человечеству открывается длинный ряд спасительных действий милости Божией и бесконечной Любви, низведшей на землю ради нас и нашего ради спасения Единородного Сына, Господа нашего Иисуса Христа.

Раздел II. Учение о спасении в богословии святого Афанасия Великого

Глава 1. Спасение и промысл Божий

В первой части данного труда было изложено учение святого Афанасия о творении мира и Божественном промыслении о мире и человеке, которое святой Афанасий понимает как снисхождение Слова к твари и дарование ей не только бытия, но и *благобытия*. Этого благобытия человек, а вслед за ним и весь космос лишились в результате грехопадения. Но всеблагий Господь и после падения человека не отступил от него, а заботился о его воссоздании и спасении. Это воссоздание было осуществлением предвечного плана о домостроительстве нашего спасения. «И это великое дело, подлинно, всего более приличествовало Божией благодати. Если царь, построив дом или город, когда, по нерадению живущих в нём, нападут на него разбойники, не оставляет его вовсе без призрения, но защищает и спасает, как собственное свое произведение, взирая не на нерадивость жителей, но на то, что прилично ему самому, то тем паче всеблагий Бог, Отчее Слово, когда сотворенный Им род человеческий снизшел в тление, – не презрел его» (1,202–203). «Царь, хотя и человек, однако же не попускает, чтобы основанные им города отдавались в рабство другим или прибегали к кому иному, но напоминает им писаниями, не редко же посылает к ним друзей, а если потребует нужда, приходит и сам пристыдить их, наконец, присутствием своим, только бы не раболепствовали они другим, и труд его не стал бы напрасен. Не тем ли паче пощадит Бог Свои твари, чтобы не уклонялись они от Него и не служили не сущему, особливо же, когда такое уклонение делается для них причиною гибели и уничтожения? Не надлежало же погибнуть соделавшимся однажды причастниками Божия образа» (1,207). Ели бы смерть, тление бесконечно овладели человечеством, если бы мир безудержно растлевался от обольщения диавола, то совершенное Богом дело могло бы погибнуть, а последнее было бы недостойным благодати Божией. «Обладающий всеми Бог, – говорит святой Отец, – видя... немощь человеческого естества, а именно, что не имеет оно достаточных сил – само

собою познать Создателя и вообще приобрести себе понятие о Боге, потому что Бог нерожден, а твари произошли из ничего, Бог бесплотен, а люди по телу созданы где-то долу, и вообще, всему сотворенному много не достает к уразумению и ведению Сотворившего, примечая, говорю, это и сжалившись опять над родом человеческим, как Благий, не оставил людей лишенными ведения о Нем, чтобы и самое бытие не сделалось для них бесполезным. Ибо какая польза быть сотворенными, и не знать Творца своего? Или как люди могли быть словесными, не зная Отчего Слова, Которым сотворены? Ничем не отличались бы они от бессловесных, если бы ничего не познавали, кроме земного. Для чего бы и создал их Бог, если бы не восхотел, чтобы они познавали Его?» (1,204–205, 207).

Хотя домостроительство нашего спасения было осуществлено Божественной благодатью через Боговоплощение, крестную смерть, воскресение и вознесение Спасителя и ниспослание нам Святого Духа, но и до пришествия на землю Спасителя Промысл Божий готовил человеческий род к восприятию спасения. Святой Афанасий Великий в своих творениях упоминает о многочисленных действиях Промысла Божия, являвшихся приготовлением к осуществлению домостроительства нашего спасения.

После изгнания прародителей из рая, когда люди постепенно стали забывать данное Адаму и Еве обетование Божие об Избавителе, когда благословенное потомство Сифа начало вступать в союз с отверженным потомством Каина, добродетель стала сближаться с пороком, «все исполнено стало нечестия и беззакония, только Бог и Слово Его не были познаваемы» (1, 205), Господь не предоставил человечество самому себе, но, по словам Александрийского архипастыря, «зная немощь людей, промыслял о них и в случае их нерадения, чтобы... не оставались в неведении о Создателе, имея пред очами дела творения» (1,206). Уже за несколько десятилетий до потопа развративший *путь свой на земли* (**Быт. 6, 12**) плоти Господь даёт *правды проповедника* – Ноя (2Петр. 2, 5), который возвещает людям грядущее наказание за их растление.

«Нечестие и беззаконие» мира были омыты водами потопа, вслед за чем Бог обещает обновлённому миру не карать его подобным образом. И, несмотря на то, что потомки Ноя через несколько столетий погрузились в греховный мрак, *измениша славу нетленного Бога в подобие образа тленна человека и птиц и четвероногих и гад... преминиша истину Божию во лжу и почтоша и послужиша твари паче Творца (Рим. 1,23 25)*, Господь не посылает потопа, но избирает новый народ, который ставит под Свое особое водительство и который делает хранителем истинного богопознания и обетования о имевшем придти на землю Спасителе. Открывается целый ряд чудесных явлений неистощимой Любви Божией, ведущей израильский народ, а через него и весь человеческий род к принятию Избавителя.

Господь насаждает и воспитывает семейство патриархов, чтобы люди, теряя способность познавать «Вождя твари» из рассматривания стройности создания, могли, по словам Александрийского Святителя, «беседовать со святыми и от них узнавать Создателя всех Бога Отца Христова, узнать, что поклонение идолам есть безбожие и исполнено всякого нечестия» (1,206). Аврааму – отцу верующих, – тогда еще бездетному, Он обещает: *«И сотворю тя в язык велий, и благословлю тя, и возвеличу имя твое... и благословятся о тебе все племена земная» (Быт. 12,2–3)*. А после проявленного Авраамом послушания повелению Божию принести своего единственного сына в жертву было сказано: *«И благословятся о Семени твоём еси языцы земнии, занеже послушал еси гласа Моего» (Быт. 22,18)*. Это благодатное обетование Бог повторяет сыну и внуку Авраама – Исааку и Иакову.

В семействе патриархов, постоянно устремлённых духом к небу, а на земле созавших себя странниками и пришельцами, продолжает осуществляться Божественный план домостроительства нашего спасения. На некоторое время патриархи вынуждены оставить обетованную им землю и удалиться в Египет. Господь «по домостроительству допустил, – свидетельствует святой Афанасий, – чтобы настал голод и, по

причине его пришедши в Египет и размножившись, приняли в обладание обетованную землю» (4, 337). Но когда переселенцы стали заражаться от египтян идолопоклонством, Бог промыслительно ожесточает против них сердце египтян. Изъясняя слова 25 стиха 104 псалма: *«Преврати сердце их возненавидети люди Его»*, Александрийский архипастырь утверждает: «Поелику израильтяне, по уважению к ним египтян, впали в одинаковое с ними идолослужение, то Бог устроил, что египтяне возненавидели их и возложили на них тяжкие работы; а это для того, чтобы озлобляемые израильтяне прибегли к Богу, и обетование, данное Аврааму, удобно могло исполниться» (4, 338).

Детоводителем, «пестуном» ко Христу (Гал. 3,24) для ветхозаветного человека был данный Богом через Моисея закон. Грозен был закон, строг, но этим он отвечал требованиям тогдашнего состояния человечества. Именно страхом своих угроз он возбуждал сознание вины людей, их немощи и необходимости помощи Божией для оправдания. «Познав закон, можно им было... прекратить все беззакония и жить добродетельной жизнью» (1,206).

Довершается устройство Церкви Ветхозаветной служением пророческим. Главная цель признания Пророков – это служение Божественному плану домостроительства. «Поелику же нерадение постепенно нисходило к худшему, – говорит святой Афанасий, – то Бог не оставил опять без промысления Своего и таковую человеческую немощь, но, дав закон, и посылает «к людям известных Пророков, чтобы, если обленятся возвести взор на небо и познать Творца, близ себя имели учение, потому что люди всего ближе могут учиться лучшему у людей же» (1, 206). Пророки доступным для человеческого разумения способом раскрывали предвечный совет Божества о спасении людей, и не только в общем виде, но даже и в подробностях. На Мессию они указывали как на царственного потомка Давида и вместе с тем Сына Божия, Который принесёт Себя в жертву за грех мира; оттеняя Его Божество, они предызображали имеющее быть основанное Им на земле вечное духовное царство, которое обнимет собой все народы и т. п. Пророки – не

только возвестители будущего. Воздвигнутые Богом на служение они поистине были стражами, дому Израилеву (**Иез.3,17**) – блюстителями истинной веры в Бога и хранителями обетований Его. Они объясняли народу смысл закона, осуществляли надзор за нравственным состоянием его, стремились посеять и возрастить добродетели, мужественно возвещали истину всем, не взирая на лица и не внимая тому, желают или не желают слушать их проповедь правды, ревностно обличали пороки, за неверие и нечестие угрожали грядущими наказаниями, которые имели своей целью вызвать раскаяние грешников, обращение их с молитвой к Богу, снискание вместо гнева Божия милости Его. «Бог невидим и неприступен существам сотворенным, – учит святой Афанасий, – наипаче же людям сущим на земле. Посему, когда люди, изнемогая, призывают, когда гонимые имеют нужду в помощи, когда притесняемые молятся, Тогда Невидимый, как человеколюбивый, являет Себя в Своем благодеянии, какое оказывает собственным Своим Словом и в сем Самом Слове. И следствия сего богоявления удовлетворяют уже потребности каждого: для немощных бывает оно силою, для гонимых – прибежищем и домом спасения, притесняемым говорит: *«Еще глаголющу ти, реку: се приидох»* (Ис. 58, 9) (2, 259).

Спасительный Промысл Божий простирался не только на избранный народ, но и на мир языческий. Если «и воробей не падает на землю без воли Отца, и трава не оденется без Бога» (1,269), то тем более не могли быть представлены исключительно сами себе племена языческие. Рука Божия направляла их судьбы к спасительной цели всего человечества. И среди них наблюдалось водительство Промысла, достойное Бога разумов. «Закон дан был не для одних иудеев, – свидетельствует святой Афанасий, – и не ради их одних посылались Пророки; но хотя к иудеям они посылались и иудеями были гонимы, однако ж, для целой вселенной служили священным училищем ведения о Боге и внутренней жизни» (1, 206). Жизнь и свет человеком (**Ин. 1,4**) истинное Слово нисходило во мрак язычества и Своим таинственным оживляющим действием поддерживало и сохраняло его

многолетнее стремление к Истине, не допускало его погибнуть в чувственности, неверии, постепенно направляло человеческий ум к единому бесконечному Уму и совершеннейшей Красоте – Богу. «Дела истинного Слова всем явны, – пишет святой Отец, – и Само Оно познаётся из этих дел в соответствующей мере; потому что, как видя тварь, уразумеваем создавшего её Бога, так усматривая, что в сотворённом нет ничего беспорядочного, что всё движется и пребывает в порядке и по распоряжении Промысла, заключаем, что есть над всем сущее и владычественное Божие Слово» (2, 30).

Таким образом, домостроительство открывалось на земле для всех народов и племён. И Мессия стал чаянием языков (*Быт. 49,10*) и их упованием (*Ис. 11,10*), спасением, которое уготовлял Бог *пред лицом всех людей, и светом во откровение языком (Лк. 2,30–32)*. «Такова была Божия благодать, таково человеколюбие» (1, 206). Не «при Адаме или при Ное, или при Моисее» послал Бог «Слово Свое, но послал только при скончании веков», когда «усмотрел это полезным для всей твари» (2, 215).

Создав человека, Господь никогда не оставлял его, но постоянно промыслял и помышляет о нём. «Ты... и создал меня, и поддерживаешь созданного» (4,409). Все наши движения и даже помышления не оставлены без Его Промысла (4,408). *От чрева матери (Пс. 70, 6)* и до последней минуты жизни Промысл Божий охраняет человека, ведёт его к благой цели. «Поелику Ты Господь, и когда был я ещё в матернем чреве, покрывал меня Божественною Твоею силою» и во все прочие дни, «как ощутивший сие непрерывное Твое благодеяние... Твоим о мне промышлением стал я славен» (4, 237).

Господь промысляет о всём мире, «сохраняет бытие и силы тварей, направляет их к благим целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает, или исправляет и обращает к добрым последствиям»²⁸². Промысл Божий испытует и судит всякое дело (4, 66). «Бог говорит: “Бог приближайся Аз есмь, а не Бог издалеча, – глаголет Господь” (*Иер. 23,23*) ; потому что сила

Божия повсюду, как зиждительная и промыслительная» (4,386). Изъясняя 103-й псалом «о мирстем бытии», святой Афанасий пишет: «Простирает Бог промышление Свое не на то только, что на небе и в воздухе, но и на земные вещи, даже самые малозначительные, так что не презирает и самых ничтожных живых существ. Но промышляет и о них... *Полагаяй облаки на восхождение Свое.* Как бы ещё яснее показывает, что Бог промышление Своё простирает на самые облака; ибо слово «восхождение» употребил вместо слова «промысл». *Ходяй на крилу ветреню.* Даёт видеть, что и стремление ветров не случайно, но Сам Бог, восходя на крыла их, делается как бы их браздодержателем... *Вся к Тебе чают.* И люди, и стаи диких зверей, и скоты, и пресмыкающиеся не могли бы пропитаться, если бы Бог не снабжал их необходимым для жизни. *Отымеши дух их, и исчезнут.* Показывает этим, что Бог – Владыка и смерти и жизни» (4,330, 331, 335). И не только о вселенной в целом промышляет Бог, но и о каждой её части (4,408). В промышлении о всей твари, по воззрению святого Афанасия, участвуют все Лица Пресвятой Троицы. Всё исходит от Отца, исполняется Сыном и завершается Святым Духом. Чрез Сына Отец «как Благий управляет вселенной и поддерживает ее в бытии» (1,182). Все приведенное в бытие Словом Отец «приводит в устройство и содержит» Словом же, Которое есть Бог (1,181); чрез Него Он «о всем милосердствует, на все простирая Свое промышление » (1,431). Сын есть действующая в мире сила, носитель гармонии космоса. Поэтому в мире мы, прежде всего, познаем Сына, а чрез Него Отца (2, 191). Но деятельность Отца и Сына в мире настолько тождественна, что в ней «нет при сем ни вопроса, ни ответа (то есть не может быть, чтобы один спрашивал, а другой давал указания. – К. С.), потому что в Слове Отец, и Слово во Отце. Тогда достаточно восхотеть, и совершается дело» (2, 302–303). С Отцом и Сыном постоянное участие в промышлении о мире принимает Святой Дух. Отец всё творит и раздаёт Сыном во Святом Духе; ничто не совершается иначе, как только чрез Сына во Святом Духе. Как Отец, так Сын и Дух Святой везде пребывают и всё наполняют, будучи по существу Своему вне всего. «Не трех

солнцев представляем образ, но солнце и сияние. И один свет от солнца в сиянии... Ибо один вид Божества, который есть и в Слове, и один Бог Отец самосуший, потому что *Он над всеми (Рим. 9, 5)* , являющийся в Сыне, потому что *проникает* чрез всяческая (*Прем. 7, 24*), и в Духе, потому что во всех действует о Нем чрез Слово» (2, 388–389). Если в Сыне твари имеют источник жизни, то в Духе Святом – воду жизни; если в Сыне жизнь имеет основание, то Дух Святой является дыханием их жизни. Пророки «провещевали в Духе» то, что внушало им Слово (3, 64). «Христос глаголал в Павле, как сказал сам Павел: *«Искушения ли ищите глаголющего во мне Христа» (2Кор. 13, 3)?* Тем не менее, Павел имел и Духа, подававшего ему, что говорить. Ибо так пишет сам он: *«Подаянием Духа Иисус Христов»* во мне (*Флп. 1, 19*), и также, когда глаголал в нём Христос, говорил он: *«Точию яко Дух Святый по вся грады свидетельствует о мне, глаголя: яко узы мене и скорби ждут» (Деян. 20, 23)* (3, 64–65).

Глава 2. Участие в спасении Трёх Лиц Троиственного Бога

Одним из основных положений сотериологии святого Афанасия Великого является его убеждение в том, что домостроительство нашего спасения есть дело, совершаемое не одним каким-либо из Трёх Лиц Троиственного Божества, но всею Святой Троицей в Её единстве и нераздельности, хотя каждая из Трёх Божественных Ипостасей занимает Своё особое место в едином домостроительном действии Святой Троицы.

Это убеждение опирается на веру Вселенской Церкви во Святую Троицу Единосущную и Нераздельную, которую на протяжении всей своей жизни защищал святой Афанасий Великий и которую он выразил в следующих словах: «Есть Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного отвне, не из Зиждителя и твари составляемая, но всецело Творящая и Зиждительная. Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действо. Ибо Отец творит все Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святыя Троицы. Так проповедуется в Церкви *един Бог... Иже над всеми и чрез всех и во всех* (**Еф. 4, 6**) . *Над всеми* – как Отец, начало и источник; *чрез всех* – Словом; *во всех же* – в Духе Святом. Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица. Ибо как Отец есть Сый, так Сый есть и над всеми Бог – Слово его, и Дух Святой не чужд бытия, но истинно существует и пребывает» (3,41–42). «Троица не сотворена, но вечное и единое Божество в Троице» (2,199–200). «Всепетая, досточтимая и достопоклоняемая Троица есть единая, нераздельная и неопикуемая. Сочетавется же неслитно, и как Единица делится несекомо» (1,275). Как есть только одно крещение, совершаемое во имя Отца и Сына и Святого Духа, и есть одна вера во Святую Троицу, по апостольскому свидетельству (**Еф. 4, 5**), так и Троица Святая – «Сама с Собою тождественная и пребывающая в единении» (3,44; ср.: 3,41,42).

В силу неделимости по существу и совершенного равенства Лиц Святой Троицы дело спасения мыслится как действие Триединого Бога. Это прежде всего следует из учения Священного Писания, которое называет вообще Бога Спасителем нашим, избавляющим нас через Господа Иисуса Христа во Святом Духе. В частности, святой апостол Павел писал своему ученику Титу: *«Егда же благодать и человеколюбие явися Спаса нашего Бога, не от дел праведных, ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости спасе нас банею пакибытия и обновления Духа Святого, егоже излиа на нас обильно Иисус Христом, Спасителем нашим»* (3,4–6). Пришел на землю и вочеловечился Сын Божий, но и об Отце говорится, что Он послал Сына в мир (Ин. 10, 36). А о Духе Святом ещё архангел Гавриил возвестил Деве Марии: *«Дух Святый найдет на Тя, и сила Вышняго осенит Тя: темже и раждаемое свято наречется Сын Божий»* (Лк. 1, 35). И Сам Сын Божий, проходя путь Своего земного служения, неоднократно свидетельствовал, что дело, Им совершаемое, есть дело Триединого Бога: *«Аз о Себе не глаголах, но пославый Мя Отец, Той Мне заповедь даде, что реку и что возглаголю»* (Ин. 12, 49). *«Дух Господень на Мне: егоже ради помаза Мя благовестити нищим, посла Мя исцелити сокрушенныя сердцем, проповедати пленным отпущение и слепым прозрение, отпустити сокрушенныя во отраду, проповедати лето Господне приятно»* (Лк. 6,18–19). В святоотеческом богословии ещё до святого Афанасия находим целый ряд высказываний, подтверждающих веру в участие в деле спасения всех трёх Ипостасей Святой Троицы: *«Вы (то есть христиане. – К. С.) истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца; вы возноситесь на высоту орудием Иисуса Христа, то есть крестом, посредством верви Святого Духа»*²⁸³. *«Дух приготовляет человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца»*²⁸⁴. *«Бог во всем первенствует, единый несозданный, прежде всего сущий и виновник бытия всего... Отец хочет и повелевает, Сын действует и исполняет, а Дух питает и возвращает, человек же постепенно*

преуспевает и восходит к совершенству, то есть приближается к Несозданному, ибо Несозданный совершен»²⁸⁵.

Основываясь на Священном Писании, в полном согласии с предшествующим святоотеческим богословием, Александрийский архипастырь с предельной чёткостью и ясностью утверждает идею спасения как действие Триединого Бога: «Отец творит и обновляет все Словом в Духе Святом» (3, 37), ибо где пребывает Слово, там есть и Дух Святой. «И творение Словом – чрез Слово от Духа имеет силу бытия; ибо так написано в тридцать втором псалме: *«Словом Господним небеса утвердишася, и Духом уст Его вся сила их»* (**Пс. 32, 6**)... Ибо Дух не вне Слова, но, пребывая в Слове, чрез Него пребывает в Боге так что дарования подаются в Троице». (3, 64–65). «Как Сын говорит: *“Вся елика иматъ Отец, Моя суть”* (**Ин. 16,15**) ; так найдем, что все это чрез Сына есть и в Духе. Как Отец показал Сына, сказав : *“Сеи есть Сын Мой Возлюбленный, о Немже благоволих”* (**Мф. 3,17**) : так Дух есть Дух Сына. Ибо Апостол говорит: *“Посла Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиюща: Авва Отче”*» (**Гал. 4,6**) . К удивлению, как Сын говорит: *“Что Мое, то есть Отчее”* (**Ин. 17,10**) ; так и Дух Святой, называемый Духом Сына, есть Дух Отчий» (3, 60, 48–49). Это единство домостроительного действия Святой Троицы подтверждается в жизни Церкви единством крещения во имя Святой Троицы, о котором неоднократно говорит святой Афанасий. Крещение действительно только тогда, когда оно совершается во имя Святой Троицы. Если же кто крестится в одно имя Отца, или в одно имя Сына, или во имя Отца и Сына без Духа Святого, «то ничего не приемлет» (3, 43). Святой Афанасий настолько решительно подчёркивает единство спасительных действий Святой Троицы, что не только само «тайноводство» считает бесплодным в случае его неправильного совершения, но говорит, что и преподающие его неправильно «остаются тщи и непосвященны» (3, 43). Отделяющий Сына от Отца или Духа от первых двух Ипостасей не может иметь ни Отца, ни Сына. Такой человек «хуже неверного, скорее все, только не христианин» (3,43–44).

В связи с распространившимися в IV столетии еретическими взглядами на Сына Божия, как на тварь святой Афанасий особенно настаивает на единстве спасительных действий Отца и Сына. «Поелику Сын есть Божие Слово, – говорит он во втором слове на ариан, – собственная Божия Премудрость, и будучи Отчим сиянием, всегда есть со Отцем, то по сему самому Отцу, преподающему благодать, не иначе можно преподавать ее, как в Сыне, потому что Сын во Отце, как сияние во свете. Бог, не как недостаточествующий, но как Отец... и святую купель утверждает Сыном же. Где Отец, там и Сын; как где и свет, там и сияние. И как, что не делает Отец, делает чрез Сына, и Сам Господь говорит: «Что вижу творящего Отца, то творю и Я» (*Ин. 5,19*) – так и в преподаваемом крещении, кого крещает Отец, того крещает Сын, и кого Сын, тот святится Духом Святым» (2,316). Надлежит свету «быть вместе с лучем», а сияние должно быть видимо «вместе с собственным светом» (2,316–317). «Никто не может в том сомневаться, что если дает что Отец, то дает это чрез Сына», ибо все творится «чрез Него» (2,235). Хотя Сын и говорит о Себе по человечеству, «что Он послан и приходит совершить дело и послужить, однако же, как Слово и Образ, сказует: «*Аз во Отце и Отец во Мне есть*»; и: «*Видевый Мене, виде Отца*»; и: «*Отец во Мне пребывай, Той творит дела*» (***Ин. 14,9–11***) . Ибо все то, что созерцается в сем Образа, суть дела Отца» (2,256–257).

Не менее обстоятельно Александрийским Святителем раскрыто и оправдание нас Сыном в Духе Святом. В первом послании к своему ближайшему сослужителю епископу Тмуйсскому Серапиону «Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь», он пишет: «Ничто... не совершается иначе, как только чрез Сына в Духе... Оправдались мы, как сказал Апостол, *именем Господа нашего Иисуса Христа, и Духом Бога нашего* (***1Кор. 6, 11***) . Ибо Дух не отделён от Сына. И действительно, когда Господь говорит: «Приидем – Аз и Отец», приходит и Дух, вселяясь в нас не иначе, но так же, как вселяется и Сын, о чём пишет Павел к Ефесянам: «*Да даст вам по богатству славы Своя, силою утвердится Духом Его во внутреннем человеце, вселится Христу*» (***Еф. 3, 16–17***) ...

Когда скажется, что в ком-либо пребывает Дух, тогда разумеется, что в нем и Слово, дающее Духа и... Таким образом, учение святых сводится в учение о Святой Троице. И это есть единая вера Вселенской Церкви» (3,45–47).

Все Лица Святой Троицы подают не Каждое отдельную благодать, но единую. Как «Троица нераздельна», так и «благодать Троицы едина» (3, 65). Опираясь на слова святого апостола Павла : *«Благодать Вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа»* (**Рим. 1, 7**) , святой Афанасий утверждает, что «даруемая благодать есть одна и та же» (2, 386). Хотя благодать эта подаётся Отцом, но непременно через Сына, почему Сын «именуется дарствующим» (2,386). «Преподаваемая благодать есть единая, от Отца подаваемая в Сыне» (2,316). «Приобщаясь Духа», получаем и «благодать Слова, а в Нем и любовь Отчую» (3,65). То же самое можно видеть и из сопоставления света и сияния. Освещаемое светом – озаряется и сиянием, и озаряемое сиянием «есть освещение самого света» (2, 386, 384).

Имея в Себе Самой непреложное естество, единую вечность и единую святость, «нераздельная и не неподобная Себе Троица» (3, 43) подают единое освящение, просвещение, единый Дар. «Единое есть освящение, совершаемое от Отца чрез Сына в Духе Святом. Ибо, как Сын единокровен, так и Дух, подаваемый и посылаемый Сыном, есть един. Не многие посылаются духи; и посылаемый Дух не один из многих, но единствен. поскольку един Сын, едино живое Слово, то надлежит, чтобы совершенная, полная, освящающая и просвещающая, живая действенность Его была едина, един и был Дар, Который скажется исходящим от Отца, потому что Он воссиявает, посылается и преподается Словом, а Слово мы исповедуем происшедшим от Отца. И действительно, как Сын посылается Отцем, ибо сказано: «Тако... возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единородного послал есть» (**Ин.3:16**) – так Духа посылает Сын; ибо говорит: «Аще Аз иду, пошлю Утешителя» (**Ин. 16, 7**) . И как Сын прославляет Отца, говоря: «Отче, Аз прославих Тя» (**Ин. 17,4**) , так Дух прославляет Сына, ибо сказано: «Он Мя прославит» (**Ин. 16, 14**) . Как Сын говорит:

«Яже слышах от Отца, сия глаголю в мире» (**Ин. 8, 26**) : так Дух от Сына «приемлет»; ибо сказано: «От Моего примет, и возвестит вам» (**Ин. 16,14**) . Как Сын пришел во имя Отца; так о Духе говорит Сын: «Дух Святый, Его же пошлет Отец во имя Мое» (**Ин. 14, 26**) « (3,32). Поэтому в таинстве Крещения верующий при троекратном погружении в воду с призыванием Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, принимая благодать, становится сыном Бога, а не богов, рождается от Троицыного Бога, становится Его храмом (3,260). «Все, рожденные от Духа Святого, рождены от Бога; и все, крестившиеся во Христа, крестились во Отца и Святого Духа» (3, 264), ибо «кто храм Духа, тот храм Сына и Отца; где обитает Дух Божий, там обитает Бог» (3,265). «И все те, которые носят в себе Духа Божия, светоносны, а светоносные облечены во Христа; и облекшиеся во Христа одеваются в Отца, подобает бо тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие» (**1Кор.15,53**); носящие же в себе Духа Божия носят в себе нетление; Бог же есть нетление (**1Кор. 15, 33**) (3,266).

Изъясняя апостольские слова: «Разделения же дарований суть, а тойжде Дух; и разделения служений суть, а тойжде Господь; и разделения действий суть, а тойжде Бог, действуяй вся во всех» (**1Кор. 12, 4–6**) , – святитель Афанасий ещё раз обращает внимание на единую действенность Святой Троицы и единство Её благодатных дарований. «Что каждому разделяет Дух, – пишет он к епископу Тмуйскому Серапиону, – то подается от Отца Словом, потому что все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну. Почему и Сыном подаваемое в Духе есть Отчее дарование. И когда в нас Дух, тогда в нас же дающее Духа Слово, а в Слове и Отец. И таким образом, исполняется сказанное слово: "Приидем – Аз и Отец – и обитель у него сотворим» (**Ин. 14, 23**) ... Подаваемая в Троице благодать и дар дается от Отца чрез Сына в Духе Святом... и этим доказывается единая действенность Троицы» (3, 44–45).

Хотя Святая Троица нераздельна по существу и едина в действиях, и хотя ни одно Лицо Святой Троицы не совершает ничего отдельно, но все Лица действуют в полном единении,

совместно, тем не менее в Их отношении к миру и человеку обнаруживается определённый порядок. Святой Афанасий видит этот порядок в том, что Бог пребывает «над всеми, как Отец, начало и источник, чрез всех – Словом, во всех же – в Духе Святом». Отец всё творит Словом во Святом Духе (3, 41–42). Искупление мира совершает Бог Отец через Сына, а усвоение его миру совершает Сын в Духе Святом. В Нём Сын Божий приводит мир к Отцу, возвращает ему сыновство и сообщает Божественную славу – «в Духе Слово сподобляет славы тварь. Обожая и всыновляя, приводит её к Отцу» (3, 38). Отец Духом Святым через Слово все приводит к совершенству и обновляет (3, 16). Сын посылается Отцом, а Дух – Сыном; Сын все приемлет для нас от Отца, а Дух от Сына; Сын приходит во имя Отца, а Дух во имя Сына; Отец прославляется Сыном, а Сын – Духом Святым (3, 31–32). Сыном в Духе Святом от Отца подается нам жизнь и свет. Дух Святой запечатлевает в нас образ Христа; «мы, запечатленные... справедливо делаемся и *причастниками Божественного естества*, как сказал Петр (2Петр. 1, 4)" (3, 35–36).

Было бы неправильно, если бы в данном порядке начали усматривать признаки субординационизма в учении святого Афанасия об отношении Святой Троицы к твари. Александрийский архипастырь совершенно чётко свидетельствует, что Святая Троица единосущна, имеет единое Бытие, единое Божество, Святая Троица – Триединый Бог. Указывая данный порядок, Святитель Афанасий стремится определить характер домостроительства нашего спасения, совершаемого Святой Троицей. «В учении о Троице... не вводим мы трех начал, или трех отцов, как последователи Маркиона и Манихея. Не трех солнцев представляем образ, но солнце и сияние, и один свет от солнца в сиянии... Один вид Божества, который есть и в Слове, и один Бог Отец самосущий, потому что Он «над всем» (Рим. 9, 5), являющийся в Сыне, потому что «проникает чрез всяческая» (Прем. 7,24), и в Духе, потому что во всех действует о Нем чрез Слово... Исповедуя Троицу, исповедуем единого Бога... признаем единое в Троице Божество» (2,388–389). «Такова вера Вселенской Церкви... Как

всегда была Троица, так есть Она и ныне; и как есть Она ныне, так всегда была и есть Троица; а в Троице Отец и Сын и Святой Дух. И «един Бог Отец, Иже над всеми и чрез всех и во всех, благословен во веки, аминь» (3,65–67).

Итак, в домостроительстве нашего спасения, по учению святого Афанасия Великого принимают участие все три Лица Святой Троицы: Бог Отец является исходным началом, Бог Сын – исполнителем, а Бог Дух Святой – завершителем.

Но если в деле нашего спасения участвуют все Лица Святой Троицы, то почему же для совершения его воплотился Сын Божий, а не Бог Отец или Бог Дух Святой? Отвечая на этот вопрос, святой Афанасий говорит: «Писание показывает и причину, почему надлежало вочеловечиться не иному кому, но Самому Богу Слову, говоря: «Подобаше бо Ему, егоже ради всяческая и Имже всяческая, приведшу многи сыны в славу, начальника спасения их страданиями совершити» (*Евр. 2,10*). А этими словами означает, что не иному кому следовало возвести людей от постигшего их тления, как Богу Слову, сотворившему их и в начале. И что Само Слово прияло на Себя тело для принесения жертвы за подобные тела, это дают разуместь Писания, говоря: *“Понеже убо дети приобщися плоти и крови, и Той преискренне приобщися техже, да смертью упразднит имущаго державу смерти, сиречь, диавола, и избавит сих, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе”* (***Евр. 2,14–15***) ” (1, 203–204)²⁸⁶. Для ищущих спасения открывается «человеческое домостроительство, ради нас принятое на Себя Словом» (2, 276).

Глава 3. Боговоплощение как основа спасения

В своей сотериологии святой Афанасий Великий с большой глубиной и подробностью говорит о всех сторонах спасительного подвига Господа нашего Иисуса Христа, совершённого Им в течение Его земной жизни. Воплощение, учение, дела, крестная смерть, воскресение, вознесение – обо всех этих моментах искупительного служения Христа Спасителя говорит в своих творениях великий Александрийский Святитель. Но особенно пристальное внимание уделяет он истине Боговоплощения.

Боговоплощение есть начало, сущность христианской веры, камень, лежащий во главе угла (*Мф. 21,42*), основа нашего искупления, спасения. На этом догмате зиждутся все духовные устремления христианина, все его чаяния, все его ведение. Важность догмата Боговоплощения следует уже из того, что Господь наш Иисус Христос есть Начальник нашей веры и Совершитель (*Евр. 12, 2*), Святитель «исповедания нашего» (*Евр. 3, 1*). «Несть бо иного имене под небесем, данного в человецех, о немже подобает спастися нам» (*Деян. 4, 12*), кроме имени Иисуса Христа Назорея. Сам Господь свидетельствует о Себе: «Никтоже приидет ко Отцу токмо Мною» (*Ин. 14, 6*). Христос Богочеловек и спасение людей не делимы.

«Почему же не спасти мир Слову, соделавшемуся человеком, – читаем в третьем томе творений святого Афанасия Великого, – когда известно, что в том же естестве, в котором соделан грех, явился преизбыток благодати? Тот, что Слово соделалось человеком, пребывая Богом, чтобы, и соделавшись человеком, исповедуемо было Богом; так как Христос, будучи человеком, есть Бог, потому что, будучи Богом, соделался человеком, и в человеческом образе спасает верующих» (3, 347).

Наряду с особенной важностью догмат Боговоплощения является и непостижимым не только для человеческого разума, но и горних Сил. Таинственность этого догмата засвидетельствовал святой апостол Павел в словах: «Велия

есть благочестия тайна: Бог явился во плоти» (*1Тим. 3, 16*) и святой Афанасий в своём толковании 23-го псалма: «Кто есть Сей царь славы?» – вопрошают горние Силы, изумевая пред чудесами домостроительства. «Господь крепок и силен». Силы же дивятся тому, что видят Его во плоти, одушевленной душою разумною. Потому и вопрошают: «Кто есть Сей царь славы?» (4,101).

Опираясь на слова Священного Текста: «Егда же прииде кончина лета, посла Бог Сына Своего (Единородного) раждаемого от Жены» (*Гал. 4,4*), святой Афанасий говорит, что вочеловечился именно Сын Божий и «вочеловечился по благоволению Отца» (4,94; ср.: 1,470).

Святой Афанасий обстоятельнейшим образом раскрывает те мотивы, которыми обосновывается необходимость пришествия Христа во плоти для спасения человеческого рода. Святитель считает вочеловечение Сына делом снисхождения и человеколюбия Божия. Слово «умилосердилось над немощью нашей, снизошло к нашему тлению» и приняло тело (1,201).

Так как «человечество впало в заблуждение» и стало забывать истинное ведение о Боге, то Слово явилось человеком, чтобы сообщить знание и «Своим кормилоправлением и Своею благостию спасти обуреваемое человечество» (4,458). «Поелику же идолобесие и безбожие овладели вселенною, и сокрыто стало ведение о Боге, то кому было научить вселенную об Отце?» – спрашивает святой Отец и продолжает: «Если скажут – человеку, то невозможно было людям обойти всю подсолнечную; они по природе своей не были бы в состоянии совершить такой путь, не могли бы заслужить в этом и вероятия, не имели бы и достаточных сил, чтобы самим собою противостать такому бесовскому обольщению и мечтанию. поскольку все были душевно поражены и приведены в смятение бесовскою прелестью и идольскою тщетою; то как можно было людям переуверить человеческую душу и человеческий ум, когда не могли их и видеть? А чего не видит кто, может ли то преобразовать? Но может быть скажут, что для этого достаточно было твари. Но если бы достаточно было твари, то не произошло бы стольких

зол. Тварь была, но тем не менее люди погрязали в том же заблуждении о Боге. Посему, в ком была опять потребность, как не в Боге Слове, Который видит и душу и ум, все в тварях приводит в движение, и чрез тварей даёт познавать Отца? Тому, Кто собственным Своим промыслением и благоустроением вселенной учит об Отце, надлежало и возобновить это учение. Как же бы совершилось это? Скажут, может быть, это можно было совершить тем же способом, то есть, снова показать делами творения, что нужно знать о Боге. Но это было уже мало надёжно, и вовсе не надёжно, потому что люди и прежде оставили это без внимания, и очи их устремлены были уже не горе, но долу. Посему-то, желая оказать людям верную помощь, Слово Божие приходит как человек, приемля на Себя тело подобное телам человеческим, и помогает дольным, то есть, телесными Своими делами, чтобы те, которые не восхотели познать Его из промысления Его о вселенной и из управления ею, хотя из телесных Его дел познали Божие во плоти Слово, а чрез Него и Отца» (1,208–209).

В связи с раскрытием мотивов к Боговоплощению святой Афанасий выдвигает и с большой глубиной решает не менее важный вопрос о том, почему Бог для спасения человека избрал воплощение, а не другой какой-нибудь способ? Почему Он не ограничился требованием от человека покаяния? Или почему не спас его мановением Своей милосердной воли? Ведь создал же Он одним словом вселенную? Почему нельзя было подобным же образом и спасти человека? Первое действие естественно предполагает по своему сродству и второе.

Прежде всего необходимо отметить, что святой Афанасий, исходя из веры во всемогущество Божие, не исключает возможности спасения человека каким-нибудь другим способом, кроме воплощения, ибо у Бога все возможно, но считает, что Боговоплощение – «домостроительство по плоти» (2, 359) – явилось самым целесообразным средством спасения человека. «Искуплению прилично было совершиться не чрез другого кого, но чрез Того, Кто Господь по естеству, чтобы нам, сотворенным чрез Сына, не именовать Господом иного, и не впасть в

арианское и языческое неразумие, послужив твари паче создавшего всяческая Бога» (2, 280).

Здесь святой Афанасий ставит вопрос, недостаточно ли было бы потребовать от согрешившего человека покаяния в своих грехах и после покаяния даровать ему отпущение и прощение его грехов. Однако Святитель утверждает, что одного покаяния было недостаточно для спасения человека. Само по себе покаяние прекрасно, потому что оно соединяется с осуждением греха в совести человека, но поскольку покаяние только прекращает грех и не простирается на его следствия, то оно и не могло быть единственным средством спасения. «Диавол произвел грех, всеяв его в разумное и духовное естество человека. Поэтому невозможно было, чтобы разумное и духовное естество, согрешившее добровольно и подвергшееся осуждению смерти, само себя возвратило в свободу, как говорит Апостол: «Немощное бо закона, в немже немощствоваше плотию» (*Рим. 8, 3*)» (3, 346). Покаявшийся не мог освободиться от того состояния, в каком он оказался после грехопадения. Покаянием он очищал свою совесть от греха, но не уничтожал расстройства между духом и плотью. «Чему надлежало быть в этом случае, – рассуждает святой Отец, – или что надобно было соделать Богу? Потребовать у людей покаяния в преступлении? Это можно бы признать достойным Бога, рассуждая, что, как преступлением впали люди в тление, так покаянием достигли бы опять нетления. Но покаянием не соблюдалась бы справедливость в отношении к Богу. Опять не был бы Он верным Себе, если бы смерть перестала обладать людьми. При том, покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи.

«Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы покаяние. Если же люди, вследствие предшествовавшего преступления, однажды сделались подвластными естественному тлению, и утратили благодать Божия образа, то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для возвращения таковой благодати и для воззвания человеков, кроме Бога Слова, из ничего сотворившего вселенную вначале?

Ему принадлежало – и тленное привести опять в нетление, и соблюсти, что всего справедливее было для Отца. поскольку Он – Отчее Слово и превыше всех, то естественным образом Он только один мог все воссоздать. Он один довлел к тому, чтобы за всех пострадать и за всех ходатайствовать пред Отцем» (1,199–200).

Итак, скажем словами Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия (тогда ещё архимандрита), сам «человек не мог свергнуть с себя тяжкого бремени греха и вновь полюбить и призвать Бога, Господь «Сам прииде ко отшедшим Того благодати и раздрал рукописание» грехов (из акафиста Пресвятой Богородице), привел человека в общение с Собою»²⁸⁷.

Недостаточно было для совершения спасения и одного повеления Божия. Исходя из понятия о всемогуществе Божиим, святой Афанасий считает, что Бог мог единым словом разрешить клятву, но для человека это было бы не полезно. Человек, приняв совне благодать, мог скоро снова согрешить и оказаться ещё худшим, мало того, мог прийти к убеждению в том, что, сколько бы он ни грешил, Бог всегда уничтожит его грехи. «Надобно иметь в виду полезное для людей, а не то принимать в рассуждение, что Богу все возможно... Что творит Господь, то и полезно людям, тому и быть иначе не подобало. Что полезно и прилично, о том и промышляет Он. Посему пришел, не да послужат Ему, но послужити (**Мф. 20, 28**) , и соделать наше спасение... Если бы Бог по всемогуществу изрек и разрешилась клятва, то в этом было бы видно могущество Повелевшего, и человек соделался бы таким же, каким был Адам до преступления, прияв благодать совне, без приспособления ее к телу (ибо таковым и тогда человек введен был в рай), но при этом он, может быть, соделался бы ещё худшим, потому что научился преступать закон. А в таком состоянии, если бы обольщен стал змием, снова настояла бы нужда Богу изрекать повеление и разрешать клятву. И посему, потребность в этом продолжалась бы в бесконечность, люди же все еще были бы виновны, раболепствуя греху. Непрестанно согрешая, непрестанно имели бы они нужду в прощении, и

никогда не освободились бы от вины, сами в себе будучи плотию, и по немощи плоти всегда препобеждаемые законом» (2, 350–352).

Если бы Господь по Своему бесконечному милосердию вразумил и спас людей одним мановением, «как соделал то древле, когда создал мир из ничего» (1, 247), то это свидетельствовало бы только об определенном действии воли Божией в существе Святой Троицы и не сопровождалось бы изменением в существе самого человека. Человек только знал бы, что ему грехи прощены, но очищения от них, исцеления от растрепанности не получил бы. В спасении же нуждалось не что-либо несуществующее, но живущий, хотя и растрепанный, погибающий, «целый» человек. Рассуждения святого Отца по этому вопросу настолько интересны и глубоки, что их лучше передать дословно. «Древле, – говорит святой Афанасий, – когда ещё вовсе ничего не существовало, для создания вселенной потребно было бы одно мановение и изволение. Когда же человек создан, и нужда потребовала у врачевать не то, чего не было, но что уже сотворено, тогда Врачу и Спасителю следовало придти к сотворенному уже, чтобы у врачевать существующее. Посему-то соделался Он человеком и в действие употребил человеческое орудие – тело... В спасении имело нужду не что-либо несуществующее, для чего достаточно было бы одного повеления; напротив того, растрепан был и погибал сотворенный уже человек. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило человеческое орудие и открыло Себя во всем.

При этом должно еще знать, что происшедшее растрепанность было вне тела, но в нем самом началось, и нужно было – вместо тления привить к нему жизнь, чтобы, как смерть произошла в теле, так в нем же произошла и жизнь. Если бы смерть была вне тела, то и жизни его надлежало бы произойти вне. Если же смерть привилась к телу и, как в нем пребывающая, возобладала им, то нужно было и жизни привиться к телу, чтобы, облекшись в жизнь, свергло оно с себя тление. Иначе, если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то, хотя смерть естественным образом была бы

побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но тем не меньше оставалось бы в теле начавшееся в нем тление» (1, 247–248). В том же естестве, в котором произошло «преспеяние греха», должно было совершиться и «явление правды» (3,346–347). Поэтому Спаситель «справедливо облекся в тело, чтобы, по привитии тела к жизни, не оставалось оно долее в смерти, как смертное, но как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало уже бессмертным. Ибо, однажды облекшись в тление, не воскресло бы оно, если бы не облеклось в жизнь. И еще: поскольку смерть могла явиться не сама по себе, а только в теле, то Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее. Ибо вообще, как показал бы Господь, что Он – Жизнь, если бы не оживотворил мертвенного? Если кто не допустит огня до соломы, которая по природе своей истлевает от огня, то солома, хотя не сгорает, однако же все еще остается соломою, и огонь не перестает ей угрожать; потому что, по природе своей, истребитель он для соломы. Но если кто обложит солому большим количеством каменного льна, который, как сказывают, противодейственен огню, то солома уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке. То же самое можно сказать о теле и о смерти. Если бы повеление только не допускало смерть до тела, – оно тем не меньше, по общему закону тел, оставалось бы смертным и тленным. А чтобы не было этого, – облечено тело в бесплотное Божие Слово, и таким образом не боится уже ни смерти, ни тления; потому что имеет ризою жизнь и уничтожено в нем тление» (1,248–249).

Другими словами, при решении вопроса, было ли вообще необходимо для нашего спасения Боговоплощение, по мнению святого Афанасия, следует исходить не из понятия о всемогуществе Божиим, а из понимания того, какой из возможных способов спасения является наиболее полезным для людей и в наибольшей степени приспособлен к особенностям их природы и к тому состоянию, в котором эта природа оказалась после грехопадения. Спасение человека единым всемогущим словом Божиим было бы пригодно только в

том случае, если бы освобождение от греха было равнозначно снятию с человека вины греха. Но грех, как знаем, внёс глубочайшие изменения в самую природу человека и изменения эти остались бы без исцеления при таком внешнем способе спасения. Снятие вины греха не освобождало бы человека от рабства греху, болезненного состояния его души и тела.

Таким образом, для спасения человеческого рода, для уничтожения в нём смерти и тления требовалось не одно покаяние человека, не внешнее избавление его от греха, но внутреннее перерождение всей человеческой природы чрез соединение её с высшей Божественной силой. Лишь введение в человечество нового – Божественного принципа, побеждающего осуждение и немощь естества, могло даровать ему спасение. Этому новому принципу естественно было войти в человечество, тесно с ним соединиться в тайне Боговоплощения.

По самой своей идее спасение предполагает воссоздание человека, возведение его из тления в нетление, из ветхого состояния в новое. Но так как создателем человека из небытия в бытие был Бог, то и воссоздателем его мог быть только Бог. «Была потребность, чтобы Сам Бог (Слово же есть Бог) освободил ставших под клятвою» (2,241). Действие возрождения или воссоздания природы человека есть дело Творца её. Воссоздать природу – значит обновить в ней образ Божий, помраченный грехом. Но кто мог совершить обновление образа Божия в человеке? Как утверждает святой Афанасий, не могли этого сделать ни люди, ни ангелы, ни какая другая тварь. Ведь для совершения воссоздания человека нужна всемогущая сила, которая в состоянии была даровать бытие человеку и которая может и его возвести от тления к нетлению. Между тем тварь, какой бы она ни была, такой силой не владеет. Это непосредственно связано сучением святого Афанасия о нетварной природе Сына Божия и Его единосущии Богу Отцу, ибо «если Сын есть тварь, то, поскольку одно есть естество словесных тварей, никакой помощи не будет твари от твари; потому что все твари имеют нужду в благодати от Бога» (2,315). Поврежденную природу никто не мог исправить, кроме Самого

Творца её. Поэтому «если бы Сын был тварь, то человек все еще оставался бы смертным, не сочетаясь с Богом; потому что тварь не сочетавала бы тварей с Богом, и сама требуя для себя сочетавающего; и одна часть твари не могла бы служить спасением для всей твари, сама имея нужду в спасении» (2,352). Опираясь на эти соображения, а, главным образом, на «бывшие у нас знамения», совершенные Христом (2,282), святой Афанасий заключает, что основой спасения явилось истинное восприятие тела Богом. Совершенные Христом знамения показывают, «что Пришедший во плоти есть Бог, что Он есть жизнь и Господь смерти. Ибо Христу, Который дает жизнь другим, подобало Самому не «быти держиму» от смерти. Но этого не могло быть, если бы... Христос был простой человек. Напротив того, Он есть Божий Сын, потому что все люди подлежат смерти. Поэтому, никто уже да не сомневается, но «твердо да разумеет весь дом Израилев» (*Деян. 2,36*), что сей Иисус, Которого видели вы во образе человека творящим знамения и такие дела, каких никто никогда не творил, есть Христос и Господь всяческих» (2,282).

Когда настала нужда обновить тварь, «тогда предает Себя Слово, снисходит и уподобляется делам» (2, 329). По этому снисхождению к тварям Оно «именуется и перворожденным твари» (2, 342–343). Снисхождение Слова при вочеловечении святой Афанасий ставит в связь с Его снисхождением при творении. «Перворожденным твари» Слово называется как по причине Своего снисхождения к тварям во время их создания, так ещё и потому, что по Его снисхождению «усыновляется Им самая тварь» (2,246).

Слово соделалось человеком и наименовалось «нашим братом» (2,275), чтобы оправдать нас и освятить нашу плоть. «Бог пришел не Себя оправдать, потому что и не грешил, но «нас ради обнища богат сый, да мы нищетою Его обогатимся» (2Кор. 8,9). Как же обнищал Бог? Так, что восприял в Себя обнищавшее естество и предложил его в собственной Своей правде, как за человекав страждущее и выше человекав сущее, от человекав явившееся, и всецело соделавшееся Божиим. Ибо, если бы не соделался первородным во многих братиях, то

как явился бы перворожденным из мертвых?» (3, 352). «Люди облакаются плотию, чтобы придти в бытие и существовать; Божие же Слово соделалось человеком, чтобы освятить плоть» (2,274). Всеблагий Бог Отец, помиловав всех «и соблаговолив, чтобы все познали Его, творит наконец, что Сын Его облакается в тело человеческое, соделывается человеком и наименован Иисусом, чтобы, в теле сем принеся Себя за всех, освободить Ему всех от богонеразумия и тления, и Самому соделаться Господом и Царем всех... Ибо, хотя сущее во образе Божиим Слово прияло на Себя рабский зрак, однако же, восприятие плоти не поработило Слова, Которое по естеству есть Господь. Напротив того, совершенно Словом освобождение всего человечества, и Само Слово по естеству Господь, соделавшись и человеком, чрез самый рабий зрак соделывается Господом всех и Христом, именно же, для освящения всех Духом... Христос, по естеству вечный Господь и Царь, не тогда, как посылается, наипаче соделывается Господом, и не в это время начинает быть Господом и Царем; но чем всегда Он есть, тем творится тогда и по плоти, и всех избавив, таким образом делается Господом живых и мертвых» (2,279–280).

Сын Божий облакается в подобную нам плоть, чтобы стать нашим основанием, на котором мы могли бы быть назидаемы как драгоценные камни и соделались бы «храмом живущего в нас Святого Духа. Но как Он – основание, а мы – назидаемые на Нем камни, так опять Он есть виноградная лоза, а мы – как бы розги, соединенные с Ним не по сущности Божества (это невозможно), но также по человечеству, потому что и розги должны быть подобны лозе, и мы по плоти подобны Ему... Полагаемое же в основание полагается ради камней на нем назидаемых, и это не просто делается, но когда камень перенесён из горы и опущен в земную глубину. Пока камень – в горе, – не положен он в основание. Но когда потребует нужда, и камень перенесен и ввергнут в земную глубину, тогда уже он, если получит возможность говорить, скажет: «Теперь основал меня перенесший сюда из горы». Следовательно, и Господь не с того времени имеет начало бытия, когда полагается в основание, – Слово было и прежде сего, – но когда облекся в

наше тело, иссеченное и восприятое Им от Марии; тогда говорит: «Основа Мя»; а это значит: Меня – Слово – обложил земным телом. Так, для нас полагается в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как стелесники в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребыли бессмертными и нетленными» (2, 358–359).

Сын Божий соделался и сыном человеческим (2, 5, 438); Слово восприняло на Себя плоть (2, 409, 262). Будучи истинно Сыном Божиим, «соделался Он и Сыном человеческим; и будучи единокровным Божиим Сыном, соделался и первородным во многих братиях» (3,171); не переставая быть Богом, Он соделался и человеком – ради нас соделался подобным нам (4, 124; 2, 409, 425). Божество обитало во плоти «телесне» (*Кол. 2, 9*). «А это значит, что Слово, будучи Богом, имело собственное тело и, употребив его как орудие, ради нас соделалось человеком» (4, 409) – вот основные положения сотериологии святого Афанасия Великого.

В этой связи Святитель в речении «созда» по отношению к Сыну Божию видит «милость к делам, потому что и созидается «в дела»...и потому что многих соделал Своими братиями» (2, 343). «Ибо, как истинному Сыну Божию совершенно приличествует вечное бытие, и бытие в лоне Отца, так соделавшемуся человеком прилично выражение: «Господь созда Мя». Ибо тогда уже говорится о Нем, что Он и алкал, и жаждал, и спрашивал, – где лежит Лазарь, и пострадал, и воскрес. И как, слыша, что Он – Господь, и Бог, и Свет истинный, представляем Его сущим от Отца, так слыша: «Созда», и «раб», и «пострадал», справедливо будет – не приписывать этого Божеству, потому что Божеству это не свойственно, но относить к плоти, которую понес Он на Себе ради нас, потому что ей это свойственно, и самая плоть принадлежит не кому-либо иному, но Слову» (1, 417– 418). Святой Афанасий подчёркивает ту мысль, что Слово теснейшим образом соединилось с человеком, именно стало человеком, а не снизошло в него. «И это необходимо знать, чтобы злочестивые, остановившись на сем, не обольстили иных, и обольщенные не подумали, что как в прежние времена в

каждом из святых было слово, так и ныне снизошло Оно в человека, и осватило его, и явилось в нем, как и в прочих людях. Ибо если бы так это было, и Слово явилось только в человеке, то не было бы в сем ничего необыкновенного... поскольку же теперь Само Божие Слово, «Имже вся быша», снизошло до того, что соделалось и сыном человеческим, и смирило Себя, «зрак раба приим», то посему иудеям крест Христов есть соблазн, нам же «Христос Божия сила и Божия Премудрость» (1Кор. 1, 24). Ибо, как сказал Иоанн, «Слово плоть бысть» (2,408).

В силу тесного единения Божества и человечества Господь наш Иисус Христос есть единое Божеское Лице – «Лице Спасителя» (1,417), единично сознающее Себя в двойстве естеств Своих, есть истинный Богочеловек, Еммануил. «Посему, когда страдала плоть, не вне ее было Слово; почему и страдание называется Его страданием И когда Божески творило Оно дела Отца, – не вне Его была плоть, но опять в самом теле творил сие Господь. Потому, и соделавшись человеком, говорил: «Аще не творю дела Отца Моего, не имите Ми веры: аще ли творю, аще и Мне не веруете, делом Моим веруйте: да разумеете, яко во Мне Отец, и Аз в Нем» (Ин. 10, 37, 38). Конечно, когда нужно было восстановить Петрову тещу «огнем жегому» (Мф. 8, 14), тогда по-человечески простер руку, а Божески прекратил болезнь. И слепому от рождения от плоти человеческой сотворил плюновение, и Божески отверз очи брением. И Лазаря, как человек, воззвал человеческим гласом, а Божески, как Бог, воскресил Лазаря из мертвых» (2,410). Однако все эти действия были едиными действиями Богочеловека. «Не иной был Сын Божий, сущий прежде Авраама, а иной – сущий после Авраама; не иной был воскресивший Лазаря, а иной вопрошавший о нем; но Один и Тот же по-человечески сказал: где положен Лазарь? А по Божеству воскрешает его. Один и Тот же телесно, как человек, «плюну», и Божески, как Сын Божий, отверз очи слепому от рождения; и «пострадав плотию», как сказал Петр (1Петр. 4, 1), Божески отверз гробы и воскресил мертвых» (3,171). «Все же так делалось и показывало, что не мечтанием, но

действительно имел тело. И Господу, облекшемуся в плоть человеческую, прилично было облечься в совершенную плоть со всеми свойственными ей страданиями, чтобы, как тело именуется собственным Его телом, так и телесные страдания именовались Его только собственными, хотя и не касались Божества Его. Если бы тело принадлежало иному, то и страдания именовались бы страданиями сего иного. А если это – плоть Слова (ибо «Слово плоть бысть»); то необходимо и страданиям плоти именоваться страданиями Того, Чья плоть... Посему, сообразно с истиною и прилично, таковые страдания приписываются не иному кому, но Господу, чтобы и благодать была от Него, и мы соделались не служителями иного кого, но истинно богочестивыми; потому что не кого-либо из созданных, не простого какого человека, но по естеству сущего от Бога и истинного Сына, и когда соделался Он человеком, призываем, тем не менее, именуя Господом, и Богом, и Спасителем» (2,410–411). Хотя плоть Слова и стала богодвижимой, но «немощи суть собственность плоти»; Слову же принадлежит «благодать и сила» (2,421).

Вступая в тесное единение с человеком, воплощаясь, Слово осталось неизменным. Опираясь на апостольские слова: «Иисус Христос вчера и днесь тойже, и во веки» (*Евр. 13, 8*), святой Афанасий учит, что Господь, будучи Образом неизменяемого Бога, соделавшись человеком, не стал чем-то иным (2,222–223; 274). Сый от Отца и принадлежащий сущности Его, Сын «неизменяем и непреложен, как и Сам Отец. Ибо невозможно сказать, что от неизменяемой Сущности рождается изменяемое Слово и изменяемая Премудрость. Ибо почему уже и Слово, если изменяем? И почему уже Премудрость, если подлежит переменам?.. Ибо изменяемое, переходящее в разные состояния и не пребывающее в одном и том же, как может быть истинным? А Господь говорит о Себе: «Аз есмь истина» (*Ин. 14, 6*)" (2,223–224).

Божество и человечество в одном Лице Христа Спасителя соединились не только неизменно, но и неразлучно. Человеческая природа Его, хотя и осталась человеческой, но воспринятая Им в единство Божественной Ипостаси стала

собственной Бога Слова. Поэтому святой Афанасий призывает воздавать единое нераздельное поклонение и Божеству и человечеству Господа. «Кто высок, как Бог, и всю тварь имеет под ногами Своими, Тот, не прменяясь, соделался человеком. Итак, Сего... без изменения соделавшегося человеком, возносите, поклоняясь Ему и плоти Его единым поклонением» (4,319; ср.: 3,306–310).

Хотя догмат о Богочеловечестве Христа Спасителя – великая и глубокая тайна, но в утверждении о снисшествии Слова в человеке нет ничего несообразного, ибо «если нет несообразности быть Слову и твари, получившей начало бытия, то нет несообразности быть Ему и в человеке... Вовсе нет ничего неприличного, чтобы Слово было в человеке, и от Него и Им все было просвещаемо и приводимо в движение» (4,458–459).

Такой образ рассмотрения истины Боговоплощения обуславливается в богословии святого Афанасия сотериологическими интересами святого Отца: Искупитель и как бы Посредник между Богом и людьми должен быть и Богом и человеком. Господь всяческих, сделавшись человеком и будучи наречен Иисусом, не был умален человеческими немощами, но в этом самом, что стал человеком, особенно явил «Себя Господом живых и мертвых. «Понеже бо», как сказал Апостол, «в премудрости Божией не разуме мир премудростию Бога, благоизволил Бог буйством проповеди спасти верующих» (1Кор. 1, 21). поскольку мы – люди – не захотели познать Бога чрез Слово Его и послужить Божью Слово – Владыке нашему по естеству, то благоизволил Бог явить в человеке господство Свое и всех привлечь к Себе. Неприлично же было совершить это чрез простого человека, чтобы, имея господом человека, не стали мы человеко-поклонниками. Посему-то Само «Слово плоть бысть», и нарече Ему имя Иисус, и таким образом «Господа и Христа Его» Отец «сотворил есть», а это значит: сотворил, чтобы Он господствовал, «да о имени Иисуса, егоже вы распясте», как всякое колено поклонится, так и мы признаем Самого Сына и Господом и Царем, а чрез Него познаем и Отца» (2, 282–283). Господь наш Иисус Христос, – «по Божеству от

Отца», от Девы Марии «человек сущий... Которого ради нас восприяло на Себя Божество Слова» (4,456), – находясь в постоянном «единении с Отцом по Духу, а с нами по плоти», стал таким образом «Ходатаем Бога и человеков» (3,274). Для этого подлинно и избрана «в служение Мария, чтобы от Нее восприял Он тело и, как собственное, принес его за нас» (3, 294). «Явился человеком, родившись от Марии Девы и от Святого Духа в Вифлееме иудейском, по написанному, от семени Давидова, Авраамова и Адамова, прияв от Девы все, что Бог вначале образовал в состав человека и сотворил, кроме греха, как и Апостол говорит: «По подобию по всяческим разве греха» (Евр. 4,15), не претворение Божества показав, но соделав по воле Своей обновление человечества... чтобы человек был истинно богом, и Бог – истинно человеком, и был истинно человек и истинно Бог, не потому, что человек у Бога... но потому что едиnorodный Бог благоизволил полнотою Божества Своего в утробе Девы воссоздать Себе творение первообраза человеческого и новое создание естественным рождением и неразрушимым единением, да совершит за человеков спасительное дело, страданием, смертью и воскресением соделав спасение человеческое» (3,344–345).

Святой Афанасий Великий во многих местах своих творений свидетельствует, что спасение совершает Бог и что основой спасения служит Боговоплощение. Но особенно хорошо он говорит, прежде всего, в «Слове о воплощении Бога Слова». «Бесплотное, нетленное, невещественное Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким, потому что ни одна часть творения не осталась лишенною Его, но, пребывая со Отцом Своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении; примечая также, что угроза за преступление поддерживает в нас тление, и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его; примечая и неприличие совершившегося, потому что уничтожалось то, чему Само Оно было Создателем; примечая и превосходящее всякую меру

злонравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти, – сжалилось Оно над родом нашим... не потерпело обладания смерти, и чтоб не погибло сотворенное, и не оказалось напрасным, что соделано Отцом Его для людей, – приемлет на Себя тело, и тело нечуждое нашему... Будучи Всемошным и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм Себе тело, и усвояет Себе оное, как орудие, в нем давая себя познавать и в нем обитая» (1, 200–201; ср.: 2, 241, 335–336).

Кто же не подивится этому чудесному явлению милости Божией? «Или, кто не согласится, что воистину Божие это дело?» (2,411).

«Должно сказать, что Господь наш, будучи Словом и Сыном Божиим, понес на Себе тело, и соделался Сыном человеческим, чтобы, «став» Ходатаем Бога и человеков, тем, что Божие, послужить нам, а тем, что наше – Богу. Посему, когда говорится, что алчет, плачет, утомляется, взывает: «Елои, Елои»; тогда от нас приемлет собственно человеческие и наши немощи и приносит Отцу, ходатайствуя за нас, да уничтожатся эти немощи в Нем. Когда же говорится: «Дадется Ми власть», и: «Приях», и: «Темже Бог Его превознесе», – это суть дарования, нам чрез Него сообщаемые от Бога. Слово не было недостаточным, Оно не было когда-либо приводимым в бытие. Также и люди не в состоянии были сами себе послужить этим; даруется же это нам чрез Слово. Посему, сообщается нам даруемое как бы Ему. Для того и вочеловечилось Слово, чтобы даруемое как бы Ему, перешло на нас... Ради Слова, сущего в человеке, даны сии дарования; и как «Слово плоть бысть», так человек приял приятное Словом. Ибо все, что приял человек, скажется приявшим Слово, чтобы видно было, что Он, как человек, сколько сообразно это с Его природою, недостоин был приять, однако же приял ради Слова, соделавшегося плотию... Как приемлет наши немощи, не немоществуя Сам, и алчет не алча, но о наших немощах воссылает моление, чтобы они были изглажены: так Сам опять вместо немощей приемлет от Бога дары, чтобы мог причаститься их вступивший с Ним в единение

человек. Так, Господь говорит: «Вся, елика дал еси Мне, дах им» (*Ин. 17, 7. 8*), и еще: «Аз о сих молю». О нас Он молился, восприемля на Себя наше, и нам подавал то, что принимал» (2,461–462).

Святой Афанасий стремится к столь детальному освещению сотериологического смысла догмата Боговоплощения, что ставит даже такие вопросы: почему же непременно требовалось для нашего спасения принять Богу бренное человеческое тело? Не лучше ли бы явиться Ему в каком-нибудь более красивом виде, в более совершенных частях твари? И на эти вопросы святой Отец отвечает настолько богоспросвещенно, что изложить его мысль перифразами – значит лишить их святоотеческого аромата. «Господь, – говорит Святитель, – пришел не показать Себя, но уврачевать и научить страждущих. Ибо явиться только и поразить зрителей – значило бы прийти напоказ. Врачующему же и научающему свойственно было не просто прийти, но послужить к пользе имеющих нужду в помощи, и явиться так, чтобы это было стерпимо для нуждающихся, и чем-либо превосходящим потребности страждущих не были приведены в смущение требующие помощи, отчего и Божие пришествие соделалось бы для них бесполезным. Никакая тварь не заблуждала в понятиях о Боге, кроме одного человека... поскольку оставить это без призрения – недостойно было Божией благодати, люди же не в состоянии были познать Бога, Который правил и властвует во вселенной; то справедливо в орудие Себе берет часть целого – человеческое тело, и пребывает в нем, чтобы, когда не могли познать Его в целом, познали хотя в части; и когда не могли усмотреть невидимой Его силы, пришли в состояние дойти до сего умом хотя чрез заключение от подобного; потому что людям, по причине сходственного тела и совершенных чрез него Божиих дел, скорее и ближе можно познать Отца Его, рассудив, что совершенные Им дела суть не человеческие, но Божии... Как пребывая в твари, Слово не приобщается ничему тварному, а напротив того, содержит все силою Своею: так, и употребив орудием тело, не приобщилось Оно ничему телесному, а напротив того, Само осватило и тело» (1,246–247).

Но если для снисхождения Слова к человеку надлежало употребить другой способ, то откуда же следовало взять орудие для действий, «как не из того, что сотворено уже и имело нужду в Божестве, по причине подобия?» (1,248). Именно потому, что нуждался в воссоздании, в обновлении, приобщении к Божеству человек, а не иной кто, Бог и вочеловечился. Не было бы воплощения – не было бы и обожения человеческой природы. «Если бы дела свойственные Божеству Слова совершались не посредством тела, то человек не был бы обожен. И наоборот, если бы свойственное плоти не приписывалось Слову, то человек не освободился бы от сего совершенно, но хотя... избавился бы ненадолго, однако же, в нём оставались бы ещё грех и тление, как было это с людьми, жившими прежде... Теперь же, поскольку Слово соделалось человеком и Себе усвоило свойственное плоти, сие не касается уже тела по причине бывшего в теле Слова, но истреблено Им, и люди не остаются уже грешными и мертвыми по своим страстям, но, восстав силою Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными. Посему, когда рождается плоть от Богородицы Марии, родившимся именуется Тот, Кто другим дает бытие, чтобы на Себя перенести Ему наше рождение, и нам, как единой земле, не отходить в землю, но, сочетавшись с Словом, Которое с неба, от Него быть возведенными на небо. Посему, не без причины перенес Он на Себя также и прочие немощи тела, чтобы мы уже, не как человеки, но как свои Слову, стали участниками вечной жизни... Так, возродившись свыше водою и Духом, все оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но с Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом, Которое ради нас «плоть бысть» (2,412).

Что же конкретное, по святому Афанасию, принесло человеку пришествие Бога во плоти?

«В первые четыре века христианства много спорили о природе Сына Божия, – пишет профессор И. В. Попов, – много было высказано противоположных взглядов, но в разнообразии мнений по этому вопросу была общая черта. Все партии, за исключением гностических, видели в Сыне Божиим

одновременно Творца и Искупителя, потому что самое искупление мыслилось, как в о с с т а н о в л е н и е (разрядка моя. – К. С.) первоизданного совершенства человека и природы. Эту же мысль неоднократно высказывает и святой Афанасий»²⁸⁸.

Первоизданные люди уклонились от Бога, исказили в себе образ Божий; человеческое естество, «претерпев изменение, оставило правду и возлюбило беззаконие» (4,152). Что же должно было теперь соделать Богу? Чему и кому «надлежало совершиться, как не обновлению созданного по Образу, чтобы через этот Образ люди опять могли познавать Бога?» (1,207–208). И Единородный Сын Божий вочеловечился, чтобы в Самом Себе «исправить сие, внушить естеству человеческому – любить правду и ненавидеть беззаконие» (4, 152). Образ Божий – Слово Отца – приходит Самолично, чтобы «можно было воссоздать по образу сотворенного человека» (1, 208). «Всесвятый Сын Отца, как Отчий Образ, пришел в наши страны, чтобы обновить человека созданного по сему Образу, и как бы взыскать погибшего оставлением грехов, как и Сам говорит в Евангелиях: «Прииде взыскати, и спасти погибшаго» (*Мф. 18, 11*) (1, 208). Творец людей соделался человеком для оживотворения последнего, родился от Жены, «восстановив Себе от первого создания человеческий зрак, в явлении плоти без плотских пожеланий и человеческих помыслов, в обновленном образе; потому что в Нем воля единого Божества и целое естество Слова в явлении человеческого зрака и видимой плоти второго Адама, не в разделении лиц, но в бытии Божества и человечества» (3, 350). Отец все предал в руки Сына для того, чтобы, «как все Им сотворено, так все о Нем же могло и обновиться. Ибо не для того, чтобы из бедного стал Он богатым, предается Ему, не для того, чтобы, не имея власти, приять власть, приемлет Он все, – да не будет сего! – а напротив того, чтобы Ему, как Спасителю, все обновить: ибо прилично было, как в начале создания «Им», так и при исправлении, о «Нем» же прийти сему в бытие с тою разностью в речениях, что в начале Им пришло в бытие, а впоследствии, – когда все пало, Слово

стало плотию и облеклось в плоть, – в Нем все обновилось» (1,270).

Принятием плоти, Божие Слово умертвило грех, гнездившийся во плоти, сняло с человека клятву, освятило его. «Искупил ны есть от клятвы» (Гал. 3,13), и по слову Исаии, носил грехи наши (Ис. 54, 4), и по написанному у Петра, «вознесе» их «на теле Своем на древо» (1Петр. 2, 24)» (2, 323–324). Вселением Господа во плоти грех изгнан из нее, истреблен, и мудрование наше стало свободным (2, 335, 3, 351). Поэтому, когда «диавол приступил к Иисусу, как к человеку, но, не обретая в Нем признаков древнего своего всеяния, ни успеха в настоящем предприятии», то «посрамляемый и преодолеваемый уступил над собою победу, и в изнеможении сказал: «Кто Сей пришедый от Едома, то есть, из земли человеков, наступающий «зело с крепостию» (Ис. 63, 1)?. Потому и Господь сказал: «Грядет сего мира князь, и во Мне не обретает ничесоже» (Ин. 14, 30), хотя знаем, что второй Адам имел и душу, и тело, и целого первого Адама» (3, 350–351). Что Адам «низринул с неба на землю, то Христос возвел с земли на небеса; что в Адаме было безгрешно и неосужденно, и им низринута в тление и осуждение смерти, то Христос показал в Себе нетленным и искупительным от смерти» (3, 322–323). Сын Божий в человеке, которого Он понес «на Себе от Адамова рода», исцелив наши язвы, оживотворил всех сущих (4,460; 2,409). Когда Слово стало плотью, тогда Ему даны были дела – создается Оно «в дела», чтобы совершить их «и, соделав всецелыми, представить Отцу Церковь, как сказал Апостол, не имущу скверны, или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна (Еф. 5, 27)» (2, 349).

Надежда нашего воскресения основывается прежде всего на единстве нашей плоти с плотью Воскресшего Христа: если Христос воскрес, то воскреснем и мы; воскреснем потому, что Бессмертное Слово попало смерть, Своим соединением со смертной человеческой природой оживотворило ее, открыло врата в жизнь вечную (2,233). «Явление Спасителя во плоти соделалось искупительной ценою от смерти и спасением всей твари» (3, 308), уничтожением самого страха смерти. Зиждитель

твари воспринимает тело от Девы Марии (1,417) не для Своего усовершенствования, но чтобы воскресить нашу плоть (3, 299). «Какое опять преспеяние у Бессмертного восприявшего на Себя смертное? Или какое усовершенствование у Вечного, облекшегося во временное? Какая возможна большая награда вечному Богу и Царю, существу в недрах Отчих? Ужели не видите, что и это ради нас было, и о нас написано, чтобы Господу, соделавшемуся человеком, нас смертных и временных соделать бессмертными и ввести в вечное Небесное Царство?» (2,239). И Христос вводит человечество «в гору Святую», в небесные обители, горные селения, «к мысленному жертвеннику» (4, 147). «Вот подлинно необычайное дело!» (2, 440). Воссоздание образа Божия в человеке не совершилось бы, «если бы не были уничтожены смерть и тление». Поэтому-то Слово принимает на Себя смертное тело, чтобы, наконец, уничтожить смерть и обновить людей «по образу» (1, 208).

В нас Христос Господь – диавол не имеет прежней силы и дерзости нападать на человека. «Пришествием Его демоны лишены власти мучительствовать над людьми» (4, 218)». «Пред языки откры правду Свою», изгнав князя века сего, оправда же нас, издревле бывших под его мучительством» (4, 317). Так как человеческий род, «отступив от царства Божия, подпал мучительству сатаны», то пришел Единородный, чтобы низложить врага (3, 350), снова подчинить его «Своей державе» (4, 307), исполнить над диаволом, наконец, Свой «приговор, всем же чрез Него соделаться уже свободными от греха и от проклятия за грех, и действительно пребывать во веки, восстав из мертвых и облекшись в бессмертие и нетление... поскольку же дела эти разрушены плотию Его, то все мы чрез это освободились по сродству плоти, и сами сочетались уже с Словом. А сочетавшись с Богом, не останемся более на земле, но, как сказал Сам Господь, «идеже» Он, и мы будем (Ин. 14, 3)» (2, 352–353, 357; 3, 346).

Зиждитель вселенной соделался «Вторым Адамом, чтобы из имени познали мы истину» (3, 323). Облекшись напоследок «по всему» во Адама, даже «с Адамовыми немощами кроме греха» (4, 459–460), «сущее прежде веков единосущное Отцу

Слово» (3, 329) отменяет древний Владычный приговор: «Земля еси, и в землю отъидеши» (*Быт. 3, 19*), «смертию умреши» (*Быт. 2, 17*); является в образе осужденного, «но неосужденном и безгрешном», совершает примирение Бога с человеком и освобождает «целого человека» (3, 331; 2, 347–348; 4, 292).

Святой Афанасий не останавливается на значении Боговоплощения как воссоздании человека, но идёт дальше и учит об усовершенствовании творения чрез вочеловечение Сына Божия. Господь не только возвратил те блага, которых лишился человек при своем грехопадении, но приобрёл новое – больше того, что имел Адам и чего мог только достигнуть послушанием воле Божией. «Боговоплощение, – пишет исследователь творений святого Афанасия иеромонах Владимир Благоразумов, – это вторичное дело «творения со стороны Слова, чтобы обеспечить достижение той идеальной цели мира, которая заключается в совершенстве человека, и достижение которой не было обеспечено в первом творении»²⁸⁹.

Отчий Сын стал началом нового пути. С Его явлением «древняя мимоидоша» (*2Кор. 5, 17*) – произошла новая тварь. Сын Божий назван «первородным твари, по усыновлению всех. Но как первородный в братиях и «от мертвых воста начаток умершим» (*1Кор. 15, 20*), так, поскольку во всем подобало Ему первенствовать, создается поэтому и как начало путей, чтобы и нам, вступив на сей путь и вошедши Тем, Кто говорит: «Аз есмь путь и дверь», а также приобщившись ведения об Отце, услышать: «Блажени непорочнии в пути» (*Пс. 118, 1*), и: «Блажени чистии сердцем: яко тии Бога узрят» (*Мф. 5, 8*)... поскольку первый путь чрез Адама был потерян, вместо рая уклонились мы в смерть, и слышали: «Земля сия, и в землю отъидеши» (*Быт. 3, 19*); то человеколюбивое Божие Слово, по изволению Отца, облекается в созданную плоть, чтобы... обновить для нас «путь новый и живой», как сказал Апостол, «завесою, сиречь плотию Своею» (*Евр. 10, 19, 20*). Сие же давая разуметь, и в другом месте говорит он: «Темже аще кто во Христе, нова тварь: древняя мимоидоша, се быша вся нова» (*2Кор. 5, 17*). Если же произошла новая тварь, то надлежало кому-либо быть первым сей твари. Простой и перстный только

человек, каким соделались мы вследствие преступления, не мог быть первым; потому что и в первоначальной твари люди стали неверными, и чрез них погибла первоначальная тварь; потребен был иной обновляющий первоначальную тварь и соблюдающий ту, которая соделалась новою тварию. Посему-то человеколюбив не иной кто, но Господь» и явился началом новой твари, «чтобы человек жительствовавший уже не по той первоначальной твари, но, поскольку положено начало новой твари, то, началом путей ее имея Христа, последовали мы уже Ему, глаголющему о Себе: «Аз есмь путь». Сему уча, и блаженный Апостол в Послании к Колоссянам сказал: «Той есть глава телу Церкви, Иже есть начаток, перворожден из мертвых, яко да будет во всех Той первенствующая» (Кол. 1,18)» (2, 346–347, 227).

Изъясняя слова святого апостола Павла: «По топику лучшего завета бысть испоручник Иисус» (**Евр. 7, 22**) в смысле данного Им за нас поручительства, святой Афанасий продолжает: «Как будучи Словом, «плоть бысть», и речение «бысть» относим мы к плоти, потому что она получила бытие и есть тварь: так и здесь сказано «бысть», чтобы это изречение принимали мы в последнем значении, поелику соделался Он человеком... Теперь речение «бысть» относится к служению завета, которым приведена в бездействие смерть, некогда царствовавшая. И совершенное Им служение стало лучшим; потому что «неможное закона, в немже немоществоваше плотию, Бог Сына Своего посла в подобии плоти греха, и о гресе осуди грех во плоти» (Рим. 8, 3), то есть, удалил от неё грехопадение... «Мы не во плоти, но в Дусе» (**Рим. 8, 9**). И Сын Божий пришел в мир, не да судит мирови, но да искупит всех и да спасется Им мир (Ин. 3,17). Ибо тогда мир, как повинный, судим был Законом; а теперь суд приняло на Себя Слово», Которое даровало всем спасение. «И это имея в виду, Иоанн воззвал: «Закон Моисеем дан бысть, благодать же и истина Иисус Христом бысть» (**Ин. 1, 17**). Но благодать – лучше, нежели Закон; действительность – лучше, нежели тень». А лучшее «не могло соделаться чрез кого-либо другого, а не чрез Сына, сидящего одесную Отца» (2,255–256).

Человеческая природа во Христе была помазана и освящена Божеством. Бог не имел нужды в помазании и если помазуется, то «не для того, чтобы стать Царем», ибо Он есть вечный Царь и Образ Божий, но по нашей нужде. «Цари израильские, когда были помазуемы, тогда делались царями, не быв царями прежде». Но Спаситель есть Бог, «и царствует всегда в царстве Отца, и Сам есть податель Духа Святого... «Я, Слово Отчее, Сам даю Духа Себе, соделавшемуся человеком, свящу Им Сам Себя, соделавшегося человеком, чтобы уже Мною – истиною («слово же Твое истина есть», ст. 12) освятились и все». Если же нас ради святит Себя и совершает это, когда стал человеком, то явно, что и во Иордане бывшее на Него сошествие Духа было сошествием на нас, потому что носит Он на Себе наше тело. И было оно не к усовершению Слова, но для нашего опять освящения, чтобы мы причастились Его помазания, и о нас могло быть сказано: «Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас». От Богочеловека «мы начали принимать помазание и печать, как говорит Иоанн: *«И вы помазание имате от Святого» (1Ин. 2, 20);* и Апостол: *«И вы знаменаетесь Духом обетования Святым» (Еф. 1, 13).* Следовательно, сказано это ради нас и о нас» (2,236–238). Сын Божий есть в собственном смысле Бог. Как Бог Он не имеет нужды в каком-либо преуспеянии, совершенствовании. Поэтому не Он помазуется, «но воспринятая Им на Себя плоть в Нем и Им помазуется, чтобы освящение, совершенное над Господом, как над человеком, совершилось Им над всеми людьми» (2,238–239).

Воплощением Второй Ипостаси Святой Троицы человек возведен в нетление. Тление в смерти теперь уже не имеет «власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела. Если великий царь входит в какой-либо великий город и вселяется в одном из домов его, то без сомнения высокой чести удостоивается такой город и никакой враг или разбойник не нападет и не разорит его; скорее же приложат о нем все речение, ради царя, вселившегося в одном из домов его. Так было и с Царем вселенной; когда пришел Он в нашу область и вселился в одно из подобных нашим тел, тогда

прекратились, наконец, вражеские злоумышления против людей, уничтожилось тление смерти, издревле над ними превозмогавшее. Ибо погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти» (1, 202).

Через воплощение люди вошли в действительное единение с Сыном Божиим, а чрез Него и с Отцом, стали сынами Божиими. Христос с нами стал единое, посему в чем участвует Он, участвуем и мы. Спаситель «всыновил нас Отцу» (2, 227). В толковании на первосвященническую молитву Господа, святой Афанасий говорит: «Известно как Слово стало в нас, Оно облеклось в нашу плоть. Но: *»И Ты во Мне*, Отче, потому что Твое Я Слово. И поскольку Ты во Мне, потому что Твое Я Слово, а Я в них по телу, и чрез Тебя совершилось во Мне спасение людей; то прошу, и *тии едино да будут* по телу во Мне и по его совершению, *да и тии совершени будут*, имея единство с телом сим и в нем став едино, да все, как понесенные Мною на Себе, будут едино тело и един дух, и достигнут в мужа совершенна» (2, 397–398). В приведенных словах ясно выражается воззрение святого Афанасия на дело искупления. «Спаситель сказал так: «Аз есмь лоза, вы рождение, Отец делатель». Мы – в родстве с Господом по телу, почему и сказал Он: «*Возвещу имя Твое братии Моей*» (**Евр. 2,12**). И как розги – единосущны с виноградною лозою и от нее происходят, так и мы, имея тела однородные с телом Господним, «от исполнения Его» приемлем (Ин. 1, 16), и тело Его для нас есть корень воскресения и спасения. Отец же называется делателем, потому что Он Словом соделал лозу, то есть человечество Спасителя, и Сам Словом Своим уготовал нам путь в царство. И «никтоже приходит» ко Господу, «аще не Отец привлечет его» к Нему (Ин. 6, 44)" (1,454).

Человеческая природа в Лице Иисуса Христа, вследствие воссоединения ее с Божеством, достигла своего наивысшего развития – обожения. Хотя вопрос об обожении человеческой природы будет в дальнейшем рассмотрен особо (см. главу 8), но и сейчас необходимо сказать несколько слов в связи с отношением его к факту воплощения. С точки зрения «Отца

Православия» главное в деле спасения – это соединение человека с Богом и обожение. Божие Слово «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (1, 260). С этой сотериологической точки зрения у святого Афанасия освещается и Лицо Искупителя и оттеняется весь жизненный смысл исповедания Его Богом и человеком. Ее доминирующий мотив: если Слово тварь – человек остается в прежнем состоянии, не сочетавшись с Богом (2, 350, 353). Но Слово есть Бог – и человек обожествляется, причем не отвлечённо, не вообще человек, но каждый лично, ибо Христос Господь был и остаётся во всем нам подобен, во всем человеческом естестве, кроме греха. «Он наш Сотелесник, Брат наш», – как отмечает святой Афанасий (2, 342). Неудивительна поэтому Его близость к нам – Он подлинно самый любящий всех людей Брат и Друг. А так как Он и возлюбленный Сын Отца Небесного, то велико Его ходатайство о нас, действительна помощь всем стремящимся к Нему с чистым сердцем. Изобилие любви Божией проявилось в том, что человек удостоен высочайшей чести – обожествлён, поставлен в этом отношении выше Адама до его грехопадения, получил больше, чем потерял: в лице Адама мы потеряли человеческое достоинство, в лице Христа Спасителя – получили Божеское. Все человеческое Бог признал Своим, не чуждым Себе, в свою очередь и людей обязал всё Божественное во Христе признавать не чуждым себе. Люди призваны в единство вечной Божественной жизни как дети Бога, как Его друзья, как свои домашние. А как таковые мы смело за нашим Братом идём в брачных одеждах на духовную трапезу в Отчий обители. «Возрадовались соделавшиеся Твоими причастниками, как помилованные за то, что научились у Тебя любить правду и ненавидеть беззаконие» (4,152), как возведённые Словом до сограждан неба и сожителей Божиих (2, 350, 352). Для тела человеческого «произошло великое присовокупление от общения и соединения с ним Слова. Ибо из смертного соделалось оно бессмертным; будучи душевным, стало духовным; быв от земли, прошло небесными вратами. Троица же, и по восприятии Словом тела от Марии, есть Троица, не допускает ни присовокупления, ни объятия, но всегда

совершенна. И в Троице познается единое Божество, а таким образом проповедуется в Церкви единый Бог Отец Слова» (3, 299–300).

Господь наш Иисус Христос, «Которого самое имя означает спасение»²⁹⁰, есть начаток нашего спасения, потому что тело Его спаслось первым. «Хотя и после нас соделался Он ради нас человеком и братом нашим по подобию тела, однако же и при этом именуется первородным в нас, и действительно таков; потому что, когда все люди по Адамовом преступлении гибли, Его плоть прежде иных спаслась и освободилась, как соделавшаяся телом Самого Слова, и мы уже спасаемся после нее, как стелесники Слова. Ибо в сем теле Господь делается нашим вождем в Небесное Царство и ко Отцу Его, говоря: «Аз есмь путь» (**Ин. 14, 6**) и дверь, и Мною должны входить все (**Ин. 10, 9**)» (2, 342). Отчее Слово и Премудрость, снизойдя к тварям, «делается для них неточною святынею, неточною жизнью, Дверью, Пастырем, Путем, Царем, Вождем, Спасителем во всем, животворящим Светом и общим о всех промышлением» (1,190). «Когда «Слово плоть бысть, и вселися в ны» (**Ин. 1, 14**), когда пришло Оно послужить и даровать всем спасение, тогда Оно бысть нам спасение, бысть нам жизнь, бысть нам очищение, тогда домостроительство Его о нас соделалось лучшим ангельского, и Слово стало путем, стало воскресением». Христос «лучший бысть испоручник», оказавший нам Своим вочеловечением великое благодеяние (2, 259–260). Будучи Богом и предвечным Царем, Он усвоил «Себе наше, чтобы мы обогатились тем, что Его» (4, 292). И сейчас Сего «благого и зиждительного Сына имея от Себя, Отец не сокрыл Его не известным для тварей, но ежедневно открывает Его всем; потому что Им все стоит и живет. А в Нем и чрез Него являет Отец и Себя Самого, как говорит Спаситель: «Аз во Отце, и Отец во Мне» (**Ин. 14,10**)» (1,190). Теперь Господь всегда с нами, хотя бы мы и пребывали в напасти (4,304).

Из сказанного можно видеть, что если бы Сын высочайшего Отца не смирил Себя, «не соделался человеком, то не были бы мы избавлены от грехов и не восстали бы из мертвых, но пребывали бы мертвыми под землею, не были бы вознесены на

небеса, но оставались бы лежащими во аде» (2,233). Если бы не воплотился Господь, «приняв на Себя естество наше, кроме греха, то не было бы нам спасения» (4,307). Не получили бы мы и благодати Духа, если бы Слово не стало плотью. «Не были бы мы избавлены и превознесены, если бы *во образе Божии Сый* не принял *зрак раба*... Не сделались бы мы причастниками Духа и не освятились бы иначе, если бы Сам Податель Духа – Слово – не сказал о Себе, что Он за нас помазуется Духом. И мы надежно приемлем, потому что Он скажется помазанным по плоти. Ибо как скоро в Нем первом освятилась плоть, и чрез нее скажется Он принявшим Духа как человек, то вслед за Ним и мы имеем благодать Духа, приемля от исполнения Его» (2, 242–243). Поэтому, по изъяснению святого Афанасия, Псалмопевец и называет пришествие Господне «радостью спасения... по сказанному Симеоном: *«Яко видеста очи мои спасение Твое» (Лк. 2, 30)*» (4,177).

От соединения Сына Божия с человеческим естеством истекают, таким образом, все спасительные и благодатные дары. Один из исследователей деятельности святого Афанасия, основывая свои положения на творениях великого Отца Православия, пишет: «Слово чрез Свое вочеловечение обновило и привело к совершенству все стороны Своего образа в человеке, поврежденные в нем грехопадением. Отсюда святой Афанасий часто говорит о возобновлении мира, о новом творении, о том, что Слово принесло бессмертие и нетление и приобрело наше воскресение. Далее, Слово должно было обновить и воссоздать созданного по Образу человека, Слово должно вознести, освятить и восстановить нас. Оно должно было освободить всех от заблуждения и идолослужения и принести нам снова познание Бога. Оно должно было исторгнуть грех с корнем и таким образом, разрушив дела диавола, совершенно освободить нас от его власти. Слово пришло, чтобы снова вселить в нас надежду на Бога, чтобы примирить нас, усыновить, обожить и соединить с Святым Духом. Цель пришествия Иисуса Христа на землю заключалась также и в том, чтобы теснее соединить людей между, собою. Все эти пункты святой Афанасий представляет не в отдельности

друг от друга, а в тесной связи между собою, так что в каждом из этих пунктов содержатся и остальные»²⁹¹.

Не трудно сделать из рассмотренного вывод, что самым целесообразным средством в плане Божественного домостроительства нашего спасения было Боговоплощение. «Цель воплощения Сына Божия есть спасение людей, – пишет проф. Ф.А Голубинский, – нас ради человеков и нашего ради спасения сшел Он с неба. Средство для этой цели могла найти только Божеская премудрость, и средства избранного Богом никогда не мог измыслить никакой сотворенный ум, как бы ни был он высок. Домостроительство нашего спасения ясно свидетельствует о бесконечной премудрости единого премудрого Бога»²⁹².

Итак, Боговоплощение – основа нашего спасения. «Спасение наше – Иисус Христос, Который вводит нас в новый подвиг», «в новый век» и «уготовляет к воцарению с Ним» (4,304,305). В Богочеловеке вся наша жизнь вследствие тесного единения Его с нами. Он все наше упование, вся наша помощь, «ибо Сам Господь все заменит нам Собою на небесах, приемля нас в вечную жизнь» (2,362).

Глава 4. Учение и дела Спасителя

Совершенное Господом нашим Иисусом Христом дело есть исполнение домостроительства спасения, достижение того, к чему стремилось в Ветхом Завете пророчество, первосвященство и царство, – *не сень грядущих благ, а самый образ вещей (Евр. 10, 1)*. Явившийся Спаситель довершил дело Отца (2, 254), «облистал нас светом истинного боговедения» (4,169), научил «нас ходить благою стезею, утвердив в уповании на Него», стал для нас «стеною и ручательством», путем и дверью (4,202). В Лице Христа Спасителя воссияла миру Истина «от Богородицы и Приснодевы. Ибо Христос есть Истина, хотя и родился от жены. *Правда и мир* явственным образом, *облобызается* ради Истины, воссиявшей миру от Приснодевы Богородицы» (4, 281,169).

Искупитель мира, прежде всего, дал человечеству истинное познание о Боге. Люди сами по себе не способны были к этому, они не могли своими силами противостоять «бесовскому обольщению и мечтанию». Учитель, попечительный о Своих учениках, желая оказать людям верную помощь, благоволил во плоти явить видимо полноту Божества, чтобы чрез Себя дать знание о невидимом Отце. «Человеколюбивый и общий всех Спаситель, Божие Слово, приемлет на Себя тело, как человек живет среди людей, и обращает на Себя чувства всех людей, чтобы предполагающие Бога в телесном из того, что Господь производит телесными Своими делами, уразумели истину, и чрез Него дошли до мысли об Отце, и чтобы они, как люди, имея в мысли все человеческое, увидели, что куда ни обратят чувства свои, везде предупреждены этими делами, и все научает их истине... Для сего-то Господь и родился, и явился человеком, и умер и воскрес, делами Своими унижая и помрачая дела когда-либо живших людей, чтобы от всего того, чем бы ни были предубеждены люди, отвлечь их, и научить ведению истинного Отца Его, как и Сам говорит: «*Прииде взыскати, и спасти погибшаго*» (1,208–211).

Господь наш Иисус Христос преподавал новый совершеннейший Закон. По святому Афанасию, Закон Ветхозаветный был изглаголан Ангелами и к совершенству не возводил, «имея нужду в пришествии Слова» (2, 254). Когда исполнились дни «Бог благоизволил, чтобы познавали Его, уже не как в прежнее время, не чрез образ и сень Премудрости, соделал же, что Сама Премудрость прияла на Себя плоть, стала человеком... чтобы наконец все верующие могли спастись верою в сие. И это есть та Божия Премудрость, Которая первоначально являла Себя, а чрез Себя и Отца Своего посредством образа Своего в тварях (по которому и называется созидаемою); впоследствии же эта Премудрость, то есть Слово, *плоть бысть (Ин. 1,14)*», как сказал Иоанн... еще полнее открыла Себя, а чрез Себя и Отца Своего, говоря: «Дай им, да знают Тебе единого истинного Бога, и егоже послал еси Иисус Христа *(Ин. 17, 3)*» (2, 368, 248). Спаситель в полноте возвестил людям истины нравственного характера, изобразил возвышенные новозаветные добродетели: сыновнюю преданность всеблагому Отцу, целомудрие, прощение обид, любовь не только к братьям, но и к врагам и т. д. «Кто же произвел все это? Кто ненавидевших друг друга соединил союзом мира? Кто, как не возлюбленный Отчий Сын, общий всех Спаситель, Иисус Христос, Который по любви Своей совершил все для нашего спасения?» (1,257). Господь преподавал Своё Божественное учение для всех людей, направил закон веры к спасению всякого человека. Об этом всемирном значении Евангелия возвещено было ещё в Ветхом Завете. Сам Бог, как свидетельствует святой пророк Исаия, говорит Своему Сыну Мессии: «Се дах Тя в завет рода, во свет языком, еже бытии Тебе во спасение даже до последних земли» (49, 6). «Милости Твоя, Господи, исполнь земля: оправданием Твоим научи мя» *(Пс. 118,64)*, – возвещает святой псалмопевец, а святой Афанасий объясняет: «Пророчески предрекает будущее, что вся земля исполнена будет боящихся Господа. И будет сие не по иной нужде, но по Твоей милости; ибо Сам милостиво сотворишь сие, Себя Самого предав на то, чтобы Тебе быть учителем человеков» (4, 375). «С пришествием Спасителя, –

говорит святой Отец, – все народы повсюду начали познавать Бога» (1, 235). «Не один Израиль, но и все уже народы, как предрек Пророк, оставляют идолов своих, познают же истинного Бога Отца Христова; демонское мечтание приведено в бездействие, поклоняются же единому истинному Богу о имени Господа нашего Иисуса Христа (2,232).

Евангельское слово Христа Бога «всем людям равно предлагает спасение». *И правда Его пребывает в век (Пс. 110, 3)* (4, 354). Новый совершенный спасительный Закон преподан на все века. Завет Господа Христа – *завет вечный (Евр. 13,20)*. Заповеди Христа Спасителя не могут измениться до скончания сего века, ибо «слова Господни имеют в себе жизнь вечную» (2, 95). *Иисус Христос вчера и днесь тойже, и во веки (Евр. 13, 8)*. Закон этот даёт всё необходимое для достижения спасения и закрывает собой все предшествовавшие видения и откровения воли Божией. «Когда во Израили не стало пророка и видения, не с того ли времени, как пришел Христос – Святый святых? Вот знамение и важный признак явления Божия Слова: Иерусалим уже не существует; ни один пророк не восстает, и нет уже у них откровения видений. Этому и быть надлежало. Когда пришло уже знаменуемое – какая еще нужда в знаменующем? Когда наступила действительность – какая нужда в тени? Для сего-то и пророчествовали, пока не пришла неточная Правда, пока не пришел Искушающий грехи всех. Для сего-то и Иерусалим стоял столько времени, чтобы поучались там прообразованиям истины. поскольку же явился Святый святых, то справедливость требовала, чтоб запечатаны были видение и пророчество, и прекратилось царство иерусалимское» (1,241). Сын Божий «научил нас познавать истинные блага, от которых приобретаем мысленное веселие ума и сердца» (4, 50), ибо Он есть Свет, просвещающий *всякого человека грядущаго в мир (Ин.1, 9)*, чрез Него мы усовершенствуемся (2,233).

Спаситель не только сообщил вечный спасительный закон для всего человечества, как имеющий на это Божественную власть «явно и с дерзновением» (4,427), не только указал действительный путь к небесной жизни, но и показал в Своём Лице, в Своих делах идеальный пример этой жизни. «И это есть

благодать Спасителя, ибо Он, ради нас соделавшись человеком... желая показать нам небесное и благоугодное Ему житие, в Себе Самом изобразил его, чтобы нелегко уже было врагу обольстить нас, когда для безопасности своей имеем залог, то есть одержанную Им за нас победу над диаволом. Для сего Он не только научил, но и Сам делал то, чему учил. Теперь каждый слышит, что вещает Спаситель, и как бы смотря на картину, заимствует у Него пример для своей деятельности, когда Господь говорит: *«Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем» (Мф. 11,29)*. И невозможно найти учения о добродетели совершеннее того, какое в Себе Самом изобразил Господь. И терпение, и человеколюбие, и благодать, и мужество, и милосердие, и правду – всё найдешь в Господе, так что наблюдающему человеческое житие Господа ни в чём не будет недостатка для добродетели. Зная это, Павел сказал: *«Подражатели мне бывайте, якоже и аз Христу» (1Кор. 11,1)»* (4,14–15).

Сын Божий, будучи совершенным во Отце, не имел нужды преспеянии – «преспевать свойственно людям». Если же Он смирил Себя, то ради нас «чтобы Его смирением мы могли паче возрастать; возрастание же наше не в ином чем состоит, как в удалении от чувственного и в приближении к Самому Слову, потому что и Его смирение не иное что есть, как восприятие нашей плоти» (2,433–434).

Во Христе жизнь человеческая стала жизнью Самого Божества. Отныне Господь не только смотрит всевидящим оком на землю из Своего таинственного далека, но живёт в нас, среди нас; Его жизнь – это наша жизнь, «Бесплотное Слово как бы усвоило все, что свойственно было телу» (3, 296–297). «Когда крещается от Иоанна *Иже греха не сотвори, ниже обретется лесть во устех Его (1Петр. 2,22)*, – за нас совершается очищение тела... Когда преклоняет колена и молится, как человек; это – за нас приносимое исповедание тела... Когда укрепляет Апостолов, говоря: *«Не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф.10, 28)*, – это есть сокровенное и твердое утешение Божества» (4, 465–466). Зиждитель твари, вечно сопребывающий со Отцом,

воспринял на Себя «обновление дел, чтобы Ему же, ради нас созидаемому, все воссоздать в Себе. И сказав: "Созда" (**Притч. 8, 22**), – немедленно присовокупил и причину, наименовав дела, чтобы сим: «Созидается в дела», выразалось: «Соделывается человеком для обновления дел» (2,331).

С того дня, как Слово стало плотью и начало обитать среди людей, содержание истории человечества изменилось: Бог стал внутренне участником в нашем человеческом, в Лице Христа жизнь людей стала жизнью Божества. Зная, что «Господь соделался человеком, – пишет святой Афанасий, – не отрицаем сказуемого о Нем по человечеству, например, что Он алкал, жаждал, был заушаем, плакал, спал и, наконец, приял за нас смерть на кресте» (3, 57–58). Он ходил по той же земле, по которой и мы ходим; дышал тем же воздухом; утолял тем же, чем и мы, жажду и голод; разделял с нами все лишения и тяжести земной юдоли: зной, холод, усталость, боль и самую смерть. «Первоначально богат сый, то есть Бог, впоследствии соделался обнищавшим, то есть человеком, и уподобился нам во всем, кроме греха» (3, 261–262). Он не вид делал, что живёт по-человечески, но именно и действительно жил как человек. Он радовался радостями человеческими и плакал слезами людей, как и мы плачем, когда сами страдаем или чувствуем чужое страдание. Но Господь плакал только за других, по глубокому состраданию к печальному состоянию людей, которого сами они не чувствовали в той совершенной мере, как это чувствовал всезнающий Господь. «Чтобы точнее уразуметь... бесстрастие естества в Слове, – говорит Александрийский Святитель, – и немощи, приписываемые Ему по причине плоти, хорошо выслушать блаженного Петра. Ибо он может быть достоверным свидетелем о Спасителе, и так пишет он в своем Послании, говоря: «Христу убо пострадавшу за ны плотию» (**1Петр. 4, 1**). Следовательно, когда сказуется о Христе, что алчет, жаждет, утруждается, не знает, спит, плачет, просит, убегает, рождается, отказывается от чаши, и, вообще, приписывается Ему все свойственное плоти, каждый раз справедливо будет повторять то же. Так, Христос алчет и жаждет за *ны плотию*; именует Себя

незнающим, заушается и утруждается за ны плотию; и еще, возносится на крест (*Ин. 12, 37*), рождается, возрастает плотию; страшится, скрывается плотию; говорит: «Аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия» (*Мф. 26, 39*) ; терпит биение, приемлет раны плотию; и вообще, всё подобное Сему восприемлет на Себя за ны плотию (2, 412–413). Страдания людей стали Его страданиями. «Видев же народы, – повествует святой евангелист Матфей, – милосердова о них, яко бяху смятени и отвержени, яко овцы не имущия пастыря» (9,36). В человеческом горе, величину которого люди не признавали, Господь захотел помочь людям и для этого пришёл к ним, пришёл, чтобы спасти их. По превосходящему человеческий разум домостроительному плану Иисус Христос пришёл спасти человечество не так, чтобы Самому стать в стороне, но соделался человеком и понёс на Себе Самом все бремя человеческого горя. Он сделал всё для того, чтобы избавить людей от горя, спасти их.

Иисус Христос, живя во плоти, не только принял на Себя все немощи нашей плоти, все скорби и страдания человеческие, но прошёл также и все искушения. Подобно Адаму Он был искушаем от диавола, ибо «приял все, чем опытно изведено искушение; и этим одержал за людей победу, говоря: «Дерзайте, Аз победих мир» (*Ин. 16, 33*). Ибо диавол воздвиг брань не против Божества, которого не признал... но против человека, которого древле мог ввести в обман, и чрез обманутого на всех людей распространил действие злобы своей» (3,350). «И в сем чудно то, что Господь соделался человеком, и человеком кроме греха, потому что совершилось всецелое обновление, да явлено будет могущество Его. И из того, что Сам по воле Своей установил в естестве, восприял на Себя, что восхотел, то есть, рождение от жены, возрастание, счисление лет, утомление, голод, жажду, сон, печаль, смерть, воскресение» (3,335).

Господь прошёл разные человеческие возрасты, чтобы с постепенным преспеянием тела открыть и Своё Божество, и чтобы даровать благодать, освятить всю жизнь человека, дабы человеческое преспеяние стало прочным. «Будучи младенцем,

был Он носим; став отроком, остался во храме и вопрошал священников о законе; а по мере того, как постепенно возрастало тело и являло Себя в нем Слово, исповедуют уже сперва Петр, а потом и все, что *воистину Божий Он Сын... И Иисус преспеваше премудростию и благодатию*. Если же надобно выразиться вместе истинно и удобопонятно, то Иисус преспевал Сам в Себе, потому что *Премудрость созда Себе дом (Притч. 9, 1)*, и соделала, что дом преспевал Ею. О каком же говорится преспеянии? Не о том ли обожении и не о той ли благодати, какие... после уничтожения в людях греха и бывшего в них тления, по подобию и сродству с плотию Слова, преподаются им Премудростию? Так, когда с летами возрастало тело, соответствовало сему в нем и явление Божества, и всем делалось явно, что Божий это храм и что Бог был в теле» (2,434–435).

Пребывая во плоти, Господь творил многие чудеса. Ещё древле чрез Своих Пророков Бог обетовал «сотворить чудеса во время домостроительства, – свидетельствует святой Афанасий, – и захотел привести в исполнение чудеса сии. Какие же чудеса обетовал Он? Не те ли, что *тогда отверзутся очи слепых (Ис. 35,5)* и совершатся прочие знамения? Даже не только сии, но и призвание всех народов, которое

и привёл в исполнение Словом и делом» (4, 354). От единого всемогущего слова явившегося в мир Богочеловека мёртвые воскресали, хромые ходили, слепые прозирали, прокажённые очищались, вода претворялась в вино, пятью хлебами насытились пять тысяч человек: «Все дивились и поклонялись Господу, признавая в Нем исполнение пророчеств, исповедуя, что Он – Бог, Божий Сын» (1,400). Тем, что совершал Иисус Христос в теле, показывал, что Он не обыкновенный человек, а Сын Божий, что «Он – не только человек, но и Бог, Слово и Премудрость истинного Бога» (1, 211), что творимые Им дела не человеческие, а Божии. «Это намереваясь выразить, и Павел говорит: *«В любви вкоренени и основани, да возможете разумети со всеми святыми, широта и долгота и глубина и высота, разумети же преспеющую разум любовь Христову, да исполнитесь во всяко исполнение*

Божие» (**Еф.3,17–19**)" (1, 211). А святой апостол Пётр, «называя Христа мужем удобостраждущим, вскоре присовокупил, что Он есть *Начальник жизни* (**Деян. 3,15**) , в Евангелии же исповедует: «Ты еси Христос, Сын Бога Живаго» (**Мф. 16,16**) , и в Послании говорит, что Он есть *Посетитель душ* (**1Петр. 2,25**), и Господь его самого, и Ангелов, и сил» (1,451–452). «Дела показывали, что Он – Бог. Так надлежало сказать, и почтить благодать Отца и подивиться Его о нас домостроительству» (1,400). Своими делами, чудесами Господь давал разуметь, что Он есть Промыслитель вселенной и Спаситель всего человечества. Ему благоугодно было совершить чудеса, чтобы люди, не познавшие Бога из Его творения и промысления и находившиеся как бы во сне греховном, были возбуждены Его сверхъестественными делами и обратили к Нему свой взор. «Слово, распростершись всюду: и горé, и долу, и в глубину и в широту (горé – в творении, долу – в вочеловечении, в глубину – во аде, в широту же – в мире) все наполнило ведением о Боге. А посему-то не тотчас по Своем пришествии совершает жертву за всех, предавая тело на смерть, и воскрешая оное, и делая Себя невидимым телесно; напротив же того, и самым телом привлекает на Себя взоры людей, пребывая в теле и творя такие дела, являя такие знамения, которые показывали в Нем уже не человека, но Бога Слово. Ибо Спаситель вочеловечением явил сугубое человеколюбие и тем, что уничтожил в нас смерть и обновил нас, и тем, что, будучи не познан и невидим явил Себя в делах и показал, что Он – Отчее Слово, Вождь и Царь Вселенной» (1,211).

Господь наш Иисус Христос – «невидимый Образ Бога» – возвестил нам Истину, стал Светом истинным, Путеводителем, «Который служит нашим скипетром, вместо посоха; Который, взамен опресноков, есть Хлеб, сшедший с небес; Который, вместо обуви, вооружил нас готовностью к благовествованию, – кратко, чрез все сие привел нас к Отцу Своему. И если нас теснят враги своим преследованием, Он опять ободряет нас вместо Моисея и гораздо действеннее, чем могло бы быть посредством слов сего последнего, говоря так: «*Дерзайте, яко*

Аз победих» лукавого (Ин. 16, 33)" (3,495). «Христос есть Божие Слово и Божия Сила» (1, 262).

Всё, чему учил и что творил Господь наш Иисус Христос, всё это совершено Им ради нашего спасения, «потому что пришел, как говорит Иоанн, *не да судит миру, но да спасет Им мир (Ин. 3, 17)* » (2,11). В домостроительстве во плоти (4, 281), в совершенных делах домостроительства (2, 328) Единородный был нам от Бога Отца правда и мир, и милость, и истина. (*1Кор. 1,30*). Он, помиловав нас, научил истине, соделал праведными, *умиротворив всяческая в Себе – аще земная, аще ли небесная (Кол. 1,20)* (4,281). И теперь мы счастливы, ибо «имеем упование, что призывающий нас – Иисус, Тот, Который есть все ради нас, Который столь различными способами осуществляет наше искупление; Он, хотя был ради нас алчущим и жаждущим, но нас питает и напоевает Своими благодатными дарами искупления... а как Он есть Источник жизни, то восхотел утолить нашу жажду и для сего воззвал нас к празднованию в сих словах: *«Аще кто жаждет, да придет ко Мне и пьет (Ин. 7,37)»* (3,495–496).

Глава 5. Крестная смерть Спасителя – искупительная жертва

По учению святого Афанасия Великого, вся жизнь Спасителя на земле есть единый подвиг любви, как бы единый Крест – Единый искупительный подвиг, однако завершается он смертью на кресте. «Крестом бо Сына... низложися ад, и смерть умертвися: умерщвлении востахом, и жизни сподобихомся, рай восприяхом, древнее наслаждение»²⁹³. Если Евангельская история Бога Слова начинается воплощением, то исполняется она в смерти Крестной. «Совершилось!» **(Ин. 19, 30)** – сказал Господь, предавая дух Свой в руки Божии. Принесена спасительная жертва. Если нерадение людей Спаситель исправил Своим учением, то «привзошедшую смерть стер приношением собственного Своего тела... Удостоверение же в этом может всякий найти у богословов Самого Спасителя, читая в писаниях их, когда говорят: *»Ибо любы Христова обдержит нас суждших сие: яко аще един за всех умре, то убо вси умроша и за всех умре, да не ктому себе живем, но за нас умершему и воскресшему от мертвых Господу нашему Иисусу Христу» (2Кор. 5,14,15).* И ещё: *«А умаленного малым чим от Ангел видим Иисуса, за Приятие смерти, славою и честию венчанна, яко да благодатию Божию за всех вкусит смерти» (Евр. 2, 9)»* (1, 203). Христос и явился во плоти для того, чтобы осудить грех, приять за нас смерть, упразднить её (2, 333–334), принести за нас то, что восхотел на Себя приять, – «а это было тело от Девы Марии» (1, 455), – воскресить людей и «разрушить дела диаволя» (2, 333). Бог Слово, Творец вселенной, видя, что Адам, обольщённый диаволом, «преступил заповедь своего Создателя и стал под клятвою и обдержанием смерти, от одной из дочерей Адамовых, от Девы Марии, создав Себе пречистое тело, которое бы могло вместить в себе и всю полноту Божества телесно, и свойственные человечеству страдания, добровольно предал оное за весь мир, чтобы смертью тела Своего умертвить царствовавшего некогда над смертью диавола» (4, 459). «Если бы Христос не умер, – учит святой

Афанасий,— то как бы Павел предал Коринфянам, еже и приях, яко Христос умре грех наших ради, по Писанием (**1Кор. 15, 3**)? Как бы Христос и воскрес, если бы не умер?» (3,298). Претерпел Господь смерть «не ради Себя, но для бессмертия и спасения всех» (1,233). Крест сделался важным средством в спасительном деле Христовом. Это как бы сокращение всего дела Господа нашего Иисуса Христа, «главизна нашей веры, и это в устах у всех вообще людей» (1, 215). «Спасение миру – Сын от Отца; спасение миру – крест от Сына» (4,89). Как Спаситель искупил нас кровью Своей плоти, «так помышлением души Своей одерживает за нас победу, говоря: «Аз победих мир» (**Ин. 16, 33**). И в другом месте сказано: «Давшему нам победу» (**1Кор. 15, 57**)». Кровь Христова признается у благочестивых не обыкновенной, но спасительной (3, 334).

На Голгофе совершилось величайшее послушание Божественной воле, была перенесена вся тяжесть спасительного определения, исходившего от Бога. Сын Божий для того и приходил на землю, чтобы творить не Свою волю, но волю пославшего Его Отца (**Ин. 6,38**). И в продолжение всего общественного служения Господь Иисус Христос исполнял волю Пославшего Его (**Ин. 4, 34**). В момент величайших предсмертных страданий Он молился: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (**Лк. 22, 42**). И Бог Отец, по Своему благоволению предположи Его очищение верою в крови Его, в явление правды Своея, за отпущение прежде бывших грехов (**Рим. 3, 25**). «Посему-то Он, истинный Бог и по естеству Отчее Слово и Отчая Премудрость, по благоволению Отца соделался человеком телесно ради нашего спасения, чтобы Ему, имея, что принести за нас, спасти всех нас, елицы страхом смерти чрез все житие повинни беша работе (**Евр. 2,15**)" (3, 313).

Первосвященническое служение Единородного Сына Божия святой Афанасий раскрывает путём изъяснения слов святого апостола Павла: «Темже, братие святая, звания небесного причастницы, разумеите Посланника и Святителя исповедания нашего Иисуса Христа, верна суща Сотворшему Его» (**Евр. 3,1–2**). Прежде всего святой Отец ставит целый ряд вопросов в связи с посланничеством Святителя исповедания

нашего, на которые тут же и отвечает: «Когда же Он послан? Не тогда ли, как облекся в плоть нашу? Когда стал Святителем исповедания нашего? Не с того ли времени, как принес Себя за нас, воскресил из мертвых тело, и приходящих к Нему с верою Сам доныне приводит и приносит ко Отцу, всех избавляя и за всех умилоуливая Бога? Не сущность Слова и не естественное рождение от Отца желал означить Апостол, когда сказал: «Верна суща Сотворшему Его». Да не будет сего! Слово есть творящее, а не творимое. Означает же Апостол снисхождение Слова к человекам и совершенное Им святительское служение, что всякий хорошо может видеть из истории Закона и Аарона» (2,269–270). И далее сравнивает Первосвященство Христа Спасителя с служением ветхозаветного первосвященства, олицетворением которого выступает Аарон. «Так, Аарон рождается не первосвященником, но человеком, и со временем, когда угодно стало Богу, делается первосвященником, делается же не просто, не в обычных являясь одеждах, но облакаясь в ефод, в слово и в подир, по Божию поведению сделанный женами, и в этих облачениях, входя во Свята, приносит Богу жертву за народ, и служит в сем как бы посредником между Божиим видением и человеческими жертвами. Так и Господь в начале бе Слово, и слово бе к Богу, и Бог бе Слово. **(Ин. 1, 1)**. Когда же благоволил Отец, чтобы дан Он был в искупительную цену за всех, и всем дарована была благодать, тогда, как Аарон облакался в подир, так и Слово прияло на Себя плоть от земли, имев матерью по телу, вместо невозделанной земли, Марию, чтобы Ему, как Святителю, имея у Себя приносимое, Себя Самого принести ко Отцу, и собственною Своею кровию всех нас очистить от грехов и воскресить из мертвых. Сению сего было ветхозаветное; и что совершил пришедши Спаситель, то по Закону в сени изображает Аарон. Аарон, будучи один и тот же, не изменялся, когда возлагал на себя первосвятительскую одежду; но, пребывая одним и тем же, прикрывался только этою одеждою. И если кто, увидев его приносящего жертву, говорил: «Вот Аарон стал сегодня первосвященником», – то не означал этим, что в это же время стал Аарон и человеком, потому что человеком был он прежде, нежели стал

первосвященником; выражал же только, что Аарон соделался первосвященником в служении, облекшись в устроенные и уготованные первосвященству одежды. Таким же образом можно и о Господе правильно представлять себе, что, приравняв к Себе плоть, не стал Он иным, но будучи один и тот же, прикрылся плотию... Зиждитель всего – впоследствии соделался Святителем, облекшись в созданное и тварное тело, которое и может принести за нас, почему и сказуется сотворенным... Следовательно, Павел, пиша о домостроительстве Слова, по человечеству, а не о сущности Слова, сказал: «Верна суца Сотворшему Его» (2,270–272).

Единождую Голгофскую Жертву Александрийский Святитель сопоставляет с ветхозаветными жертвами и свидетельствует о её превосходстве над ними. «Сын тогда стал иметь братьев, когда облекся в подобную нашей плоть, и, принося ее Сам в лице Своем, наименован Первосвященником, и соделался милостивым и верным: милостивым, потому что, принеся Себя за нас, помиловал нас; верным же... потому, что Он приносит жертву верную, всегда пребывающую и непрестающую. Жертвы, приносимые по Закону, не имели в себе верного, как приходившие с каждым днём и снова имевшие нужду в очищении; а жертва, принесенная Спасителем единожды, все совершила и навсегда пребывает верною. Аарон имел преемников, и вообще, подзаконное священство переменяло прежних священников по времени и по смерти; Господь же, имея *непреступное (Евр. 7, 24)* и непреемственное первосвященство, *верен* стал Первосвященник, всегда пребывая и соделавшись верным по обетованию, потому что не вводит приходящих к Нему и не вводит их в обман» (2,272–273). Так как Господь принёс Себя в жертву за нас, Он есть Иерей (4, 423). Тело Своё Он дал за наше тело, и душу Свою – за нашу душу, «совершенное бытие за целого человека, таков замен Христов, над которым ругались при кресте враги жизни – иудеи, мимоходя и кивая главами своими. Ибо ад не вынес бы пришествия непокровенного Божества. О сем свидетельствуют и Пророки и Апостолы» (3, 336). Таким образом, Христос страдал не Божеством, но за *ны плотию*; страдания были

свойственны не Самому Слову, но «по естеству самой плоти» (2, 413).

Человеческая смерть является необходимым следствием греховности. Но Иисус Христос был безгрешен, поэтому Его смерть не была необходимостью для него. Господь принял смерть и именно смерть мученическую добровольно, ради нашего спасения, за истину высокого служения Богу духом и истиною, тело Его приняло смерть «по естеству, а Слово потерпело по изволению, и свободно собственное Свое тело предало на смерть, чтобы и пострадать за нас естественно, и воскреснуть ради нас Божески» (3, 322; 2,183). Подчинение физическому закону смерти явилось необходимым средством к достижению особой цели служения Спасителя, как служения обетованного Христа Божия. Со времени первого апостольского исповедания Его Христом – Сыном Божиим Он неоднократно совершенно ясно свидетельствовал пред Своими ближайшими учениками, что Ему надлежит много претерпеть страданий *от старец и архиерей и книжник, и убиену быти* (**Мф. 16,13–21**) , ибо Он и пришел в мир для того, *чтобы послужити и дати душу Свою избавление за многих* (**Мф. 20, 28**) . «Один Иисус и умер, по слову Исаии, – пишет святой Афанасий, – ради беззакония людей ведомый на смерть (Ис. 63,8), и, когда был мертв, пребыл свободным; потому что не имел греха, который соделывал бы Его повинным смерти, почему и сказал: «*Область имам положите душу Мою, и область имам паки прияти ю*» (**Ин. 10,18**) « (4,286–287). Крестная смерть Христа Спасителя явилась тем самым делом, которое должен был понести мир грешных существ, чтобы уничтожить свои грехи. Но совершить это дело мир грешных существ не мог, ибо смерть есть не только прекращение всякой неправды, но и прекращение земного бытия самих грешников, именно поэтому для уничтожения в мире греха Обетованный Христос и отдал по Божественной воле Свою безгрешную жизнь. «Говоря по-человечески: “*Ныне душа Моя возмутися*”, – говорил Божески: «*Область имам положити душу Мою, и область имам паки прияти ю*», – изъясняет святой Афанасий слова Самого Господа. – Возмущаться свойственно было плоти, а иметь

власть положить и приять душу, когда хочет, не человекам уже свойственно, но возможно только силе Слова. Человек умирает не по собственной своей власти, но по необходимости природы и против воли; Господь же, Сам будучи бессмертен, но имея смертную плоть, был властен, как Бог, разлучиться с телом и снова восприять, когда Ему было угодно» (2, 440–441). Следовательно, Крестная смерть была делом исключительной любви Божией к миру, добровольным принесением Единородным Себя Самого в искупительную жертву, чтобы Своей добровольной смертью, Своим самопожертвованием спасти грешный мир от гибели и таким образом исполнить и святую волю Своего Небесного Отца. «Лазарь умер от болезни; Господь же Человек умер не невольно и не от болезни. Напротив того, Сам исшел на домостроительство смерти, укрепляемый вселившимся в Него Богом Словом... Почему Божество Сына и полагает и приемлет душу человека, которого понес Он на Себе? Потому что восприял Он целого человека, чтобы и оживотворить целого же человека, а с ним и мертвых... Приемлет на Себя тело, которое может умереть, чтобы, став причастным Бога Слова, за всех довело оно смерти, и ради вселившегося в нем Слова пребыло нетленным» (4,456–457).

Хотя Владыка твари и соделался человеком, снизошел «до вольного истощания и приял на Себя зрак раба; однако и в этом состоянии несравнимо Он выше всех, даже и небесных Сил, потому что те в служебном чине, а Он – Владыка всех и Господь. Даже и в сынех Божиих (**Пс. 88, 7**) никто не уподобится Ему. Об этом свидетельствуют они сами, говоря: «От исполнения Его мы вси прияхом» (**Ин. 1,16**). Посему Он дает как Бог, а те обогащаются приятым от Него» (4,290). Пусть знают те, которые только называют себя христианами, что «распятый Христос есть Господь славы (**1Кор. 2, 8**), что Он – Божия сила и Божия премудрость (**1Кор. 1,24**)» (3,312).

Блага Креста Христова велики и неизмеримы. Христос есть древо жизни, а кровь и вода из Его ребра – плод (4, 42). «Мы празднуем смерть его, – пишет святой Отец в одном из своих пасхальных посланий, – радуясь тому, что мы после скорби получаем успокоение, что, быв до того времени в рассеянии,

немедля собираемся вместе; что быв прежде потерянными, мы снова обреты, быв прежде в удалении, теперь стали близкими, что, быв прежде чужды Тому, Кто за нас страдал и был пригвожден ко кресту, впредь принадлежим Ему, – Ему, Который грехи наши понес, как говорит Пророк (См.: *Ис. 53,4*), и ради нас потерпел скорби, чтобы от всех нас удалить болезнь, печаль и вздыхание» (3,513). Бессмертный Бог принял наше уничтожение и нищету, пострадал, чтобы нам даровать Свое богатство. «Ибо страдание Его есть наше избавление от страдания; смерть Его – наше бессмертие; слезы Его – наша радость; погребение Его – наше воскресение; крещение Его – наше освящение. Ибо говорит: *«За них Аз свящу Себе, да и тии будут священи воистину» (Ин. 17,19)*. Язва Его – наше исцеление; ибо язвою Его мы исцелехом (*Ис. 53,5*) . Наказание Его – наш мир; ибо наказание мира нашего на Нем, то есть для нашего мира Он наказуется. Бесславие Его – наша слава; посему, ради нас просит Он славы, говоря: *«Прослави Мя Ты, Отче, у тебе Самого славою, юже имеху Тебе прежде мир не бысть» (Ин. 17, 5)*, – ибо в Нем прославляемся мы. Сошествие Его – наше восшествие, по написанному: *«И с Ним воскреси, и спосади на небесных во Христе Иисусе»*; и: *«Да явит в вещех грядущих презелное богатство благодати Своея, благостынею на нас о Христе Иисусе» (Еф. 2, 6–7)»* (3,255).

Крестом приобретается любовь людей к Богу, и Любовь Божия через Крест, в Кресте находит своё полное выражение, добровольная смерть Спасителя – это не жертва карающего Божия правосудия, а жертва спасающей Божией Любви, отдавшей миру Единородного, *да всяк веруяй в От не погибнет, но имать живот вечный (Ин. 3,16)*. Христос принял за нас на Себя клятву, стал за нас клятвою (*Гал. 3, 13*) (3, 289; 4,287).

На Кресте распят грех. Смерть обыкновенного человека действительна есть пресечение греха, в каком бы нравственном состоянии человек ни находился – смерть полагает конец грехотворению; со смертью наступает окончательная победа над грехом. Смерть же Христа Спасителя, безгрешного, но взявшего на Себя грехи всего мира, явилась прямым

распятием, уничтожением их силой Божией (3, 439). Христос, «как бесстрастный по естеству, и пребывает бесстрастным, не терпя от сего вреда, но паче, уничтожая и истребляя все сие; люди же, так как немощи их перешли на Бесстрастного и истреблены, и сами уже на веки делаются бесстрастными и свободными от немощей, как учил Иоанн, говоря: *«И весте, яко Он явися, да грехи наша возмет, и греха в Нем несть»* (**1Ин. 3, 5**)" (2,413). «Мы соделались чистыми Его честною кровию» (3,401–402). Искупительное значение крестной смерти Спасителя определяется Его особым отношением к миру, как Божественного Творца мира. Именно потому, что Он есть истинный Творец всего видимого и невидимого, земного и небесного, всего мира. Он действительно мог принять на Себя все грехи мира, и, значит, Своей смертью мог их и уничтожить, – что и совершил. «Не какой-либо человек предал себя за нас, потому что всякий человек повинен смерти, по сказанному в лице Адама всем: *Земля еси и в землю отъидеши* (**Быт. 3,19**) , – и не другая какая-либо из тварей предала себя (потому что всякая тварь предполагается изменяемою); но Само Слово принесло за нас собственное Свое тело» (3, 313). Для того Оно и пришло, чтобы «пострадать плотию и плоть соделать наконец бесстрастною и бессмертною, дабы... чрез страдания и все бывшее, поколику относилось это и к Самому Слову, соделать, чтобы более уже не касалось это людей, но совершенно уничтожилось Им, и люди, как храм Слова, пребывали уже нетленными во век» (2,441, 258).

С распятием, уничтожением греха Сын Божий искупил людей от осуждения на смерть, даровал восстание тел от смерти, воскресение их для вечной жизни. Тление могло быть прекращено в людях только смертью. «Нужна была смерть, и надлежало совершиться смерти за всех, во исполнение долга лежащего на всех» (1, 217). Поэтому Сын Божий принес в жертву воспринятое Им тело, свободное от всякой скверны и этим приношением уничтожил смерть и облек всех в нетление обетованием воскресения (1, 201–202). Восхотел уничтожить смерть Владыка смерти, и что восхотел, «то и совершил, так что все мы перешли от смерти к жизни» (3,480). Так как именно от

человека зависело, что смерть им овладела, то Бог Слово, вочеловечившись, Своею Крестной смертью истребил смерть и восставил всех к жизни, по слову апостольскому: *«Понеже бо человеком смерть бысть, и человеком воскресение мертвых. Якоже бо во Адаме еси умирают, такожде и о Христе еси оживут»* **(1Кор. 15,21–22)** . Ныне, если мы и умираем, то не как осужденные, но «как имеющие восстать, ожидаем общего всех воскресения, которое во время свое явит совершивший его и даровавший Бог» (1, 204). Верные о Христе уже не умирают больше смертью, как в древности «по угрозе закона». Со времени прекращения и уничтожения «тления благодатию воскресения, по причине смертности тела, разрешаемся уже только на время, какое каждому определил Бог, да возможем улучшить лучшее воскресение... *Егда же тленное сие облечется в нетление, и смертное сие облечется в бессмертие, тогда будет слово написанное: «По жертва бысть смерть победою. Где ти, смерте, жало? Где ти, аде, победа?»* **(1Кор. 15, 53–55)**» (1, 217–218). Живый и от века действующий Сын Божий ныне ежедневно действует и совершает спасение всех, ежедневно действует, а «смерть ежедневно оказывается изнемогшею» (1,230). Важным доказательством того, что Крестом побеждена и сокрушена смерть, что больше она уже не имеет силы, но действительно мертва, служит то обстоятельство, что она пренебрегается всеми учениками Христа Спасителя, которые наступают на нее, не боятся ее, крестным знаменiem и верою в своего Учителя попирают ее как мертвую. «Древле, пока не совершилось еще Божественное Спасителево пришествие, страшна была смерть и самым святым, и все оплакивали умирающих как погибших. Теперь же, поскольку Спаситель воскресил тело, смерть уже не страшна, но все верующие во Христа попирают ее, как ничтожную, и скорее решаются умереть, нежели отречься от веры во Христа. Ибо несомненно знают, что умирающие не погибают, но живы, и чрез воскресение сделаются нетленными. Один лукавый диавол, древле зло наругавшийся над смертью, остался истинно мертвым, по уничтожении смертных болезней». Приступающие к учению Христа Спасителя уверенно шествуют

на казнь за имя своего Божественного Наставника, делаются свидетелями Его воскресения и низложения смерти. И не только мужи христианские, но и жены, даже дети, учатся, как бороться со смертью. «Столько немощною стала она, что и жены, прежде обольщенные ею, смеются теперь над нею, как над мертвою и расслабленною» (1, 224–225; 2, 440–441). Христос отъял самую боязнь смерти. Как смерть Он привёл в бездействие смертью, так и «все человеческое – Своим человечеством» (2, 440–441). Подобно тому как когда законный правитель победит в брани «похитителя власти» и свяжет его по рукам и ногам, тогда уже проходящие мимо смело наносят удары, не боясь его свирепости, потому что он побежден. Так и поскольку смерть побеждена, опозорена Спасителем на кресте, повержена, связана по рукам и ногам, то все ходящие во Христе попирают ее и, делаясь за веру во Христа Спасителя мучениками, смеются над нею, говоря: «Где *ти, смерти, победа? Где ти, аде, жало?*» (1, 225–226, 227). Если же верой во Христа, крестным знамением смерть попирается, то очевидно перед судом истины, что «одержал победу и восторжествовал над смертью, и довел ее до изнеможения не иной кто, а Сам Христос. И если прежде смерть была сильна, а потому и страшна, ныне же, по пришествии Спасителя, после смерти и воскресения тела Его, смерть пренебрегается, то явно, что она упразднена и побеждена Христом, восшедшим на крест» (1, 227, 228).

Поистине великое и дивное дело совершилось на Кресте, ибо «смерть приведена в бездействие и оживотворен снова человеческий род» (4, 317). Слово Божие *стало плотью (Ин. 1, 14)* и во плоти претерпело смерть, совершилось же это не к бесславию Божества, но *в славу Бога Отца (Флп. 2, 11)*. А «слава Отца – в том, что человек, созданный и погибший обретен, умерщвленный оживотворен и соделался Божиим храмом. поскольку небесные Силы, Ангелы и Архангелы, как всегда поклоняются Ему, так и ныне поклоняются Господу о имени Иисусове; то нам надлежит сия благодать и наше это превознесение» (2, 231). Хотя страждущий Спаситель и был подобен нам по естеству, но всегда был и есть Жизнь всех

(1,237), а Жизнь не может умереть, но «паче сама животворит мертвых» (4,456; 3,480).

Крестом разрушен ад; тело спасено от смерти и тления, а душа – от духовной темницы. Когда Божественное тело Христа Спасителя почивало во гробе, Он душой, «яко Бог», сходит во ад, откуда «ходящие в сени смертной» были призваны к свету, облечены во свет («блистанием облож Божества»)²⁹⁴. «Отверзошася Тебе, Господи, страхом врата

смертная, – поет святая Церковь, – вратницы же адовы видевше Тя, убояшася: врата бо медныя сокрушил еси, и верей железныя стерл еси... и узы наша растерзал еси»²⁹⁵. «Ездра пророчествует от лица Зоровавеля, говоря о Сыне Божиим: *«Истина живет, побеждает, обладает и пребывает во веки веков»* (**2Езд. 4,38**) , – разумея, что умрет за нас тело, которое за нас имеет понести на Себе, а не сокровенная в сем теле Истина, то есть Отчее Слово. Истина в умершем за нас Иисусе низошла в сердце земли, чтобы Тому, Кто есть Истина, освободить обольщенных ложью. Как царь, вошедши в темницу посетить содержащихся там узников, не терпит от того вреда, оказывает же пользу находящимся под стражей: так Бог Слово, нималой не терпя утраты от понесенного Им за нас на Себе смертного тела, Духом Божества оказал пользу заключенным в темнице ада» (4,473–474). Тело Спасителя достигло только гроба, но душа снизошла до ада; гроб принял в себя телесное пришествие Спасителя, а ад – бесплотное (3,330–331). Представ среди душ, содержащихся во узах ада, чтобы расторгнуть узы и «Самому собственным Своим присутствием в Своем образе всецело освободить человека» (3,331), Господь «связал крепкого и расхитил сосуды его» (4,239–240,291), избавил людей «от ноши и темницы диавольской» (4,93), осудил соделанную нам неправду, изгнал «князя мира» (4, 408), «низложил имущего державу смерти, то есть диавола и освободил род человеческий» (4,296) Увидев изгнание мучительствовавших и изведение на свободу содержащихся в рабстве, *возрадовашася дщери Иудейския»* (**Пс. 96, 8**), то есть «преподобные души, которые исповеданием сочетались с Богом и возрадовались судеб ради Божиих» (4,316).

После приведения смертью Господа-Человека в бездействие имеющего державу смерти диавола и споспешествующие ему сопротивные силы (4, 461), все нападения и обольщения змия не имеют силы – во всем и для всех он сделался немощным. Как вслед за преступлением Адамовым грех простерся «на всех людей», так, поскольку Господь стал человеком и низложил змия, такая же крепость переходит «на всех людей», почему каждый из нас может сказать: *«Не неразумеем умышлений его»* (**2Кор. 2, 11**) (2, 243; 2,13). Теперь от одного произношения имени Спасителя изгоняется всякий демон (1,256). Поэтому святой Афанасий словами Псалмопевца призывает всех: *«Приидите, возрадуемся Господеви, воскликнем Богу Спасителю нашему»* (**Пс. 94, 1**). Хорошо сказано: *«Воскликнем»*, – то есть пришедши, воспоем победные песни. Ибо воскликновение есть песнь о поражении врагов. Даёт же сим Псалмопевец разуместь, что Христос, вступив за нас в брань с сопротивными силами, низложил их» (4, 312). *«Милости Твоя, Господи, во век воспую»* (**Пс. 88,2**). Какие же это оказанные нам милости Господни, которые должны мы воспевать? Не те ли, что низложены начала и власти и самая держава диавола, а мы освобождены от греха и смерти?» (4, 289). Один из святых, познавши великий дар благодати Божией «и не будучи в состоянии воздать за него, – свидетельствует святой Афанасий, – говорил: *«Что воздам Господеви о всех, яже воздаде ми»* (**Пс. 115, 3**)? Ибо вместо смерти получил он жизнь, вместо рабства свободу, вместо ада Царство Небесное. Издревле царствовала смерть от Адама до Моисея (см.: *Рим. 5, 14*), а теперь изречено Божественное слово: *«Днесь со Мною будеши в рай»* (**Лк. 23, 43**). А как и те праведники прозирали в это (имеющееся совершиться спасение), то и они говорили: *«Аще не Господь помог бы ми, во ад вселилася бы во ад душа моя»* (**Пс. 93,17**), и за всем тем, побуждаемый чувством благодарности и признавая важность благодатного дара, пишет он (Псалмопевец) от лица всех так: *«Чашу спасения прииму, и имя Господне призову; честна пред Господом смерть преподобных Его»* (**Пс. 115, 4, 6**)" (3,427–428).

Итак, Искупитель Своею Кровью, смертью предал ад поспанию, даровал миру свободу, отверз врата небесные и указал беспрепятственный путь восходящим к небу (3, 427). От Креста Он ведёт нас через этот мир к иному миру, соединяя всех нас в духе единомыслия, даруя нам радость искупления (3,426–427).

Искупительная жертва, принесённая Иисусом Христом на кресте, имеет всеобъемлющий характер. Господь «предал Себя за всех» (2,88). Он мог совершить искупление всех, ибо был Второй Ипостасью Святой Троицы, соединившейся с нашей человеческой природой. Основанием всеобъемлющей действительности Крестной Жертвы является достоинство Пострадавшего, как Сына Божия; основанием искупительного значения для нас этой Жертвы является единство человеческой природы, общей с природой воплотившегося Слова. «Над всеми сущее Божие Слово, во искупительную за всех жертву принеся храм Свой и телесное Свое орудие, по всей справедливости воздало долг повинных смерти» (4, 457).

Сила и действие Крестной Жертвы простираются на всю тварь. Смертию Богочеловека совершилось спасение всех, «искуплена вся тварь», ибо Он есть общая всех жизнь (1, 238). По Божией благодати, «за целый мир» Он вкусил смерть, но низведен был «не в смерть, а в персть смерти», *яко не оставися душа Его во аде, ни плоть Его виде истления (Деян. 2, 31)* « (4, 95). Господь и Зиждитель всей твари, соделавшись человеком, приобрёл нас, всех избавил Крестом, стал Господом всех и Царем (2,278), всю поднебесную приводит к Своему Отцу (4, 317). Поэтому и понятным становится величие слов, произносимых священнослужителями во время Божественной литургии после святого причащения: «Прииде Крестом радость всему миру».

Святой Афанасий в одном из своих ранних произведений подробно раскрывает также причину того, почему Господь умер именно на кресте, а не избрал другой вид смерти. По мнению Святителя, так должно было совершиться по многим причинам.

Умер Господь на кресте смертью насильственной и умер явно – на виду у многих: если бы Он умер наедине, то

неверовавшие легко могли распространить слух, что умер Христос по немощи естества – от болезни, а такая смерть неприлична была Слову Божию – Подателю жизни. Неподходящей была такая смерть и ввиду того, что Господь Своей действительной кончиной и воскресением хотел убедить людей и в их предстоящем воскресении. Несомненно, Господь наш Иисус Христос как всемогущий Бог мог избежать позорной крестной смерти, но по домостроительству нашего спасения Он не сделал этого, ибо если бы Он поступил так, то подал бы о Себе подозрение, что, во-первых, имеет силу не над всякой смертью, а только над той, которую Сам для Себя избрал; во-вторых, не меньший был бы предлог и к неверию в воскресение. Поэтому справедливо поступил Господь, что не сложил с Себя тела Сам наедине, а также и не избегал злоумышляющих людей. Такое дело не немощь показывало в Слове, а напротив того, давало уразуметь в Нём Спасителя и Жизнь, ибо ожидал смерти, чтобы её истребить, совершенно упразднить её, положить ей конец для спасения всех. И совершилось весьма чудное и весьма необычайное дело: «Думали нанести смерть бесчестную, но она-то и послужила знаменiem победы над самою смертию» (1,218–222).

Вопрошающим же, почему Господь «не претерпел Иоанновой смерти чрез усекновение главы, не претрен, как Исаия?», святой Афанасий даёт опять-таки глубокий по своему смыслу ответ: «Для того, чтобы и в смерти сохранить тело не раздробленным и всецелым, а потому, чтобы и предлога не было намеревающимся разделять Церковь» (1, 222). Господь пришёл во плоти, чтобы понести на Себе клятву, «на нас бывшую». А это лучше всего было совершить через крест. «Как бы иначе стал клятвою, если бы не принял смерть бывшую под клятвою? Но это – крест; ибо так написано: *«Проклят висий на древе»* (**Втор. 21, 23. Гал. 3,13**)» (1, 222).

Наконец, святой Афанасий видит в Кресте и значение символическое: распростёртые в разные стороны руки означают разрушение *средостения ограда* – соединение во Христе избранного народа и язычников. Высоко поднятый в воздух на Крест Господь явился победителем демона, князя области

воздушной. «Ежели Господня смерть есть искупление всех, и Господню смертью разоряется средостения ограда (*Еф. 2, 14*), и совершается призвание язычников, то как бы призвал нас, если бы не был распят? На одном кресте умирают с распростёртыми руками. Посему Господу прилично было и крест претерпеть, и распростерть руки, чтобы одной рукой привлечь к Себе ветхий народ, а другою – званных из язычников, тех же и других соединить в Себе. Это и Сам Он изрек, давая разуместь, какую смертью искупит всех. Ибо говорит: «Когда *вознесен буду, вся привлеку к Себе*» (*Ин. 12,32*). И ещё: если враг рода нашего диавол, пав с неба, блуждает по здешнему дольному воздуху, и там властвуя над другими демонами, подобными ему непокорностью своею, производит чрез них мечтания в обольщаемых и намеревается задерживать «восходящих», то Господь, придя низложить диавола, очистить воздух, и открыть нам путь для восхождения на небо, принимает смерть на кресте – в воздухе, ибо «только кончающийся на кресте умирает в воздухе. Посему-то Господь не без причины претерпел крест; ибо вознесенный на нём очистил воздух от диавольской и всякой бесовской козни, говоря: «*Видех сатану, яко молнию спадша*» (*Лк. 10, 18*)" (1, 222–223). Не «на земле внизу», но «в самом воздухе» Спаситель распростёр Свои руки, чтобы всем стало ясно, что чрез Крест совершилось спасение повсюду сущих, и что Господь, ниспровергши диавола, имеющего особую силу в области воздушной, вновь открывает нам доступ в небесные обители и делает путь туда свободным (3, 516). Не для Господа всяческих нужно было отверстие небесных врат, но для нас, ради которых Он принёс тело на смерть и телом же проложил всем путь к небу (1, 223).

Раскрытие этих отдельных вопросов, связанных с домостроительством нашего спасения на Кресте, дано святым Афанасием, по его же свидетельству, в ответ не только тем, которые «по любопытности», но и «из любования» любят много умствовать» (1, 222).

Несомненно, неистощимая Божия Любовь могла измыслить немало иных средств для спасения человечества. Но великая Премудрость Божия избрала именно это средство: воплощение

и крестную смерть Сына Божия. И, как это хорошо показывает Александрийский святитель, данное средство совершеннейшим образом отвечает своей цели, являя в себе одновременно и всемогущество Снисшедшего до нашей немощи, и неизреченную премудрость, и бесконечное милосердие, уничтожившее человеческую греховность, победившее смерть, воссоздавшее и приведшее в совершенство человека без нарушения его свободы. То, что по мнению маловерных людей есть буге Божие (**1Кор. 1,25**) , то самое «стало честнее всего. Ибо в Нем соблюдается наше воскресение» (2,232).

Следовательно, смерть на кресте Господа нашего Иисуса Христа «была прилична и сообразна с делом; причина к тому оказывается во всех отношениях достаточною, и ведет к верным заключениям, что спасению всех надлежало совершиться не иначе, как крестом. Ибо и в этом случае, то есть на кресте, Господь не оставил Себя не явленным, но сверх всего соделал и то, что и тварь засвидетельствовала о присутствии ее Создателя» (1,223).

Спаситель на земле осудил грех, на древе распял его и отменил клятву, во гробе избавил от тления, во аде разрушил смерть, всюду прошёл, чтобы совершить «спасение всего человека, показав в Себе зрак нашего образа» (3,320). В нашем теле Он принял смерть, чтобы для нас же уготовать и «воскресение, возвратив из ада душу, и из гроба тело, чтобы явлением души в смерти уничтожить смерть, и погребением тела в гробе привести в бездействие тление, и из ада и из гроба явив бессмертие и нетление, в подобном нашему теле совершив нам путь, и разрешив нас содержимых в плену» (3, 359). Не было иной причины рождаться Богу от Жены, Творцу веков возрастать и исчислять Себе годы, претерпевать крест, гроб, ад, как только ради того, чтобы взыскать и спасти погибшего человека. Он оживотворил нас восприятием на Себя нашего зрака, призвал к уподоблению и подражанию Его подвигу (3,320). Им, Единородным Сыном, мы, говорит святой Афанасий, «научены кланяться духом и истиною, и помилованы, после того как истреблена смерть и устранено

тление» (4,293). «Сие-то и было чудно; в сем-то и состояла благодать» (3,359).

Господь, даровавший нам по великой Своей милости безмерные блага, «есть Тот самый, – рассуждает святой Отец Церкви, изъясняя 102-й псалом, – Который древле судил праведный суд, избавил сынов Израиля из Египта, Моисею и всему народу дал ведение заповедей Своих. *Щедр и милостив Господь* (8). Ибо это было причиною такого благодеяния Божия и древле и ныне, как говорит и Моисей: «*Господь долготерпелив, и многомилостив, и истинен, творяя милость в тысящи*» (**Исх. 34, 6, 7**). Итак, силы Свои, названные «путями», и добродетели, с каковыми правит всем, сказа Моисею. *Не до конца прогневается* (9). Хотя и прогневался за преступление Адамово, и род наш осудил на смерть: однако же, не до конца простирает гнев Свой, потому что в последние времена воссиял Он во *отметание* тления (**Евр. 9,26**). *Яко Той позна создание наше* (14). Ибо ущедрил как собственное Свое создание и дело рук Своих» (4, 328–329).

Вот Божии нам воздаяния: «Во-первых, Бог установил очищение грехов наших; во-вторых, у врачевал немощи наши; в-третьих, избавил жизнь нашу от нетления, изгладив грех; в-четвертых, явив свойственное Ему человеколюбие и милость и щедроты, увенчал нас дарованием сыноположения; в-пятых, исполнив нас духовных благ, даровав нам Себя Самого – истинный хлеб жизни» (4, 328–329). «Издревле к очищению плоти служили лишь кровь козлов и пепел телицы, чем окроплялись те, которые были нечисты; а теперь всякий очищается чрез благодатный дар Бога Слова одинаковым образом» (3,493).

Глава 6. Спасительное значение воскресения и вознесения Господа нашего Иисуса Христа

Своею жизнью и учением Господь наш Иисус Христос открыл роду человеческому путь ко спасению, «научил вселенную ведению Отца» (1, 232). Вступив в борьбу с диаволом, Он победил искушителя, прельстившего Адама; Своей крестной смертью Он распял на древе наши грехи, а в славном Своём воскресении даровал человечеству нетление и вечную жизнь, «в начаток... воскресения воскресив собственное Свое тело» (1,232). Если бы Спаситель для распятия грехов, уничтожения их только умер бы и не воскрес, то Он явил бы миру лишь смерть к уничтожению грехов и не явил бы воскресения для вечной жизни, не даровал бы человечеству полного спасения. В связи со смертью и восстанием из гроба получает глубокий сотериологический смысл и вознесение Иисуса Христа – Его седение одесную Бога Отца по прославленному человечеству. «Как сказуемая о Нем смерть была искуплением грехов человеческих и уничтожением смерти, – учит святой Афанасий, – так сказываемые о Нем воскресение и вознесение чрез Него надежными пребыли и для нас» (2, 235). «Светлый день воскресения даровал роду человеческому залог победы над смертью», а восшествие Спасителя на небеса, вознося человека в горний мир, изменяет самое земное его обиталище «и открывает ему свободный отселе доступ в горнее: ибо и несовместимо победившему смерть естеству человеческому оставаться еще в обиталищах смерти»²⁹⁶.

Когда Господь Иисус Христос «вольным страданием нашего ради спасения допустил низвести Себя в область смерти, чтобы ввести туда собственную силу жизни, и таким образом разрушить царство смерти в самых основаниях его, – говорит митрополит Московский Филарет, – тогда сила Его немедленно проникла все, и в том, что способно было принять ее, ознаменовала себя животворным действием»²⁹⁷. Поэтому, хотя «Владыка всех зрится мертв и во гробе новом полагается»²⁹⁸, но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти, ибо ей

невозможно было Его удержать (*Деян. 2, 24*). Московский Святитель называет Богочеловечество Христа ключом Давида, отпирающего все двери. «Всеотверзающее (же) движение сего ключа, – говорит он, – есть воскресение Христово. Им отверзается темница, и отдает заключенных; отверзается рай и приемлет изгнанных; отверзается небо и ожидает избранных»²⁹⁹. «Распятие бо претерпев, смертью смерть разруши», – поёт святая Церковь³⁰⁰. «Умертвив днесь смерть, Всенепорочная, Сын Твой всем смертным дарова жизнь»³⁰¹.

Человечество не могло бы поверить в истину возвещенного Христом Спасителем небесного учения, если бы жизнь Его закончилась смертью. Его смерть, Его гробница стала бы смертью, гробницей и веры в Евангелие. Распятый, поруганный, но не воскресший Христос не привлёк бы к Себе людей. Из евангельской истории известно, что даже ближайшие Его ученики, свидетели многих чудесных знамений, как только их Учитель оказался в опасности, разбежались. С тоской и страхом они лишь издали следили за дальнейшей участью Божественного Наставника. У креста на Голгофе остался один пламеннейший ученик Спасителя – Иоанн. И может быть, с течением веков дело Христа и забыли бы, но Он напомнил о Себе всему миру и притом так, что человечество до скончания времени будет преклонять пред Ним свои колена. Он воскрес, явил тело Своё, бывшее в продолжение трёх дней мертвым, бессмертным и нетленным. И для всех явно стало, что тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но «чтобы силою Спасителя уничтожена была в нем смерть. Какой долженствовал быть конец тела, по снисхождению в него Слова? Не могло оно не умереть, как смертное, и за всех приносимое на смерть, на что и уготовал его Спаситель. Но невозможно ему было оставаться мертвым, потому что сделалось оно храмом жизни. Посему-то, хотя умерло тело, как смертное, однако же ожило, по причине сущей в нем Жизни» (4, 457–458). Господь есть сама Жизнь, а жизнь не умирает, но животворит мертвых. Как свету не может повредить тёмное место так и Жизни смертное естество, ибо Божество Слова всегда «непреложно и неизменяемо» (4, 468). «Посему, – свидетельствует святой

Афанасий, – Апостол, сказав: *«Смирил Себе даже до смерти»*, – тотчас присовокупил: *«Темже превознесе»*, – желая показать, что если, как человек, скажется Он умершим, то, как жизнь, вознесен воскресением. Ибо сшедый *Той есть* и воскресый (*Еф. 4,10*); сошел Он телесно, воскрес же, потому что в теле был Бог». Над всеми прочими людьми, происходившими только от Адама, царствовала смерть. Но Христос Спаситель *есть Человек с небесе, Человек Небесный* (*1Кор. 15,47, 48*), почему и не мог обладаться смертью, и хотя и смирил Он Себя, «дозволив собственному Своему телу приять даже смерть, потому что доступно было оно смерти», но «превознесен от земли», ибо «в теле был Сам Сын Божий» (2,233,234).

Воскресение Христа Спасителя явилось свидетельством того, что все, чему Он учил людей, к чему призывал их, что сделал для них – есть истина и спасение, что все сказанное и сделанное Господом Иисусом для спасения человечества есть действительно. Отсюда и глубокая вера у христиан в общего всех Спасителя и истинную всех Жизнь. Христос совершил воскресение тела для бессмертия, на что «для имеющего здравое око ума яснейшее всякого слова доказательство представляется в видимом. Ибо если... смерть упразднена, и при Христовом содействии все попирают ее, то тем паче Сам Он первый поправ и упразднил ее собственным телом Своим. По умерщвлении же Им смерти, чему надлежало быть? Не тому ли, чтобы тело воскресло, и этим явлено было торжество над смертью? Из чего же и явствовало бы, что смерть упразднена, если бы не воскресло Господне тело?» (1, 228–229).

Христос, «поправ смерть» (4,286), воскрес – воскреснем и мы, Его причастники. Сын Божий называется «первороденным из мертвых, учит святой Афанасий, – не потому, что умер прежде нас (умерли прежде мы); но потому что для нас прияв смерть и приведя ее в бездействие, первый воскрес, как человек, для нас воскресив тело Свое. поскольку Он воскрес, то наконец уже и мы Им и ради Него восстанавливаемся из мертвых» (2,342). Начало воскресения мертвых, по человеколюбию Отца, «от Него и после Него». Единородным Словом Божиим не только *всяческая состоятся, но и вся тварь, как сказал о ней*

святий апостол Павел, ожидая откровения сынов Божиих, освободится некогда от работы истления в свободу славы чад Божиих (**Рим. 8,19,21**). После же ее освобождения «Господь будет первородным и ее, как и всех соделавшихся чадами, чтобы, с наименованием Его первым, пребывало и то, что по Нем, завися от Слова, как от некоего начала» (2, 345). Если Христос воскрес во славе, то явно, что осуществится и воскресение всех нас (3,481).

Для человека, созданного по образу Божию, была позором царствующая над ним смерть и Господь истребил Своим воскресением смерть, отъял от человечества этот стыд, «да не будут более постыждаемы, как постыждаемы были древле тем тлением, какому подверглись» (4, 229). Уготовав нам воскресение (4, 305), Единородный обновил «юность нашу, как орлюю». Обновляемые уподобляются орлу, ибо «орел высокопарнее и царственнее всех птиц, и один может, не смежая очей, взирать на солнечное сияние» (4,328). ЧрезСвое славное воскресение Христос соделадся нашим верным заступником и нашим прибежищем в скорби (4,197).

Величайшим даром Воскресшего Господа человеку явилось то, что последний, «древле за грех справедливо осужденный на смерть, не, пребыл в смерти, но по Божию человеколюбию избавил Христом его истления» (4,240). Восстав зело рано (**Лк. 24,1**), Христос проложил естеству человеческому путь к нетлению (4,93). Если Тело Спасителя «пребыло нетленным, то не может быть никакого сомнения и в нашем нетлении. Ибо, если одним человеком, как говорил Павел (**Рим. 5,1 2**), – и воистину это так, – грех перешел во всех людей; то и все мы воскреснем чрез воскресение Господа нашего Иисуса Христа; подобает бо тленному сему, – так говорит он, – облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие (**1Кор. 15, 83**) " (3,481).

В Ветхом Завете Бог, приняв благое произволение Авраама, приносившего в жертву своего единственного сына, не допустил, чтобы определённый на жертву был заклан, так как не смерть Исаака могла даровать миру спасение, а только смерть нашего Икупителя. Христос Господь восставил павших,

исцелил недужных, насытил алчущих, терпевших лишения исполнил изобилия и – «что наиболее дивно – всех нас воскресил от мертвых; поскольку Он упразднил смерть а нас от бедствий и скорби возвел к упокоению и радости» пасхального торжества (3,439). Поистине радостен, велик и спасителен для всех народов день Господня воскресения, в который отверженный камень *бысть во главу угла (Мф. 21, 41)* (4, 365), в который Господь принёс Себя за нас в жертву, а мы вкушаем от этой Жертвы, как от хлеба Жизни, и услаждаем во всякое время души наши Его Честною Кровию, как бы из некоего животворного источника (3,425–426; ср.: 3, 480–481). И не только мы, люди, радуемся о Воскресшем Господе, относимся к этому событию с величайшим благоговением, но вместе с нами ликует и небо, радуется вся Церковь *первородных на небесех написанных (Евр. 12, 23)*. Пророк об этом так возвещает: «Возвеселитесь, небеса, яко помилова Бог Израиля; вострубите основания земная, возопийте горы веселие, холми, и вся древеса, яже на них, яко избави Бог Иакова, и Израиль прославится» *(Ис. 44,23)*. И опять: «Радуйтесь, небеса и веселитесь, да отрыгнут горы веселие... яко помилова Бог люди Своя, и смиренные людей своих утешит» *(Ис. 49,13)* (3,439–440). Вся тварь торжественно празднует день спасительного воскресения, и всякое дыхание хвалит Воскресшего Господа «ради низложения врагов и нашего избавления, и – не вотще; ибо, если радость бывает на небеси о едином грешнике кающемся *(Лк. 15, 7,10)*, то не должна ли быть она гораздо большею по причине уничтожения греха и воскресения мертвых? О, какое празднество! Сколь великая радость на небесех!.. Смерть, где твоя победа? Ад, где твое жало? *(1Кор. 15, 55)* – ...Господу воспеваем хвалебные песни за победу» (3,440).

Святой Афанасий усматривает глубокий домостроительный смысл и в том, что Господь наш Иисус Христос воскрес именно в третий день – не раньше и не позже. Спаситель мог бы в самую минуту смерти воздвигнуть Свое тело и явить его снова живым, но не сделал этого, ибо знал, что могли бы сказать: тело Его «вовсе не умирало, или что несовершенная коснулась его

смерть, если бы в то же время показал и воскресение». Если бы воскресение последовало непосредственно после смерти, то, возможно, не соделалась бы явной слава нетления. Чтобы показать тело мёртвым, Слово пострадало и умерло днём, и в третий же день показало его всем нетленным. Воскресило Своё тело Слово не позже третьего дня, чтобы долгим пребыванием во гробе не подать случая к неверию, «будто бы имеет на Себе уже не то, а иное тело (и по одной долговременности иной не поверил бы явившемуся и забыл прошедшее)». Пока слова Спасителя звучали в умах слышавших Его предсказании воскресения, пока они не отводили ещё очей к иному и не отрывались мыслью, пока живы были и находились на том же месте и умертвившие Господа и свидетельствующие о смерти Его тела, – «Сам Божий Сын показал, что тело, в продолжение трех дней бывшее мертвым, бессмертно и нетленно. И для всех стало явно, что тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силою Спасителя» (1,224).

Итак, Спаситель воскрес в третий день и Своим славным воскресением даровал миру великие спасительные блага (3,410).

Вслед за воскресением Христа Спасителя надлежало совершиться Его вознесению, и «Победитель ада должен был тотчас занять небо. Но дабы скорость событий не лишила Апостолов впечатления, то Христос захотел, чтобы чудеса в продолжение известного времени, посредством созерцания, укоренились в уме их и чтобы чрез всегдашнее зрение оных очами внедрялась в душу их вера». Поэтому Господь ещё в течение сорока дней является им, вкушает с ними пищу, хотя и не имел в ней потребности, позволяет осязать Себя, Свое тело, чтобы «соделать свидетелями истины не только глаза, но и персты». И лишь после рассеяния всяких подозрений в мечтательности Апостолов и необходимых прощальных наставлений Спаситель на виду Своих Учеников(1) «восшел к сущему на небесах Отцу и Богу(где) и пребывает одесную престола величества на высоких **(Евр. 1,3)** , над всем господствуя вкупе с Родившим Его» (4,293). Вознесение Христа

Спасителя на небо явилось завершением Его спасительного служения на земле.

Замечателен взгляд александрийского Святителя на домостроительное значение вознесения Господня, выраженный им в толковании на слова святого апостола Павла к Филиппийцам: *«Сие... да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе, Иже, во образе Божию Сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечеством быв, и образом обретесе якоже человек, смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя. Темже и Бог Его превознесе, и дарова Ему имя, еже паче всякого имене, да о имени Иисусове всяко колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповестъ, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 5–11)*. «Христос Спаситель, – рассуждает святой Отец, – принял «зрак раба» и этим принятием не усовершеншился, но «смирил Себе». Поэтому где же здесь награда за добродетель? Или какое может быть преспеяние и усовершеншение в уничижении? Если Он, будучи Богом, стал человеком, и о Нем, Снисшедшем с высоты, говорится, что Он возносится, но куда? Если Слово снизошло для Своего возношения, то какая вообще была нужда смирять Себя, «чтобы домогаться о приятии того, что имело уже Слово?» (2, 228–229). И как возносится Тот, Кто есть Вышний прежде вознесения, имя Которого пребывает прежде солнца, прежде луны в роды родов? Как принимает «достопоклоняемость Он, и прежде нежели приемлет это ныне, всегда достопоклоняемый?» (2,229). Святой Афанасий сознает, что дать на эти вопросы исчерпывающий ответ невозможно, ибо это «Божия тайна». Но здесь же он и приближает эту тайну Божью к нашему разумению: «Сказанное *превознесе* означает не то, что возносится сущность Слова, потому что она всегда была и есть равна Богу. Напротив того, это есть вознесение человечества. Не прежде это сказано, но когда уже *Слово плоть бысть*, чтобы ясно было, что слова: *смирил и превознесе* сказуются о человеческом естестве. Ибо чему свойственно смирение, то может быть и возносимо. И если вследствие принятия плоти написано смирил, то явно, что к

плоти же относится слово *превознесе*. В этом имел потребность человек по смирению плоти и смерти» (2, 229–230). Если же Христос вошёл ныне за нас «в самое небо, хотя и прежде всего, и всегда, Он Господь и Зиждитель небес», то поэтому и свидетельствуется, что «за нас и вознесен ныне. И как Он, Святой всех, говорит опять Отцу, что святит Себя за нас (*Ин. 17,19*), не для того, чтобы Слову стать святым, но чтобы Ему освятить в Себе всех нас», чтобы стать Ему за нас правдой, и нам в Нем вознестись и войти в небесные врата, которые Им же и открыты для нас «при возглашении предшествующих: *«Возмите врата князи ваша, и возмיתесь врата вечная, и внидет Царь славы» (Пс. 23, 9)*. Ибо и здесь врата были заключены не Ему – Господу и Творцу всяческих, но это написано ради нас, которым заключена райская дверь... О таковом же, в нас совершающемся вознесении, предвозвестил Дух, в восьмьдесят восьмом псалме говоря: *«И правдою Твоею вознесутся, яко похвала силы их Ты еси» (17, 18)*. Если же Сын есть правда, то не Он имеет нужду в вознесении, но мы возносимся Правдою, то есть, Им» (2,230–231).

Таким образом, слова апостольские *дарова Ему и превознесе Его* святой Афанасий понимает, как дарование спасительных благ Сыном Божиим «ради Его нам», как превознесение в Нём нас. Когда мы возносимся, принимаем и получаем помощь, Само Слово, как бы возносясь, принимая и получая помощь, благодарит Отца, «Себе восписуя наше, и говоря: *“Вся, елика дал еси Мне, дах им”*» (2, 463). Как нет ничего несообразного в том, что Слово ради нас уничижило Себя, так и в том, что ради нас же превознесено (2,463). Не Божеству свойственно принимать благодать, а телу (2,236). И в вознесении человеческой природы в Лице Христа Спасителя есть признак явленной нам Его великой благодати (2,232). Христос Господь при вознесении принял человека, и «вознесение было обожение Его». Сам же Он всегда имел «сие по Отчему Своему Божеству и совершенству» (2,236). Не удивятся Силы небесные, видя, как все мы *стелесники Его (Еф. 3, 6)* вводимся ныне в их область. Но этого не совершилось бы, если бы во

образе Божии Сый не принял зрак раба, не смирил Себе, попустив телу Своему принять саму смерть (2, 332).

С вознесением Господа нашего Иисуса Христа на небо святой Афанасий соединяет то значение, что Спаситель взошел на небеса Своей плотью ради нас, как наш Предтеча (2, 230), чтобы этим восшествием открыть нам путь на небо (1,223). Как ад разрушил Христос Спаситель Своим нисшествием в него, как смерть победил Своим славным воскресением, так торжественным Своим вознесением с воспринятым человеческим естеством уничтожил преграду, закрывавшую вход в Царство Небесное – отверз для всех людей вход в обители Своего Отца. «Поелику Слово соединилось с человеком, то Отец, взирая на Слово, даровал человеку возможность вознестись, иметь всякую власть и все тому подобное. Поэтому восписуется Самому слову и как бы Ему дается все, что чрез Него приемлем мы. Как ради нас вочеловечилось Слово, так чрез Него возносимся мы» (2,462–463).

Совершив домостроительство человеческих дел, искупив «от всего » и очистив (3, 58), «обратив в бегство и приведя в бездействие нашу смерть» (3, 57), Господь наш Иисус Христос вознес человечество на небеса, представил его «совершенным и святым» (3, 58), обожил то, во что облекся (2, 231), посадил одесную Отца. «Во всем сообразуется с мерами человечества, и по домостроительству не стыдится того, что приличествует истощанию. И смотри, как естество наше соделалось достославным во Христе. Мы, отринутые за преступление Адамово, приведены пред лице Самого Отца, и Он – наш защитник, наша опора» (4,74–75). «Седит Он ныне одесную Отца, Сый во Отце, потому что и Отец в Нем, как всегда был, и есть выну» (3,57).

Другими словами домостроительство спасения рассматривается здесь не только как кенозис (κένωσις– истощание) Сына Божия, связанный с его воплощением и крестной смертью, но и как вознесение Им на небо освобожденного от власти греха и смерти и прославленного человеческого естества. То же самое в ещё более

концентрированной форме говорит ап. Павел в послании к Ефесянам: «*Темже глаголет: возшед на высоту, пленил еси плен и даде даяния человеком*» (**Пс. 67,19**). А «*восшел*» что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли? Нисшедший Он же есть и Восшедший «*превыше всех небес, да исполнит всяческая*» (**Еф. 4,8–10**).

Восшедши на небеса, Господь всему дал возможность достигать совершенства. «Ничто еще не было совершенным, прежде чем *взыде Вдыхая в лице (Наум. 2,1)*», но все достигло совершенства тотчас же, как Он восшел» (3,401). Всё исполнилось домостроительством славы Божией (4,191,238). «Вознесся Господь наш и пребывает одесную Отца» – земля же «исполнена посещения Его и ощущает оное» (4,355). Всякая тварь о Нём «созидается и усыновляется» (2, 381); Он, как из источника льющаяся из Отца жизнь, которую все существует и животворится – «все рождает в жизнь» (2,371). Поистине «близко к нам Слово, все ради нас изволившее, Господь наш Иисус Христос, Который, по Своему всегда действительному обетованию, благоволит обитель сотворить у каждого из нас и вместе так взывает : “*Се Аз с вами есмь во вся дни... века*” (**Мф. 29, 20**) » (3,492; ср.: 1,216).

Рождение от Девы, чудеса, восшествие на крест, воспринятая смерть, воскресение из мёртвых, восхождение на небеса – всё это, по изъяснении александрийского Святителя, шествия Божии, совершённые по домостроительству нашего опасения (4, 223), и все это поистине Божественно, «достойно Его Божества» (1,218), все это «именуется милостью й благодатью» (4, 289).

Естественно после всего сказанного о совершённом Господом нашим Иисусом Христом домостроительстве нашего спасения поставить вопрос: исчерпывается ли этим вся глубина значения великой тайны, явленной человеку в Боговоплощении? Нет! Тайна эта – предмет бесконечных исканий благочестивого сердца христианина, его чистого ума.

«Заслуги Спасителя, совершенные через вочеловечение Его, – говорит святой Афанасий, – столь велики и многочисленны, что пожелать изобразить их – значило бы

уподобиться человеку, который устремил взор на морскую пучину и хочет перечесть ее волны. Как невозможно объять глазами всех волн... так и намеревающемуся объять умом все заслуги, совершенные Христом в теле, невозможно даже вместить их в помыслы, потому что вновь представляющиеся мыслям его – гораздо многочисленнее тех, которые, как думает он, объял уже мыслью... потому что все они равно удивительны, и куда бы ни обратил кто взор, повсюду его в изумление приводит Божество Слова» (1,260–261).

Глава 7. Домостроительство спасения Духом Святым

Спасительное дело Господа нашего Иисуса Христа завершается домостроительством Святого Духа.

Бог Отец чрез Своё Слово Духом Святым всё приводит «к совершенству и обновляет» (3,16). И Сын Божий как до Своего вочеловечения подавал Духа святым, так и соделавшись человеком, святит всех Духом, и говорит Своим ближайшим ученикам: «*Приимите Дух Свят*» (**Ин. 20, 12**). В Ветхом Завете Он дал Духа Моисею; чрез Него Давид молился Отцу, говоря: «*Духа Твоего Святого не отыми от Мене*» (**Пс. 50, 13**). А вочеловечившись, сказал: «*Послю вам Утешителя, Духа истины*» (**Ин. 15,26**), и послал, «потому что Он – неложное Божие Слово» (2, 239). Истинный Отчий Сын есть истинный и Податель всем Духа (2, 284–285; 242). И не другому кому-либо «принадлежало привести человека к единению с Духом Святым», но «Отчему Образу, по Которому и вначале сотворены мы», ибо Его есть и Дух. «Естество существ сотворенных недостаточно для сего; потому что и Ангелы стали преступниками, и люди впали в преслушание» (2, 240–241).

Но, с другой стороны, Духу Святому усваивается привитие людей ко Христу как ветвей к виноградной лозе, соделывание людей спасаемыми, святыми. «Мы должны помнить, – пишет иеромонах Владимир (Благодарумов), – что святой Афанасий называет Святого Духа Силой Сына и что, следовательно, без Него немыслимо участие в Сыне. Поэтому искупление частных лиц совершается через участие в Силе Сына, а эта Сила есть Святой Дух»³⁰². Из святого Евангелия известно, что Святой Дух в силу Своего единосущия с Иисусом Христом пребывает с Ним неотлучно. Дух Святой соприсущ самой Господней плоти, став её помазанием (**Ин. 1, 33**). Он соприсущ был Искушаемому в пустыне (**Мф. 4,1**), не отлучался от Него, совершающего чудеса (**Мф. 12, 28**); не оставил его и после воскресения из мертвых (**Ин. 20,22–23**). Всё домостроительство пришествия Господня во плоти, *Иже пройде благодательствуя и исцеляя вся*

насилованныя от диавола (**Деян. 10, 38**), – всё это чрез Духа Святого. Все рожденные от Бога Отца рождены и от Духа Святого, и все крестившиеся во имя Христа Спасителя и Отца крестились и во имя Святого Духа (3, 264).

Господь наш Иисус Христос есть Совершитель спасения нашего естества, то есть человеческой природы. Он – победитель смерти, разрушитель власти диавола, избавитель от тления, то есть Христом преодолеваются те преграды, которые закрывали путь человека к Богу. Он Законоположник нового пути в светлые обители небесные, наследовать которые призываются Им люди. Совершителем же спасения отдельных человеческих личностей, то есть каждого человека в отдельности, по богословию святого Афанасия, является Дух Святой, Который всех стремящихся к спасению поставляет на правый путь Христов, делает их причастниками Христова дела с тем, чтобы вместе со Спасителем представить их совершенными Богу, «Иоанн пишет, – свидетельствует святой Отец, – говоря следующее: “О сем разумею, яко в Нем пребываем, и Той в нас, яко от Духа Своего дал есть нам” (**1Ин. 4, 13**). Итак, по данной нам благодати Духа и мы бываем в Нём, и он в нас. И поскольку Дух, Который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе Духа, справедливо почитаемся пребывающими в Боге, а таким образом и Бог бывает в нас» (2, 400).

Спасение каждой личности создается Духом Святым. Именно Его благодатным действием человек вводится в лик спасаемых. Поэтому Дух Святой именуется «помазанием и есть печать» (3, 35). Святой Иоанн Богослов пишет : «И вы еже помазание приясте от Него, в вас пребывает, и не требуете, да кто учит вы, но яко помазание Его, Дух Его, учит вы о всем» (**1Ин. 2,27**) . И у Пророка Исаии написано: «Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя» (**Ис. 61, 1**) . А святой апостол Павел говорит: «В Немже и веровавшие знаменастеся» (**Еф. 1,13**) ; и ещё: «Не оскорбляйте Духа Святого, Имже знаменостеся в день избавления» (**Еф. 4, 30**) . Твари Духом Святым «помазуются и запечатлеваются» (3,61–62).

Духом Святым мы просвещаемся, ибо сказано: *«Да даст вам Духа премудрости и откровения, в познание Его, просвещенна очеса сердца» (Еф. 1, 17, 18)»* (3, 29). Принимая Духа премудрости, делаемся о Нём мудрыми, как говорится в сто сорок пятом псалме: *«Господь решит окованныя, Господь умудряет слепцы» (Пс. 145, 7)* (3,30).

Чрез Духа Святого Бог постоянно действует в людях, изливая на них спасительные дары, напоевая их духовно. «Не утром только изливается Он на них и не тогда только дает им питание, как скоро они просят о том, но преизобильно, по Своему великому человеколюбию, во всякое время дарует им благодать Духа. А откуда то, чего они жаждут, о сем Он присовокупляет тотчас, говоря: *“Веруй в Мя” (Ин. 7, 38)*. Ибо как холодная вода приятна для жаждущего, по словам Книги Притчей (25, 26), таково же и для верующих в Господа пришествие Духа, гораздо более приятно оно, чем всякое другое наслаждение и удовольствие» (3, 514). Поскольку Отец есть источник, а Его Сын «нарицается рекою», то и о нас говорится, что пием Духа: *«Мы еси едином Духом напоихомся» (1Кор. 12,13)*. Напоеваемые же Духом, мы пием и Христа. *«Пияху бо от духовного последующаго камене. Камень же бе Христос» (1Кор. 10, 4)* (3,29).

Дух именуется животворящим, потому что Им оживотворяются твари (3, 35). «То говорится о нас, что оживотворяемся Духом, ибо сказано: *«Воздвигий Христа Иисуса из мертвых, оживотворит и мертвенная телеса ваша живущим Духом Его в вас» (Рим. 7,11)*. И поскольку оживотворяемся Духом, то говорится, что живёт в нас Сам Христос. Ибо сказано: *«Христови сраспяхся: живу же не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20)»* (3, 30). Как Господь наш Иисус Христос есть «неточная Жизнь» и, по свидетельству святого апостола Петра, *Начальник жизни (Деян. 3,15)*, так Сам же Он сказал: *«Вода, юже Аз дам ему, будет в нем источник воды текущая в живот вечный» (Ин. 4,14)*. *«Сие же рече о Дусе, егоже хотяху приимати верующий в Него» (Ин. 7, 39)* (3, 35).

Дар очищения грехов, подаваемый в таинствах Крещения и Покаяния, производит Дух Святой (*Ин. 20,22–23*). «Должны наконец убедиться, – пишет святой Афанасий, – что наш дух обновляется и созидается Духом Святым. О сем и Давид молился, псалмопевствуя: *«Сердце чисто созижди во Мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей» (Пс. 50, 12)*. Здесь говорится, что созидает» (3, 16). Дух Святой есть и именуется Духом святыни и обновления (3, 34).

Созданные существа, твари Духом Святым чрез общение с Сыном освящаются (2, 371; 284–285). Сын Божий, «Сам будучи Подателем Духа, поскольку, как сказал Иоанн, стал Он плотию, не отрекся сказать: *«Дух Господень на Мне, егоже ради помаза Мя» (Ис. 61,1)*, чтобы показать чрез это, что мы и для освящения имеем нужду в благодати Духа, и не можем изгонять демонов без силы Духа» (2,242).

«Приемля Духа Сына», люди «делаются чрез Него чадами» Божиими (2, 342). Дар усыновления, в силу которого Дух Святой прямо называется Духом сыноположения (*Рим. 8,15*), проявляется в рождении людей свыше. Изъясняя слова святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова : *«Даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его, иже не от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася» (Ин. 1, 12–13)* , александрийский Святитель говорит: «Иоанн речением быти выражает, что сынами нарицаются не по естеству, а по усыновлению; речение же родишася употребил, потому что и они вполне получили именование: «сын». Но люди, как говорит Пророк, отвергошася Благодетеля (*Ис. 1,2*)». В том проявилось Божие человеколюбие, что Господь делается по, благодати Отцом тех, которых сотворил, и делается Отцом тогда, когда созданные Им люди принимают в сердца свои Духа Сына Его, *вопиуща: Авва Отче (Гал. 4, 6)* . Будучи по естеству тварями, люди не соделались бы сынами Божиими, если бы не приняли Духа Сына, «Сына сущего по естеству и истинного. Поэтому, чтобы совершилось сие, Слово плоть бысть, да соделает человека способным к приятию в себя Божества». Подобную мысль выражает и пророк Малахия: *«Не Бог ли един созда вас? Не Отец ли един всем вам» (Мал. 2,10)?* Пророк

также сперва сказал: созда, а потом присовокупил *Отец*, показывая тем самым, что первоначально по естеству мы твари, созданные Богом чрез Слово, впоследствии же усыновляемся Богу, и Бог Творец делается нашим Отцом. «Мы именуемся прежде не рожденными, но сотворенными. Ибо написано: *«Сотворим человека» (Быт. 1, 26)*, впоследствии, по приятии нами благодати Духа, сказуемся уже и рожденными» (2, 339–340). Так как Господь наш Иисус Христос есть истинный Сын Божий, то мы, приняв Духа Святого, всыновляемся. *Не приясте бо*, – сказано апостолом, – *духа работы паки в боязнь, но приясте Духа сыноположения (Рим. 8, 15)*. Всыновляемые же Духом, очевидно, «о Христе именуемся чадами Божиими; потому что елицы прияша Его, даде им область чадом Божиим быти (Ин. 1,12) (3, 29).

Величайшим даром Святого Духа (о чём будет ещё речь идти в следующей – 8-й главе) есть сочетание, соединение человека с Богом. «Спаситель, говоря о нас: *«Якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут» (Ин. 17, 21)*, – рассуждает Святитель, – не означает этим, что будем иметь с Ним тождество... Это есть моление ко Отцу, как написал Иоанн, чтобы чрез Него подавался верующим Дух, чрез Которого и надеемся быть в Боге и сочетаться с Ним. поскольку Слово во Отце, а Дух дается Словом; то хочет, чтобы прияли мы Духа, и чтобы, когда приимем Его, имея в себе Духа Слова, сущего во Отце, оказались и мы по Духу соделавшимися едино в Слове, а чрез Слово и во Отце. Если же говорит как Мы (Ин. 17, 22), то это не иное что значит, как следующее: таковая данная благодать Духа да соделается в учениках неутратимою и непреложною. Ибо что... Слову во Отце естественно, о том желает, чтобы и нам чрез Духа дано сие было непреложно. Зная это, Апостол сказал: *«Кто ны разлучит от любви Христовы» (Рим. 8, 35)? Нераскаянна бо дарования Божия и благодать призвания (Рим. 11, 29)*. Следовательно, Дух пребывает в Боге, а не мы сами по себе. Как мы – сыны и боги по сущему в нас Слову, так будем в Сыне и во Отце, и будем почитаемы соделавшимися едино в Сыне и во Отце; потому что в нас тот же Дух, Который и в Слове, сущем во Отце» (2,401–402).

Отмеченные спасительные действия Святого Духа совершенно ясно предполагают, что их Совершитель есть в собственном смысле Лицо Божественное. Мыслить что-либо иное о Третьей Ипостаси будет явной хулой (3,16, 35, 62, 67 и др.).

Итак, Духом Святым мы возвращаемся в сыновство, становимся общниками благодати Христовой, приобретаем полноту благословения – Им совершается наше вступление в Небесное Царство. *«Вся же сия действует един и тойжде Дух, – свидетельствует святой Афанасий словами святого апостола Павла, – разделяя властью коемуждо якоже хочет; едином Духом мы еси во едино тело крестихомся: и еси едином Духом напоихомся (1Кор. 12,11,13) (3, 63). «Дух Господень наполняет вселенную» (3, 39).*

При обозрении высокого учения святого Афанасия о домостроительстве Святого Духа, нам становится близким и понятным таинственное призывание Святого Духа преподобным Симеоном Новым Богословом в одном из его гимнов:

«Приди свет истинный. Приди, жизнь вечная. Приди, сокрытая тайна. Приди, сокровище безымянное. Приди, вещь несказанная. Приди, лицо, бегущее от человеческого постижения. Приди непрестанная бодрость. Приди, всех спасаемых истинная надежда. Приди, мертвых воскресение... Приди, радость вечная. Приди, венок неувядающий. Приди, великого Бога и Владыки нашего багряница. Приди, опоясание, как кристалл прозрачное, и расцвеченное драгоценным камением. Приди, прибежище неприступное... Приди, дыхание и жизнь моя. Приди, презренной души моей утешение. Приди, радость и слава, и беспрестанная утеха моя. Воздаю благодарность Тебе, потому что здесь, среди смятения, перемены, кругообращения Ты сделался единым со мною духом и, хотя Ты – Бог превыше всего, однако сделался для меня всем во всем... Никогда Ты не скрывал Себя от кого-нибудь, но мы всегда сами скрываем себя от Тебя, покуда не хотим прийти к Тебе. Ведь где бы Ты сокрыл Себя, когда нет для Тебя нигде места отдохновения? Или зачем бы Ты сокрыл Себя, Ты, никого из всех не презирающий, никого не боящийся? Сотвори же ныне

во мне скинию Себе, кроткий Господи, и обитай во мне, и до смерти моей не отторгайся, не отделяйся от меня, раба Твоего, чтобы и я при кончине моей, и после кончины в Тебе находился, и царствовал с Тобою, – Богом над всем царствующим... Так я буду могущественнее любых царей: и вкушая, и испивая Тебя, и ежечасно одеваясь в Тебя буду наслаждаться нерассказуемой утехой блаженною. Так как Ты – всякое благо и всякое украшение, и всякая услада, и Тебе подобает слава, Святой и Единосущной Троице, которая прославляется в Отце, и Сыне и Духе Святом, и познается, и читается, и почитается всем собранием верных теперь и всегда и по бесконечности веков. Аминь»³⁰³.

Глава 8. Завершение спасения – обожение человека

Последней и высшей целью сотериологических упований святого Афанасия является обожение человека. Преобразование под действием обитающего в человеке Божества его природы смертной в бессмертную, тленной в нетленную, освобождение её навсегда от греха и нравственных несовершенств, от физических немощей и болезней; дарование ей силы и власти как над окружающей её физической природой, так и над духовным миром данного человека, одухотворение её, сообщение ей Божественной славы и величия, чтобы подходящим жилищем для неё стала не земля, а небо – одним словом – обожение – вот то, что составляло душу конечных сотериологических упований Архиепископа.

«Бог соделался человеком, чтобы человек соделался богом», – вот мысль, которую постоянно встречаем у святого Афанасия. До него, как было уже сказано в первой части этой работы, идея обожения была со всей ясностью сформулирована святым Иринеем Лионским и Климентом Александрийским. Встречаем её и в творениях святых Отцов Церкви более позднего периода: Григория Богослова, Григория Нисского, преподобного Максима Исповедника и других святых Отцов Восточной Церкви. Можно даже сказать, что она выражает самое основное в содержании их сотериологии³⁰⁴. Они подробно развивают её в своих творениях, придавая решающее значение в деле спасения Боговоплощению и обожению через него нашего человеческого естества. «Идея обожения начиная с IV века составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока, вокруг которого вращались все вопросы догматики, этики и мистики»³⁰⁵. Занимая центральное место в церковном богословии, эта идея сочетала в одну стройную, «цельную и возвышенную систему христологию, сотериологию и эклисиологию»³⁰⁶.

Западному богословию, как средневековому, так и новому, идея обожения осталась неизвестной и чуждой. Не встречаем её и в наших школьных руководствах по догматике, выведших в

XIX в., но зато полностью сохранилась она в памятниках литургического богословия – молитвах и богослужебных песнопениях Церкви. При этом надо с самого начала оговориться, что термин «обожение» (θέωσις) не имеет в православном святоотеческом богословии абсолютного значения. Святые Отцы, пользуясь этим термином, постоянно подчёркивают, что «богом» человек может стать не по естеству, но «по благодати» или «по усыновлению». Это, однако же, не значит, что слово обожение имеет у восточных святых Отцов только нравственно-аскетическое значение. Речь идёт у них не об одном лишь очищении или упрощении души в процессе духовного делания. Духовное делание может быть лишь приготовлением души к феосису, само же обожение является результатом вполне реального благодатного вселения Бога в сердце человека. «Мужески в пустыню вселился еси, и чада послушания в ней, плоды смирения возрастил еси. Тем быв Троице вселение», – говорится в тропаре преподобному Сергию (5 июля). Очень хорошо выражен смысл, который вкладывали в термин «обожение» восточные святые Отцы, в следующем отрывке из «Божественных гимнов» преподобного Симеона Нового Богослова:

Так как Ты соделался человеком, будучи Богом по естеству,
Неизменно и неслиянно, пребыв тем и другим,
То и меня, человека по природе, соделал богом
По усыновлению и по благодати Твоей чрез Духа Твоего
Чудным образом, как Бог, соединив разделенное³⁰⁷.

«Да человека бога соделаеши, человек был еси преблагий Христе, и распялся еси»³⁰⁸; «Бог на землю прииде, и человек на небеса взыде»³⁰⁹, – учит святая Церковь.

Обожение человеческой природы явилось результатом снисшествия Слова Божия в Духе Святом «во утробу Приснодевственную»³¹⁰ и восприятия Им человеческого естества, человек удостоен высочайшей почести, какой не имеют даже Ангелы: он принят в реальное общение с Бесконечным, Вечным – с Божеством. Само Божество приобщилось человечеству, а человечество в Божестве обожилось. Обожение – это важнейший результат всего земного

служения Христа Спасителя. Сын Божий и приходил для того, – учит святой Афанасий, – чтобы «искупить род человеческий, и чтобы людей освятить и обожить» (2, 419). Пребывая неизменно одним и тем же, Слово Божие, «к благодетельствованию человеков и для спасения их, восприняло на Себя человеческое тело, чтобы, приобщившись к бытию человеческому, соделать людей причастниками Божественного и духовного Естества» (3,235–236). «Сын Божий для того соделался сыном человеческим, чтобы сыны человеческие, то есть сыны Адамовы, соделались сынами Божиими. Ибо Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно Рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии, чтобы рожденные первоначально долу родились вторично свыше, то есть от Бога. Посему Сын единую Матерь имеет на земле, а мы имеем единого Отца на небе. Посему-то именует Себя сыном человеческим, чтобы человеки именовали Бога Отцом на небесах. Сказано: *«Отче наш, Иже еси на небесех»* (**Мф. 6, 9**). Как мы, рабы Божии, соделались сынами Божиими, так Владыка рабов соделался смертным сыном собственного своего раба, то есть Адама, чтобы сыны Адамовы, будучи смертными, соделались сынами Божиими... Посему Сын Божий вкушает смерть ради плотского отца Своего, да сыны человеческие приобщатся жизни Божией ради Бога Отца своего по духу» (3,257–258). Вечный Бог «впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить» (2,227). Нравственно-религиозная сила святого Афанасия, его значение в истории святоотеческой мысли основано на его полном убеждения утверждении, что в Лице Христа Спасителя на землю сошёл истинный Бог, принявший в Свою Божественную Ипостась всю человеческую природу. Только подлинное Божество, действительно вочеловечившееся, могло дать людям жизнь, стать для них источником спасения и конечной целью его – обожения. Этого никогда не последовало бы «если бы Слово было тварию, потому что с тварию всегда вел бы брань диавол, который также тварь, и человек, будучи праведником, сам оставался бы всегда повинным смерти, не имея у себя, о ком и кем соделаться бы ему свободным от всякого греха,

сочетавшись с Богом. Этим сама истина показывает, что Слово не из числа созданных, а паче – Само есть их Зиждитель. Для того и восприяло на Себя тело созданное и человеческое, чтобы Ему, как Зиждителю, обновив это тело, обожить в Себе, и, таким образом, всех нас, по подобию Своего тела, ввести в Небесное Царство. Но опять не обожился бы человек, сочетавшись с тварию, если бы Сын не был истинный Бог. Человек не предстал бы Отцу, если бы облекшийся в тело не был истинное по естеству Отчее Слово. И как не освободились бы мы от греха и проклятия, если бы плоть, в какую облеклось Слово, не была по естеству человеческая (потому что с чуждым для нас не было бы у нас ничего общего); так не обожился бы человек, если бы соделавшийся плотию не был по естеству сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово. Для того совершилось такое соединение, чтобы по естеству Сущему от Божества сочетать с Собою по естеству человека, и чтобы чрез это твердыми соделаться спасению и обожению человека» (2, 353–354). Без истинного Сына, единого истинного Бога от истинного Бога невозможны ни сыноположение, ни причастие Божеству, ни обожение. Все же наименованные как на земле, так и на небе сынами и богами «всыновлены и обожены Словом, Слово же есть Сам Сын» (2, 227–228). «Слово плоть бысть (**Ин. 1,14**), чтобы и плоть принесена была за всех, и мы, причастившись Духа Его, могли быть обожены, чего не достигли бы мы иначе, если бы не облекся Он в наше тварное тело» (1,418).

В этих религиозных упованиях святой Афанасий черпал все новые и новые силы для борьбы с современными ему ересями, прежде всего, арианством, считавшим Сына Божия одним из творений, хотя и высших.

Человеческая природа Христа Спасителя в силу теснейшего соединения её с Божеством в едином Лице Богочеловека обожилась (2,417–418). Так как Господь воспринял единосущную нам плоть, то, естественно, что она разделяла все человеческие слабости. Но в результате воссоединения её с Божеством, плоть стала чуждой естественных недостатков, а получила иные свойства – нетленной Божественной природы. В частности, она уже не была более подвержена болезни, не

нуждалась в питании для продолжения жизни. Источник жизни – Божия Сила, Божие Слово – укреплял и сохранял её (1,218). По свойству Своего тела Христос алкал, «но не истаевал голодом» (1,218–219). Сама смерть тела могла наступить только по попущению со стороны соединённого с ним Божества. Люди умирают по необходимости своей природы. Желают они того или не желают – закон смерти тела действует непреодолимо. Господь же, имея смертную плоть, как Бог был властен и разлучиться с ней «и снова воспринять оное, когда Ему было угодно» (2,440–441). Хотя и могло умереть тело Христа Спасителя по Его воле и действительно умерло на кресте, но не могло «остаться мертвым, потому что соделалось храмом Жизни. Посему, хотя умерло, как смертное, однако же ожило, по силе обитающей в нем Жизни» (1,231; 3,300).

Важными моментами обожения человеческой природы в Лице Христа Спасителя были: полная безгрешность её, – ибо склонность ко греху была уничтожена Божеством (2,255), – и обилие духовных дарований, излитых на неё Духом Святым при крещении в водах Иорданских (2,236–237), после чего Христос стал творить многочисленные чудеса.

Обожение человеческой природы в Лице Христа Спасителя произошло в самом воплощении, в ипостасном соединении двух природ (Божественной и человеческой), откровение же Божества, «явление Божества» происходило «для видящих», постепенно, по мере естественного возрастания тела Богочеловека (2, 433–435). Завершением этого процесса явилось воскресение, когда Иисус Христос и по человечеству приял то, что имел Он как Сын Божий «и прежде воскресения» (2, 420). В вознесении Господнем обоженная плоть Его вознесена к Престолу Божию, где стала для всех предметом поклонения (2,231–232). «Плоть не бесславие принесла Слову, да не будет сего! Напротив того, сама паче прославлена Словом. И от того, что Сын, *во образе Божии сый*, приял на Себя зрак раба, не умалилось Его Божество; а напротив того, Он паче соделался избавителем всякой плоти и всякой твари... Ибо соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить; вочеловечился от Жены и родился от Девы, чтобы на себя

воспринять наше греху повинное рождение, и нам соделаться уже родом святым, *причастниками Божественного естества*, как написал блаженный Петр (2Петр. 1, 4)» (3, 306).

Господь наш Иисус Христос как Богочеловек соединён со всеми искуплёнными верующими в Него единством воспринятой Им человеческой природы. Вследствие этого соединения те дары, которые Он в совершенстве получил, «приемляй и раздаваемый»³¹¹ переходят и на всех людей, «ибо, что написано о Спасителе по человечеству, то надобно относить вообще ко всему человеческому роду» (2,86). Последний достигнет славы подобной Ему. Христос есть только начаток спасения, ибо «Его плоть прежде иных спаслась» (2, 342). Как перемену, происходящую в воспринятом теле Христа Спасителя, святой Афанасий называет обожением, так и перемену, происходящую в природе искупленных, именует тем же словом. Плотью стало Слово, «и от Марии Девы произошел человек по нашему подобию, как и иудеям сказал Господь: **«Что ищите Мене убить, человека, Иже истину вам глаголах»** (Ин. 8, 40)? И мы обожаемся, не причащаясь тела какого-либо человека, но приемля тело Самого Слова» (3, 312). Однако, скажем словами исследователя данного вопроса в богословии святого Афанасия, профессора Ивана Васильевича Попова: «Вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим составляет один из труднейших богословских вопросов, не поддающихся рациональному выяснению. Поэтому переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию. В воззрениях святого Афанасия этот пункт также отличается большой неясностью»³¹².

Единение Богочеловека с верующими представляется у святого Афанасия в смысле полного взаимного проникновения: мы находимся в Телe Христа, Христос человеческой природой пребывает в нас. Это взаимное проникновение святой Афанасий обозначает платоническим термином «причастие». Но основу этого «причастия» он видит не в идее возглавления, повторения Христом частных моментов жизни Адама, как это

делает святой Ириней Лионский, но, подражая Платону, – в подобии генерическом, родовом. Христос – Лоза, мы розги этой Лозы; Он – Основание, мы назидаемые на Нём камни (1, 454; 2, 358). Тело Христа как общее понятие входит в единичное понятие того же рода – в каждое индивидуальное человеческое тело, а последнее как частное носит в себе общее, «родовое» понятие – Тело Христа. Но тело Христа Спасителя есть именно Тело определённой (Божественной) Ипостаси, и потому имеет свойства универсальности. Оба эти смысла «т(Т)ела» антиномически равно необходимы и заключаются, как нам кажется, в едином выражении святого Афанасия: «Все мы, приобщаясь Его телу, делаемся едино Тело, имея в себе единого Господа» (2,398).

Обожение искупленных и сходно с обожением человеческой природы Христа Спасителя и вместе с тем отлично:

1. Христос безгрешен – человек только получает ослабление от склонности ко греху и имеет возможность достигнуть высших ступеней добродетели, ибо мудрствование его «стало свободно» (2,335). Полное освобождение от всего чувственного последует по всеобщем воскресении.

2. Обожение человеческой природы в Лице Христа Спасителя выразилось в обилии полученных ею духовных дарований, вследствие чего, искупленные, получив от Сына Божия Духа Святого, стали облагодатствованными людьми, что обнаруживается в их побеждении искушений, в их власти над демонами (2,13), во многих чудесных явлениях (1, 229–230).

3. Человеческая природа Христа как безгрешного не подвержена тлению. Тела наши умирают, но силой Божией воскреснут в день всеобщего суда, когда «о Христе будем царствовать на небесах» (2,350). Поэтому у христиан нет страха смертного. Субъективно, в душе их, смерть побеждена уже здесь на земле. «Нетленный Божий Сын, как всем соприсуций по подобию с нами, справедливо облек всех в нетление обетованием воскресения. То самое тление, которое по человечеству вносится смертию, не имеет уже места в людях по причине Слова, Которое чрез единое тело вселилось и в них. Как по вшествии великого царя в какой-либо большой город и

по вселении его в одном из домов градских, город сей удостоивается великой чести, и не тревожит его уже ни враг какой, ни хищник, но ради царя, вселившегося в одном из домов его, прилагается о нем всякое попечение: так разумеи и о нашем Спасителе. До пришествия Его в страну нашу и по вселении Его в одном из подобных нашим тел прекращено уже всякое злоумышление на человека... По снисхождению Слова в тело, оно уже не подлежало истлению, что свойственно было естеству его, но ради вселившегося в нем Божия Слова стало вне тления. Тело удобостраждущее, хотя и пострадало, как сообразно это было с естеством тела, однако же от вселившегося в нем Слова прияло и свойство нетления» (4, 457). Явившись в последние дни на земле с плотию, Господь «отразил от нас тление» (4,190).

Единение наше с Богом, разумеется, не тождественно единению Сына с Отцом. «Не обличаются ли ариане всеми, особливо Иоанном, – говорит Святитель, – что иначе Сын во Отце, иначе бываем в Нем мы? И мы никогда не будем такими, каков Он» (2,401). Слово имеет истинное, подлинное «тождество естества со Отцем» (2,397), а мы вступаем в единение с Богом не по существу, а по благодати. Причастным Божеству каждый индивидуум становится чрез Духа Святого, Который по преимуществу находится «в человеках» после вознесения нашей плоти Христом на небо (3, 253–254). «Обожение, согласно Афанасию, – пишет один из позднейших греческих исследователей его учения, – не означает претворения человеческой природы или существа в Божественную природу... но обновление ее по воле Божией, *яко быти наследником и стелесником и спричастником* Христу, как пишет Апостол (Еф. 3,6). То есть наше обожение во Христе совершается при участии Божества Слова, или участием Духа мы соприкасаемся о Божеством, или иначе участием Слова через Духа мы получаем эту благодать от Отца, и причастием Духа мы становимся общниками Божественной природы (2Петр. 1, 4)»³¹³. В Лице Спасителя Божество соединилось с человеческой природой Ипостасно; с человечеством же искупленных соединяется Оно Духом Святым. Во Христе живёт *всяко исполнение Божества*

(Кол. 2, 9) , в нас же «живет начаток и залог Божества» (3,259). Христос есть «Сын Божий по естеству, а мы сыны по благодати... И потому Слово – Отчий Сын, соединившись с плотию, плоть бысть и совершенный человек, да человеки, соединившись с Духом, соделаются единый дух. Итак, Он есть плотоносный Бог, а мы – духоносные человеки. Ибо от сущности человеческой, то есть от семени Адамова, прияв начаток, то есть *зрак раба, и в подобии человечестем быв* **(Флп. 2, 7)** , даровал нам от Отчей сущности начаток Святого Духа, да соделаемся все мы сынами Божиими «в подобии» Сына Божия. Он, истинный и по естеству Сын Божий, носит в Себе всех нас; да все мы носим в себе единого Бога» (3, 258). «Дух не в числе существ созданных, но Он собствен Отчему естеству. В Нем и Слово обожает существа созданные. А в Ком приемлет обожение тварь, Тот не может быть вне Отчего Божества» (3, 38).

Божие Слово «совершает все чрез Духа» (3, 88), ибо Дух Святой есть единая «совершенная, полная, освящающая и просвещающая, живая действенность Его» (3, 32). Все твари от Слова Отчего «освящаются Духом» (2, 236). Без Духа Святого мы «чужды Богу и далеко от Него, причастием же Духа сочетаваемся с Божеством» (2,400).

Осуществляется наше единение через Духа Сыном таким образом, по изъяснению святого Афанасия, что Дух Святой почивает по благоволению Сына на том, что подготовлено к Его принятию. А так как человечество соединилось со Христом, пребывающим вечно со Святым Духом в Троическом единстве, то Дух Святой может сходить на него. «И поскольку подается нам Дух, – ибо Спаситель сказал: *«Приимите Дух Свят»* **(Ин. 20, 22)** , – то в нас Сам Бог. Так написал Иоанн: *«Аще друг друга любим, Бог в нас пребывает. О сем разумеет, яко в Нем пребываем, и Той в нас, яко от Духа Своего дал есть нам»* **(1Ин. 4, 12, 13)** . А поскольку Бог в нас, то в нас и Сын, как говорит Сам Сын: *«Приидем – Аз и Отец – и обитель у него сотворим»* **(Ин. 14, 23)** " (3,30).

Чрез Святого Духа Сыном люди делаются участниками Божественного естества. «Дух всегда один и тот же. Он не в

числе причащающихся, но Его все причащаются» (3, 40). В Духе Святом Сын Божий обожает тварь, приводит её к Отцу (3,38). «Вся тварь делается причастною Слова в Духе. И ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими... Теперь же, когда именуемся причастниками Христовыми и причастниками Божиими, доказывается этим, что помазание в нас и печать от естества не вещей сотворенных, но Самого Сына, Который сущим в Нем Духом сочетавает нас с Отцем. Ибо... сему научая Иоанн, написал: *«О сем разумеет, яко в Боге пребываем, и Той в нас, яко от Духа Своего дал есть нам»* (**1Ин. 4,13**) " (3,36).

Святой Афанасий, уделяя немало внимания уяснению существа нашего обожения, обращает особое внимание на нравственную сторону этого вопроса. Совершенно определенно отмечая, что мы никогда не достигнем такого существенного единения с Богом, в каком находится Сын с Отцом, он указывает и то, что возможно для нас. Нам возможно этому единству «только подражать» – согласием мыслей, совершенством жизни (2, 397–398).

Изъясняя слова Первосвященнической молитвы Спасителя: *«Да еси едино будут якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе»* (**Ин. 17,21**) , – святой Афанасий учит, что Христос, «говоря якоже, показывает, что далеко людям быть в Отце, как Он во Отце, и далеко не по месту, но по естеству. Ибо по месту ничто не далеко от Бога, все же далеко от Него по одному естеству... Кто произносит частицу якоже, показывает не тождество и не равенство, но пример сказуемого сравнительно в каком-либо отношении... Поэтому-то о нас и сказано якоже, ибо то, что не в естестве и клонится к чему-то иному, делается как естественное. Посему Сам Сын просто и без всякого посредства есть во Отце, потому что свойственно Ему сие по естеству; а мы, не имея сего в естестве своем, имеем нужду в образе и примере, чтобы и о нас сказать Ему: *«Якоже Ты во Мне, и Аз в Тебе»*. «Когда же, – говорит, будут они так совершенны, тогда разумеет мир, *яко Ты Мя послал еси*. Если бы не пришел Я и не понес на Себе тела их, то никто из них не стал бы совершенным, но все пребывали бы тленными. Поэтому, Ты действуй в них, Отче, и как дал Мне понести сие тело, так дай и

им Духа Твоего, да тии едино будут, и соделаются совершенными во Мне. Ибо совершение их показывает, что было пришествие Слова Твоего, и мир, видя их совершенными и богоносными, без сомнения, уверует, *яко Ты Мя послал еси*, и Я приходил к ним. Откуда бы им приять совершение, если бы Я – Слово Твое – не соделался человеком, прияв на Себя тело их, и не совершил дело, которое дал Мне Ты, Отче? Дело же совершено, потому что люди, искупленные от греха, не остаются более мертвыми, но, обожившись и взирая на Нас, имеют между собою взаимный союз любви» (2, 398–399).

Люди именуются богами, становятся сынами Божиими «не по естеству и не в действительности, но по благодати Призвавшего», как Он это восхотел. Подобно Богу они делаются милосердными, но не приходят «чрез это в равенство с Богом» и не делаются истинными благодетелями «по естеству», что присуще Богу (2, 394). «Вемы, – свидетельствует святой Афанасий словами святого Иоанна Богослова, – *яко Сын Божий прииде, и дал есть нам разум, да познаем Бога истинного, и да будем во Истинном, в Сыне Его Иисусе Христе: Сей есть истинный Бог и живот вечный (1Ин. 5,20)*», а мы, – продолжает Святитель, – по усыновлению и благодати чрез Него делаемся сынами, приобщаясь Его Духа... Он есть истина, Сам о Себе свидетельствуя: «*Аз есмь истина*» (Ин. 14, 6), что подтвердил и беседуя со Отцем Своим: «*Святи их во истину Твою: Слово Твое истина есть*» (Ин. 17,17); а мы по подражанию делаемся добродетельными и сынами. Итак, Спаситель сказал: «*Да будут едино, якоже и Мы*» (Ин. 17, 22), – не для того, чтобы соделались мы такими же, каков Он, но чтобы, как Он, будучи Словом, пребывает во Отце Своем, так и мы, взирая на Него и у Него заимствуя некоторый образ, стали едино друг с другом по единому сердцу и единству духа и не разногласили подобно коринфянам, но мудрствовали одно и то же... Не в таком смысле будем едино, в каком по естеству Отец в Сыне, и Сын во Отце, но в каком сообразно это с нашим естеством, в каком возможно для нас сообразовать себя с этим и научиться, как должно мы стать едино, подобно тому как научились быть милосердными... Слово нам неподобно, но подобно Отцу,

поэтому, Оно по естеству и в действительности есть едино со Отцем Своим, а мы, будучи однородны друг с другом, потому что все произошли от одного и у всех людей одна природа, делаемся друг с другом едино по расположению, имея для себя образцом естественное единение Сына со Отцем» (2, 394–396).

Такое понимание нашего единства с Божеством, исключающего даже возможность быть нам «тем, что Сын во Отце» святой Афанасий выводит из того, что Господь в Своей Первосвященнической молитве не сказал: «*И тии в Тебе едино да будут*, как Сын во Отце, *но в Нас*». Этим самым Спаситель «показал расстояние и различие, а именно, что Он единый есть в едином Отце, как единое Слово и Премудрость, мы же – в Сыне и чрез Сына во Отце. Но говоря это, не иное что дал разуметь, как следующее: «Нашим единством и тии да соделаются едино друг с другом так же, как Мы едино по естеству и в действительности: иначе, не соделаются едино, если не научатся единству в Нас''' (2, 396).

К изложенному святой Афанасий добавляет: «Речение в Нас равнозначительно словам “силою Отца и Сына да будут едино”, потому что без Бога невозможно стать едино. И это опять можно найти и в божественном слове, например: «*О Бозе сотворим силу*» (**Пс. 59,14**) , и: «*Богом прейду стену*» (**Пс. 17, 30**), и: «*О Тебе враги наша избодем роги*» (**Пс. 43,6**) . Итак, явно, что о имени Отца и Сына можем соделаться *едино*, возыметь твердый союз любви» (2, 397).

Практическое выражение учение святого Афанасия об обожении нашло в жизни и подвигах современного ему египетского монашества, – в особенности – основоположника этого монашества преподобного Антония Великого, – что Александрийский архипастырь изобразил в «Житии преподобного Антония». В этой книге святой Афанасий описывает жизнь великого аскета, который после десятилетий строгого подвижничества, проведённого им в непрестанном созерцании Бога, стяжал те сверхъестественные дарования, которые были присущи харизматикам древней Церкви. Уже здесь, на земле, он достигает возможной для твари меры обожения: строгим воздержанием побеждает чувственность,

устремлением ума к Горнему миру удостоивается наития Святого Духа – становится духоносным, богоносным, исполненным духовных дарований. А чрез него и на других изливаются благодатные дары: исцеления, чудотворения, наставления, прозрения, пророчества. «Господь исцелил через него многих... страждущих телесными болезнями, иных освободил от бесов, даровал Антонию и благодать слова; утешил он многих скорбящих, примирил бывших в ссоре, внушая всем – ничего в мире не предпочитать любви ко Христу, и увещевая – содержать в памяти будущие блага и человеколюбие к нам Бога, *Иже Своего Сына не пощаде, но за нас всех предал есть Его (Рим. 8, 32)*, убедил многих избрать иноческую жизнь; и таким образом, в горах явились наконец монастыри; пустыня населена иноками, оставившими свою собственность и вписавшимися в число жительствующих на небесах» (3,192).

Действием обитавшего Духа в Преподобном сохранялось его физическое здоровье; «законы» земного бытия: болезни, немощи – препобеждались. «Тело его сохранило прежний вид, не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами. Антоний был таков же, каким знали его до отшельничества. В душе его та же была опять чистота нрава; ни скорбью не был он подавлен, ни пришел в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло вывести его» из обычного ему природного состояния (3,191–192).

Дожил Преподобный до глубокой старости – умер в возрасте 105 лет, – сохранив до последних дней острое зрение, не потеряв ни одного зуба, ни в чём не потерпел вреда. «Здоров он был руками и ногами. Одним словом, казался бодрее и крепче всякого, пользующегося разнообразными снедями, омовениями и различными одеждами. А что всюду говорили о нем, все удивлялись ему, даже невидавшие любили его, это служит доказательством его добродетели и боголюбивой души. Ибо не сочинениями и внешнею мудростию,

не искусством каким, но единым богочестием стал известен Антоний. И никто не станет отрицать, что это был Божий дар» (З, 249–250).

Глава 9. Спасение и Церковь

Когда Господь Иисус Христос вознёсся на небо, Он, как говорится в песнопениях праздника Вознесения, «падшее естество наше милостиво вознес, со Отцем посадил»³¹⁴. Этим было исполнено таинство домостроительства, начало которому положено Боговоплощением. Богочеловек вознесся на небо, с Ним вознесено и посажено одесную Отца и наше обоженное естество. Казалось бы, небо снова разлучено с землею, и однако же, в кондаке праздника Вознесения говорится о соединении «яже на земли» с небесным и неотступном пребывании с нами Христа Спасителя. Как же пребывает Он после Своего вознесения с живущими на земле и каким образом можем мы сделаться общниками Его обоженного человеческого естества? На эти вопросы даёт ответ учение святого Афанасия о Церкви как Тела Христовом. «С нашим спасением и Себя именует Он спасенным, и будет иметь попечение о нас, так как мы – единое с Ним тело» (4,90). Именно «посредством Церкви», как Тела Христова, человек вступает в единение с Богом (4, 96–97). Хотя обоженное человечество Господа пребывает на небе купно со Святой Троицей, но не отделено оно и от земли. Сын Божий, воплотившись на земле «от Духа Святаго и Марии Девы», воспринял в Свою Божественную Ипостась не только человеческую природу Иисуса из Назарета, но всё человеческое естество во всей его полноте, искупил Своею смертью грехи всего человеческого рода, воскресил, вознёс ко Отцу, обновил, обожил всю человеческую природу. Эта-то новая тварь, безгрешная и обоженная человеческая природа, пребывающая во Христе и получающая от Него новую жизнь, и есть Церковь. «*И будет яко древо насажденное при исходящих вод*» (**Пс. 1, 3**). Христос в богодухновенном Писании изображается древом исповедания, по сказанному: «*Древо живота есть всем держащимся ея*» (**Притч. 3,18**). Посему Псалмопевец говорит, что уверовавшие во Христа будут телом Его» (4, 41). «Уставы Нового Завета пишутся не на каменных, но на плотных скрижалях, как говорит Господь через пророка Иеремию: «Дая

законы Моя в мысли их, и на сердцах их напишу я» (Иер. 31,33) , – давая тем разуместь, что Церковь примет новый закон в самые внутренние и мысленные хранилища сердца и заповедей Его *восхощет зело (Пс. 111,1)* " (4,139).

В своей речи, обращённой к иудеям, собравшимся в Иерусалиме в день Пятидесятницы, святой апостол Петр сказал: *«Твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко и Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего Иисуса, егоже вы распяте» (Деян. 2,36)* . Изъясняя эти слова, святой Афанасий Великий говорит, что выражение *яко и Господа и Христа Его Бог сотворил есть* относится не к Божеству Иисуса Христа, но к Его человеческому естеству, «которое есть вся Церковь, в Нем господствующая и царствующая по Его распятии, и помазуемая на Царство Небесное, чтобы соцарствовать с Ним, истощившим Себя за нее и воспринявшим ее через принятие рабия зрака» (3,272–273). И когда Сам Господь говорит на кресте: *«Отче, в руке Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46)* , то «в Себе предает Отцу всех человеков, в Нем оживотворяемых; потому что они суть члены Его; и сии многие члены суть единое Тело, то есть Церковь, как блаженный Павел пишет к Галатам: *«Вси бо вы едино есте о Христе Иисусе» (Гал. 3, 28)* . Посему в Себе предает всех. Так и когда говорит: *«Господь созда Мя начало путей Своих» (Притч. 8, 22)* , – говорит это о Церкви, в Нем создаваемой, потому что Творец всяческих не есть тварь и произведение, но в Творце обновляется тварь, по сказанному Павлом: *«Того есмы творение, создани во Христе Иисусе» (Еф. 2, 10)* " (3, 255–256).

То, что относится ко «всей Церкви» как Телу Христову, относится и к отдельным членам Его Тела, «ибо если, когда страждет один член, состраждут с ним и все члены, и по слову блаженного Апостола, должно плакать с плачущими (*Рим. 12,15*)» (1,284). Все вместе и каждый в отдельности должны быть воскрешены, вознесены ко Отцу и обожены. По отношению к ним Христос является «Первенцем». Поэтому Христос, воскресший из мертвых и вознесший в Себе Тело Свое, потом воскрешает и члены Своего Тела, «да им, как Бог, дарует все,

что Сам принял, как человек. Посему, Сам Себе дарует жизнь, Сам Себя святит, и Сам Себя возносит» (3,262).

В силу такого отношения Спасителя к Церкви последняя является как бы продолжением воплощения Христа, Его богочеловеческого дела. Божественное начало здесь проникает человеческое начало. Подобно тому как Спаситель, имея Божескую и человеческую природу, одновременно был невидимым и видимым, так и Церковь, состоя из двух начал, одновременно и невидима, и видима: невидимо – Божественное начало, видимо – человеческое. Видимым во Христе было выражение Его человечеством Божественных действий; видимым в Церкви служит обнаружение её внутреннего дыхания – веры, благодати. Две природы во Христе соединились нераздельно, хотя и неслиянно; точно также и в Церкви наличие видимой и невидимой стороны не ведёт к понятию о двух церквях: обе стороны составляют единый, цельный организм, единую Церковь, подобно тому как душа и тело в человеке составляют не двух человек, а одного. Сам Господь наш Иисус Христос царствует в Церкви, образует и устанавливает это единство Церкви, питает Церковь, управляет ею и сохраняет её как Своё Тело. Изъясняя 1-й стих 15-го псалма: *«Сохрани мя, Господи, яко на Тя уповах»*, – святой Афанасий пишет: «Приав на Себя как бы общее лицо всего человечества, обращает речь к Богу Отцу, не о Себе паче но за нас и о нас, как единый из нас по домостроительству. Посему называет Отца Господом, как восприявший на Себя зрак раба. Просит же о сохранении Своем ради Церкви, которая есть Плоть Его. И поскольку Церковь есть плоть Его, то и просит о ее собственно сохранении» (4, 71–72). «Церковь на земле, – свидетельствует архимандрит Вениамин (Миров), – есть во времени продолжающий жить Христос, учащий нас жить и действовать любовью и Собою нас осиявающий в Отчем Духе»³¹⁵.

Отсюда естественно вытекают свойства Церкви. Церковь свята и непогрешима, как свят и непогрешим Господь наш Иисус Христос. Она – «святило», ибо «свята и великолепна»; украшение её возвышенно (4,314); она не имеет скверны или

порока (*Еф. 5, 27*), ибо «восполняется из неукоризненных по преспеянию» (4, 96). Церковь – дом Божий, а как таковой ей подобает быть святою, ибо в ней вселяется Тот, Кто един есть свят (4,308). Излагая содержание 55-го псалма, святой Афанасий свидетельствует: «Но псалом этот можно относить и к лицу Церкви, которая древле, пока раболепствовала идолослужению и демонам, удалена была от святых, но избавлена от мысленных врагов Тем, Кто произошел по плоти от Давидова семени, воинствовал за нас, и как бы на столпе написал одержанную за нас победу. Ибо после сего воздали Ему чествование и иноплеменники, то есть уверовавшие в Него язычники» (4, 187). Святая Церковь есть селение Божие, в котором Господь ещё в Ветхом Завете обетовал водвориться (4,79) и к которой стремится ныне всякая боголюбивая душа (4, 277). Она Царица, как «уневещенная великому Царю»; её разноцветные ризы – вера, надежда и любовь. «Но у нее есть и другая светлейшая риза – Сам Христос. Ибо сказано: *«Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь» (Гал. 3, 27)*» (4, 153). Изъясняя 14-й стих 44-го псалма: *«Вся слава дочери царевы внутрь, рясны златыми одеяна и преиспещрена»*, – святой Афанасий пишет: «Словом *внутри* означает благочестие, ибо украшение Церкви есть духовное; *ряснами* же именует многие виды добродетелей» (4, 154). Ясно, что Церковь не обыкновенное общество людей, а живой богочеловеческий организм, приобщение к которому является необходимым условием человеческого спасения. Это Сион (4,316), в котором прославляется и возносится Христос Господь, по сказанному Псалмопевцем: *«Вознесу Тя, Боже мой, Царю мой» (Пс. 144,1)* (4, 319).

Церковь единая и вселенская – «составлена из всех народов» (4,285) – как един над всеми Господь наш Иисус Христос. «Дом наш – Церковь, и у нас прилично быть одному и тому же образу мыслей, ибо веруем, что в таком случае будет с нами обитать и Господь, сказавший: *«Вселюся в них и похожду» (2Кор. 6, 16)*, и: *«Зде вселюся, якоже изволих и» (Пс. 131,14)*. Где же – зде, как не там, где проповедуется одна вера, одно благочестие?» (3, 166–167). «Ты – Владыка Иаковлев, и

распростер Церковь Твою до концов земли» (4,197). Александрийский архипастырь призывает всех радоваться в Господе, ликовать о Господе Спасителе нашем. «А кто же мог бы быть столь медлителен или кто мог бы быть столь непокорным Божественному гласу, чтобы он, оставив все, не поспешил на всеобщее праздничное собрание, в котором не одна община (участвует)? Ибо не одно какое-либо место совершает празднество, но *во всю землю изыде вещание их, и в концы вселенная глаголы их* (**Пс. 18,5**) ; и не на одном месте приносится жертва, но между всеми народами. Когда вся католическая Церковь, повсюду сущая, в радости и веселии, в одно и то же время одинаково совершает служение Богу, когда каждый христианин в общем собрании воссылает хвалу Господу, тогда бывает великое торжество. «Кто тогда не предаст себя всесовершенно Богу, молясь Ему со всею искренностью? Даже стены Иерихона, то есть совокупные усилия вражеской деятельности, рушатся теперь; а благодатный дар Святого Духа изливается, на всех в изобилии, дабы каждый, ощутив нисшествие Святого Духа, мог сказать: мы исполнены Твоего милосердия с утра, и радуемся и ликуем во дни наши» (3, 478).

Церковь вечна и непреодолима, как вечен и непреодолим Христос. Господь на камне основал Церковь, потому её не одолеют и самые врата ада (4, 308, 315).

Церковь – преславный град Божий, ибо в ней вселяется «Единородный, по сказанному: *«Зде вселюся, яко изволих и»* (**Пс. 131, 14**)" (4,284). Она – престол Спасителя, ибо здесь Он упокоивается. Поэтому Церковь Христова будет вечно озарять и просвещать поднебесную, вечно пребывать, подобно солнцу и луне, как сказано в псалме: *«И престол Его, яко солнце предо Мною, и яко луна совершена в век, и Свидетель на небеси верен»* (**Пс. 88, 38**) (4,295).

В связи с идеей тесного единения Христа с Церковью утверждается понятие о Спасителе как её Главе. Церковь находится в таком отношении ко Христу, как ветвь к своему корню, как ручей к своему источнику. Христос есть Кормчий наших душ, направляющий церковный корабль к тихой и вечной пристани. И достигнут этой пристани только те, которые

покоряются этому водительству. Лишённые же его отпадут как листья; погибнут подобно Именею и Филиту, нечестиво мыслившим касательно воскресения; погибнут подобно Иуде, сделавшемуся предателем и отпавшему от Кормчего. «А благоразумные ученики, пребывшие с Господом, хотя море было возмущено, и корабль готов был погрузиться в волнах, ибо была буря и противный, ветер, однако не отпали (от веры в Него); а скорее возбудили от сна Слово, шествовавшее с ними на корабле; и внезапно море успокоилось, по повелению своего Господа, а они были спасены, и все сделались проповедниками и учителями. Повествуя о славных деяниях нашего Икупителя, они наставляли и нас быть им подобными этом отношении; ибо ради нас и к нашей же пользе» были записаны дела Христа, дабы мы из них могли познать совершившего их Господа, а к ученикам (Его) относились как к наставникам веры. «И для нас, братия мои, – продолжает Святитель, – мир подобен морю, как и написано: *«Сие море великое и пространное... Тамо корабли преплавают, змий сей егоже создал еси ругатися ему»* (**Пс. 103, 25, 26**) . Мы совершаем на нем плавание по своему произволению, как бы увлекаемые ветром; ибо каждый достигает туда, куда влечет его воля: или приходит он к сладостному успокоению, когда кораблем правит Слово, или, если им овладевает похоть, он терпит крушение и подвергается опасности среди бурь потерять жизнь» (3, 508–509 и далее).

Если Церковь есть Тело Христа Спасителя, то связующим звеном этого Тела, костями служат, согласно рассуждениям святого Афанасия, священнослужители Церкви, строители тайн Божиих (4, 94–95; 1,278). Они ограждают Церковь Христову, как когда-то стены Иерусалим (4,178). «Епископ или пресвитер, как очи Церкви... Подобно и руки – диакон... нога – церковнослужитель, да соблюдется Церковь неблаженно собирающуюся» (4,429). Только предстоятелям Церкви Вселенской церковным правилом вверено предлагать святую Чашу народу, только им «дозволительно предлагать в питье Кровь Христову, а не кому-либо другому». Употребление этой святой Чаши только одно – в Церкви, а другого нет (1, 302).

Истинное поклонение, угодное Богу и потому спасительное, возможно только в Церкви. *«Поклонитесь Господеви во дворе святем Его»*, – призывает святой Псалмопевец. «Этим, – пишет святой Афанасий, – дается нам ясное повеление, что не должно поклоняться вне Церкви; сказано же это по причине иномысленных соборищ... Поклонение должно быть не вне Церкви, но в самом дворе Божиим. Не вымышляйте себе, – говорит, – особенных дворов и собраний. Один есть святой Божий двор» (4,107–108). Человек спасается именно благодаря тому, что находится в теснейшем единении со Христом, как ветвь с виноградной лозой, в силу своего причастия жизни Церкви, как члена единого организма – Тела Христова. Посему-то Святитель учит, что лучше быть малым и незначительным, но находиться в числе принадлежащих Церкви, нежели великим, но быть в народе грешном (4,278).

Приобщаются люди к Телу Церкви в таинстве Крещения, ибо *мы вси во едино Тело крестихомся (1 Кор, 12,13)* и после крещения становимся уже членами этого Тела. В купели крещения «все омываются от мрака неведения и получают свет благочестия»³¹⁶. Уверовавшие и крестившиеся приписываются «к Сиону, то есть к Церкви, в которой – Человек, или Тот, Кто основал ее» (4,285). «Так тайноводствуемые и мы – твари – наконец всыновляемся Богу» (2,221).

Жизнь наша в Телѣ Христовом и постоянная связь с этим Телом осуществляется через участие в других Таинствах Церкви и, главным образом, в таинстве Тела и Крови Христовых – святой Евхаристии. *«Един хлеб, – говорит святой апостол Павел, – едино тело есмы мнози, еси бо от единого хлеба причащаемся» (1Кор. 10,17)*. Эти слова святого Апостола нашли свое полное выражение в сотериологии Святителя Афанасия. «Все мы, – говорит он, – приобщаясь Его (Христа Спасителя) Тела, делаемся едино Тело, имея в себе единого Господа» (2, 398). Господь наш Иисус Христос, «будучи небесным хлебом, есть пища святых, согласно слову Его: «Ядите Тело Мое и пейте Кровь Мою»" (3, 398). Эта пища «есть Сам Господь, «хлеб животный, иже сшедый с небесе и даяй живот миру» (*Ин. 6, 33, 51*) » (4,273). Так как Господь наш умер за нас, принёс Себя

за нас в жертву, «то каждый должен питаться от Него и с радостью и усердием причащаться сего брашна; ибо благостен Он, если каждому отдается (в снедь); и если Он в каждом (из нас), то, следовательно, Он есть источник, источающий вечную жизнь» (3,481).

Приобщение святых Таин Тела и Крови Христовых сообщает человеку познание о благодатных дарованиях Испкупителя. В Ветхом Завете празднование состояло в том, что, насыщаясь мясом бессловесного агнца и окропляя его кровию пороги домов, отвращали губителя. Теперь же, «когда мы вкушаем от Слова Отца и кровию Нового Завета запечатлеваем входы сердец наших, мы приобретаем познание о благодатном даровании, преподанном нам Испкупителем, Который говорит: *«Се, даю вам власть наступати на змию и на скорпию и на всю силу вражю» (Лк. 10,19)* " (3,422).

«Причащаясь плоти Господней», верующий уже в нынешнем веке получает «начаток» грядущих благ, «ибо плоть Господня есть дух животворящий» (3, 267).

Принимая в Евхаристии пречистое Тело и честную Кровь Господа нашего Иисуса Христа, мы вкушаем от источника бессмертия и жизни вечной. При этом причащение святых Таин сообщает освящение и бессмертную жизнь не только душе, но и телу человека. «Хлеб мудрости приносит плоды жизни, как говорит Господь: *«Аз есмь хлеб животный, Иже сшедый с небесе; аще кто снестъ от хлеба сего, жив будет во веки» (Ин. 6,51)*. Израиль, хотя и питался манною, «этою поистине приятною и чудесною пищею», но умер, ибо она не сообщала жизни вечной. Ядущий же Хлеб Христов не умрет во век (3, 448–449). Плоть Христова, принимаемая и усвояемая нашим телом, является носительницей сил, которыми всё оживляется и сохраняется в бытии, ибо Христос есть «Источник жизни и бессмертия»³¹⁷. Христос чрез одно прикосновение Своей обоженной плоти к мертвым передавал им жизнь. А если так, то тем более действенно причащение животворящей Евхаристии, усвояемой всем нашим телом. Плоть Христа преобразует в свое качество, то есть бессмертие, тех, кто делается ее причастниками. Господь дал уразуметь людям, что Его плоть

есть небесная снедь и духовная пища, подаваемая Им свыше. «Ибо говорит: *«Яже глаголах вам, дух суть и живот»* (**Ин. 6, 63**). А это значило: «То, что показуется и даётся за спасение мира, есть плоть, которую ношу Я; но сия плоть и кровь ее дана будет Мною вам духовно в снедь, так что она каждому уделяема будет духовно и для всех соделается охранением в воскресение вечной жизни» (3,87). И не только здесь, на земле, святой Хлеб и пречистая Кровь составляют пищу праведников, подвижников, но и на небе будет подобная пища, ибо Господь есть питание и высших духов. Он же есть источник блаженства для всех небесных сил. Он для всех – все, и каждого милует по Своему человеколюбию. Нам Господь уже даровал Ангельскую пищу, но её Он обещает и всем тем, которые при испытаниях останутся до конца Ему верными, «говоря так: *"И Аз завещаю вам, якоже завеща Мне Отец Мой Царство, да ясте и пиете на трапезе Моей во Царствии Моем, и сядете на престолах, судяще обоимнадесяте коленом Израилевым"* (**Лк. 22, 28–30**). Какое пиршество, братья мои! Сколь велики мир и радость вкушающих от небесной трапезы! Они наслаждаются не тою пищею, которая извергается вон, но тою, которая созидает вечную жизнь. Кто же окажется достойным сего сонма? Кто столь блажен, чтобы удостоиться приглашения на Божественную вечерю? Поистине, блажен тот, кто вкусит от трапезы в Твоем Царстве! Ибо кто будет признан достойным небесного града, тот в этом граде и обретет спасение» (3,451–452).

Ввиду такой величайшей пользы приобщения святых Таин понятно замечание святого Афанасия о том, что всякий, кто хотя бы один раз сделался причастником Божественного Хлеба, всегда будет томиться желанием вкусить ещё от сего Хлеба, а для алчущего он сделается вечным непрестающим дарованием, «как и Премудрость дает таковое обетование: *«Не убьет голодом Господь душу праведную»* (**Притч. 10, 3**). То же обещается и в Псалмах: *«Ловитву его благословляяй благословлю, нищия его насыщу хлебы»* (**Пс. 131,15**). Но будем внимать и Самому Искупителю нашему, говорящему так: *«Блажени алчущии и жаждущии правды, яко тии насытятся»*

(Мф. 5,6). Посему вполне понятно, что святые и возлюбившие жизнь во Христе ощущают в себе алчбу такового брашна» (3,449–450).

Но чтобы святые Тайны послужили во спасение, необходимо иметь доброе расположение, веру и любовь к Богу, должно умертвить уды, яже на земли **(Кол. 3,5)**. Стать причастниками святого Хлеба без веры невозможно. «Ибо Искупитель наш, когда всех призывал к Себе и говорил: *«Аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет»* **(Ин. 7,37)**, – тотчас же присовокупил и о вере, без которой никто не может вкусить от сего брашна, говоря: *«Веруяй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы»* **(Ин. 7,38)**» (3,450 и далее). Приступающим к вкушению Пасхального Агнца в чистоте, с сердечной молитвой Пасхальный Агнец служит небесной пищей. Но приходящих «в осквернении и презорстве Он подвергает наказанию и посрамлению, ибо написано: *«Кто будет есть или пить недостойно, виновен будет против смерти Господа нашего»* (3, 451). Вечеря святых чиста и беспорочна: *«Мнози бо суть звани, мало же избранных»* **(Мф. 22,14)** (3,451–452).

Ввиду особой важности святой Евхаристии, её спасительности, святой Афанасий призывает всех приступить к ней после соответствующего приготовления: «Как желающие приступить к Божественному Агнцу и прикоснуться к небесной пище, омоем руки (наши), очистим тело и помыслы наши, будем охранять от всякого лукавства; не предаваясь неумеренности и похотям, но все совокупно пребывая с Господом нашим и Его Божественными учениями, дабы, соделавшись во всем чистыми, мы могли быть и причастниками Слова» (3,431).

Итак, всем людям, пораженным одной и той же греховой болезнью, святой Отец указывает средство к исцелению – приобщение к Телу Церкви чрез святое Крещение, а находящимся в Церкви указывает лучшее средство к получению благодатных даров, к воспитанию и укреплению в добре воли – таинство Тела и Крови Христовой.

Полнота спасительных благ Церкви – в её благодатной жизни, сосредотачивающейся в богослужении как центре всего.

Хотя духовное содержание церковной жизни, мистическая её сторона сокрыты под покровом чувственных символов, но чрез них всегда сообщается та благодать, которая соответствует таинственному смыслу этих символов. Святая Церковь освящает своими таинствами и священнодействиями всю жизнь человека от рождения до смерти. Она помогает человеку своими молитвами и после ухода его из земной жизни, испрашивая для него «милости Божия, Царства Небеснаго и оставления грехов»³¹⁸, ибо конечное назначение Церкви состоит в приведении верующих к Богу, дабы имена их были написаны на небесах (4,285).

Из Божественных святых храмов исходит обильная милость и обильное преподавание истины. В храмах мы приемлем «учение благих догматов». Из храмов, как из источников Всесвятого Духа, почерпаем Божественную благодать. Во святых храмах делаемся славными и знаменитыми, «короче сказать: там приемлем обилие всех благ, освобождаемся от злобы и лукавства, решившись жить в простоте и истине» (4,279). В Церкви подаётся помазание Святого Духа облекшимся во Христа (4, 402). Принадлежащие к ней все верующие пожинают вечное благословение животворящей росы Всесвятого Духа (4, 402–403). Души своих членов Церковь соделывает «упитанными и умащенными», ибо есть «гора тучная» (4, 221).

Таким образом, святая Церковь – это пчела, «предпочитающая всему божественную мудрость. Ее труды употребляют во здравие цари и частные люди, хотя она и не сильна, по сказанному: *«Не в препретельных человеческий премудрости словесех* заключается проповедь» (1Кор. 2, 4). Однако, имея слово веры, она имеет жало в явлении Духа и Силы Божией, так что уничтожает ереси, как бы трутней, рассекая их показанием истины. Одна только пчела, почтившая мудрость Божию» (4, 364).

В таинствах и священнодействиях святой Церкви освящается не только сам человек, но и весь окружающий его видимый мир. Так в день Богоявления «освящается вод естество», а в день Преображения Господня – «плод лозный

новый». Освящаются также посе́вы и жатва, начатки овощей и скот. Замечательно при этом, что освящённые благодатью Божией элементы видимого мира становятся в свою очередь источником освящения для человека, как, например, святая вода, благословенные хлебы или освящённые плоды. Это освящение элементов вещественного мира имеет важный духовный смысл, непосредственно связанный с домостроительным делом нашего спасения. Как не вспомнить здесь слова священника Павла Флоренского: «В святой Церкви всё – чудо: и таинство – чудо, и водосвятный молебен – чудо, и каждая икона – чудо, и каждое песнопение – не иное что, как чудо. Да, всё – чудо в Церкви, ибо всё что ни есть в её жизни, – благодатно, а благодать Божия и есть то единственное, что достойно имени «чудо»³¹⁹.

Поистине, скажем словами св. Афанасия, «дела совершенные Тобою (Господи) во время домостроительства, и многочисленны, и чудны» (4,138).

Глава 10. Усвоение спасения отдельными человеческими лицами: спасение и подвиг

Рассмотрев учение святого Афанасия Великого об объективной стороне нашего спасения, то есть о домостроительном действии Троиединого Божества, естественно обратиться также к его учению о субъективной стороне спасения, иными словами, об усвоении спасения отдельными лицами путём нравственного подвига. Таковой путь рассуждений опять-таки подсказывает нам сам Александрийский архипастырь.

«А почему, возлюбленные мои, – пишет он, – не в начале посланий, но в конце и середине их дает Апостол увещания и наставления (я надеюсь – да совершится сие по молитвам вашим! – что никакой лжи не выскажу против мысли святого мужа)? поскольку он был вполне сведущим касательно божественных вещей и разумел силу Божественного учения, то за обязательное почитал в начале (послания) возвестить слово о Христе и (открыть) тайну о Нем, а за сим изложить путь нравственного исправления; дабы, когда познают Господа, могли бы радостно выполнять то, что Он повелевает. Ибо если Тот, Кто руководствует нас в соблюдении заповедей, пребывает непознанным, то никто не может достичь выполнения их с радостью. Таковым же способом пользовался также и служитель Божий, праведный Моисей, который, объявляя слова Божественного законодательства, предварительно возвестил то, что касается богопознания, именно: *«Слыши, Израиль: Господь Бог твой, Господь един есть»* (**Втор. 6,4**)! А затем, когда он представил народу образ Его (Бога) и наставил народ относительно Того, в Кого должно было веровать, и когда направил их мысль к Тому, Кто есть Бог истинный, – только тогда Законодатель возвестил и о том, посредством чего человек делается угодным Богу, изрекши: *«Не прелюбы сотвори, Не укради»* (**Исх. 20,14–15**) и прочие заповеди. А по Апостольскому учению, *веровати подобает приходящему к Богу, яко есть, и взыскающим Его мздовоздатель бывает*

(Евр. 11,6). А взыскуем бывает Он (Бог) чрез добрые дела, как об этом говорит Пророк : *«Взыщите Господа, и внегда обрести вам Того, призовите; егда же приблизится к вам, да оставит нечестивый пути своя, и муж беззаконен советы своя»* (**Ис. 55, 6–7**) « (3,469–470 и далее).

Совершив однажды наше спасение во время Своего земного служения, Господь и теперь продолжает совершать его в каждом верующем, делая его, таким образом, подражателем Себя и богом. В нём Господь подвизается, страждет, в нём и возносится во славе. Личное наше участие в своём спасении как бы пропадает пред величием того, что делает для нас и в нас Сам Господь. Это точно и ясно выражает святой Афанасий, говоря, что «все спасение наше приписывать должно милости Божией» (4, 53). Господь по Своей милости сподобил нас Своего домостроительства и спас (4,189), даровал всем благодать (4, 200, 161). «Что же мы воздадим Ему, – рассуждает святой Отец, – кроме жертв хвалы?» (4,189; 3, 465). Велико человеколюбие Божие, неизмерима Его благодать к падшему человеку, а посему-то на человека ложится ответственный долг благодарить своего Спасителя, непрестанно приносить «жертвы хвалы», подражать Ему. Господь вселяется в такого человека, который творит Его заповеди, имеет исполненный созерцаний, мыслящий ум *Христов* (**1Кор. 2, 16**), которым пользуется как вождём и сдерживает всё, что есть в нём страстное, начальствует над телесными членами, приводя их в послушание разуму, внимает духу, всецело «во всех членах и движениях» служит воле Божией (4, 30). Вместе с таинственным вселением Господа в человека и вся жизнь Его как бы повторяется в жизни каждого, идущего по пути спасения. Господь таинственно зачинается в нём в вере, воплощается в добродетелях, распинается в подвигах, восстаёт в славе духовных созерцаний.

Господь наш Иисус Христос таинственно живёт и действует в каждом верующем. Несомненно, Своей смертью и воскресением Он даровал нам победу над смертью, вечную жизнь и блаженство, но этим все люди исторгнуты от смерти не механически; словом, хотя искупление человеческого рода и

совершенно, но оно должно быть усвоено каждым человеком в отдельности, ибо Господь претерпел смерть, чтобы мы впредь не предавались делам смерти; отдал Свою жизнь, чтобы мы могли охранить нашу жизнь от козней диавола и – «что наиболее дивно – *Слово плоть бысть*, дабы мы более не по плоти жили, но, живя в Духе, могли воздавать (достойное) поклонение Богу, Который Дух есть. Кто не так поступает в отношении сего... возводит обвинение на благодать... а Господу, Который... совершил дело искупления, не служит» (3,433).

Приходящий к Спасителю в надежде на жизнь вечную уже по самому этому должен определить свою земную жизнь как ступень в жизнь вечную, а в силу этого – подчинить её принципу вечности. Очевидно, он не может считать так, что текущая его жизнь имеет значение сама по себе, а будущая откроется также сама по себе, и что земную жизнь он может проводить как ему хочется, а в будущей жизни он примет на себя обязанности иные, связанные с иными условиями бытия. Обособлять, разделять жизнь на временную и вечную, как на что-то несовместимое, недопустимо. У каждого человека лишь одна жизнь: будущая жизнь – это продолжение настоящей, земная жизнь – подготовка к жизни небесной. Текущая жизнь – это лишь один момент вечной жизни, и ставить для неё самостоятельную цель, не зависящую от цели вечного бытия человека, значит то же самое, что отвергать вечную жизнь. Следовательно, земная деятельность человека должна быть судима по истине его вечного существования и истинный поборник вечной жизни со Спасителем должен отрешиться от всего того, что связывает его духовную свободу и превращает его в одно из преходящих явлений мира, и направить все свои силы к единой цели – вечной жизни. И тогда цель эта будет достигнута. «Как благий, – учит святой Афанасий, – Бог всем явил... благость и ущедряет все дела Свои. Но спасутся те, которые пожелают воспользоваться Его благостию» (4,421). Господь простирает Свою руку ко всем людям и всем предлагает жизнь, но никого не насилует. «Спаситель же столько кроток, что хотя спрашивает: *«Аще кто хочет по Мне ити» (Мф. 16, 24)*, и: кто хочет быть Моим учеником, – однако же, приходя к каждому, не

употребляет насилия, а напротив того, ударяет в дверь и говорит: *«Отверзи Ми, сестро Моя, невесто»* (*Песн. 5, 2*); и когда отворяют – входит; когда же медлят и не хотят, – удаляется. Не мечем и стрелами, не с помощью воинов возвещается истина, но убеждением и советом» (2,130). «Ибо богочестию свойственно... не принуждать, а убеждать. И Сам Господь, не принуждая, но отдавая на произволение, говорил как всем: *«Аще кто хочет по Мне ити»* (**Мф. 16,24**) , так и ученикам: *«Еда и вы хотите ити»* (**Ин. 6, 67**)?" (2,160).

Чтобы быть возрождённым благодатью Божией, человек должен всеми силами содействовать своему возрождению. Нравственно больной должен обратиться к Врачу духовных болезней – Спасителю мира. Сын Божий спасает нас не без нас, как и Дух Святой освящает нас не без нас. Многое мы получили свыше, не малое мы должны и сами приобрести. При благодатном даровании от Бога и наша воля должна употреблять неослабное усилие (3, 414). Усугубивших дарование, умноживших таланты Господь награждает, а того, кто закопал талант в землю, отвергает, как потерпевшего урон, такими словами: *«Лукавый рабе... подобаше убо тебе вдати сребро Мое торжником; и пришед Аз взял бых Свое с лихвою. Возмите убо от него талант, и дадите имущему десять талант. Всякому имущему бо везде дано будет и преизбудет; от неимущего же, и еже имать, взято будет от него. И неключимаго раба вверзите во тму кромешнюю: ту будет плач и скрежет зубом»* (**Мф. 25,26–30**). Господь желает, чтобы полученный нами благодатный дар преумножался нами с усердием (3, 436). При нашей бездеятельности не только врученный нам дар может погибнуть, но, что особенно опасно для нас, это то, что враг, найдя нас праздными и незанятыми, может вселиться в нас, как это произошло с тем, «о котором упоминается в Евангелии (**Мф. 12,43 и далее**): из него вышел нечистый дух и, пройдя по безводным местам, взял с собою семь других духов, злейших себя; и, возвратившись и нашедши дом свой незанятым, стал жить там, и было для человека того последнее хуже первого; ибо удаление от добродетели открывает доступ духу нечистому». Творящий что-либо для

славы Господней должен быть ревностным, рачительным, «как бы пламенеющим», чтобы, уничтожив пламенем духовным всю житейскую греховность, «мог приблизиться к Богу, Который, по словам святых (мужей), именуется *Огнем потребляющим* (**Втор. 4,24**) ». К этому же призывает и святой апостол Павел, не желая видеть охлажденным врученный нам дар благодати: «*Духа не угашайте!*» (**1 Фесс. 5, 19**)! Общниками Христа мы пребудем, «если твердо удержим от начала до конца залог Духа ибо он (Апостол) говорил: «Не угашайте Его!» – не так, чтобы Святой Дух предаваем был во власть человеков и мог что-либо потерпеть от них; но что те, кои высказывают себя в своих стремлениях злыми и неблагодарными, угашают Его; а так же как они, так и те, которые состарились в своих беззакониях, суть противники Святого Духа». Господь наш Иисус Христос, будучи благой и человеколюбивый, затем и пришёл, чтобы возжечь Его в сердцах людей, ибо сказал так: «*И что хочу, аще уже возгорится?»* (**Лк. 12,49**) . «Он желает (достичь) сего, как о том свидетельствуется у Иезекииля (см.: 18, 23; 33, 11), более чрез исправление человека, нежели чрез его смерть; так чтобы во всех людях попалено было огнем всякое зло; дабы, когда душа очистится, она могла и плоды приносить; и всеянное Им слово принесет тогда плод в тридцать и в шестьдесят и во сто крат» (3,414–417).

Христос Спаситель умер за всех, а мы должны теперь жить не для себя, но ради Умершего за нас и Воскресшего. Как Божии служители мы не можем вотще получать дар благодати, тем более, что *ныне время благоприятно* (**2Кор. 6, 2**) ибо смерть нашего Господа является днём нашего спасения. А если Слово ради нас «смирило Себя и подлежащее тлению, ради искупления всех нас, облеклось в тленное тело... и если Господь принес Себя в жертву, чтобы Кровию Своею упразднить смерть, то не напрасно в некоем месте укоряет Он тех, которые вотще сделались причастниками пролитой Крови Его и в Плоти слова не обрели улады, – так говоря: «*Кая польза в крови Моей, внегда сходити Ми во истление?»* (**Пс. 29,10**) . Это не потому, чтобы уничтожение Господа было бесполезно, ибо (чрез него) Он приобрел целый мир; но, поскольку Он претерпел

таковые страдания, продолжающие грешить тем более должны были бы (поразмыслить над выбором): терпеть ли лишение или получить пользу; ибо наше спасение Он вменяет в собственную выгоду и приобретение, как и наоборот: нашу гибель почитает Он собственным лишением» (3,435–436).

Короче говоря, спасение есть не только дело милости Божией, но и действие нравственное, почему в качестве неизбежнейшего условия и закона предполагает, что человек совершает это действие сам, хотя и с помощью благодати. Благодать действует, всё совершает, но непременно совершает внутри свободы и сознания. Смерть Христа Спасителя действительно очищает всё и всякие грехи, однако лишь тех грешников, тех людей, которые чувствуют нужду в искуплении своих грехов, веруют в действительность искупительной жертвы Христа Спасителя и своей благочестивой жизнью его доказывают. Желаящие искупления, верующие в домостроительство нашего спасения, обращающиеся ко Христу и идущие вслед за Ним, хотя бы они прежде были великими грешниками, получают очищение и спасение. Объективно Иисус Христос однажды совершил на Голгофе распятие грехов человечества, а субъективно – прощение грехов каждый человек в отдельности получает по вере в спасительную силу Креста, по благим делам. Не следует пропускать время, но с радостью и усердием необходимо спешить ко Христу, чтобы, положив скорее благое начало, «восприять и залог участия в небесном торжестве. Если здесь рачительно будем совершать дело покаяния, то, всеконечно, удостоимся и совершенной небесной радости» (3,432–433). Юноша, отошедший на страну далече и расточивший «имение свое в распутствие, когда почувствует влечение к Божественной трапезе, придет в себя и скажет: *«Колико наемником Отца моего избывают хлебы, аз же голодом гиблю!»* **(Лк. 15,17)** – и тогда встанет, пойдет к отцу своему и... получит более того, что попросит. Ибо не как наемника примет его отец и не как на чужого будет смотреть на него; но как сына облобызает его, оживит его, бывшего мертвеца; удостоит его Божественной трапезы; дарует ему

прежнюю славную одежду, так что будет о сем в отчем доме радость и ликование» (3,452–453).

Верующий в Спасителя человек, облагодатствованный, рождённый свыше становится в положение подобное тому, в котором пребывали первые люди до своего падения. Но как они вначале в силу духовной своей свободы были одинаково способны следовать и Божью закону добра и нравственному беззаконию зла, так и ныне всякий человек, очищаемый Богом от своих грехов, по той же причине остаётся одинаково способным и совершать добро и допускать зло, снова грешить. Последнее тем более возможно, что *помышление* человеческое *прилежно прилежит на злая* (**Быт. 8,21**), а *супостат наш диавол*, завидуя, что столько дано нам благ, *ходит иский похитить у нас семена Слова* (*1Петр. 5, 8*) (2,12; 3,335). Поэтому подвиг человека безусловно необходим. Он нужен для воспитания воли, для развития нравственной личности человека. Если бы всемогущая Божия воля сняла с человека подвиг и дала ему возможность легко освободиться от греховных влечений и сделаться святым исполнителем Евангельских заповедей, то человек оказался бы больше во власти предопределения, чем свободно-разумным членом Царства Божия.

Первое и главное в спасительном подвиге человека – нравственный переворот, обращение человека к истине. «Одна истина может уврачевать... язвы; как же скоро она пренебрежена, – страшным образом увеличиваются язвы» (2, 51). Вследствие коренного душевного перелома настолько же благодатного, насколько и добровольного, в человеке является и утверждается жизнеопределение совершенно иное, чем было до этого момента, противоположное прежнему, греховному, так что бывший, прежний грех перестает влиять на духовную жизнь человека, перестаёт принадлежать душе – уничтожается, даже одно воспоминание о нём становится жгуче как огонь (4,135). «Нет такого множества грехов, – учит александрийский Святитель, – которого бы покаяние не пременило скоро в радость» (4,110). «Заметить же надлежит, что Христос не сказал: не отпустится хулившему и покаявшемуся, но

хулящему, то есть пребывающему в хуле. Ибо достодожное покаяние разрешает все грехи» (4,442). Не предав совершенно забвению прежних злых дел, невозможно приступить к вере Христовой (4,153–154).

Началом обращения человека служит вера, потому что «вера есть знак душевного произволения» (4, 452; ср.: 3, 474–475). О необходимости прежде всего веры для призывающих Господа (4, 451–452) святой Афанасий пишет: «А жену Хананеянку, поскольку она была еще неверующею, (сначала) не удостоил Он никакого ответа, хотя она и имела нужду в получении от Него пищи; и так поступил Он не из презрения, – да не будет! – ибо человеколюбив и благ был Господь, потому и пришел в страны Тирские и Сидонские; но по причине неверия ее и неосмысленности ее поведения. И так поступил Он совершенно справедливо, братия мои; ибо сие не могло быть для нее полезным, пока она свою просьбу предпочитала вере; напротив в вере только могло и прошение ее иметь свое оправдание. Ибо приходящему к Богу необходимо сначала стать верующим, и только *взыскающим Его* Он *мздовоздатель бывает*; без веры же невозможно угодить Богу (**Евр. 11, 6**) – о сем учит Павел. поскольку она до того времени еще не имела веры, Он дает ей вразумление соответственно её положению, говоря: *«Несть добро отъяти хлеба чадом и поврещи псом»* (**Мф. 15, 26**) . А она, как скоро была поражена силою слова и изменила свое разумение, приобрела и веру; ибо Господь не говорит уже с нею как со псом, но как с человеком – так: *«О жено, велия вера твоя!»* – равно как, поскольку она уверовала, Он тотчас же дарует ей и плод веры и говорит: *«Буди тебе якоже хочещи; и исцеле дщи ея от того часа»* (**Мф. 15, 28**) « (3,450–451). Подобно и перед исцелением слепых Господь прежде всего спрашивал их: *«Веруета ли, яко могу сие сотворити?»* – и когда они ответили: *«Ей, Господи»*, – Спаситель коснулся их глаз и сказал: *«По вере ваю буди вама»* (**Мф. 9, 28–29**) . «И о беснующемся на новые месяцы говорит: если веруешь, будет здрав (**Мк. 9, 23**)» (4, 452). Требуется же веру Господь не потому, что имеет нужду в содействии Себе других, но этим Он показывает, во-первых, что внимлет просьбам

только верующих, во-вторых, внушает не только получать с верой, но с верой и хранить дарованные блага. Расслабленного Он предостерегал, говоря: «Здрав еси, ктому не согрешай» (**Ин. 5,14**) (4,452). Как врач, приходя к больному, спрашивает о его желаниях, так и Господь вопросам врачуемых, и подавал благодать верующим, чтобы с верой они могли сохранять её (4,452). «Как Сын истинного Бога, верен Он, и мы обязываемся верить Ему во всем, что сказал и соделал Он, пребывая непреложным и неизменяемым даже в человеческом домостроительстве и явлении во плоти» (2, 269).

Утверждением веры служит благочестивая жизнь (2, 22). Между верою и благочестием существует неразрывное единство, и вера и благочестие имеют одно упование – вечную жизнь. Кто верует в Бога, «тот и благочестив; а кто благочестив, тот тем паче обладает и верою. Кто упорствует в нечестии, тот неизбежно уклоняется от веры; а кто отпадает от благочестия, тот отступает также и от истинной веры... И подобно тому, как если один брат получает поддержку от другого, они созидают взаимно один для другого оплот; так равно вера и благочестие, проистекая из одного источника, друг чрез друга достигают совершенства; и кто имеет общение с первою, тот необходимо получит поддержку от другого... Если кто заранее удаляется безбожного идолопоклонства и открыто исповедует Того, Кто есть воистину Бог, то он и самую верою борется с теми, которые враждуют против него» (3,475–476). И блажен тот, кто начинает здесь, на земле, «благословлять Бога верою и преспеянием в прочих добрых делах, и это благословение так увенчивает в будущем веке, как не дозволяется благословлять там Бога нечестивым и неверным» (4,144).

Путь спасительного подвига от порока и неведения к добродетели и ведению указан нам в Священном Писании (4, 384). Ничто иное не даёт разумной душе в такой мере жить подлинной жизнью, как только именно Священное Писание (4, 373). Содержащиеся в нём слова достаточны к тому, «чтобы напоминать о добродетели и вспомоществовать изучающим их с искренним расположением» (4,34). Все Священное Писание от начала до конца учит истинной вере и добродетели, но

особенно ценна книга Псалмов, которая как бы на картине представляет то, как должна вести себя душа, чтобы спастись. «Как представляющейся царю наперед заучивает, какое принять ему положение и что говорить, чтобы, сказав иное внезапно, не быть обвиненным в невежестве, так и эта божественная книга стремящемуся к добродетели и желающему познать житие Спасителя во плоти сперва посредством чтения приводит на память душевные движения, а потом уже читающих таковые слова образует и учит» (4, 15). Если кто скорбит, но читает Псалтирь, – увидит великое утешение. Если терпит искушение и гонение, но поет псалмы, – «явится благоискусным, и будет покровительствуем Господом, Который покровительствовал изрекшего псалом; ими обратит в бегство диавола и отразит демонов его. Если кто и согрешил, – читая их, придет в себя и перестанет грешить. А если кто не согрешил, увидит себя радующимся, что соревнует предварившим, и воспевая псалмы, превозмогает в борьбе, и он во век не поколеблется в истине, но обличит обольщающих и намеревающихся ввести в заблуждение» (4, 33). Читающий и слушающий книгу Псалмов изучает и уразумевает и движения своей души и смотря по тому, чем он страдает, может «избрать в ней живописуемый словом образ», который научит его, как должно говорить и действовать, как воздерживаться от худого, чтобы уврачевать свою немощь. Здесь указано и то, как следует каяться и что надлежит говорить при покаянии. В псалмах ясно изображено и как должно переносить скорби, и что следует говорить находящемуся в скорбях и что после скорбей, и какие слова приличны уповающим на Господа и как о всём благодарить. «Так и во всяком случае найдешь божественные песнопения, приспособленные к нам, к нашим движениям и состояниям» (4,10–11).

Отметив общее высокое значение Псалтири, святой Афанасий указывает и на достоинство отдельных псалмов: «Всякий, когда поет третий псалом, взирая на собственные скорби, заключающиеся во псалме слова почитает как бы своими; а когда поет одиннадцатый и шестнадцатый псалом, изрекает как бы собственное свое упование и молитву. Также,

когда поет пятидесятый псалом, как бы сам от себя произносит покаянные слова псалма сего; и когда поет псалмы пятьдесят третий, пятьдесят пятый, пятьдесят шестой и сто сорок первый, тогда делает это с таким расположением духа, как будто не другой кто гоним, но сам он страждет, и приходит в такое состояние духа и воспекает слова сии Богу, как действительно свои собственные. И вообще каждый псалом так сложен и изречен духом, что, по сказанному прежде, в псалмах познаем движения души нашей, и все они как бы о нас изречены, и суть как бы собственные наши слова, служащие к приведению на память происходивших в нас движений и к исправлению собственного нашего жития. Ибо что изрекли псалмопевцы, то может служить образцом и начертанием для нас» (4,13–14).

Чтобы уразуметь, правильно понять сказанное в Священном Писании, требуется от христианина чистая душа, христоподражательная жизнь, чистый ум. Без чистого ума и без подражания жизни святых никто не может уразуметь слова Божия. Желаящий видеть солнечный свет, несомненно, протрёт и ясным сделает глаз свой, доведя его «почти до одинаковой чистоты с тем, что желают видеть, чтобы таким образом глаз сам стал светом и увидел солнечный свет». Пожелавший осмотреть какой-нибудь город, страну, несомненно, для осмотра отправится на самое место. «Так и желающему постигнуть мысль богословов должно предочистить и убелить душу жизнью, и уподоблением в делах святым приблизиться к ним, чтобы, ведя одинаковый с ними образ жизни, уразумевать и откровенное им Богом, и, наконец, как бы соединившись с ними, избежать греховных опасностей и огня за грехи в день суда, воспринять же блага, предназначенные святым в Небесном Царстве, *ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог живущим добродетельно, и любящим Бога и Отца* (**1Кор. 2,9**) о Христе Иисусе Господе нашем» (1, 263–264). Только тот может уразуметь Божественные словеса, познать из них, что домостроительство нашего спасения «срастворено милостию и истиною» (4, 102), кто день и ночь пребывает в законе Господнем, с ревностью поучается ему, постоянно питается им,

не так чтобы иногда поучался, а иногда нет, но всегда, непрестанно, «прекрасна и награда за доброе дело. Ибо кто упражняется в изучении Божия закона, тот напоевается его потоками. И Христос учение Свое назвал водою, сказав: *«Аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет» (Ин. 7, 37)*» (4,41).

Таким образом, с одной стороны, путь спасительного подвига указан в Священном Писании, с другой – для истинного уразумения Божественного Откровения нужна святая жизнь. Очевидно, что одно и другое святой Афанасий принимает за единое целое: читающему слово Божие одновременно необходимо так жить, как оно учит. «В какой мере Божие слово возрастает в душе человеческой, постигаемое и приемлемое ею, в такой же мере возрастает и то, что составляет жизнь (а именно, чтобы жить здесь добродетельно), и что впоследствии дает жизнь вечную» (4, 373). Поучаясь священным словесам, верующий человек, руководимый Духом Святым, сможет постигнуть их, возревновать «о таковой жизни, какую имели изглаголавшие их богоносные святые мужи» (4, 35). Так, когда поем: *«Вскую прискорбна еси, душе моя? И Вскую смущаеши мя?» (Пс. 41,6,12)*, то устраняем тревожное, скорбное, грубое и беспорядочное. Когда произносим: *«Мои же вмале не подвижастеся нозе» (Пс. 72,2)*, то познаем согрешения. Когда говорим: *«Господь мне помощник, и не убоюся: что сотворит мне человек?» (Пс. 117, 6)*, то укрепляемся надеждой на Бога (4, 31).

Побуждением к удержанию от худого для человека служит страх Божий (4,125), поставляемый святым Афанасием на первом месте в числе советов для язычников. Изъясняя 12 и 14 стихи 33 псалма: «Приидите, чада, послушайте мене, страху Господню научу вас» и «удержи язык твой от зла и устне, еже не глаголати лъсти», Святитель говорит: «Предлагает язычникам учение, в котором первое – иметь страх Божий, второе – не осуждать брата, третье – удерживать уста от всякой лести, четвертое – уклоняться от всякого зла и во всем стараться о добре; а сверх всего этого искать мира и держаться оного. Мир же есть Христос; а попечение о всем этом есть жизнь и дни благи» (4,121). Преступающий закон удаляет от своих очей

страх Божий (4,125), посему хранение заповедей служит доказательством наличия страха Божия (4,375). Но если уклоняться от зла учит страх Божий, то творить благо учит, главным образом, любовь. «И потому, кто любит, тот выше имеющего страх» (4,121).

На пути восстановления чистоты первоизданного состояния человек должен отрешиться от возмущающего влияния чувственности. Святой Афанасий выражает эту мысль чётко и определённо: «Возрастание же наше не в ином чем состоит, как в удалении от чувственного и в приближении к Самому Слову» (2,433–434). «Ибо так должно понимать и сказанное о нас в словах: *«Духовный же востязует вся; душевен же человек не приемлет, яже Духа»* (**1Кор. 2,14,15**). Хотя у того и другого тело одно, но Апостол показывает, что причастное Духа разумеется духовным, а пребывающий под властью только души оказывается душевным» (3,323). Отвлекающая человека от Бога чувственность проявляется в условиях жизни грешного человеческого общества, приковывающих членов этого общества к земле; с особой силой действует она в самом теле человека и, можно сказать, твердыню находит в страстях человека. Поэтому понятно, что святой Афанасий настойчиво убеждает отойти от грешников: «Заповедь же... такова: *«Отступите, отступите, изыдите отсюда и не нечистоте не прикасайтесь, изыдите из среды их, и отлучитесь носящие сосуды Господни»* (**Ис. 52, 11**). Этого достаточно к научению всех, чтобы, если и обольщен кто ими, изшедши как из Содомы, не обращался к ним более, и не потерпел того же, что и жена Лотова» (2,173). Господь именно призывает: «Удалитесь от них, и отделитесь, и не прикасайтесь к нечистым (**Ис. 52,11; 2Кор. 6, 17**). А иным путём никто не может удалиться от греха и приступить к делам добродетели, разве как чрез размышление о таковых делах и близкое общение с подвигами благочестия; только тогда он приобретёт твёрдость веры, которая Павлу, после совершенного им подвига, доставила соблюдавшийся ему *венец правды*, который, впрочем, не ему только, но и всем, ему подобным, *воздаст праведный Судия* (**2Тим. 4, 8**) » (3,477). Так как чувственность с особой силой

действует в теле человека, то святой Афанасий заповедует для победы над ней пост, молитву и труд. Мы должны «угождать Богу самым телом, как-то: в посте, в частной молитве, в возлежании на голой земле, в рукоделиях для снабжения нуждающихся» (4,206).

Святые посты установлены Господом для «нашего научения»; посредством их мы обретаем путь к Богу (3, 429). Будучи святым, пост уничтожает греховность тела, доставляет душе мир, «уготовляет святых» и возводит их от земли к небу (3, 398). Особое внимание святой Афанасий уделяет святой Четыредесятнице. Как Израиль, когда он восхотел шествовать в обетованную землю и достигнуть её, был «предочищен в пустыне» от египетских обычаев, так и Сын Божий восхотел, чтобы для нас была установлена святая Четыредесятница, дабы мы предварительно позаботились «о чистоте и непорочности нашей; чтобы, начав с сего и предав себя воздержанию, мы могли таковым же образом вознестись с Господом в небесную горницу, вкусить с Ним от вечери и сделаться причастниками небесного блаженства. Ибо иным образом никак невозможно достигнуть Иерусалима и вкусить от Пасхального Агнца, если только не приступим прежде к сорокадневному Посту» (3,442). В дни святой Четыредесятницы верующие постом и молитвой готовятся встретить светлый праздник «в непорочности духа и чистоте тела», просветиться светом Истины, воззреть на Солнце Правды, вкусить в католической Церкви – *в доме едином (Исх. 12,46)* – Пасху Господа «ибо пасхальное торжество есть поистине удаление от порока к добродетели и переход от смерти к жизни». Этому учат ветхозаветные прообразы: тогда иудеи со рвением готовились к исходу из Египта в Иерусалим, а теперь мы с усердием переходим от смерти к жизни; тогда они перешли от Фараона на сторону Моисея, теперь мы восходим от диавола к Искупителю. Как тогда ежегодно творилось воспоминание о прообразе спасения, так и сейчас возобновляется память нашего искупления, совершается пост, «дабы получить возможность жить, мы бодрствуем – не от скорби, но в ожидании Господина возвращающегося с брака, – чтобы при Его появлении, мы

могли обоюдно обрести друг друга и немедля возвестить о Победе над смертью» (3,429–430).

Великие блага происходят от истинного поста, соединённого с пребыванием в общении с Богом. «Когда постился великий Моисей, – пишет святой Афанасий, – он был в общении с Богом получил Закон. Когда постился великий и святой Илия, и он был удостоен Божественного лицезрения и наконец был вознесен подобно Тому, Который вознесся на небеса. Также и Даниил, хотя он был еще юн, за то что постился, был удостоен откровения тайны и один только узнал сокровенное для царя и вместе с тем сделался причастником Божественного лицезрения» (3, 399).

Ввиду важности поста и молитвы святой Афанасий учит проводить спасительный подвиг в телесном воздержании и сердечной молитве – призывать Бога от всего сердца, всею крепостию и всем помышлением (4, 327). «Мои возлюбленные братия, подобает прилежно молиться, поститься и бдеть, дабы мы могли, окропив наши пороги Честною Кровию, избежать губителя (Исх. 12, 7, 23)» (3,419). «Мы должны славословить Господа в чистоте, праведности и прочих добродетелях... дабы нам стать и сонаследниками святых. Итак, будем праздновать подобно Моисею; бдеть подобно Давиду... поститься подобно Даниилу; молиться, как повелевает Павел, непрестанно, научаясь знать надлежащее для молитвы время... дабы, так подвизаясь и так совершая празднество, мы могли войти в радость Господа нашего в (Его) Небесном Царстве» (3, 441–442). Как «борющиеся на ристалище» тщательно готовятся к состязанию ради награды, так и верующие должны стараться, «чтобы превзойти друг друга чистотою поста, бдением в молитве, упражнением в чтении Писаний, раздаянием мылостыни бедным и примирением с врагами» (3,497,498).

Истинная жизнь подвижника – это жизнь во Христе (3,428), это постоянное приближение умом, словом и делом к Спасителю и становление уже здесь, на земле, в число пребывающих на небесах (3,192). Живущий во Христе умирает для мира и живёт как бы на небе, «к горнему обращая взор свой, как говорит тот, кто возлюбил таковые обители:

“Жительствова на земле, мы имеем жилище наше на небеси” (Флп. 3, 20)» (3, 428–429, 446,). В этой жизни важное место для всех спасающихся вместе и каждого в отдельности занимает всегдашнее памятование о Христе Распятом и Воскресшем из мертвых (3,410) и посвящение себя на непрестанное служение Ему, уверенное следование за Ним (3,412–413), по словам святых Апостолов: «*Се, мы оставихом вся и вслед Тебе идехом*» (**Мф. 19,27**) (3, 493, 492, 428, 408, 423, 444 и др.). «“Брашна” праведника, которыми он должен питаться, это: смиренномудрие, перенесение унижений без надменности, познание Бога» (3, 398). Угоднейшими Богу добродетелями являются незлобие и целомудрие (4,449). Дабы ни в чём не иметь недостатка праведник должен постоянно размышлять о законе и неотступно общаться с добродетелью, быть готовым ко всякому благому делу (3,474).

Только истинно живущие во Христе, стремящиеся к святости, совершенству могут достойно славить Бога, «и сие-то подобает почитать за действительный праздник, за истинное торжество. Ни заботы о брашнах, ни пышность одежды (1Тим 2, 9), ни суетное наблюдение дней; но помысл, обращённый к Богу, и благодарственная жертва, приносимая Ему чрез прославление Его, составляет сие празднество. И сие доступно только святым, живущим во Христе, ибо написано: «*Не мертвии восхвалят Тя Господи, ниже вси низходящии во ад; но мы, живии, благословим Господа, от ныне и до века*» (**Пс. 113, 25–26**) « (3,446 и далее).

«О, если бы впредь могли мы, возлюбленные мои, – обращается Александрийский архипастырь с пасхальным словом ко всей православной пастве, – как Слово требует сего, во всякое время, и теперь в особенности, так поступать и такую провождать жизнь, чтобы никогда не забывать о дивных деяниях Божиих и не отступать от общения с добродетелью, как тому убеждает и Апостольское слово: «*Поминайте Господа Иисуса Христа вставшего от мертвых*» (**2Тим. 2, 8**) ; не так, чтобы памятование (о Нем) отлагается было на продолжительное время, но дабы мы непрестанно имели Его в своих мыслях... Итак, пребудем же во все прочее время в добродетельном

жительстве, сокрушаясь, как и должно, о том, что было оставлено нами в небрежении; ибо житие того, кто мог бы быть чист от скверны, не длится даже одного часа на земле, как утверждает славный исполин (духа) Иов (*Иов. 14, 4, 5*)" (3,430–431).

Святой Афанасий призывает подвизаться во всякое время и на всяком месте, везде. «Где бы кто ни был, да подвизается везде: венец дается не по месту, а по деяниям» (2,10). Искупление наше «определяется временем страдания, ибо, не бездействуя, искупил нас Спаситель наш, но пострадав за нас, упразднил Он смерть». И всем тем, которые искренне Ему служат, с глубокой верой (3, 490), «которые истинно боятся Его» (3,479), сказал ещё ранее: «*В мире скорбни будете*» (**Ин. 16,33**), – ибо знал, что истинно чтущие Его должны претерпевать гонения и бедствия (3,490). Спасение наше «наступает во время бедствия» (3,479). И важно во время различного рода искушений не отступить от любви к Богу (3, 491), не оказаться немощным, но возложить всё своё упование на Спасителя – нашу Крепость (4,238), на Того, в руках Которого вся наша жизнь. Кто имеет власть и над смертью, «Кто и теперь посрамляет диавола и может даровать помощь угнетенным и взывающим Богу день и ночь» (3,491). «Должно призывать единого только Помощника, то есть самовочеловечившееся Божие Слово, и, во время гонения, в Нем искать всякого для себя пособия – помощи посылаемой с неба, и Ему приносить благодарения за победу, у Него просить указания путей, ведущих к добродетели, и сверх всего этого исповедаться Господу, Который именуется *Каменем*, отвергнутым зиждущими, но ставшим *во главу угла* (**Мф. 21, 42**) » (4, 363). И тем, которые уготовляют своё сердце для Господа с полным упованием на Него, «не противостанет никакой враг... как написано: «*Надеющиеся на Господа, яко гора Сион; не подвижутся в век живой во Иерусалиме*» (**Пс. 124,1**). Ибо, если иногда коварный дерзает (выступать) против них... то и тогда они имеют Господа на своей стороне... ибо таково обетование Божие: «*Господь поборет по вас!*» (**Исх. 14,14**). Если же затем бедствия и искушения отвне (находящие) постигнут их, а они примут за

правило Апостольские слова – в бедствии быть мужественными, прилежать к молитве и поучение в Законе противопоставлять всему прилучающемуся; то будут они тогда угодны Богу и могут сказать словами Писания: *«Скорби и нужди обретоша мя; заповеди Твоя – поучение мое»* (**Пс. 118,143**) " (3,473–474).

Если же бедствия уповающих на Бога сменяются утешением, страдания – успокоением, если за болезнью следует выздоровление, а за смертью – бессмертие, то не должно унывать от всего приключающегося. «Не должно печалиться по причине наступающих искушений; не подобает страшиться, когда борющееся со Христом ничтожество открыто восстает против благочестия; но гораздо более, при таких обстоятельствах, мы должны благоугождать Богу и считать это необходимым для (приобретения) опытности и для упражнения в добродетельной жизни. Так страдал Господь наш и Спаситель Иисус Христос, поскольку Он, желая показать людям пример страдания, претерпел сие: *«Иже укаряемь противу не укаряше, стражда не прещаше»* (**1Петр. 2, 23**) ; но ребра Свои обратил для ударов и ланиты Свои к заушениям, не отвратил Лик Свой от оплевания, и вообще благоволил быть ведомым на смерть, дабы мы могли с радостью взирать на Него, как на образ полного совершенства и бессмертия» (3,461–462). Мало того, святой Афанасий призывает возносить благодарение Богу при перенесении страданий и как на пример подражания указывает на святого апостола Павла, который и нас побуждает подобным же образом приступать к Богу, говоря: *«Со благодарением прошения ваша да скажутся к Богу»* (**Флп. 4, 6**). А как он побуждает нас никогда не отступать от этого требования, то говорит: *«Всегда благодарите, непрестанно молитесь!»* (**1 Фесс. 5, 18, 17**) (3,428 и далее).

Истинно верующие в Бога и уповающие на Него не только должны безропотно переносить все случающиеся несчастья, бедствия, но и «быть готовыми, чтобы, по требованию времени, когда уловят гонители, подвизаться за истину даже до смерти. Это соблюдали и блаженные мученики среди бывших по

временам гонений: гонимые бегали, укрываясь – терпели, отысканные – страдали» (2, 94).

Как бы подводя итог в решении вопроса: «Чем нам достигнуть блаженного конца?» святой Афанасий пишет: «Во-первых, тем, если пойдем Путем непорочным, который есть Христос; а потом, если будем делать правду; в-третьих, если сотворим сердце обителию истины; в-четвертых, если не приобретем себе лукавого языка; в-пятых, не сделаем зла ближнему; в-шестых, не осудим горделивого ближнего; в-седьмых, не будем иметь лицепрятия; в-восьмых, не нарушим верности в клятве; в-девятых, не будем брать лихвы; а в десятых, что составляет конец всякого добра, будем неподкупны. Кто научился преспеянию в этом, тому будет постоянное даяние благ». (4, 71). На этом пути спасительного подвига к блаженному концу нет остановки, ибо, по слову Спасителя, не собирающий с Ним, расточает с дьяволом (**Лк. 11, 23**) (2,176). Когда же мы, не оглядываясь назад, шествуем со Спасителем на небо, то сатана как молния ниспадает оттуда (3,516). «В том и сказывается всегда любовь к Спасителю святых, что они никогда не медлят, но без принуждения приносят Господу непрестанную жертву и всегда жаждут и просят у Него питье» (3,514). Но да не сомневается в милости Божией тот, кто во время своей земной жизни приобрел лишь «малую закваску добродетели» и не успел её «охлеботворить», хотя и имел такое намерение, но не возмог исполнить его или по беспечности, или по нерадению, или по недостатку мужества, и потому что отлагал это день за день», такой не останется в забвении у праведного Судии, когда будет он нечаянно застигнут и пожат» (4,454).

Если святой Афанасий по преимуществу говорит о личном спасении, то это вовсе не значит, что общественное благо остается у него совершенно в стороне. Личное спасение и общественное благо – это две стороны единого спасительного подвига. Говоря об одной стороне, немыслимо исключить другую, ибо какова цена добродетели, или как её можно мыслить, если она замыкается в круге личных переживаний человека и ни в чём не обнаруживается, не оказывает своего

благотворного влияния на окружающих! Связующим началом этих двух сторон является любовь: человек, проникнутый христианской любовью, заботясь о своём усовершенствовании, о своём спасении не может хладнокровно относиться к судьбе других, и, наоборот, заботясь о нуждах окружающих его людей, он раскрывает любовь – эту великую добродетель в подвиге своего личного спасения. Если мы теперь будем помнить о бедных, никогда не забудем о странноприимстве, будем любить Бога от всей души, всей крепостью и силой нашей, а ближнего нашего как самих себя, то, по утверждению святого Афанасия, когда переселимся отсюда, воспримем великую награду (3,403).

Пример соединения подвига личного спасения со служением обществу святой Афанасий видит в лице Преподобного Антония. Хотя Преподобный десятилетия проводил в уединённых подвигах, служение его обществу не прекращалось: он наставлял христиан истинам веры (3,233), выходил из уединения и обличал еретиков (3,232–233), во время гонения, прислуживая исповедникам «в рудокопнях и темницах», укреплял их в несении подвига (3, 216–217), добытое своим трудом раздавал нуждающимся (3,181). Но особенно большое влияние оказывал он на человеческий мир примером своей святой жизни и усердными за всех молитвами, которым Господь часто внимал (3, 224). «Многие, взирая только на образ его жизни, потщились стать ревнителями его жития» (3,217). «Все жители селения и добротолубцы, с которыми был он знаком, видя такую жизнь его, называли его боголюбивым и любили его: одни – как сына, другие – как брата» (3, 182). Господь же «хранил его на пользу нам и другим, чтобы соделаться ему учителем многих в подвижнической жизни, какой научился он из Писаний» (3,217).

И кто может исчислить, сколько людей этот ушедший от мира отшельник ободрил, укрепил, направил на путь истины, привёл к Богу!

Труден подвиг спасительной жизни и особенно тяжёлый он для немощного человека, однако для христианина, облагодатствованного человека, он не может быть непосильным, потому что дело спасения человека не только его

личное дело, но вместе с тем и дело Божие. Спасение человека, как было отмечено выше, совершается одновременно личными силами ищущего вечной жизни и Божественной силой Господа нашего Иисуса Христа – Спасителя мира. Хотя и велик «для людей труд этого шествия, но Сам Господь сделал его легким и удобным» (3,517). Для одних, которые «еще не вступили на путь совершенства, Христос есть как бы агнец, питаемый млеком, каковое предлагается рукою Павла: *«Млеком вы напоих, а не брашном»* (**1Кор. 3,2**). Для других же, которые переступили возраст детства, и Он является в отроческом возрасте, и как для более способных к совершенствованию Он, соответственно их состоянию, есть то брашно, которое опять предлагается Павлом же: *«Тот, кто немощен, зелия да яст»* (**Рим. 14, 2**). А как только человек начинает шествовать по совершеннейшему пути, то он более не питается уже молоком и брашном, о которых прежде упомянуто; но впредь нуждается он в хлебе, для чего ему служит (Бог) Слово, и питанием ему (служит) Плоть Его. Ибо написано: *«Совершенных же есть твердая пища, имущих чувства обучена долгим учением»* (**Евр. 5,14**)" (3,458–459). Теперь, когда Господь принёс Себя в жертву за всех, а мы, христиане, вскормленные словесами Его Истины, стали причастниками животворного учения, теперь мы получили возможность достигать небесной радости. «Ибо туда к Божественному и поистине нетленному пиршеству Логос призывает нас теми же (словами), как призывал учеников в горницу вечери» (3, 517). Вот благодатный дар Господа человеку (3, 462). Даже мученический подвиг, ревность исповедников, их «внезапное появление пред гонителями были от Духа» (2,94). Пришедший во плоти Господь воссоздал, укрепил дух человека в борьбе со злом, обновил всё Своею благодатью (3,15–16,462–463).

Далеко и высоко от нас небо, великое расстояние отделяет нас от него, однако по этой причине не следует медлить, «ни страшиться, как бы недоступен был путь к Нему, но тем большую следует обнаруживать готовность», ибо Господь для шествующих «отверз некогда заключенную дверь» (3, 522).

Итак, для постепенного очищения, дальнейшего совершенствования, восхождения от младенческого возраста *в мужа совершенна* (**Еф. 4,13**) требуется продолжительный подвиг. Но велика и последняя цель его: Богоподобие, общение с Богом, обожение или что то же – вечная жизнь. «Многими бедствиями, скорбями и страданиями шествует праведник в Царство Небесное; а когда он придет туда, *откуда отбеже болезнь и печаль и воздыхание* (**Ис. 35,10**) , тогда он обретет отраду, подобно Иову, здесь претерпевшему искушение, а там соделавшемуся другом Господа» (3, 460). Путь в Царство Небесное узок и тесны врата, ведущие в жизнь вечную, «но вошедший туда увидит безмерную широту и пространство, над всем возвышенное, как это изображают те, которые сделались зрителями и наследниками таковых вещей: «Ты *положил* пред нами *скорби*» (**Пс. 65, 11**); а потом, после скорбей, они говорят опять: «*Извел еси ны в покой*» (**Пс. 65,12**) и ещё: «*В скорби распространил нас еси*» (**Пс. 4, 2**). Поистине, братья мои, здесь житие святых полно утеснения, ибо они или претерпевают скорби... или же они болеют и труждаются ради спасения других... А когда они после скорби, после таковой печали и воздыхания переселяются из сего мира, тогда объемлет их Божественная радость, блаженство и ликование, от которых бежит *болезнь, печаль и воздыхание*» (3, 480). Как пловцы после бури на море достигают тихой пристани, как борцы после подвига получают венец, так исповедники истины, претерпевшие на земле скорби, получают на небесах великую и вечную «радость и веселие, – радость, какую имел Иосиф после понесенных им скорбей, какую имел и великий Даниил после искушений и многих наветов от царедворцев, какую имеет ныне и Павел, увенчанный Спасителем, и какой ожидают повсюду сущие люди Божии» (2, 172). Преуспевающие в Евангельской жизни, творящие правду с усердием и сильным желанием – «алчущии и жаждущии правды» – наследят Царство Небесное, станут участниками «жизни будущей, потому что всегда пребудут со Христом, где нет ни печали, ни воздыхания», где будут вместе с Ангелами «хвалить и прославлять Бога» (4,329,427). Причастия столь великих дарований удостоятся те,

которые всегда пребудут верны нашему Искупителю, пребудут близ Него, никогда не отдаляясь, «говоря Ему так: *«Глаголы живота вечнаго имаши: к кому идем?»* **(Ин. 6, 68)** «; те, которые, возвратившись со страны далече **(Лк, 15,13)**, исповедали свои беззакония, умерли для мира, отвергли житейское, дела плоти уничтожили Духом, соблюли себя в чистоте и непорочности, уподобились мудрым девам, которых Жених возлюбил (3,453–454,445–446,4,354). «Благочестно мудрствующие о Христе, поклоняющиеся Ему и по плоти и по Духу, не незнающие, что Он есть Сын Божий, не отрицающие, что Он стал и сыном человеческим, и равно верующие, что *в начале бе Слово*, и что *Слово плоть бысть*, без сомнения, будут вечно царствовать на небесах», согласно «святым обетованиям Самого Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа» (3, 91).

«И ты, христолюбец, – обращается святой Афанасий к каждому верующему, – имея веру в Него и благочестие, радуйся и будь благонадежен, что плодом веры в Него будет бессмертие и Небесное Царство, если только душа благоустраивает себя по Его законам. Ибо как живущим по заповедям Его – наградою вечная жизнь, так идущим противоположную стезею, а не стезею добродетели, – великий стыд и неотвратимая опасность в день суда, за то, что, зная путь истины, делали противное тому, что знали» (1, 191). «Мы же, братия, принявшие от Спасителя вертоград и призванные к небесному пиршеству, так как праздник уже близится, возьмем *ваия от финик* **(Ин. 12,13)** и, став победителями греха, подобно тем, которые некогда вышли на сретение Спасителю, уготовав себя самыми делами, так же встретим Грядущего, чтобы совошедши с Ним стать причастниками небесного брашна и впредь провождать на небесах нескончаемую жизнь» (3, 517–518); «*очистим себя, как заповедал Апостол, от всякия скверны плоти и духа, творяще святыню в страхе Божи* **(2Кор. 7,1)** ; дабы и изнутри и извне будучи беспорочными, – совне облекшись целомудрием и праведностью, внутри же духом право разумеая слово истины, – мы могли услышать: *«Вниди в радость Господа твоего»* **(Мф. 25, 21)** " (3, 521).

Глава 11. Космологический и эсхатологический аспект сотериологии святого Афанасия Великого

Как уже отмечалось выше, чрез грех первого человека смерть и тление вошли в жизнь всего космоса. Покорившаяся суеде *вся тварь (с нами) совоздыхает и сболезнует даже донныне и с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, уповая на то, что сама она свободится от работы нетления в свободу славы чад Божиих* (**Рим. 8, 22,19,21**). Естественно поэтому, что и избавление человека от последствий греха, полученное им чрез воплощение Бога Слова и освящение Духа Святого по любви Бога Отца ставится в богословии святого Афанасия Великого в непосредственную связь с обновлением всего космоса, всего сотворенного.

Воскликните Богови, вся земля (**Пс. 99,1**). Этими словами, по изъяснению Святителя, Псалмопевец призывает искупленных воспеть Богу победную песнь, а искупленные – весь человеческий род, ибо землю называются живущие на земле (4, 320). Но спасение Божие примется и на островах, и в море (4, 233); «нет места на земле, которое бы не имело части в Царстве Христовом» – *видеша еси концы земли спасение Бога нашего* (**Пс. 97, 3**) (4, 318). Спасается вселенная (4, 280, 240), ибо Бог и Творец всех и зовет к Себе всех и спасает всех – «человеки и скоты... одних, как людей Его, других, как овец пажити Его (**Пс. 99, 3**) » (4, 321). «*И положу на мори руку Его* (**Пс. 88,26**). Морем, – изъясняет Архипастырь, – означает западную страну, а под реками разумеет страну между рек или восток. Посему говорит, что дело Его прострется на целую вселенную. И *на реках десницу Его*. На море полагается рука Христова, а на реках десница Его. Впрочем, если восхощет, море соделается рекою, а также и река, если соблюдет реку текущую из чрева ее, соделается морем живой воды» (4, 294). Господь и Бог наш кровью Своей искупил всю землю (4, 321). Видя освобождение всей земли, возрадуются небеса и восхвалят «за сие Бога» (4,233).

Освободив всяческая и умиротворив небесная и земная (Кол. 1, 20), Господь наш Иисус Христос приведёт весь мир ко Отцу (3,310), и от крайних до крайних пределов вселенной поклонятся Ему народы, благодаря Его за то, что избавил их от преобладания сатаны (4, 243; 97). Когда все мы покоримся Сыну, соделаемся в Нём сынами Божиими, тогда и Он Сам покорится за всех нас Отцу, как Глава за Своих членов (3, 272). Соделавшись паче всяе твари верным Посланником и Святителем, да будет Бог всяческая во всех (1Кор. 15,28) , то есть, Отец и Сын и Святой Дух – единое Господство и Божество и Царство (4,472). А пока ещё не все члены Ему покорены, до тех пор и Глава их, ожидая Своих членов, не покорена Отцу. Если бы «Он был единым из покоряемых, то покорился бы Отцу в начале, а не под конец совершил бы это. Ибо мы в Нём покоряемся Отцу, мы в Нём царствуем, пока не положены будут враги наши под ногами нашими. По причине врагов наших Владыка небес явился в нашем подобии, и приял человеческий престол Давида, отца Своего по плоти, чтобы воссоздать и управлять оный; а когда будет управлен и все мы воцаримся в Нём, – управляемое человеческое царство предаст Он Отцу, да будет Бог всяческая во всех, и будет царствовать чрез Него прежде, как чрез человека Спасителя» (3, 272).

В нашей земной жизни спасительное дело Господа нашего Иисуса Христа только совершается, усваивается людьми. Мы теперь находимся на пути к иной жизни; настоящее есть только тень грядущего; мы не вступили ещё во святилище и пребываем пока в скинии; «скиния же есть нечто разрушаемое, и при том вскоре» (4, 331). Господь всем дал возможность достигнуть спасения, всем простирает Свою спасительную руку, но не все прибегают к Его спасительной помощи, а поэтому мир наш естественно продолжает оставаться миром греха, яко дела его зло суть (Ин. 7, 7). А вследствие этого даже и те люди, которые веруют в спасительность дела Христова, в действенность Крестной жертвы и прибегают к небесной помощи, не достигают в земных условиях получения спасения, ибо в мире, лежащем во зле (1Ин. 5,19), они должны бороться со злом и нести тяготы греха. Наличный мир всепрощающая Любовь Божия оставляет

лишь как необходимое поле для возрастания числа спасаемых; сам же факт завершения спасения переносится в условия иного образа жизни, в иной мир, лучший настоящего (4,331), который откроется в назначенное ему время и на веки вечные заменит нынешний мир. «Писание указывает нам, – учит святой Афанасий, – на троякий покой: первый покой – плотской, покой субботний; второй покой – шествие в землю обетования, каким упокоил их Иисус (Навин); и третий покой – небесный... Да и не было бы нужды упоминать о других, если этот есть истинный покой. Посему дается разуметь, что истинный покой есть, по исшествии из мира сего, вселение в горних обителях» (4, 313–314). Здесь мы празднуем великий день воскресения, но он есть только «предзнаменование будущего века, на который здесь мы получаем залог для того, чтобы воспринять будущую вечную жизнь». Когда же переселимся отсюда, будем в ином мире праздновать с Самим Христом Спасителем превосходнейший праздник, – «по примеру святых, восклицая и изрекая следующие слова: *«Пройду в место селения дивна, даже до дому Божия, во гласе радования и исповедания шума празднующего» (Пс. 41,5),* – так что удаляется болезнь и печаль и воздыхание, и обрящется *радость* и ликование *над главою* *нашею (Ис. 35,10)»* (3, 403).

Времена и лета во власти Своей полагая, Господь, определив все мерой, числом и весом (*Прем. 11, 21*), назначил миру определённые дни бытия. Когда данное миру время дойдёт до положенного своего предела, наступит последний день мира, страшный, великий, судный день Спасителя, *в он же хочет Он судити вселенней в правде (Деян. 17, 31)*. На землю второй раз сойдёт Господь и сойдёт теперь уже яве. «В первое Свое пришествие и славное богоявление молчал Он, судимый человеками, и не открывал явно Божества Своего. Во второе же Свое пришествие придет не скрытно, как в первое, но яве, и, как Сам Он говорит, подобно молнии, проходящей от востока и до запада (см.: *Мф. 24, 27*). *Яве придет и не премолчит*, но обличит грех мира» (4, 168). Не в унижении, не в смирении будет второе пришествие Христово, но в собственном Ему величии, в Божественной славе. Придёт

Господь «не пострадать, но воздать наконец всем плод Креста Своего, то есть воскресение и нетление. И уже не судится Он, но Сам судит всех, *яже кийждо с телом содела, или блага, или зла (2Кор. 5, 10)*, в то Свое пришествие, в которое добрым уготовано Царство Небесное, а делавшим худое – огонь вечный и тьма кромешная» (1,262–263).

Наш материальный мир, как лежащий во зле, будет разрушен огнем. Вместо него будут образованы новое небо и новая земля, где обитать будет Божия Правда (*2Петр. 3,10–13*). По гласу Божественной Главы восстанут все мертвые, начиная от Адама и кончая последним человеком, вкусившим смерть (4, 227). «У Пророка сказано: *«Родися нам Сын, и дадеся нам. егоже начальство бысть на раме Его: и нарицается имя Его – велика совета Ангел, Бог крепкий, Властитель, Отец будущего века» (Ис. 9,6)*. Итак, Единородный есть и Отец будущего века, и Сын Божий, есть *Бог крепкий и Властитель*, и ясно доказано, что *вся, елика имать Отец*, суть и у Сына, и, как Отец дает жизнь, так и Сыну равно возможно жить, *ихже хочет (Ин. 5, 21)*. Ибо сказано: *«Мертвии услышат глас Сына Божия, и оживут» (Ин. 5,25)*» (1,274). Восстанут мертвые с нетленными телами (4,225). Христос Господь одождит Духа Святого на рассыпавшиеся в прах кости, и Дух Святой сообщит этому останку бессмертие Своей собственной природы. После воскресения жизнь человеческого тела окончательно выйдет из сферы тления и будет сохраняться всемогущей силой Святого Духа. В земном своем бытии тело нуждается для поддержания жизни в пище, одежде, жилище; в небесном мире все заменит действие Духа Святого, Который сообщит телу бессмертие, светоносный и прославленный вид. Немощи, болезни, страдания тогда исчезнут. Воскресшие люди будут пребывать в более совершенном состоянии, чем находился Адам до грехопадения, ибо, «восстав из мертвых, не убоимся уже мы смерти, но всегда о Христе будем царствовать на небесах» (2,350). «Никто из еретиков, – поучает александрийский Святитель, – не будет вопиять: «Почему восстанет плоть по природе смертная? Почему, если восстанет, опять не будет алкать, жаждать, страдать, и не останется смертною? Почему,

хотя она из земли произошла, прекратится в ней то, что ей естественно?» Иначе, плоть могла бы отвечать такому упорному еретику: «Хотя я из земли, по природе смертная, но впоследствии стала плотию Слова; Само Слово, хотя Оно бесстрастно, понесло на Себе мои страдания, и я сделаюсь свободною от них, и от рабства им уволена освободивши меня от них Господом. Если вопиешь на то, что избавилась я от естественного тления, то смотри, не вздумал вопиять и на то, что Слово Божие восприяло на Себя мой рабский образ». Как Господь, облекшись плотию, соделался человеком, так мы люди, восприятые Словом, обожаемся ради плоти Его и уже наследуем вечную жизнь» (2,413).

Само пришествие Господа нашего Иисуса Христа будет судом Божиим, осуждением всякого грешника, так как сам этот факт ясно всем покажет, что мир, всё существующее в мире есть Божие творение, и, как таковое, всецело зависящее от Бога, почему всё разумное в нём должно жить и развиваться лишь в направлении познания Бога, богоуподобления. Ввиду этого грешники, а также уклонившиеся от истинной жизни падшие духи с момента откровения в мире Царства Божия увидят, что находятся они вне его. «Когда истреблены будут мысленные» наши враги и «не будет уже препятствующего», – свидетельствует святой Отец Церкви, – тогда «облекутся стыдом населяющие бездну» (4,241). Таким образом, уже правдивый суд совести вынесет свой приговор. Но Спаситель будет и Сам судить «всю землю», весь мир, ибо Он есть не только Творец Его, но и Спаситель, и «истинный Всецарь» (2, 64). И суд *весь даде Сынови, да, якоже чтут Отца, чтут и Сына* (**Ин. 5, 22–23**) (4, 473). Эти слова Спасителя о том, что «Отец Сыну предал творить весь суд» (4, 473), свидетельствуют, что последний суд Божий над миром будет не только судом Божественной правды, но и Божественной любви, той великой и безмерной любви, которая вызвала нас из небытия, низвела на землю Сына Божия, а ныне подаётся нам как дар Святого Духа.

Когда «воссядет в суде» Господь наш Иисус Христос, тогда приведёт Бог на суд всех людей, дабы дали они отчёт во всех

своих прегрешениях и получили от Сына благословение или наказание (4, 310, 2, 268). *Яко помышление человеческое исповестся Тебе (Пс. 75, 11)* . Предстанем мы тому страшному престолу дать отчёт не только в том, что делали, но и в том, что имели в намерении. Всякое слово, всякий помысл, всякое движение ума исповеданы будут Господу во время суда, когда изведется на позор и сокровенное (4, 257–258). Всё будет обнаружено, ничто не скроется, о чём мы помышляли, мечтали здесь на земле (4, 421). *«И останок помышления празднует Ты (Пс. 75, 11)*. Останок помышления есть помысл, доведённый до чистоты, сообразно с останком благодати избрания. Посему, ежели в то время помысл окажется чистым, то со делается тогда причастником Твоего празднества» (4, 258). И соберёт Господь «всех живущих на земле, чтобы праведных отделить от неправедных» (4, 170), и скажет праведным, стоящим одесную Его: *«Приидите, благословеннии Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царствие от сложения мира» (Мф. 25, 34)* (3, 441). Примечательно, что святой Афанасий, касаясь и эсхатологических вопросов, награду за личный подвиг человека ставит в непосредственную связь с делом домостроительства нашего спасения, с милостью Божией по отношению к падшим людям. Изъясняя приведённые слова Спасителя, Святитель спрашивает: «Как же или в ком уготовано Царствие прежде создания нашего, если не в Господе, прежде век положенном для сего в основание, чтобы мы, как хорошо приноровленные камни, на Нем назидаемые, от Него приобщались жизни и благодати?» – и отвечает: «Сие же (сколько можно разуметь это человеку благочестно) совершилось для того, чтобы мы... восстав от кратковременной смерти, могли жить вечно. Но мы – люди земные – не имели бы этой возможности, если бы прежде век не была предуготована нам во Христе надежда жизни и спасения. Итак, Слово, нисходя в плоть нашу, и в ней создаваемое началом путей в дела Своя, так как, по сказанному, в Нем было Отчее изволение, справедливо полагается в основание *прежде век, прежде нежели создана земля, прежде неже горам, водрузитися, прежде неже произыти источником (Притч. 8, 23–25)* , чтобы и тогда, как при скончании настоящего

века мимо идут земля и горы и все образы видимого, не обветшали мы подобно всему этому, но и после того могли еще жить, имея в Самом Слове, по избранию прежде сего уготованные нам жизнь и духовное благословение. Таким образом, возможем не временную только иметь жизнь, но и после всего этого пребывать, живя во Христе; потому что и прежде сего жизнь наша была основана и уготована во Христе Иисусе» (2, 361–362). Господь «возымел изволение» всю тяжесть нашего осуждения воспринять за нас на Себя и усыновить нас в Себе; «предваряющая нас благодать» была уготована во Христе. Но получит эту благодать каждый по делам своим (2,361). *Бога узрят (Мф. 5,8)* лишь «правые сердцем» (4,310); Божественный суд воздаст спасение кротким (4, 257); *на гору Господню (Ис. 2, 3)* взыдут «лишь добродетельные и рачительные и жительствующие по примеру святых» (3,441). Тот, кто избавился от греха и сделался чистым, «в будущем веке будет благоугождать Господу во стране живых. А избавиться от смерти, освободиться от греха и иметь часть во стране живых – все это даровано нам пришествием Господним» (4,189).

Когда примем награды после спасительного воскресения, «последует упокоение» (4,305); жизнь наша будет простираться в бесконечные веки (4, 67); крепость души, освобождённой от грехов, возрадуется (4,177). «Святые будут в наслаждении и веселии после того, как оживут во время воскресения. Это же наслаждение и веселие, которое есть нетление, говорят они, примем мы от Христа, Который в нас и одесную Отца» (4, 75). Освободившись от тления, праведники – *причастники Божественного естества (2Петр. 1,4)* , – будут вечно царствовать со Христом на небесах (2, 420–421). Введенная в горние обители всякая праведная душа «будет совершать духовное служение» (4,92–93), хвалить Бога неумолкающими песнопениями (4,241), созерцать Его (4, 335). «Царство Божие, – говорит Святитель, – не иное что есть, как вкушение будущих благ, то есть созерцание и ведение Бога, сколько доступно это душе человеческой» (4,434). И возвеселится Господь, видя спасаемых (4, 335). «Великое чудо сие, что мы, бывшие

пришельцами, нарицаемся своими; и те, которые были некогда чужими, получаем звание сограждан святых и чад небесного Иерусалима, образом которого был тот, который построил Соломон. Ибо, если Моисей все устроил сообразно с тем, как показано было на горе; то ясно, что совершившееся в скинии служение было образом небесных таинств, к которым восхотев и нас возвести, Он уготовал нам путь новый и пребывающий» (3, 524).

Если Судия вселенной принесшим покаяние в своих прегрешениях дарует «милость и прощение, и непобедимых подвижников добродетели прославляет и венчает, произнося о них суд с истиною», то «на живших беззаконно и не принесших покаяния по уставам истины налагает наказания» (4,102–103). Как праведный и добротолюбивый Судия, Он любит и приемлет праведных, добродетельных, далек же бывает от злых, отвращается от них (2, 244, 245). «...*Досадители Царствия Божия не наследят* **(1Кор. 6,10)** ... Этим достаточно доказывается, – учит святой Афанасий, – что думающие и поступающие не по Евангелию, а по своим прихотям не войдут в небесные обители» (2,76). «Будет же некогда время и Тебе... сотворить суд и правду над разорившими Закон Твой» (4, 383). Нечистый сердцем и лживый «не наследует ничего чистого, как гласит книга Притчей: *«Сыну лукавому ничтоже есть благо»* (13, 13). Вообще же, поскольку он чужд святым и иного рода, то признан будет недостойным вкушения Пасхального Агнца, ибо никакой иноплеменник не должен есть от Него (Исх. 12, 43). Так Иуда, когда он предполагал праздновать вечерю Пасхальную, поскольку умыслил лукавство против Спасителя, извержен был из горницы и из сонма Апостольского, ибо Закон повелел снедать агнца пасхального с должным тщанием; им же (Иудой), как только он вкусил от него, овладел диавол, вошедший в его душу» (3,441). Божественный суд воздаст грешникам казнями (4, 257). Но казни Божии постигнут грешников не потому, что Господь есть карающий Судья, а потому, что они, живя худо на земле, сами себя лишают «непреходящей, но истинно пребывающей радости Господа нашего... Их ожидает участь, соответствующая их поведению в жизни: *болезнь и печаль, и*

воздыхание (Ис. 35,10) , сопровождающее мучения» (3,405). Восстающие против Духа Святого делаются мертвыми, ибо, лишаясь Духа, они лишаются и жизни вечной. «По слову блаженного Апостола, они, как люди душевные, не могли приять, яже Духа Божия, зане духовне востязуется (1Кор. 2,14) " (3,48).

С такими эсхатологическими упованиями, с такой уверенностью в конечности всего бытия «святые усугубляют сию истинную жизнь; ибо, во всяком случае, получают они и небесную радость, о каковой небрегут нечестивые, неизбежно лишая себя исходящего из нее блаженства; ибо отвержен будет нечестивый, дабы не видеть ему славы Господа. И хотя бы они услышали ко всем обращенный глас обетования: *«Востани спяй, и воскресни от мертвых» (Еф. 5,14) , – хотя бы они воскресли и даже достигли небес, могли бы постучать и сказать: «Отверзи нам!» – все же, тем не менее, Господь укорил бы их, как таковых, которые далеки были от познания Его, говоря: «Не вем вас» (Лк. 13, 25, 27). А Святой Дух громко восклицает против них: «Да возвратятся грешницы во ад, вси языци забывающии Бога» (Пс. 9,18). И мы говорим безбожникам, что они должны быть низвержены – не (только) ради подвластности их греху, – как не носящие, подобно святым, мертвости (Господа) на теле своем, но и потому, что они самую душу свою погребают во грехах и преступлениях, удаляясь к мертвецам и питая ее (душу) мертвенною пищею, на подобие птенцов хищных птиц, которые с высоты опускаются на трупы тех, кои действительно мертвы... Ибо еще при жизни своей будут они в посрамлении, поскольку чрево свое почитают вместо Бога; а когда умрут, они должны будут терпеть мучения за то, что похвалялись таковою смертью... А Божественное слово еще ранее возвестило о них: *«Смерть грешников люта, и ненавидящии праведного прегрешат» (Пс. 33, 32). Ибо мучителен червь и тягостна тьма – сие наследие нечестивых» (3, 444–445; 4, 121; 4, 39).**

Жизнь будущего века, откровение Царства Славы и Блаженства праведников явятся завершением домостроительства нашего спасения. Для всякого истинного христианина, всякого христианского подвижника эта вечная

жизнь составляет конечную цель его стремлений, то высочайшее благо, которое даёт смысл жизни во Христе.

«О если бы могли мы достичь, как они (святые. – КС.), и того, чтобы оказаться в числе избранных» (3,403).

* * *

Бросая мысленный взгляд на всё учение святого Афанасия Великого о спасении, невольно приходишь в изумление от широты его представлений. Дело домостроительства нашего спасения есть глубокая тайна (4,244), к уразумению которой «потребен крайне тонкий духовный разум» (4, 286), святая жизнь – спасение можно познать только «в учении деятельном» (4, 139), но Александрийский архипастырь и был именно тем благодатствованным святым человеком, которому открывались основания Божии (4,244); сам неотступно следуя за Господом Христом, сам спасаясь, он учил и других спасению. Поэтому его сотериология ясна и убедительна. Идея обожения человека, чаяние Духа Утешителя, требование подвига от человека – вот основное в сотериологии Святителя. Под именем спасения в богословии святого Афанасия понимается не какой-либо внешний придаток человеку в его нынешнем бытии, а внутреннее изменение, преобразование его природы, совершающееся чрез вселение в смертную и тленную природу жизни и нетления. Совершитель спасения есть Господь наш Иисус Христос, вочеловечившийся, «чтобы мы обожились» (1, 260), чтобы всё в Нём обновилось, оживотворился сущий о Нём человек, и клятва не имела бы более силы над ним (1,270). Сын Божий явил Себя телесно, чтобы мы получили ведение о невидимом Отце (1, 260). Как вначале человечество получило бытие Словом, так Им же оно усовершенствуется и восстанавливается, к тому же «еще при большей благодати, потому что, восстав из мертвых, не убоимся уже мы смерти, но всегда о Христе будем царствовать на небесах. Совершилось же это, потому что Само Божие собственное слово, сущее от Отца, облеклось в плоть и соделалось человеком... Освободивший Сын действительно доказал о Себе, что Он – не тварь, не единый из созданных, но собственное Слово и образ Отчей сущности; потому что и вначале осудил грех Отец, и Он

один отпускает грехи. поскольку Словом изречено: «*Земля еси, и в землю отыдеши*» (**Быт. 3,19**), – то, сообразно с этим, тем же Словом и о Нем совершается освобождение и отменение осуждения» (2,349–350).

Христос Спаситель стоит пред нами как Господь и Владыка вселенной, как Идеал всех нравственных устремлений. Страдая – Он нас упокоил, алча – напитал, нисходя во ад – возвёл нас из него (1,270). Своею смертью Он уничтожил грех в самой природе человека, искупил нас (3, 302); Своим воскресением дал нам свидетельство победы над смертью и доказательство нашего воскресения, а Своим восшествием на небеса с обоженной человеческой природой отверз нам врата на небо, – «род человеческий, в Нем совершенно и всецело освобождаемый от греха и оживотворяемый из мертвых вводится в Царство Небесное» (3,171). Но и на земле Он продолжает жить и действовать в Своём Теле – Церкви. Пройдя Сам спасительный путь, Господь в то же время заповедал и всем идти подобным путём, и идти вместе с Ним, Основоположником нашего спасения, – путём усвоения Его спасительного дела. Наконец, когда наступит свершение времён, Он будет всех судить и всех покорит Своему Небесному Отцу – вся тварь достигнет своей цели.

«Вникнув в это, – учит святой Афанасий, – поклонись общему всех Спасителю, всемогущему Божию Слову, и осуди то, что Им умалено и обращается в ничто. Как с явлением солнца тьма не имеет уже силы, но если и оставалась ещё где, изгоняется повсюду, так, по Божественном явлении Божия Слова, не имеет уже силы идольская тьма» (1, 261). «*Бог мой еси Ты, и исповемся Тебе. (Пс. 117, 28)*. Сии-то слова... должно возглашать Спасителю Христу» (4, 366).

Заключение. Влияние учения святого Афанасия Великого на развитие сотериологии в святоотеческом богословии эпохи вселенских соборов

Учение святого Афанасия Великого о спасении оказало большое влияние на развитие святоотеческой сотериологии периода Вселенских Соборов. Как из глубокого кладезя, последующие богословы обильно черпали материал из его сотериологии для дальнейшего развития основных её начал применительно к требованиям своего века. Особенно близко по духу своих воззрений стоят к Святителю Афанасию святители Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский³²⁰, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник и завершитель отеческого богословия эпохи Вселенских Соборов преподобный Иоанн Дамаскин. Указанные святые Отцы были сторонниками аллегорического истолкования Священного Писания, с большим усердием и любовью изучали «книгу» природы, как и книги «словес Духа», отводили значительное место в своих рассуждениях сотериологии, в основах которой их мнения были общи, что свидетельствует о их тесной зависимости друг от друга. Различия в их сотериологических воззрениях касались частных, которые трактовались ими как личные мнения. Например, святому Григорию Нисскому присуща была теория выкупа Христом Спасителем человека у сатаны и обольщения последнего, в чем сказалось влияние Оригена. Но в важнейшем – основном вопросе своего учения о спасении как обожении человечества чрез соединение его с Богом – святой Григорий повторял взгляды великого Александрийского архипастыря³²¹.

Весьма интересно, что очень близкие взгляды к сотериологическому учению святого Афанасия и, прежде всего, к его учению о значении крестной смерти Христа Спасителя, находим у представителя Антиохийской школы святого Кирилла Иерусалимского, младшего современника Александрийского архипастыря. «Тринадцатое огласительное слово святого Кирилла, – пишет священник И. Орфанитский, – производит

такое впечатление, как будто бы оно есть сокращение Афанасиева учения о крестной жертве Христовой. И это впечатление не ошибочно. В данном случае представитель Антиохийской школы, святой Кирилл Иерусалимский, повторил взгляд святого Афанасия, представителя Александрийской школы»³²².

Вслед за святым Афанасием святоотеческое богословие свидетельствует о том, что Господь наш Иисус Христос, осуществляя благу волю Божию, вочеловечился для освобождения человека от того состояния, в каком он оказался после грехопадения: в плену смерти, тления, власти дьявола. «Немоществовавшее наше естество возымело нужду во врачующем, – говорит святой Григорий Нисский, – человек, подвергшийся падению, возымел нужду в подъемлющем; уклонившийся от жизни возымел нужду в оживотворяющем; удалившийся от причастия блага возымел нужду в возводящем ко благу; заключенному во тьме стало нужно пришествие света; пленник ощутил потребность в искупителе, узник – в защитнике, содержимый под игом рабства – в освобождении»³²³. Спасение человека Богом святые Отцы объясняют тем, что как создателем его был Бог, так и воссоздателем от тления к нетлению, от смерти к жизни мог быть только Бог. Как для творения, воззвания из небытия к бытию, нужна была всемогущая сила, так и для воссоздания твари требовалась та же сила. «Зло неисправимо в нас, – учит святой Кирилл Иерусалимский, – Тебе (Господи) нужно быть исправителем»³²⁴.

Утвердив понятие о необходимости сверхъестественной помощи человеку, святые Отцы, подобно святому Афанасию, выдвигали и решали вопрос о том, почему именно для спасения человека Сын Божий воплотился, а не спас его иным каким-либо образом.

Следуя Александрийскому архипастырю, святой Григорий Богослов утверждает, что Бог мог бы спасти человека и иным способом, но избрал воплощение, как более для нас необходимое. Господу «можно было спасти человека и не восприняв плоти, единым хотением, так как и все прочее Он производит и производил без тела»³²⁵. Дьявола Христос

Спаситель мог истребить, если бы захотел единым движением Своей Божественной воли, которым создал весь мир³²⁶. Одну из причин Боговоплощения святой Григорий, как и святой Афанасий, видит в том, что в ином образе Господь наш Иисус Христос был бы недоступен для человека. Спаситель «явился закрывшись отовсюду завесой, потому что иначе невозможно было бы приблизиться к моим немощам»³²⁷. Невместимый, Необъемлемый сделался вместимым чрез тело³²⁸. Подобные мысли выражает и святой Кирилл Иерусалимский. «Веруем, – исповедует он, – в Иисуса Христа, во плоти пришедшего и вочеловечившегося, потому что иначе был бы для нас недоступен, поскольку не могли мы и видеть того и насладиться тем, что Он Сам в Себе, то соделался Он тем, что и мы, чтобы таким образом сподобились мы насладиться Им. Ибо если не в состоянии мы вполне видеть солнце... то можем ли видеть Творца Его?»³²⁹. Так как человек нуждался в слышании от «подобобразного ему, то Спаситель воспринял на Себя подобострастное нам, чтобы с большим удобством были научены люди»³³⁰. Святой Кирилл не обходит молчанием и возражение язычников о том, что Богу, как Существо высочайшему, неприлично принимать в тесное единение с Собой человеческую плоть. В человеческом составе, созданном Богом, ничего скверного нет, если сам человек не осквернит себя пороками. «Создавший Адама, создал и Еву, и муж и жена созданы руками Божиими. Ни один из членов в теле, каким создан был в начале, не имеет в себе скверны. Да умолкнут все еретики, которые винят тело, паче же Самого Творца»³³¹. По мыслям святого Григория Нисского, раскрытым в его «Большом огласительном слове», унизителен только порок, а Бог, соделавшись человеком, не принял порока³³². Боговоплощение не может казаться странным или удивительным уже потому, что Божество причастно всякой твари, проникает и объемлет её – «все в Божестве и Оно во всем»³³³. Воплощение Сына Божия для нашего спасения более всего соответствовало совершенствам Божиим. Если бы Бог спас нас одним Своим всемогущим словом, то обнаружилось бы лишь могущество Божие, но наше спасение не было бы совершенным. В

Боговоплощении же проявились вместе и могущество, и любовь, и мудрость³³⁴.

Нашло отражение в святоотеческой сотериологии и утверждение святого Афанасия о значении крестной смерти Христа Спасителя. Избегать крестной смерти, по мысли святого Григория Нисского, не нужно было, ибо Воплотившийся должен был испытать всё человеческое, а следовательно, принять и смерть. Крестная смерть имеет великое значение для нас, ибо после неё последовало воскресение, и воскресший Христос, «как бы к лежащему простирая руку и для сего приникнув к нашему трупу, настолько приблизился к смерти, что коснулся омертвения и собственным Своим телом дает естеству начало воскресения, силою Своею совооставив целого человека»³³⁵. На Кресте, – учит святой Василий Великий, – «умирает вражда наша на Бога»³³⁶. Крест – «похвала похвал», – говорит святой Кирилл Иерусалимский. Через Крест пленники греха освобождены, «слепотствующие в неведении» просвещены³³⁷; через Крест диавол побежден³³⁸; через Крест возможно стало воскресение. «Исповедую Крест, потому что знаю воскресение», – свидетельствует святой Кирилл³³⁹. «Если скажет кто, что Крест – призрак, то отвратись от него. Ненавидь утверждающих, что Христос распят мечтательно. Если распят мечтательно, а спасение от Креста, то и спасение – мечта. Если Крест – мечта, то мечта и воскресение. *«Аще же Христос не воста, еще мы во гресех наших» (1Кор. 15,17)*. Если Крест – мечта, то мечта и вознесение. А если вознесение – мечта, то мечта и второе пришествие, и все уже несостоятельно»³⁴⁰. Сын Божий ради нас стал человеком, «принял зрак раба, – учит святой Григорий Богослов, – за наши беззакония веден был на смерть. Так поступал Спаситель, Который, как Бог, мог спасти единым изволением. Но Он соделал то, что для нас важнее и наиболее нас пристыжает»³⁴¹.

Добровольно исшед на страдания и прияв «вольную смерть», Господь наш Иисус Христос, по словам святого Кирилла Иерусалимского, «спас вселенную»³⁴². «И не дивись, что искуплен целый мир. Ибо умер за него не простой человек, но Единородный Божий Сын»³⁴³; «страдал и подвизался

подвигом терпения не человек малозначущий, но вочеловечившийся Бог»³⁴⁴. Грех «одного человека Адама имел столько силы, что нанес смерть миру. Если же *единого* *прегрешением смерть царствова в мире (Рим. 5,17)*, то не паче ли правдою Единого воцарится жизнь?»³⁴⁵

Наконец, подобно святому Афанасию, святой Григорий Нисский и святой Василий Великий в крестной смерти Спасителя видят и глубокое символическое значение. По мнению святого Григория Нисского, простирающиеся в четыре разные стороны оконечности Креста с распятым посредине Богочеловеком означают то, что Господь соединил Собою *небесных и земных и преисподних (Флп. 2,10)*, возглавил всяческая³⁴⁶. «Для чего Крестом совершено домостроительство вочеловечения?» – спрашивает святой Василий Великий и отвечает: «Для того, чтобы от четырех крыл земли собрались спасаемые. Ибо Крест делится на четыре части, так что каждая его часть обращена к одной из четырех частей мира. А предпочтена крестная смерть или – чтобы все части мира приведены были ко спасению (четырьмя) частями Креста; или потому, что прежде деревянного креста был воздвигнут, целому миру спротяженный, мысленный Крест, в среде которого соприкасаются четыре части вселенной, и сила которого, заключающаяся в среде, проходит в четыре части»³⁴⁷. А святой Кирилл Иерусалимский проводит параллель между древом падения и древом восстания – «от древа грех, и грех – до древа»³⁴⁸. Древом даётся жизнь. «Ибо оживотворение при Ное – деревянным ковчегом; при Моисее же море, узрев образ креста, убоялось ударившего по водам. Столько силы имел жезл Моисеев; ужели же не силен Крест Спасителей? Умалчиваю о многих проображениях для соразмерности речи. При Моисее древо усладило воды; и из ребра Иисусова вода истекла на древе» и т. д.³⁴⁹. «Итак, – закончим этот раздел словами того же святого Отца, – прими сперва несокрушимое основание – Крест, и созидай все прочее в вере. Не отрицайся Распятого. Если отречешься, то будешь иметь многих обличителей»³⁵⁰.

Созидается спасение наше Духом Святым. Именно чрез Него Бог действует в спасаемых. Учение святого Афанасия Великого о домостроительстве Духа Святого нашло дальнейшее развитие в сотериологии святого Василия Великого, написавшего целый трактат «О Святом Духе к святому Амфилохию, епископу Иконийскому». Дух есть животворящая Сила, Совершитель небесных воинств, прославляемый со Отцем и Сыном³⁵¹. Он все имеет: благодать, правоту, святую жизнь. Как от огня неотделимо тепло и от света луч, так «неотделимо и от Духа, что Он святит, животворит, что Он – благодать, правота»³⁵². Дух Святой сообщает тварям «благодать к совершению и восполнению каждого существа»³⁵³, подает залог жизни, обновляет души наши «из греховной мертвенности в первоначальную жизнь»³⁵⁴, претворяет тление в нетление, соделывает нас новой тварью, пребывающей вечно, снова творит образами Божиими³⁵⁵, все животворит, всем подает благодать Свою, «всех просвещает к познанию Бога, вдохновляет пророков, умудряет законодателей, совершает священников, приводит в благоустройство праведных, украшает целомудренных, сообщает дарование исцелений, оживотворяет мертвых, разрешает узников, усыновляет чуждых»³⁵⁶. Чрез общение с очищенным от всякой скверны Он делает их духовными. «И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными, и на других изливают благодать. Отсюда – предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого – обожение»³⁵⁷. Дух Святой окончательно совершает все дела домостроительства нашего спасения. «Кто же будет спорить против того, – спрашивает святой Василий Великий, что домостроительства о человеке, какие, по благодати Божией, совершены Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом, окончательно исполнены Духом Святым?»³⁵⁸ И в день откровения Господня Дух Святой явится и станет по правде

судить вселенную, и раздаст Свою славу праведным по мере их доблестных дел³⁵⁹. Поистине велики дела домостроительства Святого Духа. «Духом Святым – восстановление наше в рай, вступление в Небесное Царство, возвращение в сыноположение, дерзновение именовать Отцом своим Бога, соделываться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, одним словом, приобрести всю полноту благословения и в сем и в будущем веке, когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, какие предназначены нам по обетованиям, и которыми чрез веру наслаждаемся, как уже настоящими»³⁶⁰.

Если же спасение наше создается Духом Святым, то Дух Святой, как и Сын, непременно должен быть Богом, иначе Он не сможет возвысить человека над границами твари. Это положение выдвигалось святым Афанасием в полемике с духоборцами. Оно же повторяется и святым Григорием Богословом и святым Василием Великим. «Не верю, – говорит первый, – возможности спастись чрез равночестного мне. Если Дух Святой не Бог, то пусть прежде сам соделается Богом, и тогда уже обожит меня»³⁶¹. Если в Священном Писании говорится, что Бог живёт в нас чрез Духа Святого (см.: 1Кор. 3,16; Еф. 2,21–22), то утверждение, что Дух Святой не причастен Божества – явное нечестие. «И если усовершенствовавшихся в добродетели называем богами, – пишет святой Василий Великий, – и усовершенное достигается чрез Духа, то как же Творящий других богами Сам лишается Божества? Но не благочестиво, как о людях, так и о Духе говорить, что чествуется в Нем Божество, Которого Он причастен, но не имеет по естеству. Ибо кто по благодати делается богом, у того природа изменчива, потому что лучшее иногда и утрачивается по невнимательности... Божество в Троице исполнено»³⁶².

Основной тезис в сотериологии святого Афанасия – это: «Сын Божий... соделался сыном человеческим, чтобы сыны человеческие... соделались сынами Божиими» (3, 257); «Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить» (2, 227). С этой сотериологической точки зрения у святого Афанасия освещается и Лицо Исккупителя и оттеняется весь жизненный

смысл исповедания Его Богочеловеком; около неё группируются и все частные пункты его богословской системы. Точно также и святой Григорий Богослов конечную цель и завершение спасения видит в обожении человека. «Богом был Ты (Христе) от века, человеком же явился нам напоследок, чтобы после того, как Сам Ты стал человеком, меня сделать богом»³⁶³. Сын Божий для того воплотился, чтобы человек стал «богом, восшедшим от земли через Снисшедшего ради нас свыше»³⁶⁴; чтобы все вместили «в себе всецелого Бога и Его единого»³⁶⁵; дабы все греховнее и несовершенное стало чистым и совершенным. «Я получил образ Божий, и не сохранил его; Он (Спаситель) воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поколику тогда даровал нам лучшее, а теперь восприимлет худшее»³⁶⁶. Через Боговоплощение стало возможным соединение человека с Богом, обновление, обожение. «Дольний человек стал богом, после того как соединился с Богом и стал с Ним едино, потому что препобедило лучшее, дабы и мне быть богом, поколику Он стал человеком»³⁶⁷. «Бог вочеловечился и человек обожился»³⁶⁸. Святой Григорий в своих сотериологических воззрениях придерживался того же мнения, что и святой Афанасий: спасти человека мог только Богочеловек – совершенный Бог и совершенный человек. Если бы Христос, будучи Богом, не был и полным человеком, то обожение всего человека не произошло бы, а следовательно, не было бы и его спасения. В связи с этим святой Григорий выступил решительным обличителем ереси Аполлинария, учившего, что воплотившийся Сын Божий воспринял только человеческое тело и душу, а место ума у Него заняло Божество.

«Бог не соединим с плотию, – возражает Аполлинарию Святитель, – а душа и ум суть нечто посредствующее, потому что сожительствоуют плоти, и потому что – образ Божий... Божие естество, соединяясь с сродным Себе, чрез сие сродное вступило в общение и с дебелистью плоти»³⁶⁹. Святой Григорий утверждает, что если Господь воспринял неполного человека, то и не восстановил его всего – ум остался в прежнем

повреждённом состоянии. А между тем виновником греха в человеке, почему и прежде всего нуждается в обновлении и освящении Божественной Силой. Ум Адама принял первую заповедь, и он же не исполнил её, «и что преступило, то наиболее имело нужду в спасании, а что имело нужду в спасении, то и воспринято»³⁷⁰, «ибо невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»³⁷¹. «Следовательно, воспринят ум»³⁷². Превечное Божие Слово, невидимое и недостижимое снисходит к своему образу – человеку, «носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха. Хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело предочищены Духом (ибо надлежало и рождение почтить, и девство предпочесть); однако же Происшедший есть Бог и с воспринятым от Нее (человеческим естеством), – Единое из двух противоположных – плоти и Духа, из которых Один обожил, другая обожжена»³⁷³. Святой Григорий воспевает нетленную славу страданий Спасителя, которыми Он нас обожил, «срастворив человеческий образ с небесным»³⁷⁴.

При вознесении на небо человечество Христа Спасителя садится одесную славы Всевышнего и, сохраняя свои очертания, сияет Божественным блеском, как на Фаворе, когда Божество препобедило плоть³⁷⁵.

Идея обожения была присуща и святому Василию Великому. По его мнению, воспринятая Спасителем плоть получила озарение Божества, стала просветленной³⁷⁶. А о брате святого Василия Великого, святом Григории Нисском, известный патролог начала нашего века профессор Иван Васильевич Попов прямо свидетельствует, что учение об обожении человечества чрез соединение с Богом он унаследовал от святого Афанасия. «Сын Божий воспринял на Себя человеческую плоть, чтобы очистить ее от греха и сообщить ей нетление. Так как вся жизнь человека от рождения до смерти проникнута грехом, то Божеству, воспринявшему человеческую природу, надлежало пройти чрез два этих предела – рождение и смерть. Сын Божий, воспринявши человеческую природу чрез рождение и претерпевши смерть,

освятил ее всецело. С другой стороны, Он сообщил природе человека, в которую привзошла смерть, нетление Своего Божества. Ближайшим образом освятилось и получило нетление человечество в Лице Самого Искупителя, но то, что стало достоянием части, сообщается и целому, то есть человечеству»³⁷⁷. В Лице Христа Спасителя после воскресения Его человеческая плоть, хотя и осталась по природе плотью, но «претворилась в море нетления... вместе с нею и все, что являлось тогда как плотское, пременилось в Божеское и бессмертное естество; ни тяжести, ни вида, ни цвета, ни твердости, ни мягкости, ни очертания по величине, – ни другого чего из видимого в ней тогда, – ничего не остается, потому что вследствие примешения к Божеству уничиженность плотского естества принята в общение Божеских свойств»³⁷⁸.

Больше других святых Отцов Церкви испытал на себе влияние святого Афанасия святой Кирилл Александрийский. Будучи одним из преемников своего великого предшественника на той же Александрийской кафедре и поставленный у церковного кормила в не менее трудное время религиозных волнений и разделений (распространение несторианства), святой Кирилл, как и святой Афанасий, мужественно выступил на защиту истинной веры, стал выразителем святого Православия на Востоке. Следуя святому Афанасию, он утверждал, что в результате восприятия Богом человека произошло обновление, обожение последнего. Бог – Само Бытие, Сама Жизнь, соединившись с человеком Иисусом, истребил в теле принцип тления и передал ему Свое бессмертие. Божество как бы намастило святое тело и неизреченно вложило в него «Свою собственную светлость и нетление»³⁷⁹. Сотериологической аксиомой у святого Кирилла Александрийского служило: «Что не воспринято, то и не спасаемо»³⁸⁰, то есть если с Божеством соединился не весь человек, то не воспринятая часть, оказавшаяся вне воздействия Божества, не получила исцеления. Свидетельствуя об обожении искуплённых, святой Кирилл говорит: «Начаток наш и корень рода нашего, воссозидаемого к нетлению чрез единение с Богом, есть Христос, хотя в Нем это мыслится и

преимущественно»³⁸¹. На верующих Спаситель излил Духа Святого, Который Своей сущностью срастворяется с их душой и телом. «Это физическое соединение, – пишет профессор И. В. Попов, опираясь на богословие святого Кирилла, – отличается от воплощения только тем, что человеческое «я» сохраняет свою самостоятельность и не сливается с Духом Святым в одну личность и одно самосознание. Поэтому оно называется теми же терминами смешения, срастворения, та же аналогия огня и железа служит для его наглядного пояснения»³⁸².

Несомненно значение богословия святого Афанасия Великого для сотериологии отца-мистика преподобного Максима Исповедника. Как в учении о прародительском грехе, так и в учении об искуплении как обожении преподобный Максим следовал святому Афанасию и разделял его взгляды. Спасение наше есть соединение с Богом, обожение, что могло быть совершено лишь только снишедшим к нам Богом, Его воплощением. Бог для того и стал человеком, или Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы мы стали богами, сынами Божиими. Господь воплотился, «чтобы обратить к Себе, враждующее на самого себя и непостоянное человеческое естество и удержать его от протиестественного направления»³⁸³. Спасение наше возможно только при восприятии Богом полного человеческого естества – спасается лишь то, что соединяется с Богом. Основой спасения явилось Боговоплощение. Изгоняя из естества греховное рождение, Господь не принял рождения от семени. Будучи чистым от греха, Он был свободен и от наказания за грех, но ради нашего спасения, ради обновления законов естества, возрождения в Себе человеческого естества Он принял это наказание, во всём уподобился нам, стал за нас клятвой. «Сын и Слово Бога Отца истинно заимствовал Себе от людей человеческое естество и уподобился им во всем, кроме греха... неизменно пребывая Богом по существу, истинно соделался человеком нас ради, приняв плоть, одушевленную разумною душою»³⁸⁴. Господь в Своей жизни показал нам идеальный образец добродетели и совершенства, сообщил нам Своё Божественное учение, открыл духовное ведение. Своей жизнью и учением Он показал

человеку путь новой жизни, путь добродетели, достижения изначала поставленной конечной цели человека – богоуподобления, «благобытия». «Когда Господь, – пишет исследователь богословия преподобного Максима Исповедника – С. Л. Епифанович, – усвояя до конца наши немощи и праведное осуждение нашего естества, принял, Невинный, и самую смерть, и благоволил пройти путем греховного человека даже до врат ада и вступить в царство «мучителя», – который дерзнул поглотить и Бога, обманутый приманкою плоти, – когда Господь сошел, таким образом, не только до земли, но и до самой преисподней, чтобы возвести на небо все падшее естество, тогда и положено было Им начало Царству нетления, и сокрушена держава смерти и врата адовы, и отверсты заключенные небеса: в славе воскресения Своего Господь явил силу обожения естества, силу бессмертия, оказавшуюся в полном отложении во плоти Его всяких немощей и тления»³⁸⁵.

Преподобный Максим Исповедник идеал обожения человека распространил на всю природу. Через Христа Спасителя сначала обожается человек, а через последнего будет обожена и вся природа. Теперь причастием Божества всё тварное живёт и движется, получая от Бога бытие, благодать, мудрость и являясь как бы частью Божества. «Этого философского воззрения на причастие мира Богу по основному смыслу системы преподобного Максима вовсе не следует считать пантеистическим. В своем учении о творении, промысле и суде преподобный Максим строго выдерживает понятие о Боге, как Существе личном: он решительно устраняет всякое пантеистическое представление об этих актах, как о процессах безличных и вечно необходимых. Так трактует он, прежде всего, миротворение»³⁸⁶.

Трудно говорить о влиянии богословия святого Афанасия Великого на сотериологию святого Иоанна Златоуста – представителя другой школы – Антиохийской. Однако общность отдельных выражений, встречающихся у святого Афанасия и святого Иоанна, о цели воплощения Христа Спасителя как обожении человека приводит к мысли о родственности их сотериологических воззрений. «Будучи истинным Сыном

Божиим, – говорит святой Иоанн Златоуст, – Он соделался сыном человеческим, чтобы сынов человеческих соделать чадами Божиими. Высокое в общении с уничиженным нисколько не теряет собственного достоинства, а уничиженное возвышается чрез то из своего уничижения. Так это совершилось и во Христе. Он чрез такое снисхождение нисколько не унизил собственного естества, а нас, сидящих всегда во мраке и уничижении, возвел к неизреченной славе... И заметь то, что есть страшного и неизреченного в этом таинстве: Он навсегда обитает в этой скинии. Он облекся нашею плотию не с тем, чтобы опять оставить ее, но чтобы всегда иметь ее с Собою... Какое слово, какой ум может представить столь великую почесть, оказанную роду нашему, поистине естественную и дивную?»³⁸⁷

Учение святого Афанасия о таинствах как спасительных средствах положило соответствующую печать на сотериологическую идею великих святых Отцов Церкви. Оба святых Григория учат, что мы возрождаемся и уподобляемся Господу, Его рождению и смерти, в таинстве Крещения – этом чудном таинстве нашего спасения³⁸⁸. «Благодать и сила Крещения не потопляет мира, как древле, – говорит святой Григорий Богослов, – но очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привнесенную повреждением»³⁸⁹. В таинстве святой Евхаристии причастники претворяются в Сына Божия, обожаются. Спаситель становится в них всем, чем Сам есть, и таким образом спасает их, «посредством плоти сообщает Себя всем уверовавшим, у которых состав из вина и хлеба, срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления»³⁹⁰. Чрез таинство святой Евхаристии Божественный принцип бессмертия вводится в человеческий организм. Спаситель чрез одно прикосновение к больным и умершим подавал им здравие и жизнь. Если же чрез одно прикосновение обоженной плоти Господа мертвое тело воскресало, то тем большую пользу получают принимающие Тело и Кровь Христовы, усвояемые человеческим организмом. Святая Евхаристия «преобразит, – говорит святой Кирилл

Александрийский, – в свое качество, то есть в бессмертие, тех, кто делается ее причастником чрез вкушение. Вода, подогреваемая в котле, воспринимает свойства огня. Точно так же, путем смешения с истинной Жизнью, теряем и мы свою естественную слабость и претворяемся в Жизнь»³⁹¹. Святой Григорий Нисский сравнивает тление, проникшее в естество человека после грехопадения, с ядовитым началом, для препобеждения которого требуется введение в организм живительной силы. Такой живительной силой или, по терминологии святого Григория Нисского, «противоядием» и служит святая Евхаристия. «Как приняв по чьему-либо злоумышлению в себя отраву, тлетворную ее силу ослабляют другим составом; и противоядию так же, как и губительному веществу, надобно войти во внутренности человека, чтобы ими всему телу уделена была целебная сила, так, вкусив разрушающего естество наше, по необходимости возымали мы нужду в том, что разрушаемое совокупляло бы снова во едино, так чтобы таковое противоядие, быв принято нами, своим противодействием отразило вредность отравы, прежде всего сообщенную телу. Что же это за противодействие? Не иное что, как оное Тело, которое оказалось сильнее смерти и послужило началом нашей жизни. Ибо как, по слову Апостола, *мал квас все смешение* делает подобным себе (*1Кор. 5,6*), так и Тело, преданное на смерть Богом, входя в наше тело, целое претворяет и пременяет в Себе. Как по примешении тлетворного к здоровому все срастворение стало ни к чему не годным, так и бессмертное Тело, когда бывает в принявшем оное, все претворяет в Свое естество. Но невозможно чему-либо стать внутри тела иначе, как вошедши во внутренности ядением и питием. Посему необходимо возможным для естества способом принять в себя животворящую силу Духа»³⁹².

Следовавшие за святым Афанасием православные полемисты в своей борьбе с различными еретиками опирались, главным образом, на сотериологическое освещение тайны боговоплощения. «В данном случае православные полемисты, – пишет С. Л. Епифанович, – примыкали к древнеотеческому

взгляду на обожение плоти Христовой, в частности, к учению святого Афанасия Великого»³⁹³.

Святоотеческое богословие, как и святой Афанасий Великий, держится того взгляда, что действие дела Христа Спасителя не распространяется механически на всех людей, вне зависимости от их личного отношения к Нему. Спасение должно быть усвоено и пережито каждым человеком. Во Христе Спасителе человечество представлено Богу, вознесено к Нему, но по отношению к каждому человеку в отдельности обожествления ещё нет³⁹⁴. Достигается оно каждым человеком в отдельности, живущим в Святой Церкви, по силе его личного участия в деле Христовом. «Кто в жизни своей уподобился отличительным чертам Божия естества, – говорит святой Григорий Нисский, – тот сам некоторым образом делается тем же, с кем сходство показал в себе точным уподоблением»³⁹⁵. По словам святого Григория Богослова, высокое призвание пастыря состоит в том, чтобы «быть богом и творить богами»³⁹⁶. «Для совершенства жизни, – учит святой Василий Великий, – необходимо подражание Христу»³⁹⁷. Добровольно умерший за нас и Своею Кровью искупивший от власти тьмы, Господь и Бог всяческих Спаситель наш заповедал нам любить друг друга, направлять путь свой к Нему, исполняться плодами правды³⁹⁸. Каждый должен очиститься от духовной скверны, соблюсти нравственную чистоту, достигнуть нетления. Важное место в подвиге очищения, спасения занимает благотворение. По мысли святого Григория Богослова, благотворитель становится богом, потому что подражает Божью милосердию – «ничто столько не уподобляет человека Богу, как благотворение»³⁹⁹; более всего божественно в человеке то, что он может благотворить⁴⁰⁰. Человек, проникнутый смирением, уподобляется Богу, сам облекается в Его блаженный образ. «И никто, – пишет святой Григорий Нисский, – да не почитает нетрудным и удобно приобретаемым преуспеяние в смиреномудрии»⁴⁰¹. Также прощающий грехи брату своему «показывает, что он уже вне пределов естества человеческого, и уподобляется по добродетели Самому Богу; так что делая то, что свойственно делать одному Богу, по-видимому, и сам делается вторым

богом. Ибо оставление долгов есть Божие свойство, и свойство преимущественное»⁴⁰². Святость, чистота плоти, непорочность – вот те добродетели, которые «оказываются некоторым образом боготворящими, соделывая общниками славы единого истинно святого и непорочного Бога соединившихся с Ним чистотою и нетлением»⁴⁰³. «Я – Христово достояние, – свидетельствует святой Григорий Богослов, – я стал храмом и жертвой, потом буду богом, когда душа вступит в единение с Божеством»⁴⁰⁴. Верх благодати Божией состоит в том, что добро должно быть «соделано и нашей собственностью, не только всеяно в нас с естеством, но возделывается также нашим произволением и движениями свободы, преклонной на ту и другую сторону». Задача души в том, чтобы она худшее в человеческой природе постепенно утончала, отрешала «от дебелости», привлекала к себе и возводила горе⁴⁰⁵. На вопрос, каким образом человек может удостоиться стать причастником Святого Духа, Святой Василий Великий отвечает: «Господь наш Иисус Христос научил, сказав: *«Аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте. И Аз умолю Отца и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век, Дух истины, егоже мир не может прияти»* (Ин. 14,15–17) . Посему, пока не соблюдаем всех заповедей Господних и пока мы не таковы, чтобы Господь засвидетельствовал о нас: *«Вы несете от мира сего»* (Ин. 15,19), – до тех пор да не ожидаем удостоиться Духа Святого»⁴⁰⁶. Достигший отображения в себе Бога человек становится, по мысли святого Иоанна Дамаскина, как бы живой иконой Бога, носителем Его божественных сил⁴⁰⁷.

Святой Афанасий в раскрытии учения о спасении касался и частных моментов – загробной участи тех людей, которые в земной жизни имели намерение исполнить добрые дела, но по разным причинам не успели своего намерения осуществить. И эта сторона сотериологии святого Афанасия нашла отражение в святоотеческой мысли. Святой Иоанн Дамаскин почти буквально повторяет по данному вопросу мнение святого Афанасия. «Несомненно, – говорит он, – что каждый человек, имевший в себе закваску добродетелей, но не успевший превратить ее в хлеб, – потому что хотя и хотел, но не мог сего

сделать или по лености, или по беспечности, или по человеческой немощи, или потому, что отлагал сие со дня на день и сверх чаяния пожат и постигнут смертью, – не будет забыт праведным Судьею и Владыкою, но по смерти его Господь возбудит его родных, ближних и друзей, направит мысли их, привлечет сердца и преклонит души их к оказанию пособия и помощи ему. А когда Бог подвигнет их и Владыка коснется сердец их, – они поспешат вознаградить опущение умершего»⁴⁰⁸.

Святой Иоанн Дамаскин является последним великим Отцом Церкви эпохи Вселенских Соборов, испытавшим на себе большое влияние богословия Александрийского архипастыря. В своем «Точном изложении православной веры» – «сокровищнице Отеческих мыслей о предметах веры»⁴⁰⁹ – он подвел итоги развитию вероучения в патристический период. Его сотериология носит явные следы учения святого Афанасия. «Сущность сущего, жизнь живущих, разум разумных, ум умных, и отпадающих от Него – воззвание и восстановление, растлевающих свою природу – обновление и преображение, колеблемых какими-либо житейскими волнами – священное утверждение», возводимых к высоте нравственного совершенства – путь и руководство есть Бог⁴¹⁰. В общении с Ним – основание человеческого бытия, бессмертие его⁴¹¹. Грехопадением человек искажил в себе образ Божий, потерял дарованное Ему бессмертие⁴¹². Любовь Божия низвела Сына для врачевания человека и обновления его⁴¹³. Падшее человечество было спасено, укреплено и обновлено «чрез соединение с Божеством... Бог приемлет целого человека... дабы целому человеку даровать спасение»⁴¹⁴. Сын Божий даровал нам лучшее, но мы его не сохранили, поэтому Он принимает «на Себя худшее, то есть наше естество, чтобы через Себя Самого и в Себе Самом возобновить образ и подобие; научить нас жизни добродетельной, чрез Себя Самого соделав ее удобоприступной для нас; освободить нас от тления общением жизни, соделавшись начатком нашего воскресения; обновить сосуд, оказавшийся негодным (к употреблению) и сокрушенным, чтобы избавить от мучительства диавола,

призвав нас к Боговедению; укрепить и научить нас побеждать мучителя терпением и смирением»⁴¹⁵. Сын Божий «сделался человеком для того, чтобы побежденное победило. Всемогущий мог исторгнуть человека из под власти мучителя и всемогущего Своею властью и силою, но тогда мучитель имел бы предлог жаловаться, что он победил человека, но потерпел насилие от Бога. Потому милосердный и человеколюбивый Бог, восхотев самого падшего явить победителем, делается Человеком, дабы восстановить подобное подобным»⁴¹⁶. Всё учение Христа Спасителя, дела, чудеса велики и удивительны, но всё превосходит честной Крест, которым прародительский грех разрешён, ад лишён добычи, смерть упразднена, даровано воскресение, естество наше воссело одесную Бога, и люди стали сынами и наследниками Божиими. «Все сие совершено Крестом»⁴¹⁷. Обожение наше состоит в Божественном озарении за «прилепление к Богу», но в Божественную Сущность человеческая природа не переходит⁴¹⁸.

Святые, соединяясь в подвиге молитвы и добродетели с Богом, принимают Его в жилище своего сердца, приобщаются Ему, делаются «по благодати тем, чем Он Сам есть по естеству»⁴¹⁹.

Кратко сотериологические воззрения святого Иоанна Дамаскина, – которые могут одновременно служить и общим выводом к учению святого Афанасия о спасении, – представляются в следующих словах: «Господь Своим рождением или воплощением, крещением, страданием и воскресением освободил естество (наше) от прародительского греха, от смерти и тления; соделался начатком воскресения и показал в Самом Себе путь, образ и пример, чтобы и мы, последуя стопам Его, сделались по усыновлению тем же, чем Он есть по естеству, то есть сынами и наследниками Божиими, а Его сонаследниками»⁴²⁰.

Богословие святого Афанасия продолжало оказывать влияние на всю последующую церковную мысль. Не стоит оно в стороне и сегодня⁴²¹. Не вдаваясь в раскрытие этого вопроса, необходимо однако напомнить слова священника Павла Флоренского, – сказанные им в труде «Столп и утверждение

истины», – слова, которые являются и итогом сотериологии Святителя и вместе с тем свидетельством жизненности его учения. «Догмат единосущия Троицы, – пишет отец Павел, – идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяние Духа-Утешителя и признание за тварью премирного нетленного значения – таковы лейтмотивы догматической системы Афанасия, столь тесно вросшие друг в друга, что нельзя услышать один, чтобы в нем не открыть всех прочих. На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга, так что воистину можно сказать, что она исходит из идей святого Афанасия Великого»⁴²².

* * *

Святой Афанасий, раскрывая сотериологические темы, неоднократно отмечает, что учение его не является совершенным, но служит только кратким изображением, начертанием «Христовой веры и Божественного Христова к нам пришествия» (1,262), лишь напоминанием людям знающим (3,288), имеет целью побудить «связать рукояти истины» (3, 91–92). Более полные и ясные подробности сего учения, по мысли святого Отца, заключены в Священном Писании, изглаголанном «Богом чрез мужей богомудрых» (1, 262). Поэтому Святитель просит извинить его за немощь в слове (3,302) и говорит, что главным его желанием было правильно изложить учение святой Церкви, «ничего не примыслив отвне» (3,48).

Автор данной работы, стремившийся в меру своих сил и возможностей правильно понять и раскрыть в системе сотериологию по святому Афанасию, тем паче обращается к читателю с просьбой быть снисходительным к недочётам его труда. Труд свой он дерзает завершить словами великого Отца Вселенской Христовой Церкви святого Афанасия: «Что было со мною, когда писал это, – признал я необходимым сделать это известным вашему благочестию, чтобы из этого видеть вам, как справедливо сказал блаженный Апостол: *«О глубина богатства и премудрости и разума Божия» (Рим. 11,33)*, а потому, извинить и меня – человека по природе немощного. Как скоро намеревался я писать и принуждал себя помыслить о Божестве Слова, – всякий раз далеко от меня отступало

ведение, и сознавал я, что в такой мере остаюсь я позади, в какой думал постигнуть. Ибо не мог написать того, что, по-видимому, представлял умом; а что писал, то делалось слабее даже и той малой тени истины, какая была у меня в мысли... Посему-то, сколько мог, написал я... Если же что в написанном неполно (а думаю, что и все неполно), то извините меня в этом с чистою совестью и обратите внимание только на смелость намерения – стоять за благочестие... Прочитав это, помолитесь о мне, и друг друга убеждайте делать тоже... Приветствуйте любовь друг друга и всех приходящих к вам в благочестии и вере» (2, 103,104–105).

Дай Бог каждому из нас улучшить беспечальную жизнь, каждому достигнуть небесных обителей, «совершив течение, вступить в ту же пристань, каждому в плавании своем управлять ладью свою туда – к необуреваемому пристанищу, чтобы, упокоеваясь с Отцами, можно было сказать: *«Зде вселюся, яко изволих и»* (**Пс. 131,14**) " (3, 362).

«Крестом Твоим упразднил еси, юже от древа клятву, погребением Твоим умертвил еси смерти державу, востанием же Твоим просветил еси род человеческий. Сего ради вопием Ти: «Благодетелю Христе Боже наш, слава Тебе»⁴²³.

Библиография

I. Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого,

архиепископа Александрийского

Части 1–4

Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1902–1903 годы

Часть 1

1. Слово на язычников

2. Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам по плоти

3. Изложение веры

4. На слова: *«Вся Мне предана суть Отцем Моим: и никто же знает, кто есть Сын, токмо Отец: и кто есть Отец, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти»*

5. Окружное послание (341 г .)

6. Защитительное слово против ариан

7. Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно

8. О Дионисии, епископе Александрийском, а именно, что он, как и Никейский Собор, думает противно арианской ереси, и напрасно клеветают на него ариане, будто бы он единомыслен с ними

Часть 2

9. Письмо к Драконтю

10. К епископам Египта и Ливии – окружное послание против ариан

11. Защитительное слово святого Афанасия перед царем Констанцием.

12. Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдывает бегство своё во время гонения, произведенного дуком Сирианом

13. Послание к брату Серапиону

14. Послание к инокам

15. Послание епископа Афанасия к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции

(история ариан)

16. На ариан слово первое

17. На ариан слово второе

18. На ариан слово третье

19. На ариан слово четвертое

Часть 3

20. К Серапиону, епископу Тмуисскому, послание I. Против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь

21. К тому же епископу Серапиону послание II Против утверждающих, что Сын есть тварь

22. К тому же епископу Серапиону послание III. О Духе Святом

23. К тому же епископу Серапиону послание IV. О Святом Духе

24. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селеквии Исаурийской.

25. Свиток Афанасия, Александрийского архиепископа, к антиохийцам

26. Послание к императору Иовиану

27. Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах

28. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан

29. Послание епископов Египетских и Ливийских (в числе девяноста) и блаженного Афанасия к досточестнейшим епископам Африканским против ариан

30. Послание к Эпиктету, епископу Коринфскому, против еретиков

31. Послание к епископу и исповеднику Аделфию против ариан

32. Послание к Максиму Философу

33. Против Аполлинария книга I. О воплощении Господа нашего Иисуса Христа

Против Аполлинария книга II. О спасительном пришествии Христовом

34. Послание к авве Орсисию

- 35.** Сказание об аввах Феодоре и Паммоне блаженного Афанасия, епископа Александрийского, Амону, епископу Елеархии, и Ермону, епископу Вумастик
- 36.** Послание к пресвитерам Иоанну и Антиоху
- 37.** Послание к пресвитеру Палладию
- 38.** Послание к монаху Амону
- 39.** Отрывок из 39-го праздничного послания
- 40.** Послание к Руфиниану
- Праздничные послания святого и богоносного Афанасия
- Часть 4
- Послание к Маркеллину об истолковании псалмов
- Предупреждение о псалмах
- Толкование на псалмы
- Из бесед на Евангелие от Матфея
- Из толкования на Евангелие от Луки
- Слово пространнейше о вере
- Послание к подвижающимся в иноческой жизни
- Символ Quicumque

II. Издание творений святителя Афанасия Великого на русском языке

1. Святого Афанасия Александрийского. Из слова против язычников о происхождении нравственного зла // Христианское чтение. 1837. Ч. III. С. 250–263.
2. Святого Афанасия, архиепископа Александрийского. О начале и распространении идолопоклонства (из слова против язычников) // Христианское чтение. 1837. Ч. IV. С. 3–15.
3. Святого Афанасия Александрийского. О том, что человек может познавать Бога в душе своей умом, и что душа человеческая разумна и бессмертна (из слова против язычников) // Христианское чтение. 1837. Ч. IV. С. 113–125.
4. Святого Афанасия, архиепископа Александрийского. Из слова о воплощении Сына Божия. О причинах воплощения Бога Слова // Христианское чтение. 1837. Ч. IV. С. 275–289.
5. Святой Афанасий Великий. Доказательство на то, что смерть наша разрушена смертью Христовою (из слова о воплощении Сына Божия, §§27–28) // Воскресное чтение. III. 1839. № 6. С. 49–51.
6. Святого Афанасия Александрийского. О крестной смерти Иисуса Христа (из слова о воплощении Сына Божия) // Христианское чтение. 1838. Ч. II. С. 132–158.
7. Святого Афанасия Александрийского. О тайне распятия и воскресения Господня в третий день (из слова о воплощении Сына Божия) // Воскресное чтение. XVI. 1852–1853, № 1. С. 3–5.
8. Святого Афанасия Александрийского. О воскресении Господа нашего Иисуса Христа (из слова о воплощении Сына Божия) // Христианское чтение. 1841. Ч. II. С. 84–92.
9. Святого Афанасия, архиепископа Александрийского. О воплотившемся Боге Слове, против ариан // Христианское чтение. 1840. Ч. III. С. 165–211.
10. Святого Отца нашего Афанасия, Архиепископа Александрийского. Изложение веры // Воскресное чтение. IV. 1840. № 18. С. 157–159.
11. Святого Афанасия Александрийского. Письмо к Маркеллину о толковании псалмов // Христианское чтение. 1838 Ч. IV 40; С. 118–169.
12. Святого Афанасия Александрийского. Из письма IV к Серапиону,

изъяснение слов Евангельских: «Иже аще речет слово на Сына Человеческого, отпустится ему, а иже речет на Духа Святаго, не отпустится ему, ни в сей век, ни в будущий » (Мф. 12, 32) // Христианское чтение. 1839 Ч.IV. С. 133–165. 13. Святого Афанасия Александрийского беседа на слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим, и никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыть» (Мф. 11, 27). Христианское чтение. 1835. Ч.III. С. 119–134. 14. Святого Отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Защитительное слово к императору Констанцию // Христианское чтение. 1845. Ч.I. С. 3–69. 15. Святого Отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Защитительное слово против тех, которые порицали его за бегство во время гонения // Христианское чтение. 1847. Ч.III. С. 313–354. 16. Святого Афанасия Александрийского. Из письма XXXIX о праздниках// Христианское чтение. 1838. Ч. III. С. 188–192. 17. Святого Афанасия Александрийского. Из письма XXXIX о праздниках. Евсевий, архиеп. Переводы из творений святых Отцов и сочинения. Изд. 2-е. Тверь, 1878. С. 183–185.

III. Научные работы на русском языке, посвящённые святителю Афанасию Великому

1. Святого Афанасия Александрийского. Краткое обозрение Священного Писания Ветхого и Нового Завета // Христианское чтение. 1841. Ч.IV. С. 217–245. 2. Святого Афанасия Александрийского. Краткое обозрение Священного Писания Ветхого и Нового Завета (продолжение) // Христианское чтение. 1841. Ч.IV. С. 324–402. 3. Обозрение четырёх Евангелий и Деяний святых Апостолов, сопоставленное по руководству св. Афанасия Александрийского // Хр. Чт. 1842. Ч.И. С. 46–92. 4. Святого Афанасия Александрийского Обозрение посланий св. Апостолов и откровения Иоанна // Христианское чтение. 1842. Ч. I. С. 157–195. 5. Выписка из слова святого Отца нашего Афанасия Александрийского на Вознесение Господне // Воскресное Чтение. XVIII. 1854–1855. № 6. С. 51–52. 6. Святого Афанасия Александрийского. Послание к князю Антиоху о многих и необходимых предметах темных, встречающихся в Божественных Писаниях // Христианское чтение. 1842. Ч.ИИ. С. 212–229; 326–370. Послание это на славянском языке напечатано в «Скрижали», изданной в 1656 г. по благословлению Святейшего Патриарха Никона. Ответы 3 и 8 и др. показывают, что не всё содержащееся в этом послании принадлежит св. Афанасию. 7. Святого Афанасия Александрийского. Вопросы из послания к князю Антиоху (окончание) // Христианское чтение. 1842. Ч. III. С. 40–62. 8. Святого Отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского. О девстве и о подвижничестве // Христианское чтение. 1833. Ч. III. С. 117–155. 9. Святителя Афанасия Великого, патриарха Александрийского. Жизнь и деяния святых и славных матери наша Синклитикии // Христианское чтение. 1824. Ч.XVI. С. 3–96.

IV. Литература о святом Афанасии Великом на русском языке (в рефератах и аннотациях)

1. Афанасий Великий, епископ Александрийский (293–373) // Новый энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 4. СПб., б. г. Столбцы 494–497.

Краткое описание жизни святого Афанасия с точной датировкой событий Интересно упоминание о гипотезе Гидулянова о трёхлетнем заседании Никейского собора, которая, однако, признаётся несостоятельной. Малоосновательно утверждение, что святой Афанасий являлся «творцом компромисса между иерархией и (будто отрицавшим её. – К.С) монашеством» путём возведения монахов в епископы Перечисляются сочинения святого Афанасия; указаны издания их Минем и Московской Духовной Академией, а также несколько исследований о жизни и учении святого Афанасия на русском и иностранных языках. 2. Афанасий, архиепископ Александрийский // Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона. Т. 4. СПб., 1891. С. 569–570.

Сообщаются краткие сведения о жизни святого Афанасия, даются общая характеристика и оценка его деятельности. Приводятся краткие сведения об изданиях его трудов и перечисляются некоторые сочинения (только на иностранных языках), посвящённые изучению жизни и учения святого Афанасия.

В статье есть ряд неточностей. Годом Никейского собора назван 315 г. Вряд ли можно говорить, что в 355 г. «Афанасий должен был вновь отказаться от духовной власти» (он ни от чего не отказывался, а должен был удалиться, как и говорится об этом далее в статье). Солдаты в 356 г ворвались в церковь не Фомы, а Феоны, и назначен был епископом в это время не Григорий, а Георгий Святой Афанасий мог вернуться в Александрию не вследствие убийства Георгия, а по приказу императора Юлиана о возвращении всех изгнанных епископов На сирийском языке сохранились «Праздничные послания» святого Афанасия, а не

«Описания праздников», как говорится в статье. 3. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский // Энциклопедический словарь. Т-ва «Бр. А. и И. Гранат и К°». 7-е издание. Т. IV. Б. м. и г. Столбцы 368–369.

Предельно краткая справка, в которой отмечается, что святой Афанасий является основателем догмата единосущия Отца с Сыном и борцом против арианства. Из 45 лет епископства 20 лет провёл в изгнании. За своё мужество и высоту духовного просвещения получил имя «Великий». В конце упоминается лучшие издания сочинений святого Афанасия. 4. Афанасий, христианский Отец Церкви // Большая энциклопедия. Словарь для общедоступных сведений по всем отраслям знания под ред. С. Н. Южаков и проф. П. Н. Милюков. Т. 2. СПб. 1900. С. 342.

Дается краткая биографическая справка, в которой упоминается учение святого Афанасия в деяниях Никейского собора, в качестве защитника «единства естества Лиц Святой Троицы» и говорится об его пяти изгнаниях Неверно замечание, что из четвертого изгнания святой Афанасий был «призван вновь императором Юлианом» В самом деле он вернулся к своей пастве лишь после смерти Юлиана после предварительного свидания с новым императором Иовианом в 364 г. В конце справки называется несколько исследований о святом Отце. 5. Афанасий Великий // Православная энциклопедия. Под редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия И. Т. IV. Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия». М., 2002. С. 22–49. 6. Барсов Т. В. Процессы духовного суда в древней вселенской Церкви // Христианское чтение, 1871, № 8. С. 243–303. О св. Афанасии см. с. 268–294.

Излагаются действия соборов Тирского – 335 г., Антиохийского – 341 г, Римского – 342 г. и Сардикийского – 347 г по делу святого Афанасия, которые рассматриваются затем с юридической точки зрения для определения, с одной стороны, насколько они в самом своём ходе отвечали требованиям церковно-судных реформ, а с другой – насколько способствовали развитию церковно-судебной практики Автор

указывает, что правила соборов Антиохийского и Сардикийского были приняты в канон. Правила Антиохийского собора говорят о недопустимости вмешательства светской власти в действия и определения духовного суда (случаи и способы законного обращения к государственной власти были указаны Сардикийским собором), а определения последнего обязательны для лиц, которых они касаются. Единогласный приговор судей духовного суда не допускает никаких обжалований. Сардикийский собор указал преимущества римских епископов в рассмотрении апелляционных жалоб и возможность обращения в чужую область неправильно изверженных из сана. Отмечаются нарушения арианами правил о независимости церковного суда (на Тирском соборе главенствовал комит, расследование в Мареоте производилось при участии епарха с воинами) Самое судопроизводство соборы старались вести в юридически правильной форме (в чём состояли эти формы, автор конкретно не разъясняет). 7. Благоразумов Николай, прот. Святоотеческая хрестоматия, с предварительными общими церковно-историческими очерками и частными биографическими и библиографическими сведениями о свв. Отцах и учителях древне-вселенской Церкви. Учебное историко-богословское пособие, преимущественно для воспитанников дух. семинарий и вместе книга для общего религиознонравственного чтения. М., 1883 (на обложке 1884). 603 с. С. 174–206. Св. Афанасий, архиепископ Александрийский.

Здесь, как и по другим св. Отцам, приводимым в книге, в вводной части даются краткие биографические сведения о св. Афанасии (с 174–175), а затем рассматриваются его сочинения с краткими аннотациями их содержания (с 175–181). Сочинения, как обычно, подразделяются на апологетические, догматические, нравственные, истолковательные и исторические В заключении вводной части даётся общая характеристика сочинений св. Афанасия со стороны языка.

В основной части (с 182–206) приводятся подборки выдержек из творений св. Афанасия по следующим темам: О

едином истинном Боге, О Святой Троице; Об истинном Божестве Христа Спасителя, О воплощении как средстве нашего спасения (в сноске); Об истинном человечестве Христа Спасителя; О Божестве Святого Духа, О человеке, в особенности о его душе разумно-свободной и бессмертной. Выдержки приводятся по переводу творений св. Афанасия, изданному Московской Духовной Академией. 8. Богута Анатолий, студент. Учение святого Афанасия Александрийского о Сыне Божиим и совершенном Им спасении. Курсовое сочинение. Загорск, 1958/59. уч. год. 255 с. (машинопись).

Сочинение состоит из введения, пяти частей, подразделяемых на главы, и заключения. Краткое «Введение» (с 1–2) написано только с целью оправдать помещение в работе жизнеописания святого Афанасия в связи с событиями его времени «Характерные настроения современности определяют общее содержание выдвигаемых, писателем вопросов. налагают характерный отпечаток и на разработку этих вопросов» (стр. 1).

Предлагаемое жизнеописание (первые три главы первой части) составлено очень хорошо, с многочисленными ссылками на первоисточники. Очень ценно здесь указание, что святой Афанасий, несмотря на свой сан только диакона, всё же мог получить известность на Никейском соборе как стойкий защитник Православия (о чём говорит, например, святой Григорий Богослов в своём похвальном ему слове), выступая не на официальных заседаниях собора, где имели голос только епископы, а в частных беседах вне заседаний. Впрочем, если Римский папа прислал на собор от своего лица двух пресвитеров, то ничто не мешает предположить, что и святой Афанасий мог выступать на соборных заседаниях от лица и по поручению епископа Александра, который сам мог не выступать по преклонному возрасту или по болезни, как известно, по свидетельству святого Афанасия, он скончался уже через пять месяцев после собора. Последняя глава, IV, первой части (с. 50–63) посвящена творениям святого Афанасия. После общей их характеристики и кратких

сведений об их издании и русском переводе, автор перечисляет эти творения, распределяя их, как принято, на шесть групп по содержанию, а на главнейшие из творений давая краткие аннотации.

Часть вторая рассматривает борьбу святого Афанасия с современными ему ересями – арианством и аполлинарианством.

В главе I, «Арианство и его сущность», излагается основная идея арианства о Логосе, как посреднике между Богом и миром, происхождение этой идеи и её связь с субординационизмом, выясняются источники для изложения учения Ария и указывается рационалистический характер этого учения. Далее излагается учение Ария о Боге, как самозаклѹченном единстве, и о Сыне, как высшем существе, сотворенном ради творения мира. По учению Ария, Сын чужд и не подобен Богу по природе, не неизменен и не имеет полного познания.

Опровержению святым Афанасием этого учения ариан о Сыне Божием автор посвящает главы II и III. В главе II (с. 73–87), где идёт речь об опровержении святым Афанасием учения ариан на почве Священного Писания и Священного Предания, автор приводит те места из Священного Писания и творений святых Отцов (святого Дионисия Александрийского), на которые ссылались ариане в подтверждение своего учения, и толкования на них святого Афанасия, показывающие, что их истинный смысл иной. Помимо текстов, приводимых арианами в свою пользу, святой Афанасий приводил и другие, прямо свидетельствующие против них. В своей полемике с арианами о Божественном достоинстве Второго Лица Святой Троицы на почве общехристианского сознания (глава III, с. 88–95) святой Афанасий обвиняет ариан в обоготворении твари, чем они возвращаются к язычеству и полностью ниспровергают христианство, отвергая истинное понимание падения человека (т. к. считают, что человек и до падения был отделѢн от Бога) и искупления его Спасителем (т. к. тварь

не может искупить тварь и сообщить ей истинное познание Бога).

Излагая в главе IV (с. 96–110) философские основы учения святого Афанасия о Сыне Божиим, используемые святым Отцом в его борьбе с арианством, автор выясняет понятия святого Афанасия о Боге, о Логосе (сравнительно с платонизмом и неоплатонизмом), о коренном различии между Богом и тварью и отвержении идеи о Посреднике между Богом и миром, которая унижает и Бога, и мир, и Самого Посредника.

В последней главе V этой части (с 111–117) рассматривается аполлинарианство и борьба с ним святого Афанасия. Основным пунктом учения Аполлинария был вопрос об отношении в воплотившемся Слове Божеского и человеческого естеств. Аполлинарий считал, что Сын Божий принял только тело и душу человека, а вместо духа была в Нём Его Божественная природа. Это, однако, вело к двум противоположным следствиям: или что Слово изменилось в воплощении в плоть, или что сама плоть Христова была несозданной, небесной. Опровергая Аполлинария, святой Афанасий указывал, что его учение ведёт к признанию возможности страдания для несозданной сущности Слова и отрицает, вопреки свидетельству Священного Писания, возрастание Христа по человечеству. Если плоть Христова не создана, то нет для нас и искупления и возможности богообщения.

Переходя к изложению положительного учения святого Афанасия, то есть к основной части своего сочинения, автор даёт сначала (с 118–119) характеристику его богословствования, основывающегося на Священном Писании и привлекающего философию лишь для раскрытия заключающегося в нём учения.

В части третьей (с. 120–170) автор излагает учение святого Афанасия о Божестве Сына Божия, распределяя его на 4 главы.

Глава I (с. 120–128), как указывает сам автор, заимствована (с некоторыми изменениями и сокращениями)

из книги иеромонаха Кирилла (Лопатина) «Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице» и говорит об образах и понятиях, употребляемых святым Афанасием при изложении учения о Сыне Божиим. Таковы понятия о Премудрости Божией, об ипостасной воле Отца, об Образе Отца, о Слове (Логосе), Его личном бытии и единстве с Отцом.

В главе II (с 129–140), которая называется «Сын – Второе Лицо Пресвятой Троицы», излагается учение о вечном рождении Бога Сына и Его сопричастии Богу Отцу, о различии понятий рождения и творения (творение по воле, рождение по природе, но не против воли), о различии рождения у тварей и у Бога, поскольку последнее говорит о рождении из сущности без потери единства и равенства Рожденного и Родившего, так что Сын является подлинным Образом Отца. Далее излагается учение святого Афанасия о том, что Сын не является Посредником Бога при сотворении мира (на чём ариане основывали своё учение о субординации Сына Отцу), но Той ипостасной и равной Богу Премудростью и Силой, Которой Бог всё творит.

В главе III (с 141–154) говорится об учении святого Афанасия о природном единстве Сына Божия с Богом Отцом и их ипостасном различии и об учении о Божеских свойствах Сына Божия. Здесь указывается, что, вопреки Плотину и Оригену с их субординационизмом, святой Афанасий учит о полном единстве Сына с Отцом по существу. Напротив, различие Ипостасей святой Афанасий философски не раскрывал, а ограничивался только его утверждением. Приводится также значение в системе святого Афанасия терминов *собственный*, *преискренний*, *тождественный* и *единосущный* (а также *подобосущный*), из учения же о единосущии Сына с Отцом вытекает, что Сыну принадлежат и все Божеские свойства, из которых святой Афанасий останавливается в особенности на вечности Сына Божия, Его совечности Отцу и неизменяемости.

Хотя глава IV (с 155–170), согласно названию, должна излагать учение святого Афанасия об отношении Сына Божия к миру вообще и к человеку в частности, однако

фактически в ней говорится не только об этом, но и о грехопадении человека. Святой Афанасий учит о творении мира Сыном, Который даёт миру Свой образ или Своё отражение Причастием мира Слову мир оказывается единым и гармоничным Подобно миру, и человек сотворён был Словом, Которому он причастен и носит Его образ Человек один из всех животных может познавать Бога, осуществляя это путём рассматривания природы и своей души В этом созерцании Бога и состояла блаженная жизнь Адама в раю Сообщение человеку Духа Святого усыновляло человека Богу, делало человека бессмертным и нетленным, сообщало ему обожение Однако человек отвратился от созерцания Бога, обратился к рассматриванию плотского, подчинился страстям и наслаждениям Следствием этого человек потерял истинное познание Бога, впал в идолопоклонство, стал смертным и тленным.

В части четвертой (с 171–218) излагается учение святого Афанасия о спасении. В кратком введении к этой части (с 171–173) говорится, что для святого Афанасия вочеловечение Слова имеет целью не только спасение человека от греха, но и усовершенние его, поскольку без этого человек никогда не был бы предохранён от падения. В главе I (с 174–180) – «Учение святого Афанасия о воплощении Бога Слова» – говорится, что основным положением христологии святого Афанасия является учение о полноте Божеской и человеческой природ во Христе Божеская природа при воплощении нисколько не лишилась славы и величия, а под человеческой природой следует разумеать не одно тело, но и разумную душу Эта человеческая природа обладает всем, ей свойственным способностью страдать, плакать, утомляться, страшиться страданий, что, по усвоению, Само Слово приписывает Себе.

В главе II (с 181–200) – «Учение святого Афанасия о спасительном подвиге Христа Спасителя и об обожении человеческой природы во Христе» – раскрывается необходимость закона для ограждения сотворённого человека и необходимость искупления его Святой Афанасий

раскрывает, однако, дело Христово не столько со стороны избавления человека от греха, сколько от смерти и тления, что было осуществлено Христом уже в Его воплощении, когда человеческая природа Христа была обожена через соединение с Божеством, не теряя при этом своих человеческих свойств. Следствием обожения человеческой природы Христа было изменение её физических свойств, выразившееся в уничтожении смерти и тления, а так же тех несовершенств, которые с ними связаны – болезней, голода, жажды, утомления и т. д. И если Христос их переживал, то уже по попущению со стороны Божества, и самую смерть принял Господь по Своей воле, хотя тело, как храм самой Жизни, не могло навсегда оставаться мёртвым. Вторым моментом обожения плоти Христовой являлось Его полная безгрешность, вплоть до уничтожения самой склонности ко греху. И, наконец, обожение человеческой природы Христа выразилось в обилии у неё духовных дарований. Однако святой Афанасий признавал постепенность проявления Божеских свойств в человеческой природе Христа, обожение которой окончательно стало явно для всех лишь после Его воскресения.

В главе III (с. 201–218), где говорится об обожении искушённых, автор указывает, что святой Афанасий иногда говорит так, как будто Христос Спаситель непосредственно искупил весь человеческий род, и переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него остаётся неясным. Точно также человеческая природа Христа понимается то в индивидуальном, то в родовом смысле. Проникновение человечеством Христа природы всех людей святой Афанасий называет причастием, которое происходит через наше причастие Духу Святому, Который запечатлевает нас печатью Христовой. Но причастие наше Богу по благодати Святого Духа носит иной характер, чем причастие Богу человеческой природы Христа. Поэтому и те благодатные дарования, которыми обладала человеческая природа во Христе, даются верующим не всецело, а лишь принципиально. Таковы победа над греховными стремлениями,

чудотворения, власть над демонами, избавление от страха смерти. В полноте же обожение искупленных последует после всеобщего воскресения.

При раскрытии учения святого Афанасия об обожении человеческой природы в лице Иисуса Христа (гл. II четвертой части) и обожении искупленных (гл. III той же части) автор, главным образом, придерживается статьи проф. И В. Попова «Религиозный идеал святого Афанасия» (Богослов вестник, 1902, март, с 463–481).

В последней, пятой, части (с 219–244), автор рассматривает «связь святого Афанасия с предшествовавшими церковными писателями и его влияние на последующих богословов » Из предыдущих писателей автор очень кратко, почти в общих словах, останавливается на творениях мужей апостольских, именно на послании известном с именем апостола Варнавы и на посланиях святого Игнатия Богоносца. Указывая на их учение о Христе, как истинном Боге и истинном человеке, автор подчёркивает, что это учение всегда содержала Церковь как своё предание.

Из других предшественников святого Афанасия, автор немного более останавливается на святом Иринее Лионском и очень мало на Оригене. Святой Ириней особенно ясно изложил учение о Божественном достоинстве Сына Божия, о Его единстве с Богом Отцом и о спасении человека через воплощение Сына Божия. Что касается Оригена, то в его учении особенно важным было учение о вечном рождении Сына из существа Бога Отца, хотя в отношениях Бога Отца и Сына Ориген допускал субординационизм Далее автор кратко характеризует богословскую особенность святого Афанасия, как применение к христианству неоплатонических воззрений на Бога, и указывает, что последующие богословы широко усвоили христологическое учение, изложенное этим святым Отцом Церкви.

В заключении отмечается, что святой Афанасий своим учением о Сыне Божиим и об обожении человека внёс значительный вклад в богословие. Заканчивается книга двумя

выдержками из службы святому Афанасию 18 января, где воспеваются заслуги святого Афанасия.

Список использованной литературы, помимо источников, то есть творений святых Отцов и древних церковных писателей, и пособий по древнегреческой философии, включает в себе четырнадцать названий, обнимая основную литературу о святом Афанасии на русском языке.

Работа позволяет получить хорошее знакомство с жизнью святого Афанасия и его учением о Сыне Божием.

Отзывы на рассмотренное сочинение даны профессорами Московской Духовной Академии Михаилом Агафангеловичем Старокадомским и архимандритом, ныне архиепископом, Леонидом (Поляковым). 9. Борис (Плотников), архим. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период второй. От торжества христианства при Константине Великом до окончательного падения греко-римского язычества при Юстиниане (313–529). Казань, 1890. VI†516†XIV с.

Первоначально печаталась в ж. «Православный Собеседник» за 1885 и 1890 гг. Святому Афанасию посвящены с. 322–333 (Из главы X «Христианская апологтика в IV в на Востоке. Сочинения против язычества Евсевия Кесарийского и святого Афанасия Великого»).

Здесь говорится о сочинениях святого Афанасия «Слово против язычников» и «Слово о воплощении Бога Слова» После краткого разбора возражений против подлинности этих сочинений, даётся изложение их содержания. «Слово против язычников» трактует о происхождении и развитии идолопоклонства и показывает его нелепость и постыдность. После этого говорится о двух путях познания истинного Бога – через свидетельство души и через рассматривание гармонии вселенной. «Слово о воплощении Бога Слова» говорит сначала о творении Богом мира из ничего, Словом Своим, а затем об искуплении согрешившего человека Творцом его – Богом Словом, Которое для этого вочеловечилось. Истина воплощения свидетельствуется победным распространением христианства и упадком

язычества. Заканчивается «трактат» наставлением, в котором выражается та мысль, что для правильного понимания Священного Писания необходима чистая и высокая жизнь. 10. Булгаков Сергей, прот. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. 290 с.

С. 261–288 Экскурс III Учение о Премудрости Божией у святого Афанасия Великого и других Отцов Церкви.

Основными учениями арианства были учение о Боге как единоипостасной монаде и связанное с этим учение о необходимости посредника при творении Богом мира. Но при понимании Бога как единоипостасной монады творение мира оказывается необходимостью для Бога и вносит изменение в Бога, а посредство между Богом и миром оказывается невозможным. При православном понимании триипостастности Бога творение мира для Бога уже не необходимо, но является свободным актом Его любви. Что же касается до отношения мира к Богу, то у святого Афанасия нет прямого положительного ответа на этот вопрос.

Чтобы избежать признания восполнения Бога миром, святой Афанасий, как и другие святые Отцы, учил, что Бог творит мир Своим Словом, Которое есть от века рожденная Премудрость Божия. Автор подробно останавливается на толковании святым Афанасием и другими святыми Отцами текста «Господь созда Мя в начало путей Своих в дела» (Притч. 8, 22), – где в слове «созда» они видят указание на человеческую природу воплотившегося Слова. Премудрость Божия низошла к творению и наложила на него Свой отпечаток, благодаря чему оно (творение) «поведует славу Божию», а человек получает возможность познавать Бога. Именно об этой тварной Премудрости и Премудрости в творении, по учению святого Афанасия, и говорит приведённый текст из Притчей.

Автор указывает, однако, что наименование Премудрости следует относить не исключительно к Слову, но и к Духу (Дух премудрости), а также к Отцу, вернее же и ко всему Триипостасному Божеству, все Лица Которого

принимали участие в творении Премудрость Божия, или София, есть от века присущий Богу первообраз, предначертание или предопределение творений. Подтверждение этого понимания Премудрости автор находит у святых Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, блаженного Августина и других святых Отцов. 11. Булгаков Сергей, прот. Утешитель. Париж, 1936. 447† 2 с.

О святом Афанасии см с 33–38 (Введение Отдел I. Первохристианство Раздел IV. Омоусианство в тринитарной доктрине святого Афанасия Александрийского) и с. 96 (Глава II. Исхождение Святого Духа. Раздел I. Первая эпоха в учении об исхождении Святого Духа $\delta\acute{\iota}\alpha$ и et (que) I Святой Афанасий Александрийский).

На с. 33–38 указывается, что центральным мотивом системы святого Афанасия является сотериологически-христологический. Характерными моментами его учения о Боге являются неоплатонически-оригеновское определение Божества, освобождение внутренней жизни Божества от космологизма, наклон более к омоусианству, чем к триадологии (отсюда возможность обвинений в савеллианстве), противоположение Бога и мира, отрицание посредника при творении с одновременным признанием, что всё в творении совершено действием Слова, а для действия Третьей Ипостаси не остаётся места. Богословски доктрина святого Афанасия ограничивается Двоицей, а говоря о Святом Духе, он говорит об отношениях Святого Духа к Сыну, а не к Отцу. Поэтому вопросу об исхождении Святого Духа он не уделяет внимания. Отсюда следует, что учение святого Афанасия о Святом Духе неполно и имеет преимущественно икономический характер, причём только в отношении спасения, а не творения и промысления (воздействие Святого Духа относится к духовной, а не природной жизни мира).

На с. 96, где в главе обсуждаются учения святых Отцов об исхождении Святого Духа, ещё раз указывается, что святой Афанасий, установив единосущие всех трёх Ипостасей Святой Троицы, различает в Ней две Диады Отца

Сына и Сына Святого Духа. 12. Варламов Иван, студент. Священное Писание в богословии святого Афанасия Великого. Курсовое сочинение. Л., 1960 (2) † III†231†II с (машинопись).

Работа состоит из предисловия, восьми глав и заключения.

В главе I (с. 1–25) даётся краткое жизнеописание святого Афанасия, в главе II (с. 26–52) выясняет отношение святого Афанасия к Священному Писанию, как источнику веры и богопознания (§ 1), и раскрываются основные черты его богословия (§ 2). В остальных главах излагается учение святого Афанасия, причём особенное внимание уделяется текстам Священного Писания, которые приводятся и толкуются святым Афанасием в обоснование православного учения и для опровержения еретических мнений. Так, в главе III (с. 53–116) в семи параграфах излагается учение святого Афанасия о Святой Троице (учение о Боге Отце, о Сыне Божием, о единосущии Сына Божия с Богом Отцом, образы и понятия, употребляемые святым Афанасием при изложении учения о Сыне Божием, учение о Святом Духе, о Святой Троице, терминология святого Афанасия в учении о Святой Троице); в главе IV (с. 117–140) в четырёх параграфах – учение об отношении Сына Божия к миру и человеку, о воплощении и обожении; в главе V (с. 141–167) в четырёх параграфах – полемика святого Афанасия с современными ему ересями: савеллианством, арианством, аполлинарианством и духоборчеством. Главы VI (с. 168–196), VII (с. 197–211) и VIII (с. 212–223) посвящены изложению соответственно апологетических мыслей святого Афанасия, его мыслей о пастырстве и о нравственности. В заключении (с. 224–228) даётся общая оценка жизнедеятельности святого Афанасия. В списке использованной литературы, кроме источников, приводятся 35 названий пособий.

Отзывы на данную работу даны профессором Ленинградской Духовной Академии Л. Н. Парийским и доцентом той же Академии протоиереем Михаилом Сперанским. 13. Виктор (Олейник), иеродиакон, студент. Учение

святого Афанасия Великого о человеке. Курсовое сочинение. 71., 1966. (2) † 290 † II с. (машинопись).

После предисловия (с 1–2), введения (с 3–11) и краткого очерка жизнедеятельности (с. 12–26), автор излагает учение святого Афанасия о человеке, разделяя его на три главы.

В главе I «О человеке» (с 27–164) речь идёт (в двенадцати параграфах) о происхождении живых существ, в частности человека, о побудительной причине творения, о творении человека, об образе Божиим в человеке, о том, в чём заключается образ Божий в человеке, о дне создания человека, о блаженном состоянии человека до грехопадения и о состоянии его по грехопадении, о понятиях творения и рождения, об идеальном происхождении человека, о различных органических функциях, атрибутах и способностях человеческого организма и о Богопознании.

Глава II «О душе» (с. 165–210) разделяется на тринадцать параграфов, имеющих заглавия: состав человека, душа как субстанция; происхождение души, бестелесность души, бессмертность души; свобода души; разумность души; о способностях и силах души, о влиянии души на внешние чувства; возможность души узнавать истинность сновидения, разлучение души от тела; состояние души после разлучения с телом, место пребывания души.

Глава III не имеет общего названия и состоит всего из трёх параграфов: о спасении (с 211–236), плоды искупительной жертвы (с 237–257) и обожение (с 258–279).

По каждому параграфу всех трёх глав даются в связном изложении обширные выписки из сочинений святого Афанасия, чем систематизируется его учение по разбираемым вопросам.

В заключении «О значении личности святого Афанасия» (с 280–288) приводятся отзывы о нём святых Григория Богослова, Василия Великого, Кирилла Александрийского и патриарха Фотия. В списке использованной литературы (с 289–290), помимо источников, указано шесть книг-пособий.

Отзывы на данную работу написаны профессором Ленинградской Духовной Академии Л. Н. Парийским и доцентом

той же Академии А М Матвеевым. 14. Владимир (Благодарумов), иером. Святой Афанасий Александрийский, его жизнь, учёно-литературная и полемико-догматическая деятельность Кишинёв, 1895 г. 414†ИХ†(1) с.

Наиболее обширное из исследований о святом Афанасии на русском языке, охватывающее все стороны жизни и деятельности этого великого отца Церкви. Несколько вычурное заглавие сочинения нельзя признать удачным, т к непонятно, как различает автор учёно-литературную и полемико-догматическую деятельность святого Афанасия, поскольку вся его литературная (вряд ли святой Афанасий ставил себе «учёные» задачи) деятельность была одновременно и полемико-догматической. Гораздо точнее (и проще) было бы дать сочинению заглавие «Святой Афанасий Александрийский, его жизнь и учение».

Сочинение состоит из предисловия, введения, трёх частей, заключения и приложения. В предисловии даётся план сочинения и указываются источники и пособия, которыми пользовался автор.

Введение (состояние христианской Церкви IV веке, в эпоху святого Афанасия, и важнейшие ереси этого времени) посвящено, в основном, краткому изложению истории и учения главных ересей той эпохи, главным образом савеллианства и арианства. Здесь же излагаются сведения о мнениях святого Дионисия Александрийского и о расколе Мелетия в Александрии. Однако заблуждение Аполлинария излагается не здесь, а в части 1, непосредственно перед изложением содержания двух книг против Аполлинария, которые автор считает за подлинные.

Часть 1 – «Жизнь святого Афанасия и обзор его литературной деятельности» – распадается на 3 главы соответственно трём периодам жизни святого Афанасия по царствованиям. 1) Константина Великого 2) Констанция и 3) Юлиана и Валента. В соответствующих главах рассматриваются и сочинения, написанные в данный период, причём если некоторые из них только упоминаются, то для ряда других даётся довольно подробное изложение

содержания Такой порядок вряд ли целесообразен, т.к он нарушает последовательное изложение событий жизни святого Афанасия. Нужно отметить, кроме того, отсутствие у автора достаточно критического отношения к сообщаемому. Так, он считает за подлинные такие сочинения святого Афанасия, которые таковыми не являются (например, обе книги против Аполлинария); в других случаях им неточно описываются события ⁴²⁴.

Часть 2 – «Полемика святого Афанасия с современными ему ересями» – имеет 4 главы, рассматривающие опровержение святым Афанасием соответственно савеллианства, арианства, аполлинарианства и неправильного учения о Святом Духе. При изложении опровержений приводятся в систематическом порядке пространные выдержки из сочинений святого Афанасия, но т.к. святой Афанасий часто повторяет одни и те же аргументы, то подобные повторения приводит и автор, что очень мешает следить за раскрытием предмета. Нужно отметить, что вряд ли было целесообразно отделять опровержения святым Афанасием ересей от изложения их учения, которое, как мы указывали, для савеллианства и арианства дано во введении, а для аполлинарианства – в части 1 ⁴²⁵. Изложение отдельных сочинений святого Афанасия в той же части 1 также иногда повторяет то, что говорится здесь при изложении опровержений святым Афанасием соответствующих еретических учений. Кроме того, вполне естественно, что, излагая критику святым Афанасием упомянутых учений, автор часто одновременно принуждён раскрывать и положительное учение святого Афанасия, что, согласно построению автора, должно излагаться уже в части 3.

Отметим, что в конце главы II этой части разбирается употребление слов οὐσία и ὁμοούσιος сравнивается учение святого Афанасия о Троице и Боге Слове с учением Савеллия и Ария.

В части 3 раскрывается собственное положительное догматическое учение святого Афанасия. В главе 1 об

отношения Бога Слова к Богу Отцу и к Святому Духу автор сначала разбирает термины οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, понятия (тождества, собственности или свойственности, образа) и сравнения (огонь и свет, солнце и сияние, источник и поток), которые употреблялись для обозначения отношения Сына к Отцу (Сын, Слово, Образ), после чего даёт общее учение святого Афанасия об отношении Бога Слова к Богу Отцу. Заканчивает автор эту главу опровержением мнения, что у святого Афанасия есть учение об исхождении Святого Духа и от Сына.

В главе II автор сначала разбирает вопрос об отношении Сына Божия к миру вообще и говорит об идеальном предсуществовании всего в Сыне, о творении Богом мира из ничего, о том, что все твари созданы по образу Бога Слова и все они им сохраняются. Переходя затем к отношению Бога Слова к человеку, автор излагает сначала учение святого Афанасия о составе человека ⁴²⁶, о бессмертии разумной души, о свободе воли человека, об образе Божиим в нём и о познании Бога, как цели человеческой жизни. Далее автор указывает, что у святого Афанасия нет ясного различия среди даров, полученных человеком при творении тех, которые являются естественными и потому сохраняющимся после грехопадения, и даров сверхъестественных, которых человек в грехопадении лишается сразу ⁴²⁷. Но святой Афанасий различает наше сотворение Богом и наше ему усыновление. В заключение автор замечает, что у святого Афанасия нет определения таких понятий, как материя, пространство, время, форма.

В главе III автор излагает учение святого Афанасия об отношении Божеской природы к человеческой в Лице Иисуса Христа и о деле искупления.

По первому вопросу говорится о полноте Божеской природы Христа, которая в воплощении нисколько не претерпела изменения или умаления. Если в Священном Писании говорится о рождении Христа, Его возрастании, усовершенствовании в знании и т.д., то это относится к Его человеческой природе. Святой Афанасий часто говорит о

теле Христовом как храме или доме, где обитало Божество, или как одежде Божества, но это не показывает, что он признавал соединение Божеской и человеческой природ Христа внешним. Под телом Христовым святой Афанасий разумел всю Его человеческую природу, и, приписывая Христу душевные движения (скорбь, страх и др.) и возрастание в познании, он признавал в Нём человеческую душу Телесного бесстрастия у Христа не было, т.к. иначе невозможно было бы искупление. Человеческая природа во Христе была безгрешной. При изложении неслиянности и нераздельности Божеской и человеческой природ во Христе автор широко пользуется книгами против Аполлинария, не признаваемыми, однако, подлинными, вследствие чего раскрываемые на их основе взгляды могут и не принадлежать святому Афанасию.

Вторая часть главы III посвящена изложению учения святого Афанасия о деле искупления людей Господом нашим Иисусом Христом. Здесь говорится о недостаточности одного прощения человека Богом после его покаяния, т.к. человек при этом внутренне не усвоил бы благодати и мог бы вновь грешить, о необходимости для восстановления человека из тления в нетление помощи Бога Слова, как Творца человека; о том, что победа над тлением и смертью могла быть одержана только в человеческом естестве; о том, что воплощение, которое есть завершение творения, дало человеку больше, чем было дано при творении, т.к. люди через Христа совершенно освободились от греха и возможности вновь впасть в него; о смерти Христовой, как искуплении всех, вследствие универсального отношения воплотившегося Бога Слова к человеческому роду, о причинах, почему Христос избрал смерть именно на кресте; о плодах искупления в верующих (победа над страхом смерти, святость жизни, истинное познание Бога); о значении Святого Духа в деле искупления, о Страшном Суде как завершении искупительной деятельности Спасителя.

Нужно отметить, что особенно в этой части своего сочинения автор допускает целый ряд натяжек и неточностей, сильно снижающих ценность его исследования.

Не считая нужным приводить все подобные места, ограничусь лишь несколькими примерами.

Так на с. 362–363 автор проводит чисто юридическую точку зрения на искупление, которое должно удовлетворить правде Божией ⁴²⁸, хотя вслед затем (с. 363–364) говорит, что Слово пришло как Врач и Спаситель, чтобы укрывать человека. Никакой попытки согласовать эти утверждения автор не делает.

На с. 367 автор говорит, что «свобода человеческая или нравственное самоопределение в первый момент является как свобода выбора или самоопределение к добру или злу, к исполнению или нарушению Божественного закона. Но осуществление выбора, решение воли в пользу того или другого пути сейчас же (подчёркнуто мной – К. С.) отнимает у человека такую свободу исполнение или преступление закона, добро или зло становятся принципом деятельности». Известно, что о таком окончательном самоопределении в результате своего первого выбора святые Отцы говорят в приложении к ангелам и в этом полагают различие между их грехопадением, которые уже не могут исправиться, и грехопадением людей, для которых возможно возрождение. Высказанному мнению об окончательном самоопределении человека первым своим актом выбора противоречат и собственные слова автора на предыдущей с. 366, где, излагая воззрения святого Афанасия, он говорит. «Т к. изменяемость есть существенная черта всякой жизни, вызванной из ничего, то хотя бы Адам и не пал никогда (подчёркнуто мной – К.С.), то всё-таки он и его потомство остались бы необеспеченными от грехопадения, и возможность этого падения, если не в первом человеке, то в его потомстве, без сомнения (подчёркнуто мной – К. С.) перешла бы в действительность».

На с. 370–371 автор пишет. «Взгляд святого Афанасия на... троякое служение (Христа – пророческое, первосвященническое и царское – К. С.) был ещё несовершенным; эти служения не были ещё отличены друг от друга точною догматическою терминологиею

(схоластическою – К. С.), а также и существенные их отправления не были строго разграничены (с ис! – К. С.). Но если мы посмотрим с точки зрения строгого разделения троичственного служения Христа, то дело Икупителя представляется у святого Афанасия в следующем виде». И далее на с. 371–385 автор даёт выписки из творений святого Афанасия, долженствующие охарактеризовать каждое из этих служений, в действительности же оказывающиеся искусственно притянутыми автором, чтобы оправдать навязанную им схему. Вот яркий пример искажения мыслей святого Отца под влиянием «школьного» богословия.

На с. 387 автор говорит «Употребление святым Афанасием выражения наводят на мысль, что Дух Святой занимает в отдельных лицах верующих то же место, как Слово – в индивидуальной природе Христа». Утверждение в высшей степени странное, чтобы не сказать более ⁴²⁹.

Заключение представляет собой панегирик святому Афанасию, ничего не прибавляющий к исследованию его учения и жизни. Ценность представляет только некоторые древние отзывы о святом Афанасии, которые приводит автор.

В приложении дан текст Символа святого Афанасия из IV тома творений святого Отца в русском переводе. Текст даётся без всяких комментариев, с целью показать, как объясняет автор в сноске на с. 402, точность и ясность учения святого Афанасия. Между тем, как известно, этот символ заведомо неподлинный.

Следует отметить, что всё сочинение автора носит на себе печать поспешности. Помимо отмеченных выше недостатков, оно изобилует опечатками, которые не исчерпываются теми двадцатью четырьмя, которые указал сам автор. Автор часто впадает в восторженный тон, выражающийся в наборе громких, но бессодержательных фраз, особенно в предисловии, в начале введения и в заключении. Однако, когда переходит к изложению жизни и взглядов святого Афанасия, язык его становится точнее и содержательнее. В целом, книгу нельзя назвать вкладом в

изучение святого Афанасия, т. к. все изложенное автором требует нового, более строгого, изучения и нового, более строгого, изложения. 15. Владимир (Благоразумов), архим. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, отец Православия // Православная богословская энциклопедия. Т. II. Петербург, 1901. Столб. 163–176.

После краткого жизнеописания святого Афанасия ⁴³⁰ даётся перечисление его основных сочинений ⁴³¹, распределённых на обычные 6 групп, и указывается кратко их содержание. Особенности произведений святого Афанасия автор считает единство их идеи, сближение учения откровения с философией, рассмотрение частных истин в связи со всем вероучением, применение диалектики для опровержения лжеучений. Далее кратко излагается учение святого Афанасия, но только о Боге, о Его познании из дел, особенно на гармонии вселенной, о Его свойствах; о Его единстве и троичности; о единосущии в равенстве Лиц Святой Троицы. Свою статью автор заканчивает оценкой значения святого Афанасия для христианства, больше напоминающей панегирик, что вряд ли уместно в издании справочного характера. Список литературы содержит 11 названий. 16. Владимир (Благоразумов), архим. Отец Православия святой Афанасий Великий, архиепископ Александрийский. СПб., 1901.

Данный труд не удалось найти. 17. Гидуляпов П. В., проф. Восточные патриархи в период четырёх первых Вселенских соборов. Из истории развития церковно-правительственной власти. Ярославль, 1908. IV † 774 с. О святом Афанасии см. с. 144–159, 163–165, 167–173, 179–183, 218–279, 308–310, 353, 360–363.

Цель работы – историко-каноническая, но в связи с этим автор довольно подробно останавливается и на чисто исторических и даже догматических вопросах, не делая их, однако, специальным предметом своего рассмотрения. В означенных местах книги им довольно подробно изложены определённые периоды жизни святого Афанасия и охарактеризовано его догматическое учение, но всё же

полного жизнеописания святого Афанасия у него, по понятной причине, нет.

На с. 144–159 автор, опираясь, преимущественно, на труды Зеека, подвергает сомнению достоверность сведений, сообщаемых святым Афанасием и обвиняет его, что, особенно в конце своей жизни, он даже сообщает заведомо ложные сведения о событиях и сочиняет ложные документы, главным образом для реабилитации действий императора Константина Великого по отношению к нему. Ложными сообщениями, согласно Зееку, автор признаёт сообщение о смерти Ария в письме к епископу Серапиону и других местах, письмо императора Константина Младшего к александрийцам о том, что святой Афанасий был выслан Константином Великим, чтобы спасти его от врагов, послание Константина Великого к епископам Тирского собора и другие.

На с. 163–165 сообщаются краткие сведения о святом Афанасии вплоть до его восшествия на Александрийский престол.

На с. 167–173 излагается догматические взгляды святого Афанасия в связи с Никейской формулой. Говорится об отвержении святым Афанасием эманатистического представления о единосущии Отца и Сына, об утверждении вечности рождения Сына, о тождественности Логоса со Христом, о Логосе как Творце мира, о том, что спасение может быть дано только Богом, о политеистической окраске арианства; о единстве Отца и Сына и происхождении Сына через рождение, а не по воле. По Лоофсу, взгляды святого Афанасия менялись, и после 339 г. он старался лишить возможности толковать слово «единосущный» в савеллианском смысле.

На с. 179–183 говорится о борьбе ариан со святым Афанасием от возвращения Ария до ссылки святого Афанасия в Трир.

На с. 218–279 излагаются церковные события смерти Константина Великого до Арминского и Селевкийского

соборов включительно, в том числе и событий из жизни святого Афанасия.

На с. 308–310 рассказывается о деятельности святого Афанасия при императоре Юлиане.

На с. 353 говорится о четырёх посланиях святого Афанасия епископу Серапиону о Духе Святом, Который признаётся единосущным Отцу и Сыну.

Наконец, на с. 360–363 говорится о нравственном авторитете святого Афанасия (отзывы святых Василия Великого и Григория Богослова), его заботах о всей Церкви и об устройении Александрийской Церкви (александрийский собор 362 г; введение в Египте института митрополитов). 18. Горский А., прот. Жизнь святого Афанасия Великого, архиепископа Александрийского.

Первоначально, в связи с изданием творений святого Афанасия на русском языке, напечатано анонимно в «Прибавлениях к творениям святых Отцов, 1851, ч. X. Одновременно издано также отдельной брошюрой Затем напечатано в книге Творения иже во святых Отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч I. Изд. 2-е Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902, 122 с. В издание 1902 г. особыми примечаниями внесены проф. А. Спасским хронологические поправки на основании вновь открытых документов (главным образом пасхальных писем).

Работа представляет лучшее и наиболее полное жизнеописание святого Афанасия на русском языке, изложенное в популярной эпически-повествовательной форме. Весь научный аппарат, показывающий глубокое знание автором источников, даётся в многочисленных примечаниях под строкой.

Изложение жизнеописания святого Афанасия предваряется очерком о состоянии христианства в Египте в ту эпоху и о значении александрийской кафедры, которую занимал святой Афанасий. Само жизнеописание представляет собой сплошное повествование без какого-либо подразделения на главы или отделы. Посвящено оно только внешним событиям жизни святого Афанасия. О его

литературных трудах и общем содержании каждого из них сообщается лишь кратко тем же эпическим стилем Изложения, а тем более анализа воззрений святого Афанасия не даётся. 19. Дмитриевский Василий. Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V века по Р. Х. Казань, 1884. 274† VII†ИИ с.

Первоначально напечатано в приложении к ж «Православный Собеседник», 1884, июль, август, сентябрь, октябрь, ноябрь с той же пагинацией, что и в книге.

Книга с непрерывным текстом, без какого-либо подразделения на главы или разделы с очень редкими абзацами. Отчасти это возмещается подробным оглавлением с распределением текста на разделы. О святом Афанасии речь идёт в разделе на с. 156–186, который в оглавлении называется «Окончательная победа Православия над рационализмом в школе со времени святого Афанасия и взгляд учёных на школу этого времени как на новоалександрийскую. Святой Афанасий – представитель Православия и лучшей выразитель задач школы – соединения веры со знанием в духе Климента и Оригена, без их ошибок. Главная задача святого Афанасия – борьба с арианством. Подробное, на основании Священного Писания и начал разума и философии, опровержение арианства. Опровержение ереси Аполлинария. Изложение православного учения о Боге, едином по существу и троичном в Лицах, о Сыне и Святом Духе, Их единосущии с Отцом, о таинстве воплощения и искупления и о последнем суде. Заслуги святого Афанасия для школы и Православия. Характеристика деятельности святого Афанасия. Влияние деятельности святого Афанасия на школу. Постепенное падение школы и причины этого».

Своё изложение автор начинает с указания, что святой Афанасий ясно понимал, что источником ересей Ария и Аполлинария было философско-рационалистическое учение оригенизма, вследствие чего святой Афанасий его оставил, сохранив, однако, платоновский образ умозрения (с. 155). Такое утверждение, по мнению диссертанта, упрощает истинное положение дела, тем более что к Оригену святой

Афанасий относился с большим уважением. Любопытно утверждение автора, что святой Афанасий «вступил в должность наставника Александрийской школы в 319 г.» (там же), о чём в других исследованиях нигде не говорится. Слишком смело заявление автора о том, что святой Афанасий возвысился «до того проникновения в высочайшее таинство веры, в котором впервые действительно (подчёркнуто автором диссертации) раскрыта вера Церкви» (там же).

Дмитриевский В. подробно излагает как полемическое учение святого Афанасия, высказанное им в борьбе с арианством и аполлинарианством, так и положительное раскрытие им учения Церкви. Думается, что такое подробное изложение учения святого Афанасия, которое само по себе представляет большую ценность, но в сочинении, поставившем целью излагать историю и особенности Александрийской школы, вряд ли нужно. Здесь достаточно было бы ограничиться рассмотрением тех сторон учения святого Афанасия, которыми он связывался с Александрийской школой, как преемник её традиции и как вносящий в неё что-то новое.

В противоарианском учении святого Афанасия автор останавливается на его учении о единстве Божиим, на опровержении им субординационизма во взгляде ариан и учении святого Афанасия, что Бог Слово есть истинный Бог, равный и единосущный Богу Отцу. Даны подробные толкования Александрийским Святителем изречений Священного Писания, извращавшихся арианами, и приводятся другие тексты, прямо свидетельствующие против ариан.

Переходя к полемике святого Афанасия против Аполлинария (кстати сказать, автор не отметил этого даже особым абзацем, см. конец с. 168), автор характеризует Аполлинария, как «последователя Ария, желавшего, однако, устранить из его учения о соединении в Иисусе Христе Божества с человечеством пробел» (с. 169) Такое утверждение и в той, и в другой своей части неправильно. Как известно, Аполлинарий вначале был сподвижником святого

Афанасия в его борьбе с арианством и лишь впоследствии стал высказывать ложные взгляды, которые вовсе не стояли в связи с устранением пробела в арианском учении ⁴³². Здесь опять сказывается какое-то упрощенство автора, о котором уже говорили.

Святой Афанасий показывает против Аполлинария, что учение его о том, что Христос принял только человеческое тело и неразумную душу приводит к признанию тела Христова или призрачным, или несозданным, и тем уничтожает христианское учение о воплощении и искуплении. Христос воспринял всецелого человека, но без внесённого в него греха.

После изложения полемического учения святого Афанасия, автор излагает его положительное учение. Как и в полемической части, излагается оно со многими ссылками и приведением собственных слов святого Афанасия. Здесь говорится о Святой Троице единосущной и нераздельной, о Боге, как Творце и Промыслителе всего мира и особенно человека, о грехопадении человека, о расстройстве человеческой природы, о воплощении Сына Божия, об искуплении Им совершенном и об обновлении людей.

В заключение автор оценивает святого Афанасия, как истинного богослова, сумевшего воспользоваться философией для раскрытия христианского учения. Этим он дал новое направление Александрийской школе, победив прежде господствовавшее в ней философско-рационалистическое направление «Но, – неожиданно заключает автор, – эта победа была губительна для самой школы, потому что она убила дух свободного исследования христианского учения, чем собственно и сильна была школа; с подавлением этой свободы школа неизбежно должна была пасть сама собой» (с. 83). И дальше он говорит, когда христианское учение получило «вид определённой, обязательной для всего мира догмы неизбежно должен был исчезнуть из христианской Церкви тот дух свободного отношения к христианскому учению, которым и славна и сильна была Александрийская школа при Клименте и Оригене»

(там же). «Правда, святой Афанасий... своим гением и новым направлением, данным школе Александрийской, сумел поддержать и даже возвысить её славу; но это направление подрывало в корне самый существенный принцип её – свободу исследования и, следовательно, подрывало и самую школу в её прежнем виде» (с. 185). Такой взгляд автора может быть назван по меньшей мере странным, тем более, что сам он тут же говорит, что падение Александрийской школы «не могло повлиять на распространение собственно направления Александрийского в том виде, какой придал ему святой Афанасий» (с. 186). 20.

Житие святого отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Димитрия Ростовского. Книга 5 (Январь). Изд. Моск. синодальной типографии. М., 1904, с. 559–591.

Как «Житие», повествование о жизни святого Афанасия ставит себе целью нравственное назидание читателя и возбуждение в нём благочестивых чувств любви к добродетели и отвращения от зла. Этому должно способствовать не только изложение соответственно подобранного фактического материала, но и выражения, восхваляющие добродетель и порицающие зло, часто ссылками на Священное Писание ⁴³³. Для оживления повествования в него вводятся речи действующих лиц.

Некоторые сообщаемые в Житии сведения вызывают недоумение. Так говорится, что Арий был возвращен Константином ещё при жизни епископа Александра и что епископ Александр и святой Афанасий писали Константину, «выставляя на вид простодушие, по которому царь, поверив обольщениям и басням еретическим, приемлет ныне Ария» (с. 562). Однако «царь, по внушению Евсевия, отвечал им ещё более резким посланием, угрожая им, если они не умолкнут, извержением от сана» (с. 562–563). Константин «повелел епископам собраться (на собор – К. С.) в Тире для тщательного расследования обвинений против Афанасия Великого, а также для рассмотрения дела Ария... (и) если он верует противно учению (Церкви – К. С.) и учит нечестиво,

то да будет судим по священным законам и примет достойную казнь по делам своим» (с. 565–566). На с. 577–579 говорится о двух удалениях святого Афанасия в Рим («снова возвратился в Рим» – с. 579). На с. 581 говорится, что возвращение святого Афанасия в Александрию по ходатайству Констанса было третьим, после 3-го изгнания, в то время как то и другое были вторыми, а третьим изгнанием, также при Констанции, было удаление святого Афанасия при возведении Георгия на Александрийскую кафедру при помощи военной силы, причём святой Афанасий скрылся или у монахов в пустыне, или у некоей благочестивой девицы, откуда он вернулся в Александрию (в третий раз) после смерти Констанция при Юлиане. Вызывает интерес история с подписью Дионисия Медиоланского под постановлением Медиоланского собора о низвержении святого Афанасия, которую затем удалось изгладить (с. 584–586). К сожалению, в Житии нигде не приводятся ссылки на источники, откуда святой Димитрий заимствовал все приведённые сведения ⁴³⁴. В конце «Жития» приложены тропарь и кондак святому Афанасию. 21. Златов Гавриил, свящ. Терминология святого Афанасия Александрийского в учении о Сыне Божием в ее последовательном развитии // «Вера и разум», 1909, № 13–14, с 1–10.

В противоположность Гарнаку, который считает, что христология святого Афанасия ничем не отличается от христологии его предшественников, автор считает, следуя Лоофсу, что взгляды и терминология святого Афанасия развивались постепенно в связи с историческими событиями. Историю терминологии святого Афанасия о Сыне Божием (в основном терминов «сущность», «ипостась», «единосущный») автор делит на три периода: 1) до написания святым Афанасием слов против ариан, каковое он относит, по Лоофсу, ко времени первого изгнания (в Трир), 2) от написания слов против ариан до приблизительно конца сороковых годов, когда на святом Афанасии сказывается его пребывание на Западе, 3) от конца сороковых годов до кончины святого Афанасия.

В первый период святой Афанасий употребляет традиционную терминологию, в основном своего учителя епископа Александра, называя Сына Божия Творцом и Промыслителем мира, указывая на вечное сопребывание Сына с Отцом, называя Сына собственным Словом, или Силой, или Образом Отца. Выражение «ипостась» употребляется в смысле отдельного Божественного Лица, а термин «единосущный» – только в антисавеллианском смысле, противопоставляя его савеллианскому «односущный».

Во второй период для Сына Божия вводятся термины принадлежащий или собственный сущности Отца, рождение Отчей сущности, тождественный или единый по сущности или по Божеству Отцу. В этот период, однако, ещё в значительной мере сохраняется старая терминология, но термин «ипостась» приравнивается термину «сущность». Отношение Сына к Отцу святой Афанасий ещё как бы боится выразить термином «единосущный» (он встречается почти исключительно в критике савеллианства в четвёртом слове против ариан), а употребляет выражения «подобный по сущности Отцу», «подобный Отцу во всем», обозначающие родовое единство бытия Сына с Отцом, которое святой Афанасий с некоторым колебанием называет «сущностью».

В третий период святой Афанасий постигает смысл и всецело принимает слово «единосущный», понимая его в смысле «односущный». 22. Иванов Н.(П.) Великий борец за Православие святой Афанасий, архиепископ Александрийский // «Журнал Московской Патриархии», 1958, № 3, 22–32.

Статья популярного характера. Разбита на 8 разделов (без заглавий). В них говорится о юношеских годах святого Афанасия, о сущности разногласий между Православием и арианством (учение о посреднике между Богом и миром), о Никейском соборе, об основных положениях богословского учения святого Афанасия, о событиях жизни святого Афанасия от Никейского собора до ссылки святого Афанасия в Трир и от первого возвращения его в Александрию до третьего изгнания его Констанцием, о причине успехов арианства, его разложении и появлении омиусиан, о жизни

святого Афанасия у пустынников, возвращении и новой ссылке при Юлиане, ссылке при Валенте и последующем возвращении, о значении святого Афанасия для Православия.

В статье есть ряд неточностей языка. Так, не раскрыто, в чём состоит принижение человечества арианством, полагавшим «между людьми и Богом непреодолимую преграду» (с. 23), хотя святой Афанасий в основу своего учения полагал полную противоположность Бога и твари. На с. 24 автор говорит, что «приверженцев Ария было много не только в Александрии, но и в других областях империи», как будто Арий только выразил их общее мнение, а не распространил своё учение. Указывая, что «для спасения человека требовалось перерождение природы человеческой через соединение с ней высшего божественного принципа» и что «когда Логос соединился с человеком, то Божественная природа освободила человека от тления» (с. 25), автор ничего не говорит о том, что спасение человека было от греха, который внёс тление в природу человека. Наконец, на с. 32 говорится: «2 мая 373 г., посвятив... пресвитера Петра в епископский сан святой Афанасий мирно скончался», как будто посвящение состоялось в самый день смерти святого Афанасия. 23. Свт. Игнатий (Брянчанинов). Прибавление к слову о смерти. Взгляд на мнение западных о духах, аде и рае. – Сочинения. Т. III. Аскетические опыты. Изд. 3-е, исправл. и дополн. СПб., 1905. С. 185–310.0 св. Афанасии см. с. 263–270 (из статьи первой: о духах)

Приводятся выписки из творений святого Афанасия, показывающие, что он признавал ангелов и душу, имеющими особое тонкое тело. Выписки даны в собственном переводе святителя Игнатия из слова о воплощении Бога Слова, послания к епископам Египта и Ливии, остальные же из 28-го тома издания аббата Ж -П. Миня. 24. Иустин, еп. Святой Афанасий, архиепископ Александрийский. – Сочинения. Т. II. М., 1895. VII†562 с. С. 122–132.

Популярная статья, не имеющая научного значения. Вначале (с. 122–127) даётся беглое жизнеописание святого Афанасия, в котором автор кое-что путает, например,

говорит, что поддерживал святого Афанасия Константин Младший, который в 350 г. был убит Магненцием, хотя это относится к Констансу, или, как его называет автор, Константу. Но непосредственно вслед за тем автор неожиданно сообщает, что святого Афанасия обвиняли за связь с Константином. Неправильно также говорит, что святой Афанасий был осуждён Константином «на заточение в галльский город Трир» Последние страницы работы (с. 128–132) посвящены перечислению творений святого Афанасия, некоторым из них даются краткие аннотации. Книги против Аполлинария автор считает подлинными, что же касается четырёх посланий епископу Серапиону о Святом Духе, то в списке творений святого Афанасия на с. 128 они отсутствуют, а на с. 132 даётся аннотация на послание к Серапиону, как будто оно было одно, причём оно включено в общую рубрику посланий и писем святого Афанасия. 25. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). Париж, YMCA-Press, 6 г., 270 с. С. 152–162. IX. Афанасий Великий; ему же посвящены с. 142–143, 149 и 263.

На с. 142–143 и 149 кратко намечены основные вехи жизни святого Афанасия, а вся IX глава книги всецело посвящена главным чертам его учения.

Хотя святой Афанасий не задавался целью систематического изложения своих взглядов, однако они образуют внутреннее единство. Отношение Отца к Сыну святой Афанасий объясняет образами, например, как отношение мощи, силы, потенции (*dynamis*) к осуществлённости, действительности, «энергии». В своём учении святой Афанасий показывает вечность бытия Сына и единство Святой Троицы. Рождение Сына не подобно рождению человеческому и совершается не по воле, а по природе Божией. Бог является Личностью, создающей всё любовью и на все налагающей Свой образ. Зло не имеет в себе сущности, а есть «примышление» человека и состоит в отвращении человека от Бога. Человек создан по образу и подобию Божью, и для него необходимо причастие Богу, или

обожение. Для спасения человека недостаточно покаяния и прощения его Богом, но необходимо причастие человека истинной жизни, осуществившееся в боговоплощении. Богочеловек есть поэтому корень и начаток нашего спасения. На монашество святой Афанасий смотрит как на осуществление идеала обожения.

В так называемом «Оглавлении» автор даёт подробную аннотацию каждой главы своей книги. Для главы IX, о святом Афанасии, такая аннотация даётся на с. 263. 26. Келеберда Григорий, студент. Жизнь и пастырская деятельность святого Афанасия Александрийского. Курсовое сочинение. Загорск, 1966–1967, III†171 с. (машинопись).

Работа состоит из предисловия (с. II-III), в котором автор излагает план работы, введения (с. 1–6), где говорится о значении святого Афанасия для Церкви, двух глав и заключения. В первой главе (с 7–105) довольно подробно излагается жизнь святого Афанасия, разделяемая на периоды соответственно его изгнаниям. Вопросу о пастырской деятельности святого Афанасия посвящена вторая глава (с 105–166). Здесь вначале говорится о предуготовлении святого Афанасия к пастырству, после чего следуют разделы «Святой Афанасий как защитник Православия», «Душепопечительность святого Афанасия» (говорится о заботах св Афанасия в охранении истинной веры и нравственности у пасомых, о высшем совершенстве, представителем которого изображён преподобный Антоний, о правильном понимании пасомыми Священного Писания, что предлагается святым Афанасием в экзегетических трудах; общая забота святого Афанасия о пасомых выражена им в послании к Драконтю), «Святой Афанасий как руководитель церковной жизни», «Пастырская любовь святого Афанасия», «Святой Афанасий как подражатель Господу нашему Иисусу Христу». В заключении даётся общая оценка пастырской деятельности святого Афанасия.

Отзывы на сочинение даны доцентами Московской Духовной Академии архимандритом Тихоном (Агриковым) и К. Е. Скуратором. 27. Кипарисов В. О свободе совести //

«Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе» 1883. Часть 31. С. 107–200. О святом Афанасии см. с. 180–183.

Здесь приводится мнение святого Афанасия о вредных последствиях для Церкви тех привилегий, которые давались императорами христианским клирикам и всем обращавшимся в христианство. 28. Киприан (Керн), архим., проф. Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950, 449†1 с. С. 139–144. Святой Афанасий Александрийский (из главы III. Святоотеческое учение о человеке (антропология великих догматических споров), раздел: «Эпоха тринитарных споров»).

В вводной части (с. 139–140) говорится, что святой Афанасий не дал антропологических трудов, но тема о человеке в его падшем и восстановленном (обоженном) состоянии проходит через все его творения.

В разделе «Состав человека и душа его» (с. 140–141) указывается, что, поучению святого Афанасия, человек двусоставен, ум является только свойством человеческой души, душа, благодаря своей разумности, может познавать Бога.

В разделе «Образ и подобие Божии» (с. 141–143) говорится, что образ Божий усматривается в человеке в его богопознании, непрестанном созерцании Слова. После своего грехопадения человек перестал видеть Образ Божий, т. е. Слово, а стал созерцать зло, т. е. не сущее. Мотив воплощения у святого Афанасия чисто сотериологический.

В последнем разделе «Обожение» (с. 143–144) подчёркивается, что обожение не есть только нравственное очищение, но имеет глубокий онтологический характер. Спасение есть дело всей Святой Троицы, как стяжание Святого Духа, сочетающего нас Христу и приводящего к Отцу. Плодом обожения является вхождение во Святую Троицу, когда человек становится по причастию сыном Божиим и богом, а смерть окончательно побеждается. 29. Кирилл (Лопатин), иером. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. 308†VII†IV с.

В введении (с. И-ИИ) даётся краткая характеристика различных направлений по уяснению истин веры до святого Афанасия включительно. Мужа апостольские излагали истины просто, как исповедание веры, у апологетов в богословие проникает философский метод, причём они применяли его неумеренно и ставили разум судьей истин веры. Святой Афанасий начинает собою новое направление в богословии, отдающее предпочтение вере над разумом, кладущее в основу данные Откровения, а роль разума сводящее только к научному выражению этих данных.

Сама работа распадается на 4 отдела, посвящённые учению о Боге Слове (с. 12–24), о Сыне Божиим (с. 25–184), о Духе Святом (с. 185–233) и общему учению о Святой Троице (с. 234–301). Каждый отдел распадается на 3 части: 1) учение по данному вопросу в первые три века (св. Иустин Философ и другие апологеты, св. Ириней Лионский, Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген, св. Дионисий Александрийский), 2) лжеучения по данному вопросу (в первом отделе этой части нет, в других отделах соответственно арианство, духоборчество, савеллианство) и борьба с ними святого Афанасия, 3) положительное учение о данном предмете святого Афанасия. В третью часть четвертого отдела включена глава о терминологии святого Афанасия в учении о Святой Троице (с. 289–301). Книга заканчивается заключением (с. 302–308).

В отделе первом – «Учение о Боге Отце» – в части I указывается, что церковные писатели не раскрывают этого учения в виде специальных трактатов, но ограничиваются лишь отрывочными замечаниями по этому предмету, основываясь исключительно на Священном Писании. При этом они часто вместо слова «Отец» употребляют слово «Бог», называют Отца Перво-Богом, Само-Богом, Всецело-Богом, что может вести к предположению о подчиненности Сына и Святого Духа Богу Отцу, об Их неравенстве с Ним. Таковы же выражения церковных писателей об Отце, как о более непостижимом, неизреченном и даже более великом, неизменяемом, благом и премудром, чем Сын и Святой Дух. У

святого Афанасия (часть II) также нет специального трактата об Отце, и выражал он учение об этом лишь попутно, говоря о Сыне и Святом Духе. По сравнению с учением предыдущих церковных писателей, святой Афанасий говорит о Боге Отце то же, но более точно и ясно. Автор разбирает мнение некоторых учёных, считавших, что святой Афанасий в своем учении придерживался субординационизма, и показывает неосновательность такого мнения.

Во втором, самом обширном отделе книги (160 с., т. е. более 1/2 её содержания), излагается учение о Сыне Божиим. Указав на основное значение этого учения в христианстве, автор затем в части I излагает учение о Сыне Божиим в первые три века христианства, указывая то ценное, что было внесено церковными писателями в раскрытие этого учения, и отмечая неясности и некоторые недостатки в этом раскрытии. В части II автор кратко излагает арианское учение, указывает те памятники, по которым можно судить о борьбе святого Афанасия с арианами, и далее излагает полемику с ними святого Афанасия: 1) на почве философии (опровержение того, что Бог не может входить в непосредственные отношения с миром, но должен иметь для этого посредника), 2) на почве Священного Писания (разбор цитат Священного Писания, приводимых арианами в подтверждение своего учения), 3) на почве Священного Предания (разбор различных приводимых арианами цитат из сочинений учителей Церкви первых трех веков), 4) на почве общехристианского сознания (доказательство того, что арианство в корне подрывает христианство и лишает христианина всяких надежд на спасение), 5) по второстепенным положениям арианства. Переходя в части III к изучению положительного учения святого Афанасия о Сыне Божиим, автор сначала касается тех образов, которые святой Афанасий прилагал к понятию Сына Божия – образов Премудрости, Воли или Силы Отца, Слова и духовного Образа Отца. Далее даётся анализ святым Афанасием понятия Сына Божия и выяснение различия понятий рождения и творения (рождение Сына из сущности Отца как акт

природы, а не воли, но не против воли, и это не есть признание необходимости в Боге), причём божественное рождение означает совершенное участие в Божеском естестве. Кроме того, святой Афанасий указывает на предвечность рождения Сына. Установив, таким образом, понятие рождения в приложении к Богу, святой Афанасий легко выводит отсюда необходимость признавать Божество Сына Божия и Его ипостасное бытие. Для уяснения возможности бытия двух Лиц в одном Божественном существе святой Афанасий пользуется подобиями солнца и луча, источника и потока, которые, конечно, могут разъяснять только некоторые стороны обсуждаемого вопроса. Эпитеты, прилагаемые святым Афанасием к Сыну Божию (собственный, преускренний, тождественный и единосущный), должны указывать на единство Божества Сына с Божеством Отца. В третьем отделе книги излагается учение о Святом Духе. В части I говорится, что в первые три века, несмотря на то, что вера в Святого Духа всё время исповедуется, раскрытие учения о Нём, правда неполное и недостаточно чёткое, находим только у святого Иринея, Тертуллиана и Оригена. Этими писателями был раскрыт главным образом вопрос об ипостасном отличии Святого Духа от Отца и Сына; вопрос об отношении Святого Духа к прочим Лицам Святой Троицы решался иногда субординационно.

В части II третьего отдела автор разбирает, кого следует понимать под духоборцами, с которыми полемизировал святой Афанасий, и считает, что это были когда-то православные, но впоследствии сблизившиеся с арианами на почве непризнания Божества Святого Духа. После этого автор излагает самую полемику святого Афанасия с духоборцами, заключающуюся в выяснении истинного смысла тех мест Священного Писания, которые приводились духоборцами в оправдание своего учения, а также в выявлении губительности учения духоборцев для христианского учения о спасении (обожение могло

достигаться только в случае, если податель его, Дух Святой, Сам был Богом).

Излагая в части III собственное учение святого Афанасия о Святом Духе, автор указывает, что оно заключается в установлении единосущия Духа Святого главным образом с Сыном Божиим, Которому, по святому Афанасию, Дух Святой собственен. Такое изложение было вызвано тем, что духоворцы, следуя порядку именовании Лиц Святой Троицы, отрицали такое единосущие, не касаясь единосущия Святого Духа с Отцом. Но в своём понимании святой Афанасий далёк от какого-либо субординационизма по отношению между Сыном и Святым Духом. Святой Афанасий учил также о личном бытии Святого Духа, которое Он имеет через исхождение от Отца. Автор показывает, что мнение о том, что святой Афанасий учил об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, ни на чём не основано. Изречения же, что Дух Святой от Сына принимает, даётся и посылается, указывают на отношения Святого Духа к Сыну по домостроительству.

Отдел четвёртый об общем учении о Святой Троице начинается в части I, как и во всех других отделах, выяснением учения об этом в первые три века. Автор указывает, что в это время довольствовались преимущественно простой верой во Святую Троицу, и только у святого Иринея, Тертуллиана и Оригена находим первые опыты научного раскрытия этого учения. В особенности Тертуллиан и Ориген дали ясное изложение учения о Святой Троице, но в то время как Тертуллиан вносил в отношения Лиц Святой Троицы субординационизм, у Оригена, за исключением нескольких неудачных его выражений, изложено учение о равном Божественном достоинстве всех Лиц Святой Троицы.

Во второй части излагается учение савеллиан и показывается, что святой Афанасий опровергал эту давнюю ересь не саму по себе, а по связи со своей борьбой против арианства, поскольку ариане пытались самого его обвинить в савеллианстве. Опровергая савеллианство и выясняя

церковное учение, святой Афанасий отстаивал действительность ипостасных различий во Святой Троице, тождество Сына и Духа Святого по существу, а также и то, что происхождение Сына и Святого Духа не связано с творением.

В части III излагается положительное учение святого Афанасия о Святой Троице. Святой Афанасий считал это учение важнейшим и основоположным в христианстве. Он учил, что Святая Троица – единый Бог, не имеющий по природе ничего общего с тварью, но с реальным различием Лиц – Отца, Сына и Святого Духа, Которые еднотелны, нераздельны и равночестны и, сохраняя Свою Личность, проникают Друг Друга. Автор решительно опровергает мнение, обвиняющее святого Афанасия в субординационизме, доказывая, что субординационизма у святого Афанасия нет как в учении о Боге в Самом Себе, так и в учении о Его отношении к миру. Переходя далее к терминологии святого Афанасия в учении о Святой Троице, автор выясняет историю употреблявшихся терминов – существо, природа, ипостась и лицо, как они употреблялись до святого Афанасия, при нём и отчасти после него.

В заключении говорится о значении святого Афанасия в области уяснения и изложения истины Святой Троицы и приводятся высказывания об этом как древних богословов (св. Василий Великий, св. Григорий Богослов, св. Кирилл Александрийский, св. Косма, патриарх Фотий), так и некоторых новейших учёных. В конце приводятся прославления дела святого Афанасия из службы в его память. Рассмотренную работу надо признать серьёзным исследованием учения святого Афанасия о Святой Троице. 30. Кириллов А. Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях святого Афанасия Великого (1373 г.) // «Богословский вестник», 1902. Декабрь, с. 461–462.

Святой Афанасий не оставил нам подробного учения о таинстве евхаристии, т. к. упоминал о нём лишь мимоходом. Рассмотрение ряда его высказываний по этому вопросу, особенно в связи с контекстом, позволяет сделать

заклучение, что он верил в реальное присутствие в таинстве евхаристии тела и крови Христовых, которые тождественны с принятыми Им от Девы Марии и вознесёнными на небо. Причащаясь тела и крови Христовых, мы соединяемся с Господом и получаем залог нетления. 31. *Лебедев А. П., проф.* История Вселенских соборов. Часть I. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. 2-е изд. Сергиев Посад, 1896. ИИ†XVI†322†И с. 3-е изд. СПб., 1904. 374†II с. О св. Афанасии см. во 2-м изд. с. 34–36 и 47–110, в 3-м изд. соответствующие им с. 50–52 и 64–129.

Во 2-м изд. на с 34–36, в 3-м – на с. 50–52 приводятся выражения святого Афанасия о важности Никейского символа и оценка деятельности святого Афанасия св. Григорием Богословом и св. Василием Великим. 32. *Ловягин Евграф.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. 210 с.

Работа, кроме предисловия и послесловия, состоит из двух частей, в которых рассматривается борьба святого Афанасия против ариан, во-первых, словом, в качестве богослова и, во-вторых, делом, в качестве пастыря.

В первой части (с. 6–125) путём, главным образом, извлечения из сочинений святого Афанасия, с логической последовательностью рассматриваются два вопроса о Христе. 1. То, что Христос является несотворенным существом, доказывается опровержением учения ариан о Его сотворенности в качестве посредника для творения мира. Это учение ариан является унижительным и для Бога (Бог представляется или немощным, или гордым), и для тварей (которые не могут сносить Божества непосредственно ни в творении, ни в промыслении), и для самого посредника (который оказывается служебным орудием, созданным ради нас). Приводимые арианами тексты Священного Писания, якобы подтверждающие их учение, толкуются святым Афанасием, главным образом, в отношении воплощения и всего домостроительства спасения.

2. Единосущие Сына Божия с Богом Отцом доказывается святым Афанасием: 1) от умственных соображений (раскрытие понятий Отца, Сына, рождения; рождение Сына по природе, а не по воле, как учили ариане), 2) от Священного Писания (косвенные по умозаключению и прямые) и 3) по сущности христианства (научении о Божественности Христа держится все христианство, без чего нет искупления греха и соединения человека с Богом).

Во второй части (с. 126–208) даётся обзор событий, связанных с арианством и борьбой с ним святого Афанасия. Такой обзор был, по-видимому, первым достаточно полным жизнеописанием святого Афанасия на русском языке. В нём в значительной мере используются первоисточники, многочисленные ссылки на которые приведены в сносках. Текст сплошной, не только без разделения на периоды, но даже почти без абзацев. Так как сочинение написано до издания творений святого Афанасия на русском языке (они были изданы в 1851–1854 гг.), то все цитаты из этих творений, по-видимому, переведены самим автором. 33. Марухин Димитрий, свящ, студент. Святой Афанасий Великий – поборник Православия. Курсовое сочинение. Загорск, 1968. IV†146 с. (машинопись).

Работа состоит из предисловия, введения, шести глав и заключения. В предисловии (с. II–V) автор приводит план работы. В введении (с. 1–7) даётся общий очерк состояния Церкви в IV в. и возникновения ересей. В главе 1 (с. 8–36) излагается жизнь святого Афанасия, а также даются сведения о возникновении и учении арианства и борьбе с ним вплоть до Никейского собора включительно. Следующие четыре главы посвящены борьбе святого Афанасия с ересями савеллианством (гл. II, с. 37–49), арианством (гл. III, с. 50–90), аполлинарианством (гл. IV, с. 91–114) и неправильным учением о Святом Духе (гл. V, с. 115–129). Очень краткая глава VI (с. 130–132) содержит «основные положения богословского учения святого Афанасия» о Боге Слове, о твари и о спасении или обожении человека. В заключении (с. 133–144) говорится о значении деятельности и

учения святого Афанасия и приводятся отзывы о нём патриарха Фотия, святого Кирилла Александрийского, преподобного Космы, святого Василия Великого, святого Григория Богослова, а также церковных песнопений в день его памяти. Список использованной литературы (с. 145) содержит 16 названий (в этом списке Библия помещена на последнем месте). Отзывы на данное сочинение написаны доцентами Московской Духовной Академии К Е Скуратом и А. П. Горбачевым. 34. Налимов Тимофей, проф. Лекции по патристике, читанные студентам 55 и 56 курсов С.-Петербургской Духовной Академии. 1898. 386 с. (без конца) (литогр.) С. 36–102. Святой Афанасий Александрийский.

Сначала (с. 36–48) даётся жизнеописание святого Афанасия. Основная часть (с. 48–87) посвящена творениям святого Афанасия, разделяемым по содержанию, как принято, на шесть групп. Для каждого из творений (называемого по-гречески без перевода) приводятся указания на время и обстоятельства его написания, после чего даётся довольно подробная его аннотация. В конце раздела о творениях святого Афанасия приводятся сведения о сомнительных и подложных сочинениях, приписываемых святому Афанасию. Далее (с. 87) указываются предметы, которые затрагиваются в сочинениях святого Афанасия, из них рассматривается (с. 88–99) учение «о Боге единосущном при троичности Лиц и о Божестве Искупителя». При раскрытии этого учения приводятся обширные выписки из творений святого Афанасия на греческом языке без перевода.

Сначала говорится об откровении Бога в мире и человеке, о призвании человека к духовной жизни, об искажении этого призвания в язычестве. Для восстановления в человеке образа Божия оказывается необходимым воплощение Бога Слова, Которым был создан человек Следствием воплощения было получение человеком лучших средств для богопознания. В гармонии природы человек усматривает Творца и Устроителя вселенной, Который может быть только одним. Кроме единства Божия, святой Афанасий отмечает и другие

Божественные свойства, которые не должны приниматься отличными от Его существа.

Арианство является ложным учением, разрушающим троичность в Боге тем, что вводит в Троицу то, что из не сущих, при этом оказывается, что Отец не всегда был Отцом. Только признание Сына (и Святого Духа) единосущным Отцу сохраняет Троицу и оправдывает поклонение Христу как Богу. Ариане уничтожают также нашу веру в искупление и в возможность нашего общения с Богом. Как изменяемое, Слово не могло бы дать истинного ведения Бога. Арианское учение о посреднике Бога при творении мира совершенно ложно и ненужно.

Учение о Сыне и Святом Духе должно всегда сопровождаться мыслью о единстве Божиим, т. е. Их единосущии с Отцом. Сын произошёл от Отца через рождение, т. е. по природе, а не по воле, хотя и не против воли Отца. Для спасения человека Слово Божие воплотилось, т. е. приняло человеческую природу во всей полноте. То, что принадлежит человеческому естеству, как-то рождение, возрастание, скорби, страдания и смерть на кресте – усваивается в воплощении Слову, но не по Божеству, а по воспринятому человечеству. Но, восприняв человеческое естество, Слово соделало его бессмертным и обоженным. А как сотелесники Богу, и мы освобождаемся от греха, обожаемся и становимся бессмертными.

Закончив изложение учения святого Афанасия, автор указывает (с. 99–101), что в своей борьбе с врагами Православия святой Афанасий никогда не обращался к внешней силе и протестовал против вмешательства политической власти в церковные дела. Против своих врагов святой Афанасий никогда не ожесточался, но всегда старался привести всех к примирению. И в древности, и в новое время святой Афанасий по своему жизненному подвигу и своему учению и влиянию всегда причислялся к величайшим отцам Церкви.

Краткой заметкой об издании творений святого Афанасия (с. 102) автор заканчивает своё о нём

исследование. 35. Никанор, архим. Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви на основании творений святого Афанасия Великого, епископа Александрийского// «Православный собеседник», 1969. Январь, с. 14–56; февраль, с. 89–134; март, с. 201– 227; апрель, с. 293–324.

Во введении (с. 14–18) даётся перечисление утверждений римских богословов, из которых следует, что святой Афанасий признавал главенство папы в Церкви. Это – толкование слов Спасителя «ты еси Петр» в смысле признания его князем апостолов, первым епископом Рима, вследствие чего и Римская Церковь называется верховным апостольским седалищем, те же слова Спасителя римские богословы относят и к римским епископам, которым в силу этого поручено верховное попечение о всех Церквях. Исторически главенство римских епископов подтверждается будто бы тем, что римский епископ потребовал объяснений от Дионисия Александрийского в его учении; что святой Афанасий вверял защиту себя Римскому первосвященнику и апеллировал к нему, что епископы Урзакий и Валент просили у папы Юлия прощения в своём проступке, что, наконец, папа Ливерий никогда не изменял Православию. Все эти утверждения римских богословов подробно разбираются автором в последующих двух главах. В первой краткой главе (с. 18–21) автор указывает, что у святого Афанасия нигде нет (кроме подложного послания его папе Феликсу) толкования слов Спасителя апостолу Петру в смысле признания его основанием Церкви, князем апостолов и вообще преимуществующим среди апостолов.

Всё остальное содержание статьи, включённое в главу II, представляет собою доказательство, что святой Афанасий не знал и не признавал главенства римских первосвященников. Это доказательство основывается 1) на учении святого Афанасия о значении римских епископов (с. 21–35) и 2) на взгляде святого Афанасия на церковные события (от с. 35 до конца).

В первом разделе говорится, что святой Афанасий а) не признавал римских епископов преемниками апостола Петра в

том значении, в каком признают римские богословы (ап. Петр всюду ставится наряду с ап. Павлом как основатели Римской Церкви, даже признание римских епископов как преемников апостола Петра не свидетельствует об их главенстве в Церкви), б) не усвоил римским епископам ни особенных почтительных титулов, ни преимущественных прав, в) не считал, что римские епископы имеют преимущество первенства в сонме прочих епископов.

Во втором разделе, где оцениваются взгляды святого Афанасия на церковные события с точки зрения его отношения к римским епископам, говорится а) что обращение александрийцев к папе Дионисию относительно взглядов Дионисия Александрийского свидетельствует только о заботе каждой поместной Церкви о других Церквях, а не об особых преимуществах Римской Церкви (напр., римские христиане, приверженные к Новациану, жаловались на римского епископа св. Киприана Карфагенскому), б) что I Вселенский собор созван императором Константином, что председательствовал там епископ Осия Кордубский не как представитель Рима, что святой Афанасий приписывал авторитет собору самому по себе, а не вследствие утверждения его папой, о чём ничего неизвестно и на что святой Афанасий никогда не ссылается; в) что в Рим святой Афанасий обращался не вследствие главенства Рима, а потому, что там не изменяли Никейскому собору; г) что обращение арианских епископов Урзакия и Валента к римскому епископу с просьбой принять их в общение было вызвано не тем, что они признавали его главенство, но потому, что ранее, по поручению Римского собора, папа писал им, приглашая обратиться к истине; д) что римский епископ Ливерий под нажимом ариан подписал арианский символ и осудил святого Афанасия, что расценивалось последним как отступление от истины непогрешимого (!) папы, хотя он и указывает, что это было сделано вследствие насилия.

В заключение автор приводит с сокращениями текст подложного послания святого Афанасия римскому епископу Феликсу, где полностью выражена идея папизма.

Подложность этого послания очевидна. 36. Никанор, еп. Архангельский и Холмогорский. Святой Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, и его избранные творения. СПб., 1893. 317† 1 с.

В предисловии (с. 3–6) раскрывается необходимость изучения жизни и учения святого Афанасия. Далее следует популярное краткое жизнеописание святого Афанасия (с. 7–47) и раздел «О творениях святого Афанасия Великого» (с. 48–58), где говорится об обстоятельствах происхождения творений (их жизненность как ответ на выдвигаемые жизнью вопросы, в основном – опровержение арианства в догматических, полемических и исторических сочинениях, а также нравственные наставления в жизнеописании преподобного Антония, послания к Драконтю и др.), о языке, на котором они написаны, об их внутреннем характере (простота, ясность, точность, целенаправленность, но не всегда систематичность), об основном их предмете (Божественное достоинство Сына Божия), о значении их для Церкви (историческое и современное), об изданиях их на греческом и латинском языках (Монфокон, Минь) и переводе на русский язык Московской Духовной Академии. Наконец говорится, какие творения помещены в данной книге («Слово на язычников», «Слово о воплощении Бога Слова»; «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан», «На ариан слово третье», из беседы «О слепорожденном»; «Слово на слова. «Вся Мне предана суть...»»; из 39-го праздничного послания, «Сказание об аввах Феодоре и Паммоне», «Житие преподобного Антония»). Творения «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан»; «На ариан слово третье»; «Слово на слова «Вся Мне предана суть...»" и «Сказание об аввах Феодоре и Паммоне» приведены полностью, остальные же в сокращении. Приводятся творения в переводе Московской Духовной Академии. 37. Орлов Анатолий. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. LXIV†405†78†II с. С. 180–198. § 15. Афанасий Александрийский (из главы I. Исторический

обзор церковного учения о триедином Боге во III-IV в. в связи с его философскими предпосылками).

Тринитарные воззрения святого Афанасия автор излагает в следующем порядке.

Учение о Боге (Отце) как едином начале Божественной сущности. Противоположение Бога как истинносущего миру, или неистинносущему. Простота Божественной природы, невозможность различения сущности и качественности. Ипостасное бытие Сына как Образа и Воли Отца Вечность бытия Сына (иначе Отец был бы несовершенен). Рождение Сына как акт естественной необходимости, а не по воле (хотя и не против воли) Отца. Создание всего Отцом через Слово. Отсутствие в учении святого Афанасия какого-либо субординационизма. Учение о рождении Сына из сущности Отца. Недостаточное раскрытие святым Афанасием ипостасного различия Отца и Сына (для этого пользуется не философскими, а чисто библейскими аргументами). Значение в системе святого Афанасия термина «единосущный», который выражает полноту Божества Сына. Недостаточность термина «подобный по существу», который не выражает генерической или субстанциональной связи. Учение святого Афанасия о Святом Духе как логическая дедукция из его учения о Сыне Божием. Святой Дух есть истинный Бог вследствие полной противоположности Святой Троицы миру. Учение святого Афанасия об отношении Святого Духа не столько к Отцу, сколько к Сыну.

38. Орлов Анатолий. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений III-IV вв. Сергиев Посад, 1909. (1) † 192 с. Первоначально печаталось в ж. «Богословский вестник», 1909. С. 72–82. § 7. (Афанасий Александрийский). (Из главы I. Обзор христологических воззрений, развивавшихся в Церкви от конца II до половины IV века).

На всём протяжении своего изложения воззрений святого Афанасия автор проводит мысль, что взгляды святого Афанасия носят на себе следы влияний, с одной стороны,

святого Иринея, с другой – Оригена. Взгляды святого Афанасия автор излагает в следующем порядке.

Принципиальное «ничтожество» тварного мира, который существует лишь причастием Слову. Тленность человека по природе. Назначение его – созерцание Бога, блаженство – в причастии Логосу. Грехопадение как отвлечение человека от созерцания Божественного и обращение к чувственным вещам. Возможность безгрешности согрешившего человека (ветхозаветные праведники), но его неизбежная смертность. Дело Христово в победе над смертью путем исполнения долга смерти. Особое соединение человечества с Божеством во Христе, обеспечивающее человеку бессмертие. Проникновение Логосом нашей природы и вопрос о постепенном преуспеянии человеческой природы Христа. 39. Орлов Михаил, студент. Учение о Святом Духе отцов Церкви IV века: Афанасия Великого, Василия Великого и Григория Богослова (курсовая работа). Загорск, 1952. (2) † 171 с. (машинопись).

В работе не рассматривается учение о Святом Духе каждого из перечисленных отцов, а даётся систематическое изложение учения о Святом Духе по этим отцам. Работа начинается обширным введением (с. 1–48), где говорится о значении догмата о Святом Духе в системе христианского богословия и для христианской жизни; о значении святоотеческих свидетельств в раскрытии догматов вообще и о Святом Духе в частности, о состоянии учения о Святом Духе в первые три века христианства; о ересь IV века, вызвавших необходимость защиты и раскрытия церковного учения о Святом Духе, о плане построения, на основании творений указанных святых отцов, систематического учения о Святом Духе. Заканчивается введение перечнем использованных источников и пособий.

Изложение святоотеческого учения о Святом Духе (с. 54–155) разделяется на две части. В первой части говорится о Духе Святом во внутренней жизни Святой Троицы. Она распадается на две главы. I. О единосущии Святого Духа и II. Об ипостасности Святого Духа. Часть вторая,

озаглавленная «Дух Святой в откровении миру Святой Троицы» имеет две главы. I. Об откровении Святого Духа в ветхозаветной Церкви (распадается на 3 раздела: участие Святого Духа 1) в творении, 2) в промыслении, 3) в искуплении) и II. Об откровении Святого Духа в новозаветной Церкви (распадается также на 3 раздела: 1) благодатное участие Святого Духа в созидании Церкви Христовой, 2) благодатное участие Святого Духа в освящении человека, совершаемое в Церкви; 3) результаты благодатного воздействия Святого Духа на человека). Многочисленные ссылки на приводимые в тексте подлинные слова святых отцов отнесены в конец работы, по которым легко определить, что именно заимствовано у святого Афанасия.

В заключении (с. 155–159) в 21-м пункте даются выводы изучения о Святом Духе указанных святых отцов.

Отзывы на данную работу написаны профессором Московской Духовной Академии протоиереем Сергием Савинским и доцентом той же Академии Н. М. Лебедевым. 40. Орфанитский К., свящ. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904. VII†221†(И) с. Взгляды святого Афанасия на искупление автор излагает в двух местах своей книги, на с. 54–57 и 78–91.

На с. 54–57 автор рассматривает вопрос о влиянии Оригена на святого Афанасия, в частности, на отношение святого Афанасия к теории Оригена о том, что Христос Своєю смертью дал выкуп диаволу за человека. Установив по некоторым цитатам, что святой Афанасий знал творения Оригена, автор говорит, что святой Афанасий глубоко переработал воззрения Оригена на искупление, отвергнув его учение о смерти Христа как о выкупе, данном диаволу. Христос принёс Своё тело в жертву правде Божией, положившей закон о смерти за преступление закона Божия. Что касается положительных взглядов святого Афанасия, именно об обожении человеческой природы во Христе, то их, как указывает автор, святой Афанасий заимствовал у святого Иринея. Интересно здесь замечание автора о том, что своим учением о крестной жертве Христовой святой

Афанасий оказал влияние на святого Кирилла Иерусалимского (см. его 13-е огласительное слово).

На с. 78–91 излагается общий взгляд святого Афанасия на искупление. Сначала даётся толкование выражения Священного Писания: «Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя», – в применении к Сыну Божию, как принявшему зрак раба, чтобы освободить рабов из плена. Далее подробно говорится о грехопадении человека, омрачившего при этом образ Божий, который мог быть восстановлен только Творцом и Богом и в то же время человеком, в котором побеждается тление и насаждается жизнь, указывается на домостроительную необходимость спасения (без этого благодать вновь была бы дана человеку лишь внешним образом) и на предвечность совета Божия о спасении людей. Христос, приняв подобное нам тело, приносит его в качестве жертвы Отцу, выполняя закон смерти, тяготевший над прегрешившими, и даруя всем нетление и преизбыточествующие блага по сравнению с теми, которыми обладали первые люди. Вменяется же людям дело Христово по кровному родству Его с нами и потому, что Он есть Бог. Автор указывает, что в своём раскрытии догмата искупления святой Афанасий несколько односторонен, т. к. говорит об избавлении Христом человека больше от смерти, чем от греха. Но происходит это потому, что грех и смерть связаны между собою как причина и следствие, и потому уничтожение одного есть одновременно уничтожение и другого. 41. Памятники Византийской литературы IV–IX веков. М., «Наука», 1968. 352 + (3) с. С. 38–44 и 323–324. Афанасий Александрийский (293–373 гг.).

В краткой вводной статье (с. 38–39), написанной Т. В. Поповой, даются основные вехи жизни святого Афанасия ⁴³⁵ и сообщается о написанных им сочинениях. Далее даётся характеристика написанного святым Афанасием «Жития» преподобного Антония, как памятника агиографической литературы ⁴³⁶. После вводной статьи приводится текст «Жизнеописания преп. Антония» (предисловие, §§ 1, 2, 3, 5 (часть), 11, 12, 68, 69 (часть), 74 (часть), 76, 77) в новом

переводе Т. В. Поповой. На с 323–324 даются ссылки и примечания к переводу. 42. Парийский Л. Н. Лекции по патрологии, читанные студентам III курса Ленинградской Духовной Академии в 1951/52 уч. году. 2†340 с. (машинопись). С. 134–230 (св. Афанасий Александрийский).

Наиболее полное из современных руководств по патрологии, к тому же написанное на высоком научном уровне. Тем более обидна небрежность в оглавлении той части книги, которая посвящена святому Афанасию. Общего заглавия этой части нет, заглавие «Очерк жизни святого Афанасия Александрийского» (с. 135) относится только к первому разделу этой части. К тому же речь о святом Афанасии начинается ещё на с 134, где и следовало поместить общее заглавие. «Святой Афанасий Александрийский». Точно так же заглавие «Богословие святого Афанасия» есть название всего последнего раздела о святом Афанасии, для которого «Учение святого Афанасия о Святой Троице», «Учение о воплощении Бога Слова» и «Учение о мире и человеке, о грехопадении и искуплении» являются главами, что, однако, не отражено ни в тексте, ни в оглавлении.

В первом разделе «Очерк жизни святого Афанасия Александрийского» (с. 135–159) очень ценным являются сведения о первоисточниках для жизнеописания святого Афанасия. Это сразу вводит читающего в научную атмосферу исследования. И в то же время, нам кажется, что такого рода сведения вряд ли уместны в курсе патрологии, где биографические сведения о святых отцах должны быть минимальными, служащими только для того, чтобы понимать, когда и по каким поводам были написаны их сочинения. Исходя из такой установки, и самое жизнеописание святого Афанасия следует признать для патрологии излишне подробным; без особого ущерба делу его можно было бы сократить, вероятно, вдвое. В целях дидактических следует пожалеть, что жизнеописание излагается без подразделения на периоды, чем облегчалось бы его запоминание.

Второй раздел «Литературные труды святого Афанасия Александрийского» (с. 159–206) занимает 1/2 всего текста, посвящённого святому Афанасию. Сначала в работе предлагаются общие сведения об этих сочинениях и их изданиях, а затем последовательно в хронологическом порядке излагается содержание каждого сочинения, причём особое внимание уделяется установлению его подлинности и времени написания. После писем святого Афанасия рассматриваются его произведения, сомнительные и не принадлежащие святому Афанасию, но надписываемые его именем. Данный раздел представляет большой вклад в русскую патрологическую литературу о творениях святого Афанасия.

В разделе «Богословие святого Афанасия Александрийского» (с. 206–228) сначала дается общая оценка богословских воззрений святого Афанасия и их влияние на последующую богословскую мысль. Изложение богословских взглядов святого Афанасия распадается, как уже было упомянуто, на три главы: учение святого Афанасия о Святой Троице (с. 207–215), учение о воплощении Бога Слова (с. 216–220) и учение о мире и человеке, о грехопадении и искуплении (с. 220–228).

В учении о Святой Троице автор излагает понятие святого Афанасия о Боге и Его отличии от всего сотворённого. Далее следует учение о Божественной природе Бога Слова, о значении понятия рождения в применении к Сыну, о рождении Его по естеству, а не по хотению, хотя и не против хотения, о единстве (единосущии) Отца и Сына, т. е. обладании Сыном всей неделимой сущностью Отца. Божество Святого Духа утверждается тем, что Тот, Кто оживотворяет и даёт обожение, не может быть тварью и что в Троице не может быть ничего чуждого Божеству.

В учении о воплощении Бога Слова говорится о значении воплощения для спасения человека: только Бог Творец мог быть его Спасителем. Говоря о плоти (или теле), которую принял Христос, святой Афанасий разумел всю человеческую природу. Различные выражения Священного Писания,

относящиеся ко Христу, ясно указывают, что Он был одновременно и Богом и человеком.

В последней главе о мире и человеке, о грехопадении и искуплении указывается, что для бытия твари необходимо причастие её Слову. В преимущественном смысле это причастие Слову дано человеку, жизнь которого должна состоять в созерцании Отчего Слова. В грехопадении человек отвортился от мысли о Боге и обратился к телу и его потребностям, стал стремиться к удовольствиям и покорился страстям. По Своему всемогуществу Бог мог бы сделать человека вновь таким, каким он был до грехопадения, но это не исправило бы его. Надлежало привить человеку нетление, а это мог выполнить только Творец человека, Который ради этого и воплотился. Следствием воплощения было обожение человеческой природы Христа, через посредство которой искупление и обожение распространяются на весь человеческий род.

В заключении во всей части о святом Афанасии (с. 28–230) автор указывает, что святой Афанасий, не будучи оригинальным мыслителем, все же оказал решающее влияние на направление христианского богословия ⁴³⁷ тем, что, сочетав умозрения Оригена с малоазийским направлением, выразителем которого был святой Ириней, подчинил все богословские построения идее спасения. 43. Пономарев А. Афанасий Великий, архиеп. Александрийский в месяцеслове // Православная богословская энциклопедия. Т. И. Петроград, 1901. С. 176–177.

Указаны дни памяти святого Афанасия (18 января – вероятно, день возвращения его из ссылки в 337 г. и 2 мая – день кончины в 373 г.) и чтения о нем в Менологии, Прологе, Четьих-Минях. Приводятся сведения о внешнем виде святого Афанасия по Прологу. 44. Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Учение о Священном Предании в древней, преимущественно Восточной, Церкви. Казань, 1908. XXX†VII†586†V с. С. 92–145. Отдел II, глава И. Святой Афанасий, архиепископ Александрийский.

Святой Афанасий под именем Священного Предания разумел «учение вселенской Церкви дарованное Господом, проповеданное апостолами, сохраненное отцами, имеющее известное отношение к Священному Писанию» (с. 92). Истинность собственно отеческого предания (т. е. не переданного непосредственно апостолами), по святому Афанасию, состоит в согласии его со Священным Писанием, в согласии его в учении разных святых отцов и, наконец, в свидетельстве о нём святостью жизни и кончины отцов Церкви. Согласие Предания со Священным Писанием состоит не столько по букве, сколько по духу.

Применяя эти принципы в полемике с арианами, святой Афанасий указывает, что для правильного выражения православного учения возможно употребление и отсутствующих в Писании терминов (напр., термина «единосущный», если мысль, в нём заключающаяся, взята из Священного Писания и употреблялась отцами (в отношении термина «единосущный» – св. Дионисием Римским и св. Дионисием Александрийским), засвидетельствованными Церковью как добрые пастыри. Постановление Антиохийского собора, отвергшего термин «единосущный», не говорит против последнего, т. к. оно направлено против еретического понимания термина Павлом Самосатским. Таково же отношение святого Афанасия и к термину «нерожденный», который может употребляться по отношению к Сыну Божию и в православном и в неправославном смысле. В защиту истинности всего Никейского символа святой Афанасий приводит как свидетельство самого собора в качестве выразителя веры всех Церквей, так и признание его всеми Церквами после собора.

Те же принципы применяет святой Афанасий и для опровержения еретического учения, указывая на противоречие его Священному Писанию, вере церковной (ересь является, таким образом, новшеством, а не преданным учением; например, учение о тварности Сына Божия противоречит истинной вере во Святую Троицу, таинству крещения и

церковному толкованию Священного Писания) и на отсутствие поддержки со стороны святых людей.

Все эти приёмы опровержения лжеучений святой Афанасий применял в отношении не только арианства, но и других ересей: духоборчества, савеллианства и аполлинарианства.

О значении Предания в вопросах церковной дисциплины святой Афанасий говорит, когда высказывает суждения о факте удаления его с епископской кафедры и поставления вместо него арианина Григория, о совершении службы в недостроенном храме и по поводу уклонения Драконтия от епископского служения.

По вопросу о взаимоотношении между Священным Преданием и Священным Писанием святой Афанасий учит об их полном единстве, если не по букве, то по смыслу, о том, что Писание может служить основанием Предания (так, вера Церкви во Святую Троицу основывается на словах Спасителя, приведённых евангелистом Матфеем в 28-й гл. 19 ст.) и о Предании как руководителем к пониманию Писания (таковы, напр., слова Священного Писания «Отец любит Сына и вся даде в руке Его» (Ин. 3, 35); «Вся Мне предана суть Отцем Моим» (Мф 11, 26), «Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя» (Притч 8, 22), правильное понимание которых даётся Преданием).

В заключение автор перечисляет те предметы Предания (в области догматического богословия, церковного законоведения, литургики, Священного Писания), которые затрагиваются в творениях святого Афанасия. 45.

Попов И. В., проф. Конспект лекций по патрологии. 3-е изд. студентов Московской Духовной Академии Сергиев Посад, 1916. 253 + 1-оглавление. С. 128–140. Гл. XX. Афанасий Александрийский.

Книга составлена студентами по их записям лекций, предназначалась исключительно студентам и в продажу не поступала. Первое издание выпущено типо-литографией С. М. Кухарского в Москве, в 1911–1912 гг.

Глава о святом Афанасии разделяется на девять параграфов.

§ 1 посвящён биографии святого Афанасия. Жизнь святого Афанасия, помимо его первых лет жизни до епископства, автор делит на пять периодов, разделяемых между собою изгнаниями. Хотя на характеристику каждого периода уделяется только несколько строк, такое краткое изложение жизни святого Афанасия с чёткой периодизацией очень полезно для общего о ней представления.

§2 – о сочинениях святого Афанасия – разделяет их на обычные разделы, апологетические, догматико-полемические, историко-полемические, экзегетические, аскетические творения и пасхальные письма. В каждом разделе при перечислении сочинений хронологический порядок не соблюдается, и трудно сказать, какого порядка автор придерживается. Все перечисленные сочинения имеются в собрании их в русском переводе, изданном Московской Духовной Академией (во 2-м издании 1902–1903 гг.), за исключением «Книги о Троице и о Духе Святом», сохранившейся только в латинском переводе, и двух посланий к Люциферу, написанных на латинском языке. Отдельные сочинения, имеющиеся в указанном издании Московской Духовной Академии, в этом списке не указаны (напр., две книги «Против Аполлинария», Символ Quicumque – вероятно, вследствие признания их неподлинными).

Все следующие параграфы (§§ 3–9) излагают учение святого Афанасия философские предположения учения святого Афанасия (§ 3), бессмертие первых людей и их грехопадение (§ 4), обожение человеческой природы в Лице Исккупителя (§ 5), обожение искупленных (§ 6), идея обожения и вопрос о природе Сына Божия (§ 7), тринитарная терминология святого Афанасия (§ 8), изложение учения святого Афанасия о Троице (§ 9). За исключением последних двух параграфов, первые пять (§§ 3–7) представляют собой краткое изложение статьи автора «Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского», содержание которой автор, по-видимому, излагал в своих лекциях и которой,

возможно, пользовались студенты при правке своих записей. Правда, здесь не говорится о «религиозном идеале» святого Афанасия, а это слово заменяется более определёнными терминами, «сотериологические чаяния», «сотериология», «учение о спасении». Однако здесь ничего не говорится о харизматиках, учение о духовных дарованиях которых считалось в упомянутой статье как один из составных элементов религиозного идеала святого Афанасия. Для усвоения людьми дела Христова здесь признаётся необходимость как личностного, так и родового понимания воспринятого Христом тела, что в статье отмечалось как некоторая неясность в учении святого Афанасия по этому вопросу.

В § 8 – о тринитарной терминологии святого Афанасия – даётся выяснение смысла терминов ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος, ὑπόστασις и πρόσωπον.

В §9 автор излагает учение святого Афанасия о Троице, в частности, о различии понятий рождения и творения (рождение из существа Рождającego, творение – из ничего; рождение по необходимости природы, творение по воле Творящего), об отсутствии необходимости посредника при творении Богом мира, о Сыне как Силе Божией в действии и Его равенстве с Отцом, о Духе, исходящем от Отца через Сына и равном Отцу и Сыну, о взаимном проникновении Лиц Святой Троицы. 46. Попов И. В., проф. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского.

Напечатано первоначально в ж. «Богословский вестник», 1903, декабрь, 690–716; 1904, март, 448–483, май, 91–123. Затем перепечатано в виде оттиска Сергиева Лавра, 1904, 94 с. Статья написана, возможно, в связи с новым – вторым, исправленным – изданием Московской Духовной Академии перевода творений святого Афанасия в 1902–1903 гг. ⁴³⁸ и представляет обстоятельное изложение основ учения святого Афанасия о сущности спасения ⁴³⁹. Состоит статья из введения (без особого заглавия) и семи глав I. Составные элементы религиозного идеала святого Афанасия, II. Онтологические предположения религиозного

идеала святого Афанасия, III. Обожение первых людей; IV Обожение человеческой природы в Лице Искупителя, V Обожение искупленных, VI. Религиозный идеал святого Афанасия и вопрос о природе Сына Божия; VII Религиозный идеал святого Афанасия и монашество.

В кратком введении автор выясняет задачи предпринятого им исследования, которые состоят, во-первых, в выяснении учения святого Афанасия о благе религии и условиях его достижения и, во-вторых, в уяснении, в каком отношении стоит религиозный идеал святого Афанасия к основным задачам его жизни, а именно к его борьбе с арианством и к аскетическим идеям своего времени.

Первая – вводная – глава посвящена «составным элементам религиозного идеала святого Афанасия», под которым он понимает: 1) явления Духа в жизни Церкви, выразившиеся в даре языков, исцелениях больных, изгнании бесов, пророчествах и видениях; для получения этой харизмы требовались чистота, молитва и пост, 2) учение святого Ириния Лионского как представителя малоазийского богословия, который учил, что грехопадением человек лишился Духа Святого и божественной жизни, боговоплощением же Божество вновь соединилось с человечеством, а повторением (рекапитуляцией) всех подробностей жизни Адама Христос распространил действие Своего воплощения на весь человеческий род, который сподобляется этим нравственного обновления, духовных дарований и уничтожения смертности, 3) учение Платона о противоположности эмпирического и идеального миров и необходимости отрешения от земного и чувственного для получения истинной жизни в созерцании Бога.

Эти платонические учения о коренной противоположности Бога и мира (однако совечность материи Богу отрицается) и о сохранении бытия мира причастием его Логосу и являются теми «онтологическими предположениями религиозного идеала святого Афанасия», которые указываются автором во II главе статьи. «Если всякое бытие и всякое совершенство обусловлено

метафизическим причастием Логосу, то высшая цель человеческой деятельности должна заключаться в стремлении к возможно полному, не нравственному только, но и реальному, метафизическому общению человека с Богом, к приобретению участия в Божественной жизни».

Последующие три главы – III, IV, V – говорят об обожении первых людей, человеческой природы в Лице Исккупителя и искупленных.

В III главе автор истолковывает понимание святым Афанасием библейского повествования о сотворении и состоянии первых людей в терминах философии Платона. Святой Афанасий учит, что всё тварное стремится к уничтожению, но этому препятствует причастие его Слову, что особенно проявляется в человеке, имевшем теснейшее общение со Словом в Духе Святом, вследствие чего он был усыновлён Богу, обладал бессмертием, пророческим даром и проводил жизнь в созерцании Бога. Соответственно с этим святой Афанасий понимает грехопадение человека как его отвращение от созерцания Бога, устремление его взора к чувственному и подчинение страстям, вследствие чего человек удалился от Бога и предался идолопоклонству.

Однако, как говорит автор в IV главе, совершенство человеческой природы вследствие соединения её с Божеством вновь достигается в Лице Исккупителя. Человеческая природа Спасителя вполне единосущна нашей, но все её несовершенства – голод, болезни, склонность ко греху, смертность – исчезли в силу существенного соединения с Божественным Словом. Могли они попускаться только волей Спасителя. Присущими человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа становятся безгрешность и чудотворения. Впрочем, проявление обожения человечества (его познание, власть и т. д.) во Христе происходит постепенно и достигает полноты лишь после воскресения. В V главе – об обожении искушённых – автор излагает учение святого Афанасия об усвоении всеми людьми того совершенства человеческой природы и тех дарований, которые она получила в Лице Иисуса Христа, в чём и состоит спасение человека,

называемое святым Афанасием обожением. Но как происходит вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим остаётся неясным. В противоположность святому Иринею, святой Афанасий учит не о повторении Христом частных моментов жизни Адама, но о генерическом уподоблении Христа людям, благодаря чему человек становится причастным Ему по человеческой плоти. Однако святой Афанасий не разъясняет, следует ли понимать человеческую природу Христа в личностном или родовом смысле ⁴⁴⁰. Следствием обожения искушённых является их безгрешность, освобождение от чувственных влечений, противоборство искушениям, власть изгонять демонов и победа над смертью, ныне – в начатке, окончательно же – после воскресения.

Понятно, что, исповедуя такой религиозный идеал, святой Афанасий в арианском споре должен был занять антиарианскую позицию. Ибо, как показывает автор в своей VI главе, достижение обожения, то есть преображение свойств тварной природы через приобщение Божеству, мог дать только Бог, будь то в творении или в искуплении. Арианство, считавшее Христа за тварное, хотя и высшее существо, было восстановлением поклонения твари, т. е. идолопоклонства.

Практическое осуществление своего религиозного идеала святой Афанасий видел в монашестве, как: он его изобразил в написанном им житии преподобного Антония Великого, разбору которого профессор И. В. Попов посвящает последнюю, VII, главу

своей статьи. Преподобный Антоний осуществил в своей жизни отрешение от всего земного и чувственного и, живя в непрестанном созерцании Бога, стяжал те сверхъестественные дарования, которые были присущи харизматикам. Однако, как считает автор, по сравнению с харизматиками древней Церкви монашество в изображении святого Афанасия носит более индивидуалистический характер. Так, если козни демонов в доникейский период рассматривались как направленные главным образом против

Церкви (гонения, ереси), то в монашестве эти козни изучались в отношении отдельных лиц-подвижников. 47. Поповицкий Александр. О пасхальных посланиях святого Афанасия Александрийского, найденных в одном из египетских монастырей // «Странник», 1862. Апрель. С. 141–152.

В первой главе автор сообщает краткие сведения о том, как произошло открытие в монастыре Пресвятой Девы Марии близ Александрии двадцати до того неизвестных пасхальных посланий святого Афанасия и об издании их в подлиннике и английском и немецком переводах. Во второй главе излагается происхождение этих писем (Никейский собор поручил Александрийскому патриарху ежегодно извещать весь христианский мир о времени Великого поста и Пасхи). Святой Афанасий старался аккуратно исполнять свой долг составления таких посланий, несмотря на часто неблагоприятные условия своей жизни. В них он увещает соблюдать пост для достойного пасхального причащения и преподает ряд нравственных наставлений, часто с изложением истины боговоплощения и призывом держаться правой веры, несмотря на происки ариан. Кроме того, в этих посланиях им были выражены истины о вселенскости Церкви, а также о необходимости Предания для сохранения чистого учения. В конце статьи приводится форма, в которой возвещалось верующим время начала и конца Четыредесятницы и дня празднования Пасхи. 48. Поторжинский М. А. Святоотеческая хрестоматия с биографическими сведениями о святых отцах – проповедниках вселенской Церкви и с указанием отличительных черт проповедничества каждого из них. Пособие к изучению истории христианской церковной проповеди Киев, 1877 V†296†2 с. С. 38–47. VI. Св. Афанасий, архиепископ Александрийский.

В вводной статье (с. 38–39) даётся очень краткое представление о жизни святого Афанасия, в описании которой, однако, допущена некоторая неточность. Так, из слов автора можно заключить, что ересь Ария появилась лишь в 325 г. Кроме того, охарактеризовав жизнь святого Афанасия, автор лишь затем говорит о смерти епископа

Александра и избрании на его место святого Афанасия. В заключение вводной статьи даётся краткая характеристика творений святого Афанасия вообще, и в частности его проповеднических трудов, из которых приводятся из беседы на слова «Вся Мне предана суть Отцем Моим...» (без последнего 6 §) и из беседы о слепорожденном. Текст первой беседы приводится по переводу Московской Духовной Академии. 49. Сагарда Я. И., проф. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV-V вв.), её главнейшие направления и характерные особенности. Речь на годовичном акте С.-Петербургской Духовной Академии 17 апреля 1910 г. // «Христианское чтение», 1910. Апрель, с. 443–507.

О святом Афанасии см. с. 468–471, где говорится о влияниях на его богословие (Платон, Ориген, св. Иринеи) и об основной идее его богословствования (спасение). На с. 500–501 указывается, что святой Афанасий относился с уважением к науке и её свободному развитию. 50. Светлов П., свящ. Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. Киев, 1893. XXX-VII†446†IV с. С. 155–175. Афанасий Великий.

В первой части (с. 155–164) автор полемизирует с протестантским богословом Томазием, который считает, что в сотериологическом учении святого Афанасия выражена (хотя и не во всей полноте) необходимость юридического удовлетворения за грех. Автор доказывает, что Голгофская жертва была необходима не потому, что надо было утишить гнев Божий на человека, но потому, что Бог не мог нарушить Своё определение о смерти за преступление заповеди, данной для блага человека; в то же время Господь не хотел допускать гибели человека от заслуженной им смерти. Спасение же человека совершено Христом не через крестное удовлетворение за грех, а через воплощение, которым Бог становится близким нам, а мы вступаем в единение с Богом (не по природе, как Сын Божий, а по Божественной благодати) и получаем обожение Соединив с Божеством человеческую природу, Христос даёт ей благодатные дарования,

уничтожает грех, побеждает диавола, упраздняет тление и дарует после смерти воскресение. В таком учении нет ничего юридического.

Излагая затем систематически сотериологические взгляды святого Афанасия, автор говорит, что святой Афанасий учит о Боге как единственном истинном Бытии, о создании Им человека по Своему образу, но не останавливается на учении святого Афанасия о назначении человека. Упомянув далее о грехопадении человека, автор также не раскрывает, в чём, по святому Афанасию, состояло это грехопадение. Затем опять повторяется, что Бог не мог остановить исполнения Своего же приговора и в то же время не мог оставить человека гибнуть. Конечно, Бог мог бы воссоздать человека разными путями – через покаяние, разрешением клятвы, одним мановением, – но избрал воплощение и смерть на кресте, как наиболее целесообразный путь. Этим человек был избавлен от смерти (позорной смертью на кресте дав, как Бог, удовлетворение за грех ⁴⁴¹, а воскресением дав нам надежду на наше воскресение), в нём был восстановлен образ Божий (это мог исполнить лишь Тот, Кто был Творцом человека) и дано истинное познание о Боге (это мог сделать только Сам Бог). Всё это соделал Христос ради Своего крайнего человеколюбия.

Хотя подробное рассмотрение сотериологических взглядов святых отцов не являлось непосредственной целью автора, всё же следует признать, что по отношению к святому Афанасию оно выполнено слишком кратко и упрощённо. 51. Смирнов Александр, прот. Святой Афанасий Великий, архиепископ Александрийский // «Прибавление к церковным ведомостям», 1890, № 4, с. 104–114.

Популярный очерк жизни святого Афанасия с последующей характеристикой его деятельности. О литературной деятельности святого Афанасия говорится общими словами без приведения названий и характеристик его творений. 52. Спасский А. А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Том 1. Тринитарный

вопрос (история учения о Святой Троице). Изд. 1-е. Сергиев Посад, 1906. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. 648†II с.

Специально святому Афанасию посвящены с. 174–196 (конец гл. I), 263–270 (конец гл. II) и 298–304 (из гл. III), но и в последующем изложении автор неоднократно упоминает об обстоятельствах жизни и деятельности святого Афанасия.

На с. 174–196 излагается учение святого Афанасия. Вначале кратко излагается учение о Боге, которое коренится в неоплатоническом оригенизме (Бог есть простая Сущность, недоступная определению, чистое Бытие и Благо). Основным вопросом, раскрываемым святым Афанасием, является отношение к Богу Отцу Логоса, Который есть истинный Бог, единосущный Отцу. Исходными положениями излагаемого учения являются признание полной противоположности Бога и мира, причисление Логоса к Божественному бытию (тождество сущности и свойств Сына и Отца; Слово родилось из природы, а не по воле Отца) и отрицание посредника при творении Богом мира. Учение о тварном мире весь мир носит печать Слова, в особенности же человек, имеющий образ Божий и потому бессмертный; особое обожествление (хотя и внешнее) Адама. Профессор А. А. Спасский видит в учении святого Афанасия причину падения Адама в теле; сущность грехопадения он видит в отвращении человека от созерцания Бога в сторону телесного, с последующим впадением в плотское вожделение и идолопоклонство. В спасении человека необходимо участие Творца, то есть Бога. Перерождение всей природы человека начинается с человеческого тела, которое соединилось с Логосом. Следствием боговоплощения является наше обожение, без чего христианство теряет свой смысл.

На с. 263–270 даётся характеристика личности святого Афанасия и указываются его заслуги в истории борьбы за Никейский символ. Святой Афанасий, хотя и родился в Египте, был греком по происхождению и мышлению. Светскую литературу он знал только отчасти, но Священное Писание очень хорошо. Его глубокая вера, пламенная ревность, непоколебимость, сила воли, крепость

организма, высота жизни, большие литературные дарования обеспечили успех в его борьбе, преданность ему епископов и народа Египта. Большую помощь в его борьбе оказала ему его связь с монахами.

Наконец, на с. 298–304 излагается борьба со святым Афанасием его врагов, приведшая к его ссылке в Трир в 336 г. Автор справедливо замечает, что борьба велась не против взглядов святого Афанасия, которого трудно было обвинить в неправомыслии, но против него самого, которого враги стремились обвинить в разных преступлениях.

Другие обстоятельства жизни святого Афанасия, поскольку они не были непосредственно связаны с его воззрениями, только упоминаются, как сказано, время от времени при изложении дальнейшей истории тринитарных споров. 53. (Спасский А. А., проф.) О новом издании творений святого Афанасия Александрийского в русском переводе // «Богословский вестник», 1901, ноябрь, с. 567–581.

В работе говорится об издании творений святых отцов мавринианами, в частности творений святого Афанасия Монфоконом. Перевод подлинных сочинений святого Афанасия на русский язык был осуществлён Московской Духовной Академией в 1851–1854 гг. (из неподлинных был переведён только так называемый Символ св. Афанасия). Новому изданию творений святого Афанасия будет предпослано его жизнеописание, составленное в 1851 году протоиереем А. Горским, с некоторыми лишь исправлениями в хронологии и стиле. Приводятся сведения об открытии и издании пасхальных писем святого Афанасия на сирийском языке, их перевод будет также включён в новое издание творений святого Афанасия на русском языке. Указывается совершенство прежнего перевода творений святого Афанасия, выполненного протоиереем П. Делицыным, этот перевод будет сохранён в новом издании, в котором будут сделаны лишь небольшие исправления в стиле и точности перевода. 54. Старокадомский М. А., проф. Лекции по патрологии для студентов III курса МДА (заочный сектор) Б. г., 136 с. (машиноп.) С. 8–23: святой Афанасий Александрийский.

Сначала (с. 8–12) даётся краткая биография святого Афанасия. Далее (с. 12–15) перечисляются сочинения святого Афанасия с их краткой аннотацией. На с. 15–23 излагается учение святого Афанасия о Боге и мире (их противоположность, существование мира по причастию Божественному Слову, образ Которого он отражает), о Святой Троице и взаимоотношении Божественных Ипостасей (Бог Отец как единое начало Божественного бытия; рождение Сына в отличие от творения, отвержение учение о Логосе, как посреднике между Богом и миром, вечность Сына и Его равенство Богу Отцу, Божественная природа Святого Духа, исходящего от Отца, неприемлемость термина «подобный», смысл термина «единосущный»); о человеке и его грехопадении (творение и усыновление человека, его бессмертие, грехопадение человека), о спасении и обожении человека (соединение Божеской и человеческой природ во Христе, обожение человеческой природы Христа; возвращение ей нетления, безгрешности, освобождение от всех несовершенств; смерть по соизволению, постепенность проявления обожения человеческой природы Христа), об обожении искушённого человечества (распространение обожения человеческой природы Христа на всех людей, отличие их обожения от обожения человеческой природы Христа, следствия обожения человека – ослабление склонности ко греху, получение дара чудотворения, дарование нетления), о выводах из идеи обожения по отношению к природе Сына Божия и Святого Духа (обожение может дать только Бог, а не тварь). 55. Суждения святых отцов Афанасия Великого, Василия Великого и Григория Богослова об отношении греческого образования к христианству // «Воскресное чтение», XXIII, 1860, № 42, с. 436–441, № 43, с. 452–456; № 44, с. 464–468; № 50, с. 536–542.

Приводятся высказывания святого Афанасия о благоустроенном обществе (с. 437), об искусстве (с. 438 и 439), о том, что вера согласна с разумом и потому разумна (с. 466), о вечном рождении Сына, которое происходит не по воле Отца, а по естеству (с. 538), и о непостижимости этого

рождения, о Божестве Духа Святого (с. 539–540), о воплощении Слова, о преуспевании Его по человечеству (с. 540) и о бесстрастии Его по Божеству (с. 540), о причине воплощения (с. 541), о том, что в тайне воплощения нет никакой несообразности (с. 541) и о нелепости мысли о предсуществовании нашей души (с. 542). Надо отметить, что в четвёртой статье (с. 536–542), в которой больше всего приводится выдержек из творений святого Афанасия, в сущности уже не говорится о греческом образовании, а даётся изложение христианского учения, «чтобы видеть наглядно гармонию веры и знания в учении великих отцов Церкви» (с. 536.) 56. Телегин Александр, свящ. Этика святого Афанасия Великого. Курсовое сочинение. Л., 1965. Х†167 с. (машинопись).

Сочинение состоит из предисловия, вступления, трёх глав и заключения.

В предисловии (с. II-X) автор перечисляет книги и журнальные статьи, которые он прочитал, и сетует, что они мало помогли в его работе.

Вступление (с. 1–44) посвящены очерку жизни святого Афанасия.

В главе первой, в качестве предпосылок нравственной жизни, автор говорит о творении человека и его грехопадении (с. 45–55), после чего излагает учение об искуплении Христом человеческого рода (с 55–81).

Изложению этических воззрений святого Афанасия посвящены главы вторая – об отношении человека к Богу (с. 82–122) и третья – об отношении человека к ближнему и к самому себе (с. 123–156).

Раскрывая отношение человека к Богу, автор говорит о трёх «богословских» добродетелях – вере (познание Бога через рассматривание мира и души человека, предостережение от принятия ложных учений еретиков; необходимость для веры проявляться в делах, в частности в исповедании веры; допустимость клятв; неверие ведёт к безнравственной жизни), надежде (взирание на будущее, перенесение скорбей, несение своих обязанностей,

допустимость уклонения от опасностей) и любви (благодарность Богу; соблюдение заповедей, отрицательные явления: ненависть к Богу, эгоизм, ревность не по разуму).

В основе отношения человека к ближним лежит любовь к ним, исходящая из признания ценности каждой человеческой личности и родства людей между собой. Выражается эта любовь бескорыстным и самоотверженным деланием добра и помощью другим, в том числе назиданием их личным примером и воздержанием от всего, что может подавать соблазн. К самому себе человек должен относиться как к искупленному Христом, оставить поэтому грех и творить не только внешние добродетели, но и создавать в себе внутреннее доброе расположение, стяжевать чистоту и целомудрие, проводить время в труде, молитве и славословии Бога.

В заключении (с. 156–164) автор на основании сочинений святого Афанасия опровергает обвинения христиан в том, что они руководствуются эгоизмом как в настоящей, так и в будущей жизни.

Список использованной литературы включает двенадцать названий.

Отзывы на сочинение даны профессором Ленинградской Духовной Академии Л. Н. Парийским и преподавателем той же Академии Д. Д. Вознесенским. 57. Терновский С. Святой Афанасий Александрийский (выдержки из библиографического труда) // «Православный собеседник», 1885, ч. 1, с. 228–254.

Обстоятельный обзор изданий и переводов творений святого Афанасия и исследований о его жизни и учении, причём приводятся также биографические данные об издателях, переводчиках и учёных. О трудах по патрологии, дающих общие сведения о жизни и учении святого Афанасия, автор не говорит, отсылая за этими сведениями к своей предыдущей статье о святом Ефреме Сирине («Правосл. собеседник», 1884, ноябрь, с. 220–242). В статье сначала говорится об изданиях творений святого Афанасия Монфоконом, Джустиниани, Кюртоном (пасхальные письма), Ларсовым и Май-Анжело, о славянских и русских переводах

творений (высокая оценка переводов П. С. Делицына, который переводил и творения святого Афанасия, издание Моск. Духовной Академией в 1851–1854 гг., дана автором в упомянутой статье о святом Ефреме Сирине, с. 230–231). Особо автор останавливается на изданиях, переводах и использовании жизнеописания преподобного Антония, а также символа, известного с именем святого Афанасия, и исследованиях о них. После этого говорится о сочинениях, трактующих о жизни святого Афанасия (еп. Иоанн Смоленский, А. П. Лебедев, Кавэ, Тильмон, Вальх, Гефеле, Станлей, Брольи, Ниль, Горский, Бёрингер, Мёлер, Маффей, Валезий, Менард), о ходе суда над ним с канонической точки зрения (Барсов, Соколов), о сочинении «Слово на язычников» (Цветков), о путях достижения богопознания, по святому Афанасию (К. Д. Попов), о способе пропаганды христианства среди язычников у святого Афанасия (Кипарисов), об отношении его к Римской Церкви (архим. Никанор), о его мнении об отношении греческого образования к христианству (статья в «Воскресном чтении»), о философских взглядах святого Афанасия (Штекль), о его учении о душе человеческой (Кашменский), о воплощении (Баур, Дорнер, Мюншер, Булль, Уотерланд, Уистон, Уитби, Петавий), о Святом Духе (Кохомский, Ланген, архим. Сильвестр, Старосивильский) и о заслугах святого Афанасия в деле толкования Священного Писания (Сольский) и его проповеди (Вильмен). Очень ценно, что для ряда работ русских и особенно иностранных авторов приводит имеющиеся в них отзывы или рефераты их на русском языке. 58. Фаррар Ф. В. Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви. Пер. с англ. А. П. Лопухин. (Изд. 1-е). Том 1. СПб., 1891. (Изд. 2-е). Том 1. Петроград, 1902. 672†XXXIV с. Гл. 9. Святой Афанасий Великий, с. 304–403; примечания, с. 642–655 по 2-му изд.

Подробное и живое жизнеописание святого Афанасия. Там, где автор пытается дать понятие об учении (в частности, Никейского собора), его изложение недостаточно чёткое. Всё же автор ясно указывает, что христианская вера могла быть выражена разными, но вполне православными

формулировками при православном их понимании, однако отцы Никейского собора искали такую формулу, которая не могла быть перетолкована арианами в их смысле и должна была явиться водоразделом между Православием и ересью (см. с 334–336). Характерно для англианина стремление к «объективности», в частности, смягчение осуждения арианства признанием искренности убеждений ариан (что могло быть отчасти лишь на первых порах, после чего всецело потонуло в интригах) В связи с этим стоит, вероятно, тенденция автора изобразить святого епископа Александра, будто он сначала был по взглядам близок Арию и лишь затем, под влиянием святого Афанасия, стал его осуждать. Автор, по-видимому, почерпнул такой взгляд из арианских источников, так как арианам, конечно, хотелось изобразить своё учение как традиционное, а епископа Александра своим единомышленником, и всю «вину» за возбуждение разногласий возложить на святого Афанасия. Говоря о широком распространении арианства, автор, к сожалению, не указывает причины этого ⁴⁴² . Как англиканское, сочинение содержит некоторые сомнительные с точки зрения Православия взгляды (напр., на монашество). Есть ненужные в таком сочинении (хотя иногда и любопытные) исторические параллели, например, о Сигизмунде и Карле V (на с. 331) Вряд ли также в жизнеописании святого Афанасия следует упоминать о четырёх главных ересь против истины христианства (с. 338). 59. Свт. Феофан Затворник (Говоров). Душа и ангел – не тело, а дух. Против «Слова о смерти» и прибавления к сему слову. 3-е изд. М., 1913. 211 с. О святом Афанасии см. с. 72–86.

Приводятся выписки из творений святого Афанасия, которые, по мнению свт. Феофана, свидетельствуют против распространившегося мнения о тонкой вещественности ангелов и человеческой души. О естестве ангелов святой Афанасий не писал, но выписка, приведённая в работе, рассматриваемой Святителем, свидетельствует, что ангелы не суть тела, а лишь облечены в некое тончайшее тело или пользуются им. Из явлений ангелов в видимых

образах также нельзя заключать об их телесности, так как и Бог является людям. Относительно невещественности души свт. Феофан приводит обширные выписки из слова святого Афанасия на язычников, где душе приписываются такие свойства, как разумность (человек разумом может обсуждать то, что вне и выше тела), бессмертие, самодвижение, которые не могут принадлежать телу не только грубому, но и эфирному. Из всего этого свт. Феофан выводит заключение, что святой Афанасий учит, что ангелы и души суть чистые духи, не имеющие ни грубого, ни эфирного тела. 60. Филарет (Денисенко), иером. Учение об искуплении святых отцов Церкви IV в. – святого Афанасия Великого, святого Василия Великого и святого Григория Богослова (курсовая работа). Загорск, 1952. 4†222 с. (машинопись).

Сочинение состоит из введения, 4-х глав и заключения. В первой главе (с. 1–54) говорится о несостоятельности «юридического» понимания искупления и излагается святоотеческий взгляд по этой теме, во второй (с. 55–109) – говорится о воплощении и истощании Сына Божия, в третьей (с. 110–156) – о страдании и смерти Спасителя как средстве воссоздания человеческой природы; в четвёртой (с. 157–215) – о воскресении Христовом и обожении человеческой природы.

В работе даётся систематическое изложение учения об искуплении по названным святым отцам. Впрочем, автор иногда цитирует и святого Кирилла Александрийского, святого Максима Исповедника и других святых отцов, а также широко пользуется трудами богословов, писавших об искуплении и спасении, каковы Светлов, Орфанитский, Пономарев и другие, в особенности же архим. (позднее патриарх) Сергей. Список использованной литературы содержит шестьдесят пять названий.

Отзывы на эту работу даны ректором Московской Духовной Академии протоиереем Константином Ружицким и профессором той же Академии протоиереем Сергием Савинским. 61. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. (Изд. 1-е). СПб., 1859, VIII†384с.

(Изд. 2-е) СПб., 1882. 285†III с. §§ 112–117 (Жизнь и сочинения святого Афанасия Александрийского) (с. 43–67 по 1-му изд.).

Первое руководство по патрологии на русском языке, сообщающее сведения о жизни и содержании творений святых отцов, но без изложения их воззрений.

Параграфы идут сплошной нумерацией через всё произведение, без объединения их в разделы по отдельным святым отцам. Принцип распределения материала о каждом святом отце по отдельным параграфам иногда вызывает недоумение. Так, в параграфах, касающихся святого Афанасия, §114 посвящён рассмотрению содержания почему-то только первых трёх слов против ариан, а четвёртое слово рассматривается уже в § 115 вместе с другими догматическими сочинениями святого Афанасия. И это автор делает совсем не потому, что он считает 4-е слово неподлинным, т. к. об этом он даже не упоминает.

В первых двух параграфах (§§ 112–113) даётся краткий очерк жизни святого Афанасия (в § 112– при Константине Великом, в § 113– при Констанции и его преемниках), достаточный, чтобы узнать, в какое время и по каким поводам писались им сочинения. Это жизнеописание составлено целиком по первоисточникам, ссылки на которые даются в примечаниях. В соответствующих местах жизнеописания указываются сочинения, которые в данный период жизни написаны святым Афанасием. Сочинения святого Афанасия автор разделяет на догматические (§§ 114–115) ⁴⁴³, историко-догматические, изъяснительные (экзегетические) (§ 116) ⁴⁴⁴ и нравственные (§ 117). Автор подробно излагает содержание слов против ариан, на другие же сочинения (но не на все) даёт лишь краткие аннотации. В заключение автор указывает подложные сочинения святого Афанасия (в том же §117), именно Символ Quicumque и ответы князю Антиоху. Несколько выше (§ 116, с. 62–63) он говорил о непринадлежности святому Афанасию так называемого Синописа Афанасия. 62. Филевский Иоанн, свящ. Учение Православной Церкви о Священном Предании. Апологетическое исследование. Харьков, 1902. IV†XVIII†652†4

с. Святому Афанасию посвящены с. 264–284 (§ 13 в главе III. Учение Церкви о Священном Предании в период Вселенских соборов).

Многословно и нечётко (что характерно и для прочих глав книги) излагается учение святого Афанасия о Предании. Вначале говорится, что святой Афанасий учит, что Писание не единственный источник христианского ведения, но что необходим и другой, устно передаваемый Божественный источник – Священное Предание. Еретики отпадают от этого Предания и потому являются богоотступниками, нехристианами, как и следует из их названий по именам ересиархов; их учение есть нечто новое, до того неслыханное. Как переданное Господом, проповеданное апостолами, соблюдаемое отцами, Предание есть святоотеческая вера, сохранение которой зависит от иерархического преемства. Святоотеческая вера есть необходимый и незаменимый ничем залог божественной истины, и отвергающий её отвергается Христовой истины. Только через Предание устанавливается канон богодухновенных книг Священного Писания и может быть выяснен смысл заключающегося в нём учения, в то время как у еретиков этот смысл повреждается собственными ложными толкованиями. В Писании важна не буква (и еретики ссылаются на Писание), но дух или смысл его, который может быть выражен и не библейскими словами и выражениями. Таково, в частности, объяснение святым Афанасием употребления в Никейском символе небиблейского термина «единосущный». Всё это приводит к заключению, что в вопросах веры следует руководствоваться Священным Писанием наряду с Преданием, которое его объясняет. 63. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Богословие отцов Церкви. Т.⁴⁴⁵ Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931. 240 с Гл. II, с. 26–44. Святой Афанасий Александрийский.

Одно из последних по времени изложение богословских взглядов святого Афанасия на русском языке. При изложении значительное место занимает цитирование подлинных слов

святого Афанасия, однако ссылок, откуда именно они взяты, не приводится ⁴⁴⁶.

Глава о святом Афанасии разделена на четыре раздела: 1. Житие, 2. Творения, 3. Догмат искупления, 4. Истина Троического единосущия.

В первом разделе даётся очень краткий очерк жизни святого Афанасия, в § 1 – до избрания на епископскую кафедру (здесь есть несколько выдержек из древних свидетельств об обстоятельствах жизни св. Афанасия), в § 2 – епископское служение святого Афанасия.

Раздел второй о творениях святого Афанасия состоит из пяти параграфов. В § 1 говорится о его ранних произведениях, а также упоминаются его экзегетические творения, в § 2 идёт речь о догматико-полемических творениях (тут указываются также творения сомнительные и неподлинные), § 3 посвящён трём апологиям святого Афанасия в собственную защиту, а также историко-полемическим сочинениям святого Афанасия и соборным посланиям; в § 4 говорится об аскетических творениях, а в § 5 – о пасхальных письмах. О ряде творений сообщаются некоторые сведения, многие же только упоминаются. Раздел третий – «Догмат искупления» – состоит из восьми параграфов. В § 1 раскрывается общий смысл учения святого Афанасия о спасении, заключающийся в учении о боговоплощении и обожении человека. В § 2 говорится о решительной противоположности Бога и мира, о причастии твари Слову, о Слове как творческой Премудрости Божией, субординатизм Слова отвергается. § 3 говорит о двух моментах в творении человека: творении из ничего и запечатлении образом Божиим (усыновлении), о том, что дарование человеку благодати было лишь внешним, и о сущности грехопадения. В § 4 говорится, что для спасения человека необходимо было воплощение Слова как Бога Творца. В § 5 излагается учение об обожении человеческой природы Христа, Который становится «Первородным» для всех людей. § 6 посвящен раскрытию учения о Спасителе, как едином Богочеловеке. В § 7 говорится о распространении

обожения человеческой природы Христа на всех людей, что Происходит действием Святого Духа, и о том, что в человеке побеждаются при этом греховные влечения и исторгается жало смерти. Наконец, в § 8 указывается, что в искуплении человек получает более утраченного и становится новой тварью.

Последний раздел, четвёртый, об истине Троического единосущия – имеет шесть параграфов. В § 1 говорится, что только в единосущных Отцу Слове и Духе возможны истинное богопознание, победа над смертью, спасение; в § 2 – о вечном рождении от Отца и единосущии с Ним едиnorodного Сына, о различии рождения от творения, о рождении Слова по природе, а не по воле, о рождении Сына вне зависимости от последующего творения; в § 3 – о единосущии Сына Отцу или нераздельном тождестве единого Божества (в подобии, напротив, предполагается раздельность сравниваемых по их свойствам), в § 4 – о Слове как Творце и Устроителе мира, о том, что Бог не нуждается в посреднике для творения, хотя все творит Сыном; в § 5 – о Духе Святом как истинном Боге, единосущном Отцу и Сыну, только такой Дух может дать обожение, о различии рождения и исхождения и о нераздельном действии Сына и Духа. Наконец, в § 6 говорится о необходимости крещения во имя Святой Троицы.

В конце тома в разделе «Библиография» приводятся основные издания творений святого Афанасия и указываются отдельные исследования о нём. 64. Цветков П. Обзор апологетических трудов восточных отцов и учителей Церкви в IV и V веках // Св. Афанасий Александрийский: «Прибавления к изданию творений св. отцов в русском переводе», 1872, часть 25. С. 314–371, 637–735 и «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», 1875, апрель. С. 317–349, 637–666.

Дается чёткое и довольно подробное изложение содержания апологетических сочинений святого Афанасия, из которых «Слово на язычников» в основном обличает бессмыслие язычников, а «Слово о воплощении Бога Слова» доказывает истинность и божественность христианства.

«Слово на язычников» начинается изложением происхождения зла в мире, когда человек презрел первоначальное своё обращение к созерцанию Бога и уклонил ум свой на себя и своё тело. Далее говорится, что зло не существует само по себе и что Бог – не источник зла. Зло породило идолопоклонство и, в конце концов, привело к обоготворению страстей. Но лживость и нелепость идолопоклонства очевидны (богами часто признавались прежде бывшие люди, гнусность многих действий, приписываемых т. н. богам). Истинное познание Бога можно получить или внутренним путём самопознания (двойственность человека, душа, как его разумная часть; её простота и бессмертие), или путём рассматривания творения (его гармония свидетельствует о едином Творце и Управителе).

«Слово о воплощении Бога Слова» посвящено раскрытию смысла боговоплощения Сына. Предварительно говорится, что мир был создан Богом Словом Своим из ничего Человек, смертный по телу, имел бессмертие своим причастием Слову. Грехопадением человек подпал тлению и смерти и помрачился в своём познании Бога. Для спасения человека недостаточно было покаяния, необходимо было также избавить человека от смерти и тления и восстановить в нём образ Божий. Это мог исполнить только Бог, но Бог, воспринявший человечество. Соединение с человечеством было не осквернением для Божества, но оживотворением человечества. Святой Афанасий подробно разъясняет, почему Спаситель явил Себя именно в человеческом образе, почему Он принял насильственную смерть и почему Он сразу одним мановением не обновил человека Своим воплощением. Слово Божие победило грех и сообщило людям жизненную силу. Божественность христианства доказывается презрением христиан к смерти, изменением их нравов, повсеместным распространением христианской веры, а также и всё большим падением тьмы идолослужения. 65. Штёкль Альберт. Святой Афанасий Великий // «Православный собеседник», 1863, ч. I, с. 32–56.

После краткого очерка жизни святого Афанасия и указания на основную цель его писаний – утверждение истинного Божества и истинного человечества воплотившегося Сына Божия, автор систематически излагает догматическое учение святого Афанасия, которое основывалось им на вере в Откровение, но не отказывалось для разъяснения его и от соображений разума. О едином Боге человек узнаёт из царящего в мире всеобщего порядка, а также из души, когда она очистится от страстей и сможет созерцать в себе Образ Божий – Логос. Единый Бог совершен и неизречен, исполнен разума, как о том свидетельствует то же устройство вселенной. Этот Разум есть ипостасная Премудрость Божия или Его Слово, единосущное Ему, Которым Бог непосредственно, без какого-либо посредника, создал весь мир. Дух Святой есть Третье Лицо Святой Троицы, Которое, будучи Богом, делает нас причастниками Божества.

Мир создан Богом из ничего по Его благодати. Человек есть венец видимого творения. Он состоит из тела, взятого из земли, и разумной души, отличающей человека от животных, которой человек может познавать Бога. Эта душа непреходяща и бессмертна. Человек свободен, и потому он уклонился от своего назначения созерцать Бога в Его Слове и, обратившись к вещам плотским, согрешил. Грех распространился на всех людей, которые погрузились в чувственность и впали в идолопоклонство. Спасти его могло только Божественное Слово, Которое воплотилось, восприняв человека во всем составе тела и разумной души. Поэтому во Христе две природы и две воли, Он есть истинный Бог и истинный Человек. Через Его страдания и смерть люди получили упование по душе на блаженство и по телу на воскресение и становятся обоженными.

В заключение автор указывает, что победа святого Афанасия над арианством была возможна не только вследствие непоколебимости его воли, но и непреклонности и последовательности его мысли.

Кроме рассмотренных трудов, специально посвящённых исследованию жизни и учения святого Афанасия или неспециально, немало материала об александрийском Святителе можно ещё найти.

а) у древних церковных историков Созомена Эрмия (Церковная история СПб., 1851), Сократа Схоластика (Церковная история. Саратов, 1911), блаженного Феодорита, епископа Кирского (Церковная история СПб., 1852), Барония Ц. (Деяния церковные и гражданские Кн. I. М., 1913);

б) у святых отцов Церкви Григория Богослова (Слово 21, похвальное Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому. – Творения. Ч. 2. М., 1889), Василия Великого (письма к св. Афанасию № 76 и № 78 – Творения. Ч. VI Сергиев Посад, 1892), блаженного Иеронима Стридонского (Книга о знаменитых мужах – Творения. Ч. 5. Киев, 1910);

в) в позднейших церковно-исторических трудах проф. В. В. Болотова (Лекции по истории древней Церкви Том III – СПб., 1913 и том IV – Петроград, 1918), прот. Д. Дмитриевского (История православной христианской Церкви. М., 1915), Якова Елпидинского (Общая церковная история. Выпуск второй. СПб., 1912), П. И. Малицкого (История христианской Церкви. Выпуск второй. Тула, 1910), Евграфа Смирнова (История христианской Церкви. Петроград, 1915), проф. М Э. Поснова (История христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.) Брюссель, 1964), прот. А Шмемана (Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954), Л. Дюшена (История древней Церкви Том 2. М., 1914), Джемса Л Робертсона (История христианской Церкви. Том 1. Петроград, 1916).

Часть II. Славнейшие святые отцы

Вместо предисловия

Данный труд был задуман года два-три тому назад. По мере приближения моей жизни к библейскому возрасту (Пс. 89,10) созревала и мысль отметить этой работой своё 70-летие. Если читатель найдёт в этом труде указанный великими учителями Церкви путь жизни – мой труд будет не напрасен. Да послужит он и мне постоянным напоминанием в оставшиеся дни о том, каким должен быть православный христианин! Святители Христовы Иоанн Златоуст († 407), Василий Великий († 379) и Григорий Богослов († 389), преподобные Отцы Ефрем Сирин († 373), блаженный Диадокх Фотикийский (V в.), авва Дорофей († 620), Григорий Синаит (XIV в.) и все Святые, на земле Востока просиявшие, молитесь Богу о нас, дабы Он явил нам Свою бесконечную милость и не лишил нас Своих вечных Небесных Обителей!

СЛАВА БОГУ ЗА ВСЁ!

29 августа 1999 г.

Константин Ефимович Скурат

Святитель Иоанн Златоуст

Святитель Иоанн Златоуст боголюбезной Олимпиаде

Я знаю благородство твоего ума, знаю крепость твоей богобоязненной

души, знаю обилие рассудительности, силу
любомудрия... Блаженна ты и трижды блаженна...

Святитель Иоанн Златоуст.

Письма к Олимпиаде.

Из писем №11 и № XVII

Эпистолярное наследие святителя Иоанна Златоуста очень богато. Большая часть писем появилась в годы лишения его Константинопольской кафедры и изгнания из столицы (403–407 гг.). Святитель Иоанн писал к разным лицам: священнослужителям, диакониссам, инокам и мирянам, два раза обращался с письмами к Римскому епископу Иннокентию (с. 550–558)⁴⁴⁷, а также к епископам, пресвитерам и диаконам, заключённым за благочестие в темницу (с. 563–565, 717, 718). Но особенно содержательны, полезны и потому ценны семнадцать писем Константинопольского Святителя к святой диакониссе Олимпиаде (с. 549–565). В них даются глубоко духовные наставления этой дивной диакониссе Константинопольской Церкви, восхваляются её примерные добродетели, её целожизненный подвиг во славу Божию и на благо людей. Вместе с тем в них ярко выступает светлая личность самого Святителя.

Хотя в них описываются постигшие его бедствия, однако не обнаруживается не только ненависти к врагам и обидчикам, но и признака жалобы. Болезни, страдания, голод и холод, о чём свидетельствует святитель Иоанн Златоуст, несколько не ослабляют его веры в Промысл Божий и не делают его недостойным священного сана.

Житие святой Олимпиады

«Достохвальная Олимпиада», как именует её в своём «Лавсаике» Палладий, епископ Еленопольский и защитник святителя Иоанна Златоуста от нападавших на него врагов⁴⁴⁸, происходила из знатного рода Константинополя – столицы Византийской империи. Отец её был сенатором, мать – дочерью префекта претории. В юные годы она была обручена с префектом столицы. Святитель Григорий Богослов († 389), приглашённый на брак, попросил извинения, что не может присутствовать на семейном торжестве, и обратился к молодой супруге с «отеческим советом», который сам назвал «добрым подарком»⁴⁴⁹. Святитель Григорий советовал: «Почитай Бога, а потом супруга – глаз твоей жизни, руководителя твоих намерений. Его одного люби, ему одному весели сердце, и тем больше, чем нежнейшую к тебе питает любовь; под узами единокровия сохраняй неразрывную привязанность. Дозволяй себе не такую вольность, на какую вызывает тебя любовь мужа, но какая прилична... Когда муж раздражён, уступи ему, а когда утомлён, помоги нежными словами и добрыми советами... Сколько бы ни была ты раздражена, никогда не укоряй супруга в понесённом ущербе, потому что сам он лучшее для тебя приобретение... Радости и все скорби мужа и для себя почитай общими. Пусть и заботы будут у вас общие, потому что чрез это возрастает дом... Будь высокоумренна, но не высокоумна...»⁴⁵⁰. Замужем была святая Олимпиада всего двадцать месяцев. Овдовев, она решительно отказалась вступить во второй брак, невзирая ни на уговоры, ни на угрозы императора Феодосия Великого, желавшего выдать её замуж за своего родственника, молодого аристократа. Её отказ разгневал императора, почему он и приказал префекту столицы секвестровать все её имения – ограничить пользование ими до тридцатилетнего возраста. Святая Олимпиада приняла это незаконное действие спокойно и, более того, писала императору: «Государь! Ты оказал мне милость, которая достойна не только государя, но и епископа; опекою над

имениями освобождена я от многих забот. Для большего счастья моего благоволи повелеть, чтобы роздано было всё церквам и нищим. Издавна боюсь я наклонностей суетности, которые при раздаче имений так легко возникают. Временные блага, пожалуй, могли бы отдалить сердце моё от истинных благ, духовных и вечных»⁴⁵¹. Феодосий понял свою ошибку и велел вернуть святой Олимпиаде её имения. С этого дня она щедрой рукой творила дела милосердия монастырям, храмам, заключённым в темницах, ссыльным, пленённым, всем нуждающимся. Епископ Палладий (упоминавшийся выше) пишет о сем как «духовный и искренний друг её», как очевидец: «Она раздала всё своё, чрезвычайно большое, богатство, и помогала просто всем без различия. Ни город, ни деревня, ни пустыни, ни остров, ни отдалённые страны не были лишены щедрот этой славной девы... рассылала милостыни по всей вселенной»⁴⁵².

Архиепископ Константинопольский Нектарий (предшественник святителя Иоанна Златоуста) возвёл святую Олимпиаду в диакониссы... Обязанности диаконисс заключались в заботе о страждущих, несчастных женщинах, обучении их закону Божию, услужении при совершении над ним Святых Таинств... И святая Олимпиада во всём явила пример.

С того времени как святитель Иоанн Златоуст был возведён на Константинопольскую кафедру, святая Олимпиада стала его ближайшим духовным другом, и потому, как только буря бед обрушилась на Святителя, враги его восстали на неё. Её клеветнически обвиняли в разных преступлениях. Хотя ложность их была и очевидна (например, её обвиняли в поджоге храма святой Софии, – это ту, которая построила на свои средства не один храм), её влачили по судам, причиняли немало страданий, довели до болезни, изгнали, как и святителя Иоанна Златоуста из Константинополя. В изгнании она и скончалась в 410 г. – вскоре после кончины святителя Иоанна Златоуста († 407), своего великого духовного руководителя... «Какое слово, – сетует и восторгается Константинопольский Святитель, – будет у нас достаточно, каковы должны быть рассказы, если кто-нибудь стал бы перечислять твои страдания,

начиная с детского возраста до настоящего времени, страдания от домашних, от чужих, от друзей, от врагов, от находящихся в родстве, от тех, кто ни в каких родственных отношениях не стояли, от обладающих могуществом, от людей простых, от начальников, от частных людей, от принадлежащих к клиру? Ведь каждое из этих страданий, если бы кто стал излагать его только само по себе, в состоянии превратить рассказ о нём в целую историю (с.578). «В самом деле, тебя не переставала постоянно осаждать болезнь тела различных видов и свойств, болезнь более тяжёлая, чем бесчисленные виды смерти; бесчисленные ругательства, оскорбления и ябеды не переставали устремляться против тебя» (603)⁴⁵³.

Святая жизнь Олимпиады была предметом утешения, радости для многих и подражания для ищущих благ вечных. «Жизнь без тщеславия, открытая наружность, нрав искренний, лице без всяких прикрас, измождённое тело, скромный ум, чуждый гордости рассудок, безмятежное сердце, неусыпное бодрствование, безмерная любовь, необъятная благотворительность, бедная одежда, чрезмерное воздержание, мысль, устремлённая к Богу, вечные надежды, неизобразимые дела милосердия – вот её украшение»⁴⁵⁴.

Письма к святой Олимпиаде святителя Иоанна Златоуста убедительно свидетельствуют о том, как была духовно близка и любезна эта диаконисса Святителю и как, в свою очередь, глубоко страдала она, переживая невинное изгнание верного служителя Церкви.

Наставления святой Олимпиаде

Так как на святую Олимпиаду обрушилось множество испытаний, святитель Иоанн Златоуст, хотя и сам подвергался жестоким преследованиям, много и утешает её. «Чего же ты боишься? – вопрошает Святитель. – Ради чего страдаешь, ты, которая научилась презирать даже саму жизнь, если потребует время? Но ты желаешь увидеть конец теснящих тебя несчастий? Будет и это, и будет скоро, при Божием изволении» (с. 631). К счастью, ужасному и тяжёлому, приносимому недругами, должно относиться с презрением, «уподобляя бранные речи, оскорбления, укоризны, насмешки со стороны врагов и злые замыслы изветшавшей одежде и изъеденной молью шерсти», – всё сие состарится, как *риза*, и будет изъедено, как *шерсть молью* (*Ис. 51, 7–8*) (с. 567). В скорби не следует гоняться «за теньями» человеческой помощи, а должно непрестанно призывать Спасителя и все бедствия прекратятся в один миг. Если же этого не происходит, то у Бога есть такой обычай: не сразу удалять бедствия, но когда они достигнут наибольшей высоты, когда усилятся, когда враждующие изольют почти всю свою злость (с. 567). Подвиг страдальца в этих обстоятельствах увеличивается, а чем более велик подвиг, тем больше и венец и блистательнее награда. Да будет тебе это утешением в ожидании (с. 589). Но великую выгоду от страданий получает лишь тот, кто переносит их благородно и кротко, за всё прославляя Бога (с. 600). При таком отношении к ним Бог «может произвести не только те блага, каких мы ожидаем и надеемся (получить), но и гораздо большие и бесконечно ценнейшие». Библейским примером служат три отрока, брошенные в раскалённую печь (*Дан. 3*). Естественно, что Бог мог не доводить их до этого искушения, но довёл, ибо пожелал доставить им большую выгоду. «Когда все отчаялись в их спасении, тогда-то нежданно и вопреки всякой надежде проявилось чудное дело превосходнейшего Художника-Бога и просияло с превосходной силой. Именно, огонь связывался, а узники разрешались» (с. 567).

Каждое отдельное страдание, переживаемое правильно, приносит большую пользу страдальцу. А если так, «то подумай, – обращается Святитель к святой Олимпиаде, – сколь великие награды получишь сама ты, претерпевши все вместе страдания с большим превосходством и притом перенося их постоянно» (с. 603, 604). «Итак, – обобщает он, соображая и помышляя о том, как велика польза от скорбной и полной труда жизни, радуйся и веселись, так как ты с юного возраста шла по пути прибыльному и полному бесчисленных венцов и среди непрерывных и сильных страданий» (с. 603). «Не смущайся и не тревожься, но пребывай постоянно, благодаря Бога за всё, славословь Его, призывай, проси, умоляй, и хотя бы наступили бесчисленные смятения и волнения или происходили пред глазами твоими бури, пусть ничто это не смущает тебя. Господь ведь у нас не сообразуется с затруднительностью обстоятельств, даже если всё впадает в состояние крайней гибели, так как Ему возможно поднять упавших, вывести на дорогу заблудших, исправить подпавших соблазну, исполненных бесчисленных грехов освободить от них и сделать праведными, оживотворить лишённых жизни, восстановить с ещё большим блеском то, что разрушено до основания и обветшало» (с. 568). «Пребывай сильной и радостной, достопочтеннейшая и боголюбезнейшая моя госпожа!» (с. 573).

Недобрыми спутниками страданий, усугубляющими их, являются печаль и уныние, поэтому святитель Иоанн Златоуст упоминает и о них.

Печалиться и унывать суетно и бесполезно, губительно и вредно (с. 577). «Подлинно, уныние есть тяжкое мучение душ, некоторая неизреченная мука и наказание, горшее всякого наказания и мучения. И в самом деле, оно подобно смертоносному червю, касаясь не только плоти, но и самой души, оно моль, поедающая не только кости, но и разум, постоянный палач, не ребра рассекающий, но разрушающий даже и силу души, непрерывная ночь, беспросветный мрак, буря, ураган, тайный жар, сожигающий сильнее всякого пламени, война без перемирия, болезнь, затемняющая многое из воспринимаемого зрением» (с. 593–594). При унынии и

печали самая светлая часть дня становится ночью (с. 594). Уныние затемняет любовь, делает человека пленником – подчиняет себе (с. 597). Оно тягостнее всех бедствий – «вершина и глава несчастий» (с. 598). Даже смерть, внушающая многим немалый страх, «много легче уныния» (с. 596).

Чтобы успешнее избавиться от «пагубного уныния», должно уходить от размышлений о нём, обо всём, вызывающем его, и бежать к мысли об имеющем быть страшном дне, «страшном седалище, о Судье неподкупном, о реках огня... о тьме крошечней...» (с. 576). Испытания попускаются Богом, чтобы и венцы были блистательнее. Но Господь скоро и освобождает от них, чтобы не мучились «продолжительностью причиняемых бедствий»... «Поэтому перестань плакать и мучить себя печалью, – увещает святую диакониссу Святитель, – и не смотри только на причиняемые непрерывные и частые несчастия, а смотри и на весьма быстрое освобождение от них и на рождающуюся для тебя отсюда неизреченную награду и воздаяние» (с. 647). Какое может иметь значение всё земное – печали, страдания «от получивших бесчисленные благодеяния», – когда за верное служение Богу и людям ждут на Небе «чистые блага, которых нельзя и выразить словом, которые не имеют конца?!» (с. 647). Благородство и благодарность в печалях и скорбях – то, что «увенчало Лазаря, это опозорило диавола при состязаниях, какие вёл Иов, и явило борца, благодаря такому терпению, более славным. Это прославило его больше и любви к бедным, и презрения имущества, и той внезапной потери детей, и бесчисленных напастей, и совершенно заградило бесстыдные уста того злого демона» (с. 647). Зачем же унывать из-за земных временных бед и зачем бояться их? Они протекут, как речные потоки. Что такое земное?.. «Все равно – будет ли оно радостно, или печально» (с. 566). Страшно в жизни лишь одно – грех; всё «остальное – басня», будут ли это козни, ненависть, коварство, допросы, «бранные речи и обвинения», лишение имущества, изгнание, война всей вселенной. Каково бы всё это ни было, оно и временно и скоропреходяще, и имеет место в отношении к смертному телу и нисколько не вредит трезвой душе» (с. 566). «Итак, – убеждает Святитель, – я не

перестал говорить и не перестану, что печально одно только – грех, всё же остальное пыль и дым. Что, в самом деле, тяжкого обитать в темнице и иметь на себе узы? Почему тяжело терпеть несчастья, когда терпение бедствий делается основанием столь великой награды? А чем тяжело изгнание? Чем тяжело лишение имущества?.. Если ты укажешь на смерть, то скажешь о долге природы, который непременно надо потерпеть... Если укажешь на изгнание, не скажешь ни о чём другом, как о том лишь, что изгоняемый видит (новую) страну и много городов. Если укажешь на лишение имущества, то скажешь о свободе и разрешении от налагаемых им уз» (с. 643–644).

Подчёркивая опасность уныния, Святитель снова и снова призывает «делать всё», чтобы отогнать его от души (с. 638), чтобы возвыситься над всеми смятениями и бурями (с. 634). «Почему, в самом деле, тебя печалит то, что ты была не в силах переселить нас из Кукуза?» Зачем скорбеть из-за того, что ведёт к вечной славе?! (с. 638). «Насколько у нас усиливаются испытания, настолько умножается у нас и утешение, и тем более отрадны надежды имеем мы на будущее» (с. 634).

Однако святителем Иоанном Златоустом не запрещается вообще печаль. Когда же она разрешается и даже повелевается? «Когда услышишь, что одна из церквей пала, а другая колеблется, третья заливаема свирепыми волнами, иная претерпела другие непоправимые бедствия, одна взяла волка вместо пастыря, другая – морского разбойника вместо кормчего, третья – палача вместо врача, то скорби, потому что не должно переносить этого без боли» (с. 574). Запрещается та печаль, которая переходит должные границы. «Излишняя скорбь не необходима и не безопасна, а, напротив, даже очень пагубна и вредна... Излишняя скорбь действительно дело сатаны» (с. 574).

«Уныние производит болезнь» (с. 612), и наоборот, почвой, на которой может вырасти уныние, являются болезни тела... Поэтому Святитель настойчиво призывает переносить их спокойно и терпеливо, напоминая опять-таки о величии наград за сие. «Нет, – говорит он, – ничего равного терпению, проявляющемуся при болезнях» (с. 613). «Чем больше

усиливаются мучения, тем больше увеличиваются и венцы; чем больше обжигают золото, тем чище оно становится » (с. 615), Это ясно уже из жития святого Апостола Тимофея. Сей святой муж, обошедший вместе со святым апостолом Павлом вселенную, страдал недугом «непрерывно в течение многих дней, когда тело у него изнемогало в очень сильной степени». И святой апостол Павел, совершивший множество чудес, «не исцелил его немощи, но оставил его в горниле болезни, чтобы и отсюда для него собралось величайшее богатство дерзновения» (с. 616). Но это не значит, что заботиться о здоровье тела грешно. «Не пренебрегай заботами о своём теле, наставляет святитель Иоанн Златоуст святую Олимпиаду, потому что и это небезопасно. Потому и Павел советует Тимофею тщательно заботиться о себе» (с. 617). «И твою честность умоляю, и как величайшей милости прошу больше заботиться об излечении болезни твоего тела» (с. 612). Святитель напоминает святой диакониссе, что он послал ей недавно им написанное «Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может» (с. 475–496). «Постоянно пробегай его, а когда бываешь здорова, читай и вслух. Это будет для тебя, если захочешь, достаточным лекарством» (с. 618).

Святитель Иоанн Златоуст говорит не только об унынии, печали, но обращает внимание на опасность и других пороков (хотя они и не имели никакого отношения к святой диакониссе) и необходимость борьбы с ними. «И если хочешь ясно понять и это, поразмысли, что такое молодость и цветущая пора юности... когда пробуждается очень сильное пламя природы, когда поднимается большая буря страсти, когда рассудок делается более слабым. Ведь души юношей ограждают себя не очень большим благоразумием и не проявляют большого рвения к добродетели; между тем буря страстей бывает очень тяжкой, а управляющий страстями рассудок слабым» (с. 606). И здесь нельзя падать, должно выстоять, победить – и повеет «исполненный росы ветер» по Божией благодати и по добродетели благоразумного воина (с. 608). «Итак, ничто из приключаемого да не смущает вас» (с. 620).

Похвала святой Олимпиаде за добродетели

Святитель Иоанн Златоуст именует святую диакониссу Константинополя цветущей «множеством добродетелей», проявившей в них «великое любомудрие» и благодаря им «коснувшейся уже самого свода небес» (с. 577).

Прежде всего Святитель восхваляет святую Олимпиаду за мужество в перенесении страданий, скорбей, болезней. Он радуется тому, что святая диаконисса благородно переносит «приключающиеся скорби», называет их – даже болезни тела – «пустяками», спокойно переживает несчастья, не замечает их, «когда они находятся налицо», и, более того, презирует их. Всё это «свойственно душе полной сил и изобилующей богатым плодом мужества» (с. 622). Константинопольский архипастырь отмечает, что именно благодаря мужеству дела святой Олимпиады «становятся блистательнее, величественнее и светлее... являются друг за другом непрерывные венцы». Само мужество чрез несчастья «много возрастает». Такова природа испытаний, что тех, кто их переносит «кротко и благородно», ставит «выше несчастий, выше стрел диавола, и научает презирать злые козни». Деревья, растущие в тени, бывают слабее тех, которые растут на открытом месте и подвергаются разным климатическим переменам. Так же бывает и на корабле. Взошедшие впервые на него беспокоятся, смущаются, а переплывшие много морей и видевшие много бурь чувствуют себя на нём лучше, чем иные на земле (с. 619,620). «И удивительно то, что, не выступая на площадь и не бывая в центре города, а сидя в небольшом домике и в спальне, – восхваляет святую Олимпиаду Святитель, – ты внушаешь бодрость и укрепляешь готовящихся к борьбе, и когда море так свирепствует и волны так вздымаются, отовсюду показываются скалы, подводные камни, утёсы и дикие звери, и всё охватывает глубочайшая ночь, ты, как бы в полдень и среди тишины, как будто ветер дует в корму, распустивши паруса терпения, плывёшь с большой лёгкостью, не только не испытывая волнения вследствие этой жестокой бури, а даже и не

обрызгиваемая водой; и весьма естественно, потому что таковы кормила добродетели». Святитель восторгается тем, что его духовный друг, несмотря на свирепые житейские волны, плывёт по перевёрнутому «вверх дном» житейскому морю, как будто «с попутным ветром» (с. 623). Кроме того, Святитель не забывает, что святая Олимпиада страдала ещё «жесточайшей болезнью» и однако не роняла достоинства, не унижалась при оскорблениях, не превозносилась при почестях и славе. «Между тем, – продолжает Святитель, – как это было причиной бесчисленных бедствий для многих, которые, просияв в сане священства и достигши последней старости и глубочайшей седины, упали отсюда и выставлены на общее позорище желающих их осмеивать. А ты, женщина, облечённая в тщедушное тело и перенесшая столько нападений, не только не потерпела ничего подобного, но ещё и многим другим попрепятствовала потерпеть то же» (с. 624). «Постоянно сражаясь с демонами, ты одержала бесчисленные победы, а между тем не получила ни одного удара, напротив, стоишь неуязвимая среди такого роя стрел, и копья, которые бросают в тебя, возвращаются обратно на тех, кто их мечет» (с. 623, 624). «Ты... поставила трофеи и причинила» множество «печалей свирепому и проклятому демону» (с. 645). Этой непобедимости святая Олимпиада достигла благодаря тому, что она «за все тягости и горести» всегда благодарила Бога, постоянно прославляла Его, и Господь дал её «любомудрой душе» духовную силу, мужество, что «выше всякой бури» и «крепче бесчисленных войск, сильнее оружия и надёжнее башен и стен» (с. 612, 623, 625). «Такова мудрость твоего искусства, – восклицает Святитель. – Это служит доказательством высочайшего любомудрия» (с. 622, 624).

Святитель радуется великому *терпению* святой Олимпиады, которое поучительно проявилось и среди житейских бурь, и при болезнях. «Имея постоянного и вместе с тобою живущего палача – эту чрезмерную болезнь, ты терпишь страдания более тяжкие, чем те, когда кого влачат, терзают и мучают палачи, и кто когда терпит самые крайние бедствия».

Такую многострадальную в терпеливом несении жизнь, по мысли святителя Иоанна, нельзя назвать праздною (с. 617).

Чтобы ещё больше подчеркнуть величие святой Олимпиады в стяжании и этой великой добродетели (терпения), святитель Иоанн Златоуст создаёт своего рода гимн терпению. «Нет, – пишет он, – ничего равного терпению. Оно в особенности царица добродетелей, основание совершенств, безмятежная пристань, мир во время войн, тишина во время бури, безопасность среди злоумышлений. Оно делает обладающего им крепче адаманта. Ему не в силах повредить ни выдвигаемые оружия, ни построенные в боевом порядке войска, ни подводимые машины, ни стрелы, ни пускаемые копья, ни самое полчище демонов, ни страшные полки супротивных сил, ни сам диавол, выступающий в бой со всем своим войском и хитростью» (с. 631). Святитель отмечает, что всё это хорошо известно святой Олимпиаде.

Терпеливым перенесением всех испытаний святая диаконисса приобрела неприкосновенное сокровище и бесконечное достоинство. Враги же её «достойны сожаления» (с. 826).

Одобрят святитель Иоанн Златоуст и воздержание своего духовного друга. «Мы говорим, что тот воздержен и твёрд, кто, беспокоимый какой-либо страстью, одерживает верх над нею. Тебе же не над чем одерживать верх, потому что ты, с самого начала напавши на плоть, с большою стремительностью потушила её страсти, не обуздав коня, но связав и повергнув на землю и заставив его лежать неподвижно». Святитель отмечает, что, овладев воздержанием, святая Олимпиада овладела и бесстрашием, а желудок свой приучила вкушать пищи столько, сколько нужно лишь для поддержания жизни (с. 579).

Мудрой называет Святитель скромность святой Олимпиады, проявившуюся в простоте её одежды. «По-видимому эта добродетель меньше остальных; но если бы кто исследовал её тщательно, то нашёл бы, что она очень велика и требует души мудрой, презиравшей всё житейское и стремящейся к самому Небу». Ещё в Ветхом Завете, когда «законы евреев» создавались в «грубой и плотской форме»,

запрещалась страсть к украшениям. В Новом Завете святой апостол Павел прямо не советует женщинам носить золотые украшения и дорогие одежды. Святой Апостол знал, «что это опасная и трудноодолимая болезнь души, болезнь, которая служит величайшим доказательством растленного ума и для борьбы с которой нужен ум очень мудрый» (с. 580–581).

В своих письмах к святой Олимпиаде святитель Иоанн Златоуст немало рассуждает о *девстве*. Может быть, этим подтверждается следующее мнение, выраженное в Лавсаике: «Достохвальная Олимпиада... в самом деле ни за кого не вышла замуж. Говорят, что до самой смерти она пребыла непорочной девой»⁴⁵⁵.

Девство – «великое дело» и требует «великого труда». Потому Спаситель не возвёл его «на степень закона», а предоставил на свободный выбор. Величие девства доказывается уже тем, что ряд ветхозаветных праведников, процветших многими добродетелями, как-то: глава пророков Моисей, приносивший в жертву сына патриарх Авраам, любящий истину праведный Иов – не отважились «приступить к подвигам девства», не пустились «в море девства, боясь несущихся оттуда волн», и предпочли «покой, какой даёт брак» (с. 581–584). «Столь велика трудность девства, – заключает Святитель, так высоки и велики соединённые с ним подвиги и тяжелы труды, и требуют для себя большой твёрдости духа» (с. 584).

О *прочих добродетелях* святой Олимпиады – смиренномудрии, любви и других – святитель Иоанн Златоуст не считает возможным говорить, ибо это увело бы его в плавание «по беспредельному морю, а лучше сказать – по морям, пролагая разнообразные пути каждой добродетели, из которых всякий путь рождал бы опять море, и была бы речь или о терпении, или смиренномудрии и милостыне, разнообразно проявляющейся и распространившейся до самых концов вселенной, или о любви, одерживающей верх над бесчисленными страстями, или о безмерном благоразумии, исполненном великой благодати и превосходящем меры природы. А если бы кто желал перечислить порожденные

отсюда добродетели, то он стал бы делать то же самое, как если бы кто вздумал считать морские волны» (с. 579– 580). Святитель ограничивается лишь воспоминанием, в общих выражениях, как святая Олимпиада с первого возраста и до последних дней по-евангельски (*Мф. 25, 31–46*) питала алчущего Христа, напояла жаждущего, принимала странников, одевала нагого, посещала больного, «приходила к связанному», проявляла море любви, достигшее с большой стремительностью «самых границ вселенной» (с. 586). «Состояние добродетели», – утверждает он, – зависит не от возраста, «а от одной только души и воли» (с. 624).

Сказав своё слово о многих страданиях святой Олимпиады и о её славных добродетелях, святитель Иоанн Златоуст сопоставляет одно с другим и приводит к заключению, что награды «назначены не только за добродетели, но и за страдания, и вознаграждения очень великие, и за страдания не меньше, чем за добродетели, а скорее иногда даже большие – за страдания» (с. 598).

Как бы обобщая всё сказанное в похвалу святой диакониссе, Святитель призывает её и прославляет: «Радуйся и веселись, и находи утеху в твоих добродетелях» (с. 631). «Помышляй о воздаяниях за свои добродетели, о блестящих наградах, о светлых венцах, о хороводе вместе с девами, о священных обителях, о небесном брачном чертоге, об уделе, общем с Ангелами, о полном дерзновении и общении с Женихом, о том удивительном шествии с факелами, о благах, превосходящих и слово, и ум» (с. 577). «Блаженна ты и трижды блаженна ради истекающих отсюда венцов» (с. 649).

Духовный облик самого Святителя

В письмах к святой Олимпиаде ярко проявляется и величие духовного облика самого Святителя Церкви Христовой.

В самом начале первого же письма святитель Иоанн Златоуст изображает картину печальных событий своей жизни, напоминающих собой волнуемое бурей море. Но «какое бы подобие ни нашёл я, – продолжает он, – для настоящих бедствий, слово слабеет пред ними и умолкает» (с. 566). И что же? Святитель с полным спокойствием предаёт себя в волю Божию. «Хотя я и вижу всё это, я всё-таки не отчаиваюсь в надежде на лучшие обстоятельства, памятуя о Том Кормчем всего этого, Который не искусством одерживает верх над бурей, но одним мановением прекращает волнение моря» (с. 566). «Совершенно спокойно, – сообщает он несколько позднее (в восьмом письме), – подсчитываем наши разнообразные и непрерывные страдания, мучения, злоумышления, находя постоянно удовольствие в воспоминаниях о них» (с. 631).

Много претерпел Святитель от злых людей и в Константинополе и, особенно, на своём исповедническом пути от Константинополя через Кукуз до Коман – места кончины. Вот как он описывает этот тернистый путь: «Почти тридцать дней, а то и больше я боролся с жесточайшими лихорадками, и в таком состоянии шёл этим длинным и трудным путём, будучи осаждаем и другими тяжкими болезнями, происходившими от желудка» (с. 635). «Когда я вступил в Кесарию, измождённый, находясь в самой высшей степени развития пламени лихорадки... я добрёл до гостиницы, лежащей на самом краю города, и старался найти врачей, и погасить ту печь: это была самая высшая ступень развития трёхдневной лихорадки. Сюда присоединялось ещё утомление от дороги, усталость, разбитость, отсутствие тех, кто служивал бы, недостаток необходимых вещей, то, что у нас не было никакого врача, что мы были измучены напряжением, жаром и бодрствованиями, так что я вошёл в город почти что мертвецом» (с. 639). «В

продолжение этого длинного и трудного пути вытерпел такого, что в большей части способно было причинить смерть» (с. 617).

Все эти невзгоды святитель Иоанн Златоуст воспринимает не только без ропота, но даже с радостью. «Ежедневно вспоминая об этом, – рассказывает он, – и всегданося эти мысли, я восхищаюсь от радости и ликую, как имеющий великое сберегаемое сокровище (с. 642). Ни суровый климат, ни пустынность места, ни скудость в еде, ни отсутствие помощников, бань, искусных врачей, «ни постоянное пребывание в дыму», ни страх пред нападениями разбойников, ни что-либо подобное – «ничто не победило» его (с. 617). «Мы, – заявляет он, – здоровы и радостны» (с. 635). Из-за невзгод и «болезни нашего желудка не обременяй «себя заботами» (с. 612). Все удивляются, «что при таком немощем и сухощавом теле я переносу такой невыносимый холод, что могу дышать, тогда как люди, привыкшие к зиме, немало страдают от неё» (с. 617). И ещё более вдохновенно и решительно: «Я жил лишь настолько, насколько чувствовал отовсюду окружавшие меня несчастья» (с. 622).

Отмечая скорбями пути и пребывания в изгнании, он и среди страданий, лишений, печалей видит отраду. Хотя кругом лежат «подводные камни и утёсы, раздражаются вихри и бури, безумная ночь, глубокий мрак, крутизны и скалы», но «мы, плывя чрез такое море, находимся ничуть не в худшем положении, чем качающиеся в гавани» (с. 634). С особенной теплотой говорит Святитель о пребывании в Кукузе. «Здесь, – пишет он, – мы сбросили с себя и остатки всякой болезни и находимся в безукоризнейшем здоровье, равно как освободились от страха пред исаврянами, так как здесь есть много воинов, которые вполне приготовлены к бою с ними; отовсюду к нам в обилии притекают необходимые вещи, так как все принимают нас со всякой любовью» (с. 636). Зима в Армении была нетрудной, «и нам она не особенно вредит» (с. 612). Приятно «спокойствие, тишина, полное отсутствие хлопот» (с. 638). «Дышим чистым воздухом» (с. 634).

Радость Святителя увеличивается и от известий о мужестве святой Олимпиады. «Силы души стали у тебя (у святой

Олимпиады. – К.С.) крепче вследствие непрерывно следующих друг за другом испытаний, и ты приобрела больше рвения и силы к состязаниям, а отсюда и большое удовольствие... И мы ликуем и радуемся, и от такого твоего мужества получаем величайшее утешение в этом одиночестве» (с. 648).

Короче говоря, все беды, страдания Святитель переносит в духовной бодрости и крепости, являя образ покорности воле Божией, – Ему он всецело предаёт себя, на Него возлагает все свои упования, только от него и ждёт истинной милости. «То, что я постоянно шествую чрез такого рода испытания и что их навлекают на меня те, со стороны кого я никак не ожидал, служит для меня основанием к награде, – в этом моё богатство, здесь истребление моих грехов» (с. 638, 629). «Может быть, Богу угодно было устроить для меня более длинные пути бегов, чтобы были и более блестящие венцы» (с. 638). И наконец, святая Олимпиада, а с ней и вся Святая Церковь, слышат глубочайшие по своему смыслу слова Святителя: «Слава Богу за всё; не перестану всегда повторять этого при всём, что со мной случается» (с. 635).

СЛАВА БОГУ ЗА ВСЕ (Αὐτῶ τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκα) – этими словами открываются все творения Константинопольского Святителя, ими же завершаются все его труды и наставления. В них, как в фокусе, собран духовный облик вселенского учителя, всё его величие. В них и обращение ко всем верующим в ЖИЗНЬ ВЕЧНУЮ.

Памяти святителя Василия Великого

С 14 по 16 октября 1979 г. недалеко от г. Афин в монастыре Пентелеи состоялся Межправославный богословский симпозиум, посвященный памяти святого Василия Великого, по случаю исполнившегося 1600-летия со дня его блаженной кончины. Данный юбилей явился добрым поводом к прославлению Кесарийского архипастыря, «мысль и богословие которого стали взглядом и жизнью верующих и преданием в недрах Церкви и богословия» (из письма Блаженнейшего архиепископа Афинского и всея Эллады Серафима Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Пимену от 28 февраля 1979 г.). Симпозиум был подготовлен Элладской Православной Церковью.

В юбилейных торжествах участвовали представители от Поместных Православных Церквей Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Кипрской, Элладской, Польской, Финляндской и Критской. От Русской Православной Церкви принимали участие в данных торжествах архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (глава делегации), профессора Московской Духовной Академии К. Е. Скурат и Б. А. Нелюбов.

В первой половине воскресного дня – 14 октября – Блаженнейший архиепископ Афинский и всея Эллады в сослужении гостей совершили в кафедральном соборе г. Афин утреню и Божественную Литургию святого Василия Великого (одиннадцатый раз в году). За богослужением присутствовали и делегаты, в их числе и митрополит Таллинский и Эстонский Алексей, направлявшиеся на о. Крит для участия в работе очередной ассамблеи Конференции Европейских Церквей.

В послеобеденное время участники торжеств посетили храм в Афинах во имя Святителя Василия Великого, где присутствовали за вечерним богослужением.

Официальное открытие заседаний симпозиума состоялось в 19 часов 14 октября в большом актовом зале Афинского

университета. На открытии присутствовали представители греческих властей, профессора, гости.

Во вступительном слове Блаженнейший архиепископ Серафим кратко охарактеризовал личность, труды святого Василия Великого и отметил, что в Афинах собрались богословы различных Церквей, чтобы почтить память Святителя.

Заместитель ректора университета профессор Евангелос Теодорос также говорил о значении святого Василия в истории Церкви, в развитии богословия. «Святой Василий стоял, – напомнил он, – за постоянное обновление просвещения».

Декан Богословского факультета Афинского университета профессор Василий Дентакис приветствовал собравшихся изучать труды святого Василия – это светило на небосклоне. Святой Василий поддерживал Церковь в трудные времена, содействовал её укреплению. Эта личность настолько светла, что остаётся всегда место для её изучения. Два святых Григория в своих речах восхваляли Святителя. «Вместе с ними и мы, – продолжал проф. В. Дентакис, – дерзнули сказать своё слово. (Тема речи: *«Характер Василия Великого по Григорию Назианзену и Григорию Нисскому»*). По слову святого Григория Богослова, святой Василий по своим познаниям превосходил всех современников. Одной из черт его характера было мужество. В самую трудную минуту он не боялся стать на защиту веры, считая себя слугой Церкви. Об этом свидетельствует его диалог с императором. Другая черта его характера – последовательность. Внутренняя независимость, справедливость, простота, честность были присущи святому Василию. «Он – священник до священства». Его Литургия является свидетельством проникновения в разум Божий. Душа святого Василия была селением Духа Божия. Он был примером отношения к людям своей нежностью. Иноков учил сочетать социальные интересы с монашеским идеалом. Учил благотворительности, основывал больницы, богадельни, специальные заведения для ремесленников... Нужно иметь ту же святость, чистоту, силу, которые имел святой Василий.»

Последующие два рабочих дня – 15 и 16 – проходили в монастыре Пентели. Во время первых часов заседаний председательствовал сам Блаженнейший архиепископ Серафим, а затем его сменил один из старейших иерархов митрополит Новой Ионии и Новой Филадельфии Тимофей.

Вначале главы всех делегаций выступили от имени своих Предстоятелей и Церквей с приветствием всех собравшихся. В частности, главы делегации Русской Православной Церкви архиепископ Василий, горячо поздравив присутствующих, продолжал: «Святой Василий не нуждается в нашей похвале, а нуждаемся в нём мы. Он боролся за единство Святой Церкви. Это единство он понимал как вхождение инославия в Православие. Это был действительный экуменизм...» От Грузинской Православной Церкви митрополит Сухумо-Абхазский, председатель внешних церковных сношений, Николай сказал: «Мы прибыли по благословению Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха Илии. Святой Василий Великий, после великомученика Георгия Победоносца, любимый святой Грузии. Поэтому к нему проявилось и проявляется у нас много внимания. Ещё в XI в. его труды были переведены на грузинский язык. И сейчас наша общественность изучает его творения. Благодарим за приглашение. Желаем успеха».

В дальнейшем работа симпозиума состояла из чтения одного за другим докладов и прений по ним. 15 октября было прочитано девять докладов, а 16 октября – одиннадцать. Все доклады были посвящены изучению его жизни, творений, богословия, влияния святого Василия Великого⁴⁵⁶. Так, Генеральный секретарь Организационного комитета профессор Афинского университета С. Пападопулос прочитал доклад на тему: «Общий обзор богословского пути и вклада Василия Великого». «Семейное окружение святого Василия, – свидетельствовал профессор С. Пападопулос, – было духовное. Развитию его духа содействовала также учёба в Кесарии. Монашеский подвиг он начал в Египте. Этот подвиг сделал в его формировании больше, чем просвещение. Проблемой для святого Василия было то, как Церковь должна жить и бороться со злом. В «Шестоднев» он отмечает, что в начале всё было

«добро зело». В его богословии учение о добре, красоте мира занимает важное место. То, чему учил святой Василий, что выражал – переживал, воплощал сам». В другом своём докладе (тема: *«Хронологический список жизни Василия Великого»*), прочитанном позднее, проф. С. Пападопулос подчеркнул важность установления точной хронологии. Интерес вызвал его вывод о том, что святой Василий Великий скончался не 1-го января. 1-го января было его погребение.

Архиепископ Брюссельский и Бельгийский *Василий* в докладе на тему: *«Богопознание по Василию Великому»* отметил, что хотя существо Божие непостижимо не только человеку, но и миру Ангельскому, тем не менее, Бог совершенно непостижим. Мы познаём Бога по Его делам, проявлениям... Профессор факультета Фессалоникийского университета Г. Галитис указал на святое Евангелие как на критерий всякого дела, познания истины, пути ко спасению, решения важнейших вопросов (тема: *«Священное Писание в творениях Василия Великого»*). Особенное внимание уделяет святой Василий псалмам. Его отношение к Священному Писанию выражено в толковании первого псалма: в нём он видит сокровищницу нашего спасения. Псалом утешает душу, утверждает и младенцев, и совершенных, утешает скорбь, увеличивает радость. Что может быть выше Священного Писания?.. Профессор Белградского богословского факультета иером. *Афансий Евтич* в докладе на тему: *«Вера и Крещение: два способа спасения по святому Василию («О Святом Духе», 12)»* сказал, что святой Василий часто говорит о вере как основании Крещения. «Вера совершается Крещением, а Крещение основополагается верой» (*«О Святом Духе», гл. 12*)... Профессор Московской Духовной Академии *К. Скурат* раскрыл важнейшие *«Добродетели в духовной жизни человека по творению святого Василия Великого»*.

Митрополит Сервийский и Козанийский *Дионисий* обратил внимание на то (тема: *«Василий Великий и гимнологическо-евхологическое предание»*), что многое из творений Святителя вошло в Богослужение святой Церкви (из похвальных его слов и др.). «Его песнопения выражают учение Церкви. Многие

Богослужбные тексты носят его имя. Некоторые песнопения святого Григория Нисского – это переложение творений святого Василия. В Великом молитвослове имеются молитвы Святителя. Имеется и ряд других молитв святого Василия в разных чинопоследованиях. Но самое ценное – это Литургия». Как бы продолжая развивать эту тему, профессор Бостонской богословской школы святого Креста Г. Бебис сказал: (тема: *«Введение в литургическое богословие Василия Великого»*), что дух сочинений святого Василия полностью отвечает содержанию Литургии. Литургия ведёт к тому состоянию, где нет ни печалей, ни вздыханий. Большое внимание святой Василий уделяет обожению, действию Святого Духа, дабы мы стали новы. В качестве информации для участников симпозиума профессор Г. Бебис сообщил, что 2 августа 1979 г. почил известный патролог прот. Георгий Флоровский. На его отпевании участвовали более 50 патрологов. Иеромонах А. Евтич сделал небольшое дополнение к докладу профессора Г. Бебиса в отношении анафоры. «Структура анафоры, – сказал иеромонах А. Евтич, – осталась та же, которая вышла из под пера святого Василия».

Профессор Софийской Духовной Академии И. Цоневский утверждал: (тема: *«Единство Церкви по Василию Великому»*) «Для святого Василия было самым дорогим единство. Церковь – это скала. Её нельзя делить. Не должно быть причин для разделения Церкви. Все ереси происходят от гордыни, что следует победить любовью. Святой Василий выступал против ариан, против тех, кто стремился разделить Церковь. Единство Церкви он видел в единстве Божием. Разделение между христианами есть разделение Христа. Главное условие единства Церквей – любовь. Нужно единство в вере, в истине. Утверждением единства служит иерархия, епископат. Епископ должен делать все, чтобы сохранить мир в Церкви, сотрудничать с другими, не быть в обособлении, не разрывать Тела Христова...» Доктор богословия А. Папавасилиос в докладе на тему: *«Письма Василия к Евсевию Самосатскому»* отметил, что содержание их ценно для изучения личности святого Василия и тогдашней эпохи. В частности, в них

говорится о позиции отдельных Церквей по отношению к арианству, о стремлении некоторых разделить Каппадокию на две епископии и тем самым ослабить единство... Протоиерей *Михаил Назм* указал, что святой Василий старался объединить все православные силы в борьбе с лжеучением (тема: *«Василий Великий как противник лжеучения»*), «Основным в борьбе с демоническими силами он считал очищение ума от страстей, постоянное шествие в горня...» Чистый ум держится Предания. У отступника же на первом месте стоит эгоизм. Святой Василий много говорит о Предании. Православное единство он видит в кафоличности... Профессор Афинского университета *Г. Конидарис* отметил, что святой Василий подготовил Второй Вселенский Собор (тема: *«Второй Вселенский Собор: торжество церковной политики»*). В 159 письме (в рус. пер. 154) он выражает мысль о необходимости добавления Никейского Символа изложением учения о Святом Духе. Он отдавал первенство чести Собору, а не отдельным епископам. Отстранял вмешательство Запада в дела Востока.

Заместитель ректора Афинского университета профессор *Е. Феодорос* в докладе на тему: *«Диалог с инославными по Василию Великому»* утверждал, что диалог с инославными должен опираться на живое желание восстановления единства среди отдельных Поместных Церквей. «Святой Василий Великий в письме Евсевию Самосатскому подчёркивает, что он стремится к единству, что готов за всё отдать жизнь свою... Отклонение от православия есть и количественное и качественное... Основой диалога с инославием должно принять неподдельную Апостольскую веру, веру Отцов и демонстрировать догматы, предание... В настоящее время имеют значение бывшие переговоры между Патриархом Афинагором и папой Павлом VI, вдохновляемые примером святого Василия. Если бы богословы следовали святому Василию Великому, то стена разделения между Церквями, в частности с Римом, пала бы...» В дискуссии профессора *Е. Феодороса* упрекнули в том, что он является сторонником единения с инославием, в частности, с Римом, прикрываясь авторитетом святого Василия, поддерживающего переписку с

Западом. Феодорос на это ответил, что для святого Василия Великого главной целью было обличить еретиков, утвердить единство Церкви, чистоту её учения. Что же касается отдельных отклонений Рима, то святой Василий Великий не видел в этом препятствий к церковному общению... Профессор Халкинской богословской школы *К. Каллиникос* говорил о том, что во времена святого Василия Великого нужно было решать вопрос с мелетианским расколом, устранить вражду, изменить церковную политику для улучшения отношения Церквей (тема: *«Отношение Василия Великого к Афанасию Великому»*). Святой Афанасий писал святому Василию о необходимости мирного решения церковных вопросов. В свою очередь святой Василий не только писал ему, но и посылал пресвитеров для поддержки связей. При помощи святого Афанасия он стремился сблизить Восток с Западом.

Епископ Плоештский *Антоний* раскрыл *«Социальные идеи в деятельности Василия Великого»*. «Святой Василий решал проблемы своего времени: об отношении к власти, обществу, богатству, нищете, не взирая на противодействия. Выступая против соглашательской политики, проводящей неравенство. Считал, что не может называться клириком тот, кто не идёт навстречу ближнему, не даёт хлеба голодному. Стремился упразднить рабство, эту аномалию. Его идеи были революционные: против рабства, господства... Он явился предтечей утверждения равенства между людьми. Святой Василий призывает к человечности. Выступает против отвлечённого благочестия, против лжецов. Говорит об отношении к родине, к людям, живущим на родине. Был патриотом. Хотел справедливости. Выступал против войны. Дал урок отношений христианства к миру...» Подобные вопросы были освещены и в докладе Софийской духовной академии епископа Драговитийского *Иоанна* (тема: *«Социальные представления Василия Великого»*). «Сегодня Церковь, – говорил он, – занимается социальными вопросами. Святой Василий Великий много уделял внимания этим проблемам. Он старался освободить Церковь от всего материального. Учил, что человек должен служить Богу и ближнему. Выступал против

богатства. Говорил о человеколюбии. Показывал, что Церковь хочет всех обнять. Святой Василий – отец бедных. Он кормил, одевал, ибо считал, что всё у нас имеющееся принадлежит Богу. Если всё принадлежит Богу, то все блага Божии. Имения должны быть общие, как было у первых христиан. Он не стремился к социальному изменению. Он всё решал с точки зрения нравственной. Сами по себе материальные блага не препятствуют духовному росту, а неправильный способ пользования ими. Бедность – это учительница благочестия, но не является сама по себе добродетелью. Святой Василий не реформатор. Его мысль не обращается к равному обществу. Когда он говорит о добре, то исходит из любви к ближнему. О своей личной благотворительности он говорит редко.

В дискуссии по прочитанным докладам епископ Антоний сказал, что святой Василий действовал как христианин, давал советы. «Он для нас пример. Мы призваны быть лучшими, чтобы учить о братстве». Святой Василий призывает к личному подвигу. Игумен монастыря Пентели епископ *Хризостом* заметил, что дело Церкви – бороться за ограничение богатства. Такова идея святого Василия. Профессор Г. Конидарис увидел главное в социальных взглядах святого Василия – это утверждение благотворительности. И сегодня Церковь должна утверждать социальную справедливость. Епископ Иоанн обратил внимание на то, что святой Василий основывает своё учение на Священном Писании, где и нужно искать ответа на возникающие вопросы.

Доцент Афинского университета *И. Мутсулос* коснулся особой темы: «*Василий Великий как педагог*». «Педагогические идеи святого Василия проникнуты верой в Бога. Он учит держаться главного – относящегося ко спасению. Душу он сравнивает с виноградником, который нужно возделывать, чтобы получить плод... Нужно иметь знание. Классическую литературу считает преддверием воспитания... Обращался к молодёжи, стремившейся принять священный сан... Отмечал, что полезно чтение псалмов... Училище должно быть в тихом месте. Учение должно быть ясным, кратким, простым... Нужно заниматься разными отраслями наук... Епитимию нужно класть

разумно... Его педагогика – отеческое отношение к ребёнку... Воспитание – это преображение человека».

В докладах было показано и сегодняшнее отношение к богословию святого Василия Великого, влияние его на разные стороны церковной жизни. Так, профессор Бухарестского богословского института диакон *Виорел Ионитса* прочитал доклад на тему: *«Василий Великий: вклад румынских православных богословов в изъяснение его мысли»*. «Придунайские земли, – свидетельствовал он, – имели давние и добрые связи с Каппадокией. С XIV начинают переводиться здесь творения святого Василия. В Румынии Литургия святого Василия была издана более 50 раз. Вообще в румынской литературе много говорится о святом Василии. Все его творения переведены на румынский язык. Особенно уделялось внимание его подвижническим наставлениям. Есть в честь его акафистное песнопение в Румынии. Сотни храмов посвящены ему. Его изучают в богословских школах, издают монографии, пишут статьи. Например, профессор И. Коман написал специальный труд о святом Василии, об его отношениях со святым Григорием. И. Коман указывал на влияние святого Василия на румынское монашество. Сейчас будет издан специальный том, посвящённый святому Василию. Влиянию святого Василия способствовали не только известные авторы, но и анонимные. На основе всего этого восстаёт живой образ Святителя». В подобном плане представил доклад на тему: *«Василий Великий в сознании греческого народа»* и доцент богословского факультета Фессалоникийского университета А. Ангелопулос. «Проникновение в Каппадокию греческого элемента, – утверждал он, – началось давно. В I веке греческое сознание укоренилось. В IV веке единственным языком здесь был греческий... Переселившись в Афины, святой Василий продолжает усваивать греческую культуру. Он часто приводит в своих творениях тексты классической литературы: Платона, Аристотеля, Плутарха, Плотина. Приводит мифологию. Благодаря этому доводы его убедительны... Он использовал классический язык и дал то, что нужно для спасения души... Сейчас в Греции в честь святого Василия посвящён 101 храм.

Это большее число по сравнению с посвящением другим Отцам. В честь святого Василия Великого названы кварталы (24), порты, заливы... В других Церквях подобное встречается редко... День просвещения посвящён трём Святителям; есть школы его имени, профтехшколы. С его именем связаны мероприятия благотворительности – проходят под его эгидой... Около тридцати профессоров занимались святым Василием, изучали его богатство. Написан ряд монографий. Жизни святого Василия посвящены многие произведения живописи, фольклора и других видов искусств...» «*Благоговейное отношение к личности Василия Великого*» (такая тема доклада) показал также профессор Афинского университета академик К. Бонис. Отметив великую социальную роль святого Василия, он выразил надежду на созыв международного симпозиума, посвящённого личности Святителя.

Последнее заседание было посвящено суждению о прошедшем симпозиуме. Выступая со своими замечаниями, епископ Хризостом сказал: «То, что мы здесь говорим, уважается всеми. Эта конференция не представляет что-то новое. На ней были прочитаны доклады, сделаны сообщения, в результате создаётся определённое мнение о святом Василии». Архиепископ *Василий (Кривошеин)* поблагодарил за прекрасную программу симпозиума, но указал, что не раскрыли тему монашества, его идеи и цели. «Уже были конференции, посвящённые святому Василию, но и там обращалось больше внимания раскрытию внешних вопросов». На это профессор Г. Конидарис ответил, что тема о святом Василии неисчерпаема. «Можно и ещё созвать подобную конференцию». Профессор Афинского университета епископ Анастасиос Ианнулатос выразил сожаление, что мало было отведено времени для работы. «Монологи и диалоги, – говорил он, – были здесь зрелыми».

Поздним вечером 15 октября участники симпозиума слушали Византийскую музыку (произведения Петроса лампадариоса Пелопонесского, † 1778) в одном из театров Афин.

16 октября вечером был устроен в Пенетли в честь делегатов прощальный приём Священным Синодом Элладской Православной Церкви. На приёме присутствовали министр просвещения и религий Варвизотис Иоаннис и заместитель министра иностранных дел Андреас Андреанопулос. Во время приёма Блаженнейший Архиепископ Серафим выступил с речью, в которой, в частности, сказал: «Мы участвуем в трапезе которую украсил, почтил и благословил своим присутствием законодатель правил веры и церковной жизни – святой Василий... Мы непрестанно молимся, чтобы доброе сохранилось в добре, юность была воспитанной, чтобы о старости позаботились, чтобы имеющие малую веру освежились утешением, рассеянные собрались бы вместе, отошедшие были бы возвращены к Его святой Церкви... Это также великолепная возможность усилить духовные узы между братьями-христианами в нашей общей вере, которую так стойко и бескомпромиссно защищал Василий... В заключение этого краткого обращения мы вместе со всеми возносим наши умы и сердца к прославляемому нами святому, чтобы он ходатайствовал перед Господом о том, дабы это духовное собрание продолжало жить среди нас, а также о том, чтобы мы были подкреплены на трудном пути нашего прогресса к нашему высшему долгу... Мы надеемся, что подобно этому благословенному святому мы сможем правильно и точно выполнить миссию, возложенную на всех нас Господом через Его святых Учеников и Апостолов». С речами выступили также митрополит Рифимнийский Титос и декан Богословского факультета Афинского университета В. Дентакис.

В память о данных событиях были выпущены юбилейные медали с изображением святого Василия Великого, которые Блаженнейший архиепископ Серафим вручил всем участникам. Последнему была вручена медаль архиепископу Серафиму.

Приём закончился общим пением многолетия Блаженнейшему архиепископу Серафиму и тропаря святому Василию Великому.

Пусть Господь, по молитвам Святителя Василия Великого, сохранит и возрастит благосостояние Поместных Православных

Церквей, укрепит их взаимное общение и поможет достигнуть
единения всех христиан!

Добродетели в духовной жизни человека по творениям Святого Василия Великого

«Святой есть собственное место Духа, представляет себя в жилище духа... и именуется храмом Его».

Святой Василий Великий, (3,266) ⁴⁵⁷

«Наша цель – не все говорить, – что и невозможно, – но сделать краткое напоминание о главном, которое бы непрестанно возбуждало в душах Божественное желание».

Святой Василий Великий, (5, 95)

Деятельность святого Василия Великого широка и разностороння. Призванный к пасторскому, а затем архипастырскому служению в шестидесятые годы четвёртого столетия, Кесарийский Святитель до конца своих дней († 1 января 379 г.) не престаивал с неослабной энергией усердно трудиться на этом святом поприще. Оставленные им творения – лучшее свидетельство многообразия его святительского подвига. «Так много у меня дел, – говорил о себе святой Василий Великий в одном из своих писем, – и так они необычайны, что нужно бы вести ежедневную историю, которую и составил бы я, если бы непрерывность событий не отвлекла мыслей моих от сего намерения» (7,165).

Можно смело сказать, что все дела Святителя Василия были направлены к одной цели – воспитывать нового человека (Еф. 2,15) по образу Основателя и Пастыреначальника Церкви Христа Спасителя (Рим. 8,29), «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4,13).

Сущность духовной жизни святой Василий Великий усматривает в пребывании с Богом, в единении с вечной Жизнью (4, 143, 144). Условием этого единения служит святость человека. Воля Божия такова, чтобы люди были совершенными, святыми, как совершен и свят Отец Небесный⁴⁵⁸. Святость достигается через постоянное возрастание в духовной жизни и определяется как совмещение в себе всяческих добродетелей, как сияние образа Божия не только в действиях человека, но и в мыслях его, склонностях. «Когда нам сказано: “Возрастайте”

(Быт. 1, 28), – наставляет Святитель, – то подразумевался человек внутренний и его возрастание в Боге... Это – совершенствование мировоззрения, укрепление благочестия, устремлённость к лучшему, дабы мы всегда держались истинного бытия, к забвению достигнутого, чтобы стремиться к тому, чего не достаёт для благочестия... Каким было первое творение, таким должно быть впоследствии восстановление. Человек возвращается к своему прежнему состоянию, отвергая порок, эту многосуетную жизнь, рабство души у житейских забот; отбросив всё это, он снова обращается к райской жизни, избавленной от рабства плотским страстям, к жизни свободной в непосредственной близости к Богу, к жизни ангелоподобной»⁴⁵⁹.

Зарождаются и растут добродетели в человеке постепенно, увлекая его от меньшего к большему (2,21), возводя его в духовной жизни выше и выше. «Упражнение в добродетели уподобляется лестнице, той именно лестнице, которую видел некогда блаженный Иаков, которой одна часть близка к земле и касалась её, а другая простиралась выше самого неба» (1, 155). Поэтому начинающие духовную жизнь должны прежде всего утвердить свои «стопы на правых ступенях, и с них непрестанно восходить выше и выше, пока, наконец, чрез постепенное преуспевание, не взойдут на возможную для человеческого естества высоту» (1, 155). Важно здесь то, чтобы прошедшее не было лучше настоящего и тем более будущего, «ибо если предыдущие дни лучше последующих, то нам будет сказано: “напрасно вы столько терпели, добрые дела обратив в ничто последующим нерадением”» (1, 22,23).

В основе духовной жизни лежит вера. «Всеми же начинаниями, – да руководит вера в Бога» (5, 385). «Паче же всего убеждаю вас соблюдать в памяти веру Отцов... ибо знаете, что и строгость жития, не просвещаемая верой в Бога, не полезна сама по себе» (7,280–281). Вера во Христа служит ризой для христиан, облекающей «благообразием наше безобразие», покрывающей «безобразие нашего греха... “Елицы бо во Христа крестистесь, во Христа облекостесь” (Гал. 3, 27)» (2, 257–258). Не имеющие веры не получают и Божественной

благодати – силы, дающей крепость к совершению добрых дел (3,219; 2,107)⁴⁶⁰.

В изъяснении святого Василия Великого вера есть подвиг подчинения ума уму Христа. «В рассуждении сказанного Господом не должно приходить в колебание и сомнение, – заповедует он, – но несомненно принимать, что всякий глагол Божий истинен, всесилен, хотя в противном уверяла природа. Ибо в этом – и подвиг веры» (3,301). Вере свойственны не только «несомненная уверенность в истине Богодухновенных глаголов» (3, 401–402), несомненное согласие с истиной проповеданного, «по благодати Божией» (5,24–25), но и безбоязненное, «без страха и стыда» исповедание имени Господа нашего Иисуса Христа и Его учения (3, 390).

Если в основе духовной жизни лежит вера, то начинается духовная жизнь с *покаяния*, с осознания своей греховности и твёрдой решимости больше не грешить. «Верующие в Господа, – по слову Святителя, – должны прежде всего покаяться» (3,293). Вера и покаяние неразрывно связаны между собой: без покаяния немыслимо начало христианских добродетелей, без веры «ни одно дело не может быть совершено надлежащим образом» (2, 54).

В покаянии начало спасения (5, 47). Без покаяния, без предварительного очищения от грехов, без сознания, что грехи прощены Богом, невозможно полагать начало духовной жизни. «Вступивший в послушание Евангелию должен прежде всего очистить себя от всякой скверны плоти и духа, чтобы чрез это соделаться благоприятным Богу в делах святыни» (3, 296). «Невозможно, – рассуждает Кесарийский архипастырь, – чтобы кто-нибудь без Божия прощения предался добродетельной жизни. Посему премудрый Домостроитель нашей жизни хочет, чтобы живший во грехах и потом дающий обет восстать к здоровой жизни положил конец прошедшему, и после содеянных грехов сделал некоторое начало, как бы обновившись в жизни чрез покаяние» (2,49). Как поле, чтобы собрать с него хороший урожай, прежде, чем засеют его семенами, очищают и возделывают, так надобно и душу сперва тщательно очистить, возделывать, а потом уже напоить её обильными потоками

небесных вод. В таком случае она будет способной приносить плод «на тридесят, и на шестьдесят, и на сто» крат (Мк. 4, 20) (1, 211).

От кающегося требуется искреннее стремление и решимость выйти из греховного мрака, оставить греховную жизнь, даже возненавидеть её, почувствовать отвращение и омерзение к самому воспоминанию о ней (5, 199–200). Приносящий покаяние «должен прийти в такое расположение духа, в каком был сказавший (пророк Давид): “Неправду возненавидех и омерзих” (Пс. 118,163)» (5,198). Истинное покаяние состоит не только в отсечении греха, но и самих причин, порождающих этот грех. Если же кто покайся в каком-либо грехе снова падает в нём, это служит знаком того, что не упразднена причина этого греха, «от которой, как от корня какого-то опять необходимо произрастает подобное... Например, ссора или зависть... произрастают от корня славолубия... Посему, если кто, однажды обвинив себя в зависти или ссоре, опять впадает в те же грехи, то пусть знает, что внутренне болен первой причиной зависти или ссоры – славолубием. И ему надобно врачевать недуг славолубия» (5,329). В аспекте этих рассуждений становится понятным отождествление святым Василием Великим слов «покаяться» и «измениться» (2,185).

Видимым выражением осознания греховности служит исповедь грехов пред строителем тайн Божиих. Святой Отец утверждает, что такая практика существует с древних пор – «и древле каявшиеся делали сие пред святыми» (5,329). Значение исповеди для кающегося огромно. «Если обнажим грех исповедью, то сделаем его сухим тросточком (ἄρρωτις), достойным того, чтобы пояден был очистительным огнем» (2,264).

Кроме исповеди перед теми, «кому вверено домостроительство таинств Божиих» (5,329), с которыми кающийся не всегда имеет возможность встретиться, святой Василий Великий, глубоко понимая человеческие слабости, заповедует ежедневно «по приведении к концу всякого дела, телесного и духовного, прежде сна подвергать свою совесть

испытанию собственного сердца» (5, 69). Человек часто грешит, если не плохим делом, то неприличным словом, если не словом, то помышлением «о запрещенном» (5, 69). Всё это пятнает совесть. Между тем у человека, ставшего на путь духовной жизни, совесть всегда и во всем должна быть чистой. Поэтому Святитель Василий смотрит на покаяние не только как на отдельный жизненный момент, но и как на целожизненный нравственный процесс воссоздания падшей человеческой природы. «Желал бы, чтобы все вы жили в слезах и непрестанном покаянии», – вот его вывод (7, 76).

Результатом покаяния служит то, что «плачущие о злых делах и о злых своих помышлениях не снизойдут и не внидут в преисподняя земли, но будут восходить как бы руководством к возвышению в горнее, употребляя печаль по Бозе» (2, 340). Эта «печаль по Бозе» «есть начало восхождения и преуспеяния в горнем» (2,340), она приводит душу к достойным плодам покаяния – к добродетельной жизни (5,328; 2,123).

Среди добродетелей Кесарийский Архипастырь на первое место выдвигает *любовь к Богу и любовь к ближнему*.

Следуя учению Христа Спасителя, святой Отец видит в заповеди о любви к Богу и ближним «весь закон и пророки» (*Мф. 22,40*) – «исполнение закона» (7, 61). «Всякому же Христову ученику известно, – говорит он, – что в сих двух благах заключается все» (6,42). Своей силой любовь «приводит в действие и объемлет всякую заповедь» (5,90). Все добродетели с ней тесно связаны и в ней получают совершенный вид. Короче, любовь – «наилучшая из добродетелей» (5, 384).

Любить Бога должно всей душой, всем сердцем, всем умом, всем человеческим естеством – «всей силой, какую имеем для любви» (2,64). Такое требование делает невозможным уделение любви к вещам земным, тленным. Подобно тому «как в сосуде, наполненном какой-нибудь жидкостью, сколько вытекает вон, столько по необходимости, недостает до полноты, так и в душе, сколько расточается любви к чему не должно, столько по необходимости оказывается недостатка в любви к Богу» (2, 65).

Необходимость долга любви к Богу в полной силе осознаётся при добросовестном и благопризнательном расположении себя к Божиим благодеяниям (5, 288). Господь сотворил человека по Своему образу, украсил его великими дарами, поставил «князем над всем, что на земле»; не оставил его и после грехопадения: «дал ему в помощь закон», приставил Ангелов для попечения о нем, посылал пророков для наставления в добродетелях и обличения пророков, наконец, воззвал его от смерти и оживотворил самим Господом нашим Иисусом Христом (5,93–94). Даже и в том случае, если бы мы «и не знали, каков Он по благодати, по тому одному, что от Него получили бытие, должны мы безмерно любить Его со всей нежностью и непрестанно прилепляться к памятованию о Нем, как дети к матерям» (5,92).

Любви к Богу свойственно «соблюдать заповеди Его, имея целью славу Его» (3,402). Кто любит Бога, тот стремится знать Его волю и исполнить её. На вопрос: «Какие признаки любви к Богу?» Святитель даёт ясный и определённый ответ: «Сам Господь научил нас сему, сказав: *«Аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте» (Ин. 14,15)*» (5, 288). «Мера любви к Богу та, чтобы душа непрестанно напрягалась исполнять волю Божию» (5, 288). Следовательно, не соблюдающий заповедей Божиих «не любит Бога и Христа Его» (3,297).

С любовью к Богу органически соединена любовь к ближнему. «Заповедь о любви к Богу есть первая и большая, вторая же по порядку и подобная первой, лучше сказать, служащая дополнением ей и от нее зависящая, есть заповедь о любви к ближним» (5,89). Развивая дальше эту мысль о единстве двух заповедей, святой Василий Великий наставляет: «Чрез исполнение первой заповеди можно преуспеть и во второй, а чрез исполнение второй опять возвратиться к первой, и кто любит Господа, тот, конечно, любит и ближнего... И опять, кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу, потому что Бог его милосердие переносит на Самого Себя» (5, 96).

Как естественна любовь христианина к Богу, также естественна она к ближнему. «Что свойственно христианину? – спрашивает Святитель и отвечает: – Любить друг друга, как и

Христос возлюбил нас» (3,403), «иметь общение друг с другом и нужду друг в друге» (5, 96).

У истинной любви «два примечательных свойства: скорбеть и мучиться о том, что любимый терпит вред, а также радоваться и трудиться о пользе его» (5,272). Одним из признаков деятельной любви служит стремление к равномерному и справедливому распределению необходимых средств к жизни. Кто любит ближнего как самого себя, кто не ищет своих выгод, но выгод любимого к душевной и телесной пользе, тот не имеет у себя ничего излишнего перед ближними (4, 95; 3, 402). Побуждаемый любовью он не знает, что земные блага даны ему «в пособие жизни, а не в напутие ко злу, на искупление души, а не в повод к гибели» (4,107).

Особенность духовного устройства христианина не только в том, что он всей душой любит ближнего, но любит и врагов. «Апостол Павел, – указывает святой Василий Великий, – учит нас своим примером сохранять незлобие ко всем, и поступающим с нами лукаво воздавать добром... во исполнение сказанного: “Не побежден бывай от зла, но побеждай благим злое” (*Рим. 12,21*)” (5,294).

Высшая степень проявления любви – это самопожертвование ради блага или спасения ближних. «За друзей, – наставляет святой Отец, – когда потребует его нужда, должно полагать душу, имея такую же любовь, какую возымел к нам Бог и Христос Его» (3, 298). «Впрочем, – говорил он в другой раз, – любовь даже до смерти научены мы оказывать без всякого различия и к праведным, и к грешным» (5, 278). Любовь к Богу и равнодушие, а тем более ненависть, к людям – несовместимы. Где совершаются дела любви, там создаются условия для единения с Богом, ибо Бог есть Высочайшая Любовь, а где оскудевает любовь, там поселяется сила злая (5, 73).

Основными добродетелями в духовной жизни человека святой Василий Великий считает также смирение и кротость. Именно в них он усматривает тот христианский дух, которым определяется звание «Христовы ученики» (1, 238). Подвиг в смирении и кротости – это «познание богочестия» (5, 56).

Смирение состоит в «преуспеянии души», в подражании Владыке Христу (5, 55, 56). Смирен тот, кто чужд всякого надмения, со всеми добр, никого не презирает, ко всем благосклонен, доступен, отвечает со светлым лицом, не бывает «тяжел в выговорах» не осуждает «за маловажное, как будто сам строгий праведник», принимает впадших в погрешность и духовно их исправляет, прилагает столько старания «не быть прославляемым от людей, сколько другие стараются быть прославляемыми», ищет «славы пред Богом» (4,295–296); кто не гордится ничем человеческим; кто сокрушил свое самомнение (1, 254); кто не хвалится даже совершённым им добром (5,385). В таком расположении есть истинное смиренномудрие, «а смиренномудрие – сокровище-хранительница добродетелей» (5, 386).

Великая добродетель и кротость (1, 238). Кроткими называются те, которые укротили свои нравы, освободились от всякой страсти, «в чьих душах не поселено никакого мятежа» (1, 238), которые не изменили «в суждениях о том, что требуется для благоугождения Богу» (5, 280).

Ввиду исключительного значения добродетелей смирения и кротости святитель Василий указывает и путь к их приобретению. По его мысли, эти добродетели может стяжать каждый, если «будет помнить заповедь Господа, сказавшего: “Научитесь от Мене, яко кроток есмь и смирен сердцем” (Мф. 11, 29),... а также будет верить Его обетованию, что “смирившись вознесется” (Лк. 14,11)” (5, 282).

В духовной жизни человек восходит от силы в силу. В этом восхождении действенным средством служат молитва и пост, тесно связанные между собою. Плодотворная молитва там, где пост. «Пост препосылает молитву на небо, делаясь для нее как бы крыльями при восхождении горé» (4,12).

Молитва – центр духовной жизни христианина, духовное питание, укрепляющее его душу (5,53). На пути его подвига она так нужна, как воздух для дыхания или вода для мира растительного. Молитва возносит человека на Ангельскую высоту и доставляет ему наилучшее благо – собеседование с Богом. Она – «добрый помощник в сей жизни, пока живем в этой

плоти, и отходящим служит достаточным напутствием к будущему веку» (6, 329).

Но чтобы молитва имела добрые плоды – была услышана, необходима собранность мыслей, устремлённость всего ума к Богу, «к Нему Единому» (5, 351). Молящемуся «не должно рассеиваться и чем-либо отвлекаться от памятования о Боге, о воле и судах Его» (6, 57). Просить в молитве нужно полезного для спасения души. «Не должно говорить лишнего, прося у Господа чего-либо тленного и недостойного» (3, 349). «Молясь, – наставляет Святитель, – смотри не попроси одного вместо другого и не прогневай Господа; не проси имения, ни славы человеческой, ни власти, ни другого чего преходящего, но проси Царствия Божия, и все служащее на потребу тела Он подаст тебе, как говорит Сам Господь: “Ищите Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложится вам” (*Мф. 6, 33*)» (5, 347–348). Более совершенной молитвой святой Василий считает славословие. «Не вдруг приступай к прошению, – учит он, – а начни славословием все Сотворившего... и говори: “Благословлю Тебя, Господи, долготерпеливого и незлобивого, ежедневно являющего Себе долготерпение мне грешнику, и всем нам дающего свободу покаяться... В противном случае сам обнаруживаешь свое произволение, что молишься Богу вынужденной потребностью”» (5, 348). Молитва должна быть терпеливой, неотступной. «Прося того, что достойно Бога, – продолжает наставлять Кесарийский архипастырь, – не отступай пока не получишь... Хотя пройдет месяц, хотя год, три года и большее число лет, пока не получишь, не отступай, но проси с верой, непрестанно делая добро» (5, 350); пребывай постоянно в молитвах и бдениях (3, 348) – «вся жизнь да будет временем молитвы» (5, 66). «Должно знать, что, хотя для прочего всему свое время, по слову Екклесиаста: “Время всякой вещи” (*Еккл. 3, 1*), но для молитв и псалмопения, как и для много другого, пригодно всякое время» (5, 161). Сидишь ли за столом, вкушаешь хлеб, надеваешь ли хитон и проч. (4, 66). Даже ночь не должна быть вся «у тебя собственным исключительным уделом сна; не попускай, чтобы от сонного бесчувствия сделалось бесполезной половина жизни, напротив того, ночное

время да разделится у тебя на сон и на молитву» (4, 66). Разумеется, что когда Святитель говорил о постоянной молитве, то имел в виду молитву тайную, внутреннюю – молитву ума (4, 66–67).

Особенно ценил Святитель Василий молитву, совершаемую в храме. «Кто во храме Божиим, – размышляет он, – тот не злословит и возвещает не суету, не что-либо исполненное срама, но во храме Его всякий глаголет славу. Здесь стоят святые Ангелы и записывают твои слова, здесь Сам Господь и назирает расположение входящих. Молитва каждого открыта пред Богом» (1,202). Здесь общение в молитвах, которое, «как знаю, приносит великую пользу» (6,292).

Молитва – «великое добро» в духовной жизни человека (5, 214), но её сила возрастает от соединения с постом.

Пост, по определению святого Василия Великого, служит источником многих добродетелей. Он «добрая стража души, надёжный сожитель телу», «училище подвижников», отразитель искушения, «сожитель трезвости, делатель целомудрия», учитель безмолвия, совершитель священника, «ибо без поста невозможно отваживаться на священнодействие, не только в нынешнем таинственном и истинном служении, но и в подзаконном» (4,10–11). «Пост – уподобление Ангелам» (4,26).

Исходящие из человеческого сердца злые помыслы (**Мф. 15, 19**) проявляются в чувственных похотях, которые расслабляют душу христианина. Если христианин не будет с ними бороться – искра святого воодушевления погаснет в нём. Лучшим же средством для борьбы с ними и победы над ними служит пост. «Если хочешь сделать крепким ум, – наставляет Святитель, – обуздай плоть постом» (4,16). Святой Отец поясняет, что в соблюдение поста, как и вообще в подвижнической жизни, требуется применение благоразумия⁴⁶¹ – бороться нужно не с естественными потребностями тела, а с излишествами, отклонениями, нарушающими душевный строй. Пост должен быть избираем по мере сил каждого (5,361–362). Идти следует средним путём, «нимало не уклоняться ни в ту, ни в другую сторону, не любить неги и не приводить тела в бессилие излишеством воздержания. Ибо если бы хорошо было

изнемогать телом и лежать дышащим мертвецом, то, конечно, Бог в начале устроил бы нас такими» (5,363–364).

Сущность поста определяются не только ограничением в пище, а и воздержанием от дел греха. «Для похвального поста недостаточно одного воздержания от яств, – говорит святой Василий. – Истинный пост – удаление от зла, воздержание от зла, воздержание языка, подавление в себе гнева, отлучение похотей, злословия, лжи, клятвопреступления... В этом пост – прекрасное дело» (4,28–29).

Как бы завершая свои рассуждения о важности молитвы и поста в духовной жизни человека, Святитель Василий призывает: «Бодрствуй, брат! У тебя, если захочешь, будут помощники: стрегущая ночи молитва, охранитель дома пост... Их приими к себе в сообщество; пусть они бодрствуют с тобой на стражах, охраняя твои драгоценности!» (4,221).

Сохранить душевную чистоту помогает *страх Божий*. Там, где он обитает, «пребывает всякая душевная чистота, потому что оттуда бежит всякий порок и всякий нечестивый поступок, и телесные члены, пригвожденные страхом, не могут порываться на дела неблагоприличные» (4,183). Поэтому святой Отец в своих творениях настаивает всегда помнить Бога, иметь в своём сердце Божий страх (1, 248).

На всех ступенях духовной жизни человека требуется благоговейное и внимательное *чтение Священного Писания*, открывающего ему вечно новые и живые истины. «Для новопоступающих – это начатки учения, для преуспевающих – приращение ведения, для совершенных – утверждение – это глас Церкви» (1,151).

Великое и спасительное действие в духовной жизни человека оказывает *причащение* Святых Христовых Таин. Принимающие Тело и Кровь Христа Спасителя соединяются непосредственно с Самим Господом, делаются способными достойно пройти поприще нынешней жизни и стать причастниками Царствия Божия – вечной жизни (3,318). Величие духовных благ, которых удостаиваются причастники Святых Даров, ярко выразил святой Василий Великий в одной из литургийных молитв («Благодарим Тя, Господи Боже наш...»),

читаемых священником тайно. «Сам, Владыко всех, – дерзновенно обращается Святитель к Приносящему и Приносимому, – даждь быти нам причастию Святого Тела и Крове Христа Твоего веру непостыдну, в любовь нелицемерну, в преумножение премудрости, во исцеление души и тела, во отгнание всякого сопротивного, в снабдение заповедей Твоих, во ответ благоприятен, иже на страшнем судищи Христа Твоего».

Ввиду особой важности Таинства святой Евхаристии, святой Василий советует как можно чаще – ежедневно приобщаться Святых Тела и Крови Христа Спасителя. «Впрочем, – продолжает он, – мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень, в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если пребывает память какого святого» (6, 201). Приступать к причащению Святых Таин нужно со страхом, глубокой верой (5, 270) и жить «уже не для себя, но для Умершего за нас и Воскресшего» (3, 318–319).

Истинная духовная жизнь человека протекает в неразрывном единстве со Святой Христовой Церковью. Для святого Василия Великого Церковь – это единственное сокровище сакраментальной благодати с непрерывно действующим источником её – Апостольским преемством. (3, 237). Как таковая, Церковь есть «двор Божий», в котором совершается правильное поклонение. «Не придумывайте особенных дворов и сходбищ, – призывает Святитель вместе с Псалмопевцем Давидом. – Святой двор Божий один... Надобно поклониться не вне святого двора, но находясь внутри его, чтобы, оставаясь вне и увеселяясь внешним, не потерять и права быть во дворе Господнем» (1, 192–193), Кесарийский архипастырь утверждает, что пребывающие в земной Церкви «и там (в небесных обителях – К.С.) «во дворах Бога нашего процветут» (Пс. 91,14)» (1,193). Спасение и спасающееся человечество неразрывно сплочены в едином организме Церкви. Церковь для того и существует, чтобы решать проблемы домостроительства⁴⁶².

Все члены Церкви Божией должны быть в согласии и единомыслии «по воле Христовой в Духе Святом» (5,10).

Господь благоволил назвать всю Церковь «телом Своим и всех по единому соделал друг для друга членами, и нам всем даровал быть со всеми в союзе, подобно согласным между собою членами» (7, 177–178). Если же у кого нет этого единомыслия, если «не оберегается союз мира, не сохраняется кротость в духе, находятся же разделение, распря и зависть, то очень дерзко было бы назвать таковых членами Христовыми, или сказать, что они под управлением Христовым» (5, 9). Неотъемлемым признаком принадлежности к Церкви является общение с епископатом. Не имеющий с ним общения «отторгает себя от своей Церкви» (7, 69).

Как бы подводя итог всему сказанному о добродетелях в духовной жизни человека, святой Василий Великий учит: «Христианин должен иметь образ мыслей достойный небесного звания, и жить достойно Евангелия Христова» (6, 57). В жизни же по Евангелию нет ничего маловажного и незначительного – нарушение одной из заповедей

невольнo влечёт за собой нарушение и других заповедей. «Подвижник – внемли себе, – призывает Святитель, – чтобы не преступить какого-либо из подвижнических законов... Подражай Павлу и текущему, и борющемуся, и бьющемуся» (4, 38); научись делать добро (2, 53, 54); наполняй землю добрыми делами⁴⁶³. – «Вот тебе от меня, как сказал бы иной, смена учения о добродетели! Ты, приняв их, отсюда возрасти мне обильный плод, и исполни слово премудрости, которое велит давать премудрым вины, да премудрейшие будут (*Притч. 9, 9*)» (5, 386).

Начертанные святым Василием Великим добродетели в духовной жизни человека служат отражением подвига самого Святителя. В его наставлениях ясно просматривается духовный опыт Кесарийского архипастыря, всей своей душой впитавшего Живую Воду святого Евангелия (*Ин. 4, 10–15*). Поэтому не только его творения, но и сама жизнь служит учителем духовного возрастания и для мирян, и для пастырей святой Христовой Церкви. Святой Афанасий Великий считает его истинным служителем Божиим⁴⁶⁴. По свидетельству святого Григория Нисского, брата святого Василия Великого, вся его жизнь от

первого сознательного поступка до последнего вздоха была отдана Богу. «Род у него – сродство с Божеством, а отечество – добродетель»⁴⁶⁵. «Не много дышал он, – говорит святой Григорий Богослов, третий великий современник Кесарийского Архипастыря, – но все принес и отдал в дар Христу: и душу, и тело, и слово, и руки»⁴⁶⁶. «Теперь он на Небесах... приносит за нас жертвы и молится за народ., и доныне подает он советы», да и будущим временам оставил «общую картину добродетели, для всех Церквей и душ начертание спасения, на которое взирая, как на одушевленный закон, можем устроить жизнь»⁴⁶⁷.

Житие святого Григория Богослова и его учение о любомудрии и богопознании

(Первое и второе слово о богословии)

В мировой истории есть такие периоды, в которые гений человечества концентрируется с такой необыкновенной силой, что периоды эти кажутся на первый взгляд необыкновенными и необъяснимыми. Таким периодом в истории христианской Церкви был IV век.

Три столетия святая Церковь подвергалась самым страшным и ожесточённым гонениям. Всё, что могла придумать человеческая извращённость, было употреблено против религии. Было до десяти официально объявленных гонений. Но если учесть, что и в промежутках императорские указы продолжали действовать, то это была страшная эпоха. И вот, наконец, теперь – в IV в. – язычество сознаёт своё бессилие устоять пред Божественной Истиной, и христианство объявляется религией дозволенной.

Вступив в период свободного существования, христианство раскрывается во всём своём величии. Из недр святой Церкви выходит целый ряд великих светил, которые всю свою жизнь и деятельность посвящают на защиту молодого христианства от нападений еретиков и на уяснение внутреннего его содержания. Из числа этих светил наше внимание привлекает святой Григорий Богослов.

Житие святого Григория Богослова

Великий Отец и учитель Церкви святой Григорий Богослов родился около 330 г. в юго-западной части Каппадокии недалеко, от г. Назианза. Родители его – Григорий и Нонна – были благородными и глубокорелигиозными христианами. Почему «по жизни составляли для всех общий предмет разговоров»⁴⁶⁸. Будучи первенцем у них и сыном пламенных молитв, он пользовался исключительным вниманием. Мать постаралась дать ему истинно христианское воспитание, настроить его душу так, что он уже юношей готов был отрешиться от всего мирского и переселиться в общество христианских подвижников, чтобы всецело посвятить себя одному Богу. И если святой Григорий так не сделал, то это объясняется тем, что наряду с влечением к уединённой жизни у него соединилось сильное стремление к знаниям. Одарённый природными способностями и чрезвычайно пытливым умом, он поставил своей задачей достигнуть высот современной науки и употребить её для блага святой Церкви, в которой его отец служил епископом.

Первые уроки обучения святой Григорий получил во время пребывания у родителей под руководством своего дяди Амфилохия – этого, по его словам «великого и прекрасного храма витийства»⁴⁶⁹.

Затем он едет в тогдашнюю «митрополию наук»⁴⁷⁰ Кесарию Каппадокийскую. Здесь он знакомится со святым Василием Великим, который впоследствии стал его другом и сослуживцем. Отсюда святой Григорий отправился в Кесарию Палестинскую, где слушал знаменитого в то время ритора Феспесия. Не удовлетворившись образованием и в этой Кесарии, он едет в центр всемирной образованности – Александрию. Пребывание в этом средоточии наук повлияло на весь его умственный строй и направление. Здесь он воспитал в себе симпатию к Оригену и святому Афанасию, а также лично видел великого подвижника того времени – святого Антония.

Эти два последних мужа окончательно утвердили в нём намерение – всецело отдать себя на служение Церкви.

Наконец, святой Григорий отправился в Афины для получения высшего образования. Скоро сюда прибыл и святой Василий Великий. Общность запросов этих личностей так сроднила их, что «казалось, – по выражению святого Григория, – одна душа в обоих поддерживает два тела»⁴⁷¹. Не обращая внимания на окружающие великолепные храмы языческих богов и торжественные в честь их церемонии, два друга знали одну цель – сокровище земной мудрости и принести его к стопам Спасителя. Результат был блестящий. Уже в то время они достигли широкой известности. «Всякий, кто слышал и говорил об их наставниках, – замечает сам святой Григорий, – говорил и о них»⁴⁷². На 30-м году своей жизни святой Григорий вместе с другом окончил высшую школу, и, несмотря на неотступные просьбы товарищей, оставался в Афинах недолго, ибо не то пленяло его сердце. Пустыня, подвиги, спокойное христианское созерцание и единение с Высочайшим Существом – вот его заветная мечта⁴⁷³. С другой стороны, святого Григория никогда не оставляло и желание послужить святой Христовой Церкви, «повергнуть пред Богом свои ученые труды»⁴⁷⁴.

После завершения образования святой Григорий неизбежно должен был разрешить свою внутреннюю борьбу избранием какого-либо одного из этих двух желаний. Трудную задачу жизни решила жалость к престарелым родителям, не отпускавшим его от себя. Но как ни благодатна была жизнь под родительским кровом, внутренний голос не переставал звать его в пустыню. К этому же присоединились и просьбы святого Василия Великого разделить с ним суровый аскетизм. И святой Григорий, на время оставив родителей, ушёл к святому Василию. Утешительно было для святого Григория жить в любезной ему пустыне. Однако отсюда он скоро был вызван в Назианз для примирения паствы с отцом, т. к. последний, по неосторожности, подписал полуарианский символ. В то же время (361 г.) отец святого Григория, видя в своём сыне достойного пастыря Церкви и зная его склонность к отшельнической жизни, неожиданно представил его народу для избрания и посвящения во

пресвитера. Святой Григорий хотя и повиновался отцу, но это «принуждение»⁴⁷⁵ – как он сам говорит, – повергло его в глубокую скорбь. После этого поступка он тайно бежал в пустыню, и только просьбы отца и боязнь гнева родителей заставили его возвратиться.

С возвращением святого Григория в Назианз и принятием пастырского звания началось открытое служение святой Церкви. Он окончательно уничтожает раскол, происшедший от неосторожности его отца, наставляет истинной вере оглашенных, ограждает свою церковь от еретиков, проповедует Слово Божие. Вместе с тем принимает живое участие и в делах церкви Кесарийской: защищает её от нападений ариан и примиряет местного архиепископа Евсевия с пресвитером Василием.

Вскоре Евсевий умер. В 370 г. стараниями православных на архипастырскую кафедру Кесарии возводится прославившийся своим образованием и чистотою веры святой Василий Великий.

Став архипастырем, святой Василий посвящает своего друга в епископа г. Сасимы, чтобы удержать этот городок от властолюбивого Тианского архиепископа Анфима. Святой Григорий всеми силами противился этому новому назначению, т. к. теперь терялась последняя надежда на уединение, и только по настоянию отца, «не преклонившись духом, преклоняет главу свою под руки святителей»⁴⁷⁶. Однако святой Григорий, хотя и жил богатой внутренней жизнью, сокрытой от глаз большинства, не был склонен к активной деятельности. Это был кроткий и миролюбивый пастырь. Поэтому он не выдержал борьбы с Анфимом и святой Василий уступил последнему Сасимы.

Весною 374 г. скончался отец святого Григория Богослова, а спустя несколько месяцев не стало его любимой матери. Брат и сестра умерли ранее.

Смерть родителей, к которым он всегда питал чувство глубокой сыновней любви и покорности, дала ему возможность всецело посвятить себя уединению. Святой Григорий уходит в Селевкию в монастырь святой Феклы. Однако это удаление было непродолжительно: великий светильник не мог остаться

долго под спудом. В 379 г. умер его друг святой Василий Великий, и святого Григория вызывают в Константинополь.

Начинается самый плодотворный, но и самый печальный период в жизни Святителя.

Церковно-общественная жизнь столицы в это время представляла печальную картину. Театры, цирки, игры, роскошь, блеск, занятие теоретическими вопросами без внутреннего обновления человека и т.п. – вот насущная потребность всех классов тогдашнего общества. К сожалению, и между пастырями нашлось много таких, которые в погоне за своей личной славой старались угодить вкусу слушателей. Кроме того, город был полон еретиками. Истинные члены Православной Церкви, ко времени прибытия сюда святого Григория, «составляли народ малочисленный»⁴⁷⁷ не имели ни одного своего храма.

Святому Григорию теперь предстояла не бесплодная борьба за иерархические права, как это было с кафедрой г. Сасимы, а борьба за существование православия, защита Божественной истины, которой он всецело был предан и которая тогда попиралась.

Поселившись в доме одного своего родственника, святой Григорий весь отдался делу возрождения Православия. Личность его, как человека аскетической жизни, не привлекала к себе обитателей роскошной столицы, но сила красноречия превратила дом собрания в обширный храм, названный потом в честь воскресения здесь никейского вероучения «Анастасиею» (от греч. слова ἀνάστασις – воскресение). Блестящее образование, природный талант и духовная жизнь святого Отца давали ему решительный перевес над противниками. Он со всею ясностью и убедительностью в противоположность еретикам доказывал истину троичности Лиц в Боге и единство Их существа. Этим замечательны его «Пять слов о богословии», которые и дали ему название «Богослова».

Успех святого Григория вызывал у врагов Православия страшную злобу против святого Отца. Чтобы отвлечь от него внимание народа, они с явной клеветой и ложью обвиняют его в многобожии⁴⁷⁸, в нарушении общественного спокойствия⁴⁷⁹ и т.

п. Когда же эти меры оказались бессильными поколебать в народе глубокое уважение к Святителю Христову, они несколько раз покушались на его жизнь. Святой Григорий все эти враждебные проявления переносил с величайшим терпением и спокойствием духа, что, по справедливости, дало ему название «Исповедника»⁴⁸⁰.

Много неприятностей перенёс святой Григорий Богослов и от своих сослуживцев, бывших православными только по имени. Своим грозными обличениями их возмутительного поведения он, как это нередко бывает в жизни, возбудил к себе с их стороны страшную ненависть, готовую в любое время и любой ценой изгнать Святителя из Константинополя. Правда, сами это сделать они не могли. Но вот является александриец Максим (циник), который, пользуясь распрей константинопольского клира, замышляет низложить святого Григория с кафедры и занять его место. Прикрывая своё нравственное убожество лицемерным благочестием и показной ревностью защитника православия, он скоро вошёл в доверие святого Григория, который даже посвятил ему похвальное слово.

Между тем, Максим вступает в сношение с одним из преданнейших святому Григорию пресвитеров, склоняет на свою сторону Александрийского архиепископа Петра, подкупает египетских епископов и, пользуясь болезнью святого Григория, ночью принимает от своих единомышленников посвящение.

Хотя Максиму и не удалось свергнуть святого Григория, ибо на стороне последнего был народ и сам император, однако эта измена близких к нему людей так тяжело подействовала на него, что он решил оставить Константинополь. О своём желании Святитель сообщил в церкви пастве. Слова его были приняты рыданиями. По церкви пронёсся вопль: «Ты вместе с собою изводишь и Троицу!»⁴⁸¹ Дорожа истинным учением о Святой Троице, святой Григорий остаётся в Константинополе. Впрочем, из-за слабости здоровья он вынужден был скоро удалиться в уединение – на морской берег. Но долго ему не пришлось там быть: заботы о возрождённой им церкви и угроза ей со стороны еретиков побудили святого Отца снова поспешить в

царствующий город, где он с новой энергией отдаётся своему делу.

Император Феодосий оказал и внешнюю поддержку Церкви, объявив православную веру господствующей. Арианскому Константинопольскому епископу Демофилу он предложил или принять православную веру, или отречься от кафедры. Когда же Демофил отказался, святой Григорий, по желанию народа и императора, принимает звание столичного архиепископа. Теперь Святитель получил большую свободу направить свою плодотворную деятельность на процветание Христовой Церкви.

К сожалению, полезный труд святого Отца продолжался недолго: собранная им церковь перешла в управление другому. Дело в том, что святой Григорий не был ещё канонически утверждён на Константинопольской кафедре. Утверждение его в звании столичного архиепископа должно было состояться на предстоящем Вселенском Соборе.

Этот Собор, хотя вначале и поставил святого Григория Константинопольским архипастырем, но неожиданная смерть председателя собора – Мелетия, архиепископа Антиохийского, дала новый оборот. Тотчас возник вопрос о замещении вакантной кафедры. Занявший место на соборе Мелетия, святой Григорий, считая данный момент наиболее подходящим для примирения Востока и Запада, предложил признать законным преемником на Антиохийскую кафедру Павлина. Но большинство членов Собора во главе с «буйной толпой молодых людей»⁴⁸² восстали против этого предложения. С прибытием запоздавших египетских и македонских епископов нестроения увеличились: они подняли вопрос о законности избрания самого святого Григория на Константинопольскую кафедру. Святой Григорий, не желая быть причиной раздора, призвав на соборе к общению⁴⁸³ и попрощавшись в храме святой Софии с паствой⁴⁸⁴, удалился в Назианз (июнь 381 г.). Здесь он нашёл церковь в руках аполлинаристов. Несмотря на своё крайнее утомление, он берёт на себя управление ею, пока она не получила в 383 г., по его желанию, епископа Евлалия. Обеспечив положение православия в Назианзе, Святитель уходит в отцовское поместье Арианз, чтобы в этом уединении, в

пламенной молитве к Богу отдохнуть от тяжёлых трудов и освободиться от душевных волнений.

Но и теперь святой Григорий не замкнулся в круг своих личных интересов. В эти последние дни своей жизни он пишет друзьям письма, обличает несправедливых епископов в своих сатирических стихотворениях⁴⁸⁵, принимает живое участие в делах отечественной церкви. Святой Отец заботится как об отдельных личностях, так и целых семействах: одних утешает в горе и несчастьи⁴⁸⁶, других наставляет в истинной вере и жизни⁴⁸⁷ и т. д. Затем, т. к. после удаления святого Григория из Константинополя враги его, стараясь всячески унижить великого Отца, стали клеветнически распространять самые нелепые слухи о его жизни, то святой Григорий пишет «Стихотворение о своей жизни»⁴⁸⁸, в котором даёт реальную картину своей многотрудной и скорбной деятельности. В противовес еретикам, а также «для убеждения молодых людей» и для своей отрады святой Отец в самых разнообразных формах поэзии выражает православную истину⁴⁸⁹. Написанные им в эту пору художественные произведения присоединили святому Отцу славу христианского поэта.

Велика и разнообразна была духовная жизнь святого Отца и в этом уединении, но дни уже её были сочтены. Утруждённый болезнями⁴⁹⁰, перенесший множество бедствий от врагов и друзей⁴⁹¹, святой Григорий видимо приближался к блаженной кончине, о которой он усердно молил Господа⁴⁹².

В 389 г. 25 января многострадальный и самоотверженный труженик Божиего виноградника почил от своих трудов.

Сочинения святого Григория Назианзина: их число, краткое содержание и общий характер богословия этого святого Отца

От святого Григория Богослова до нас дошло большое количество разнообразных произведений. Первое место среди них, по своей возвышенности, глубине и силе мыслей, занимают его 45 слов. Из них в догматическом отношении заслуживают особого внимания «Пять слов о богословии» (слова 27–31). В этих словах святой Отец с исчерпывающей полнотой и ясностью даёт правила для желающих любомудрствовать, указывает степень познания Бога и излагает глубокое учение о Святой Троице.

К словам «о богословии» своим содержанием, даже местом произнесения (Константинополь), близко примыкают и слова: «О поставлении епископов и о догмате Святой Троицы» (сл. 20) и «О соблюдении доброго порядка в собеседовании...» (сл. 32).

Замечательно и «Защитительное слово по поводу бегства в Понт» (сл. 3) после рукоположения во пресвитера, в котором святой Отец говорит о высоте и трудности пастырского служения.

Не менее важны в полемической области два «Обличительных слова против Юлиана» (сл. 4 и 5), запрещавшего христианским учителям преподавание в языческих школах, а христианским юношам изучать словесные науки и языческую литературу. Святой Отец клеймит позором императора-отступника пред его современниками и увековечивает память о его преступлениях⁴⁹³.

Прочие слова очень разнообразны по своему содержанию: одни посвящены некоторым богословским истинам⁴⁹⁴, другие в честь церковных праздников⁴⁹⁵, мучеников⁴⁹⁶, умерших родных⁴⁹⁷, друзей⁴⁹⁸ и т. п.

За словами следует "письма" в количестве 242.

Большая часть из них написана в последние годы уединённой жизни Святителя Христова в Арианзе (383–389 гг.)⁴⁹⁹.

И этот род творчества относится к лучшим произведениям словесности. «Ни одно из них не написано небрежно, – скажем словами архиепископа Филарета, – и почти все обработаны мастерски»⁵⁰⁰.

По своему внешнему объёму они не большие, но чрезвычайно богаты и разнообразны по содержанию⁵⁰¹. Одни из них представляют догматический интерес⁵⁰²; другие поучительный⁵⁰³; наконец, многие письма содержат ходатайства пред властями за нуждающихся и угнетённых⁵⁰⁴.

Последний род сочинений святого Григория составляют его 144 *стихотворений*. Характер их содержания определяется теми мотивами, которые побудили старца переменить прозу на стихи (о мотивах говорили выше). Обыкновенно поэмы его разделяют по содержанию на три разряда: догматический, нравственный и исторический⁵⁰⁵.

Стихотворения святого Григория, как и все его труды, по полноте поэтического вдохновения стоят наряду с классическими произведениями поэзии. Ими пользовались даже светские писатели для своих стихотворных переложений.

Если кратко передать содержание всех творений святого Григория, то нужно сказать, что они служат тому же высокому и святому делу, которому служила вся жизнь святого Отца, а именно: защите, раскрытию и уяснению христианских истин.

Что касается *характера богословия* святого Отца, то о нём можно сказать следующее.

Святой Григорий, как воспитанник александрийской школы, и в своём учении придерживался её взглядов. Поэтому-то в деле Богопознания, и вообще христианского знания он, разум подчиняет вере⁵⁰⁶. «Вера, – говорит священник Н. Виноградов, – служит основанием знания Григория, руководит и управляет его философским мышлением и созерцанием»⁵⁰⁷.

Придавая такое значение вере, святой Григорий считал главнейшим источником для христианского знания Священное Писание и Священное Предание. «Я выслушал свое учение, – говорит он в одном месте, – в слове Божиим и научился у святых Отцов»⁵⁰⁸.

Но великий Учитель веры не лишал всякого значения в богословии и разума. Он только указывал границы человеческого мышления. Святой Григорий высоко ценил естественные науки⁵⁰⁹ и считал их не только невредными и неопасными, но, напротив, необходимыми в деле служения Божественной истине, ибо и им не чужды элементы правды. Для изучения их он сам предпринимал далёкие и трудные путешествия по славившимся тогда школам⁵¹⁰. Правда, пользовался он языческой мудростью с величайшей осторожностью, внимательно выбирая из неё проблески истины.

Такой способ раскрытия святым Григорием христианского вероучения говорит о том, что святой Отец не изобретал каких-либо новых форм для выражения богословских истин, почему его «догматическое учение, – по словам священника Н. Виноградова, – не отличается какими-либо новостями и особенностями... Элементы его богословия заключаются отчасти в Священном Писании, отчасти в творениях предшествовавших святому Григорию отцов и учителей Церкви»⁵¹¹.

Однако насколько святой Григорий зависим в своём богословии, настолько же и самостоятелен. Всё, что находил в указанных источниках, он перерабатывал и самостоятельно излагал.

У святого Григория и свой особенный язык, отличающийся необыкновенной возвышенностью и чистотой.

Метод изложения богословских истин святого Григория можно назвать полемико-догматическим: богослову VI в. приходилось не только раскрывать положительное учение Церкви, но и опровергать существующие еретические возражения⁵¹².

Предметом его богословских исследований служили, главным образом, особо таинственные догматы вероучения, привлекавшие внимание современного ему христианского общества.

* * *

Таков общий характер богословия святого Григория. Далее подробно рассмотрим только учение его о любомудрии

и Богопознании.

Учение святого Григория Богослова о любомудрии (первое слово о богословии⁵¹³)

Как было указано в начале данной работы, христианство в IV в., одержав победу над иудейством и язычеством, обратилось к рассмотрению своей внутренней жизни. Особо усилился интерес к догматическим истинам на Востоке, Он породил множество «непризванных богословов»⁵¹⁴, враждующих партий, нарушил даже семейный порядок: любомудрствовали все и каждый по-своему. Такое разногласие понижало в обществе уважение к высоким истинам новой религии, делало христиан предметом насмешек для язычников, даже давало темы для языческих театральных представлений. Чтобы воспрепятствовать этому ратующему злу святой Григорий указывает границы для человеческого любомудрия.

Благоговевая к Божественным истинам, святой Григорий прежде всего говорит, что «любомудрствовать о Боге можно не всем: способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, или по крайней мере очищают, и душу и тело»⁵¹⁵. Святой Отец считает рассуждения нечистых о Боге в высшей степени опасными, подобно тому, как опасным бывает солнечный луч для слабого зрения⁵¹⁶. «Свет, – говорит он, – должен быть приемлем светом»⁵¹⁷.

Затем, философствовать можно только тогда, когда мы испытываем внутреннее спокойствие и «когда не кружимся по внешним предметам»⁵¹⁸, т. е. когда мы свободны от соблазнов окружающего нас мира.

Но устанавливая определенное время и условие для любомудрствования, святой Григорий совершенно чужд был мысли, что не всегда должно помнить Бога. «Памятовать о Боге, – читаем у него, – необходимее, нежели дышать; и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного»⁵¹⁹. Запрещено не памятование о Боге, а непрестанное без соблюдения меры богословствование⁵²⁰. Даже мёд, принятый в излишестве, производит рвоту. Прекрасное

произведение вне порядка теряет свою красоту. «Например, – поясняет святой Отец, – совершенно неприличен мужской наряд на женщине и женский – на мужчине, геометрия во время плача, и слезы на пиру»⁵²¹.

Любомудрствовать нельзя не только во всякое время, но и пред всеми. «Любомудрствуй пред людьми усердными»⁵²², – поучает Святитель, – пред теми, которые занимаются сим тщательно, а не наряду с прочим толкуют с удовольствием и об этом после конских ристаний, зрелищ и песней, по удовлетворении чреву и тому, что хуже чрева»⁵²³. Для последних богословие может послужить только как забава⁵²⁴ и поборник их богов и страстей⁵²⁵. Поэтому тех, которые поют «песнь Господню на земле чуждей» (Пс. 136, 4), «т.е. вслух всякому»⁵²⁶, которые «подвизаются за слово более, нежели угодно Слову»⁵²⁷, святой Григорий ставит наравне с лишёнными ума, зажигающими свой дом, терзающими своих детей и гонящими от себя родителей⁵²⁸.

Нельзя любомудрствовать и о всём. Философствуй «о том, – учит святой Григорий, – что доступно для нас и в такой мере, до какой простираются состояние и способность разумения в слушателе»⁵²⁹. В частности, Святитель перечисляет те предметы, рассуждения о которых более безопасны и не бесполезны. Это: «О мире, о веществе, о душе, о разумных природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии»⁵³⁰ и проч. Но исследование таких высочайших и таинственных истин христианского вероучения, как догмат о Святой Троице, «об естестве Отца, об осуществлении Единородного Сына, о славе и силе Духа»⁵³¹ и др., святой Григорий признавал недоступными для человеческого понимания и почитал довольствоваться в отношении их данными Откровения.

Этими рассуждениями святой Отец заканчивает своё наставление любомудрствующим. После этого он приступает к изложению учения о богопознании.

Учение святого Григория о богопознании
(второе слово о богопознании)

В раскрытии учения о познании Бога святой Григорий останавливается, главным образом, на непостижимости Его

Существа. Побуждением к уделению такого особого внимания этому вопросу, несомненно, служило появление еретиков евномиан. Последние учили о возможности полного познания самого существа, основываясь в этом случае на том соображении, что если мы не постигаем Божество, то и не знаем кому кланяемся. Вот в противоположность их заблуждениям святой Отец даёт истинный православный взгляд на Богопознание.

В Своём существе «Божество *непостижимо* для человеческой мысли⁵³², – говорит он, – ибо что постигнуто разумом, то человеку, имеющему не совсем поврежденный слух и тупой ум, быть может, объяснит и слово, если не вполне, то, по крайней мере, слабо»⁵³³.

Если же кто познал Бога и это засвидетельствовано, «то познание сие, – по словам святого Григория, – приписывается ему в том отношении, что, сравнительно с другими, не только просвещенными, оказался он причастником большего света». Сюда святой Отец относит ветхозаветных праведников, патриархов и пророков⁵³⁴. В самом же деле «никто не видел и не поведал естества Божия»⁵³⁵. Даже высшие духовные природы, находящиеся ближе к Богу, знают существо Божие всего только совершеннее нас, а не вполне⁵³⁶. Мы может быть и знали бы больше о Боге, – рассуждает святой Отец, – если бы Павел мог выразить, что заключало собою третье небо и шествие к нему, «но поскольку сие было неизреченно, то и мы почитаем молчанием»⁵³⁷. В достаточной мере мы познаем Бога в будущей жизни, когда «наш ум взойдет к Первообразу»⁵³⁸.

Будучи непостижимым в Своём существе, Бог не может быть кем-либо и определён. «Какое понятие составишь ты о Боге? – спрашивает святой Григорий. – Назовешь ли Его телом?»⁵³⁹ Но тогда мы должны Его осязать, видеть, указывать место Его пребывания. Божество не может быть тогда исключено из общего естественного закона – разложения на составные части и вовсе разрушения, а, следовательно, не имеет никакого преимущества пред вещами мира – не досточтимо⁵⁴⁰.

Если допустить, «что Бог есть тело невещественное, и притом, как думают некоторые, пятое и круговращающееся»⁵⁴¹, то непонятным становится, к какому роду движимых оно принадлежит. Приписывать ему движение одинаковое с сотворенным – значит уравнивать Творца с тварью и поставить пред собою целый ряд вопросов, а именно: «Что же его движет? Чем движется все? Чем приводится в движение и то, от чего все движется?» и так до бесконечности⁵⁴².

Нельзя говорить, что Бог имеет тело Ангельское, ибо, с одной стороны, мы не знаем, какие тела у Ангелов, с другой – Бог сравнивается со Своими служителями. А если же сказать, что тело Бога выше Ангельского, то этим мы ничего не уясним, а, наоборот, «введем глубину пустословия»⁵⁴³. «Остается предположить, – заключает святой Григорий, – что Бог не телесен»⁵⁴⁴.

Точно также не выражают существа Божия и другие отрицательные предикаты, как-то: нерожденность, безначальность, неизменяемость, нетленность «и что еще скажется о Боге и принадлежащем Ему»⁵⁴⁵. Естественно, возникает необходимость представить положительные определения Сущего, т. е. «что Он есть»⁵⁴⁶.

В противном случае можно уподобиться тем, которые, решая, сколько составит дважды пять, указывают число, но не искомое⁵⁴⁷. Однако положительных понятий, вполне обнимающих существо Божие, по учению святого Григория, нет. Мы не имеем ни одного слова, соответствующего Его величию: Он неименуем. «Как никто и никогда не вдыхал в себя всего воздуха, – поучает Богослов, – так точно ни ум не вмещал совершенно, ни голос не обнимал Божией сущности»⁵⁴⁸.

Что касается тех имен, которыми разум человеческий называет Божество, то все их нужно понимать в смысле образном и символическом⁵⁴⁹.

Показав невозможность для человека познать Бога, святой Григорий поясняет, почему именно ему недоступно Божество. «Конечное – по мысли Богослова, – никогда не может вполне обнять Бесконечное»⁵⁵⁰. Если же человек определит Его, то Оно с необходимостью будет ограничено⁵⁵¹. Но человек не может

проникнуть не только в существо Бесконечного, но и в сущность окружающего его мира⁵⁵². Он не знает даже свой собственный состав⁵⁵³, пред которым, безусловно, неизмеримо выше Естество всё произведшее⁵⁵⁴.

Выставляет святой Григорий причины и чисто морального характера. «Божество, – говорит он, – пребывает непостижимым не по зависти», ибо Оно бесстрастно и едино благое⁵⁵⁵; не из-за стремления к чести и славе, «ибо пролагать себе путь к первенству тем, чтобы препятствовать другим до него достигнуть,... чуждо не только Богу, но и человеку сколько-нибудь благонравному»⁵⁵⁶. Основания непостижимости лежат в самой природе человеческой: удобно приобретённое мы скоро и теряем⁵⁵⁷. Затем, непостижимость необходима и для того, чтобы мы, «прияв в себя всецелый свет», не возгордились и не подверглись одной участи с денницею⁵⁵⁸. «А может быть сие нужно и для того, – заключает Богослов, – чтобы здесь очистившимся и там оставалось нечто в награду за светлую жизнь»⁵⁵⁹.

Вот в силу всех указанных причин и «стоит между нами и Богом сия телесная мгла, как древле облако между египтянами и евреями»⁵⁶⁰.

Но святому Григорию предстояла задача не только уяснить непостижимость существа Божия, но, в противоположность тем же еретикам евномиянам⁵⁶¹, показать, что эту *непостижимость нельзя понимать в абсолютном смысле*, и потому нельзя обвинять христиан в незнании, кому они кланяются.

Для нас, прежде всего, «постижимо, – говорит святой Отец, – что Бог существует»⁵⁶². В этом убеждает нас благоустроенный видимый мир. Рассматривая его, человек ищет первопричину всего существующего – «вождя и правителя»⁵⁶³. Во всём окружающем он желаемого не находит, ибо здесь «все, по свидетельству чувств, равночестно»⁵⁶⁴. А поэтому он устремляет свой взор от видимого «к Тому, Что выше видимого и Что дает видимому бытие... к Тому, Кто привел в устройство небо и землю... Кто их содержит... привел в движение... – к Художнику всего», Которым является не кто-либо другой, а только Бог⁵⁶⁵.

До некоторой степени доступно нам и само существо Божие, именно: та сторона, которую Бог проявляет Себя в мире. Это – свойства Божества, по которым мы отчасти и гадательно можем судить о его внутренних совершенствах⁵⁶⁶.

Святой Григорий останавливается, главным образом, на всемогуществе Божиим, как самом очевидном свойстве. «Рассмотри природу плавающих в воде, – говорит святой Отец, – рассмотри также стада птиц непевчих и певчих, разнообразие в их виде и цвете, рассмотрим различия растений, силы корней, соков, цветов, запахов... После сего изойди широту и долготу общей всем матери – земли... – все служит самым ясным доказательством всемогущества Божия»⁵⁶⁷.

Из других свойств, упоминаемых святым Григорием во втором слове о богословии, следует указать: духовность⁵⁶⁸, беспредельность⁵⁶⁹ и вечность⁵⁷⁰.

Но так как все имена и свойства, приписываемые нами Божеству, берутся не из самого Его существа, а из окружающего нас мира, то понятно, что они далеко не все выражают о Нём. «Не Бог еще то, что мы представили себе под понятием Бога, – поучает Архипастырь, – или чем мы Его изобразили, или чем описало слово»⁵⁷¹. Познаваемые нами в нынешней жизни свойства и имена Божии «есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света»⁵⁷². Это «есть отражение и изображение солнца в водах для слабых взоров»⁵⁷³. Однако, хотя они и не обнимают Существа, тем не менее, каждое из них включает в себе нечто действительное и соответственное Определяемому Высочайшему Существо. Так что, если взять всех их вместе, то получим хотя тёмный и слабый, но более или менее целостный и действительный Его облик⁵⁷⁴.

Так учит святой Григорий о Богопознании.

* * *

Жизнь и деятельность святого Григория Богослова должна служить самым лучшим образцом как для пастырей Церкви, так и для пасомых.

Святой Отец высоко ценил пастырское служение. Несмотря на великие свои природные дарования, он считал себя недостойным его и всячески уклонялся. Но когда, помимо своей

воли, был возведён в сан пресвитера, а потом архипастыря, он всего себя отдал на благо Святой Церкви. Он не стремился ни к мирской чести, ни к славе, ни к вышнему эффекту в своих проповедях, а знал только одно – спасти православных христиан – себя, и защитить Святую Церковь от еретических волн. На все завистливые клеветы и озлобления врагов святой Григорий отвечал терпением и кротостью. Чувство мести было совершенно чуждо его благородной душе. В любви к родителям он был самоотверженным, в дружбе – преданным, в подвигах и молитве – неутомимым. Что может быть лучше и похвальнее такого поведения и для современного пастыря и всякого христианина?!

Желающему быть богословом святой Отец указал к этому путь, а именно: необходимо обогащаться не знаниями только, но и усовершенствовать всю свою личность по образу Того, о Ком он хочет Любомудрствовать. Приступающий же к богословствованию хотя и с большой учёностью, но с развращённой душой и нечистым сердцем не только не уразумеет истины, но может даже подвергнуться опасности.

Оставленные святым Григорием труды составили драгоценное наследие Святой Церкви. Каждый христианин может находить в них духовное назидание и подкрепление при разных обстоятельствах жизни.

«Сирский Пророк» – Преподобный Ефрем Сирин

«И я невольно вспоминаю, как постепенно менялся в моем сознании общий дух работы. Сперва было предположено не делать ни одной ссылки, а говорить только своими словами. Но скоро пришлось вступить в борьбу с самим собою и дать место коротеньким выдержкам. Далее,

они стали расти, ширясь до целых отрывков. И, наконец, мне начало казаться, что необходимо отбросить всё своё и печатать одни только церковные творения. Может быть, это – единственный правильный путь, – путь прямого обращения к самой Церкви. Да и кто я, чтобы писать о духовном?»

Священник Павел Флоренский.

Столп и утверждение Истины.

Опыт православной феодицеи. М., 1912. С. 5

«Сирский Пророк» – Преподобный Ефрем Сирин

«Приидите, возлюбленные; приидите, отцы и братия мои, избранное стадо Отца, запечатленные воины Христовы.

Приидите, дети, выслушайте слово спасительное для душ ваших... Приидите все единокорно, богатые и бедные, начальники

и подчиненные, старцы и юные, сыны и дочери,

и всякий возраст, все желающие избавиться вечного наказания

и стать наследниками Небесного Царствия...

Приидите, займемся куплей, пока еще день купли».

Преподобный Ефрем Сирин, 1, 35–36.

«Исцели меня, Господи, и исцелюсь. Единый Премудрый и Благоутробный! Умоляю благость Твою, исцели язвы души моей и просвети очи ума моего, чтоб уразуметь мне Твое о мне домостроительство».

Преподобный Ефрем Сирин, 1, 76–77 ⁵⁷⁵

В самом начале «Похвального слова преподобному отцу нашему Ефрему», известном с именем святого отца IV века

Григория Нисского, напоминаются слушателю глаголы Христа Спасителя: «Ниже вжигают светильника и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине суть» (*Мф. 5,15*). Таким светильником, освещающим и указующим путь в Царствие Небесное и был преподобный Ефрем Сирин, ещё в древности названный «Пророком Сирским» за свои глубоко духовные наставления, за необычайный дар слова, за пророческую ревность по Бозе.

«Не будет ли грехом скрываться и боязливо молчать там, – рассуждает святой Григорий Нисский, – где Сам Господь повелел быть дерзновенным. Он возжег как бы ясный и светлейший солнца светильник – жизнь сего Божественного отца нашего, для того, чтобы мы повествовали о ней. Он хочет, чтобы жизнь сия не была сокрываема под спудом молчания, но чтобы поставлена была на самой выси церковной так, чтобы видна была всем живущим в доме вселенной; и чтобы люди, смотря на нее, прославляли Отца,

«Иже на небесех»... Я буду прославлять того Ефрема, свет жизни и учения которого воссиял для всего мира».

Святой Григорий Нисский. Творения.

Т. 8. М., 1871. С. 259–260, 262.

Святой Григорий Нисский именует преподобного Ефрема плодоносной виноградной лозой Божией, изобилующей плодами учения и улаждающей сынов Церкви полнотой любви; называет его вселенским учителем, восшедшим «на самый верх духовной лестницы добродетелей»; считает его наилучшим образом устрояющим «дом Владычий» (Там же. С. 263,270). Действительно, если говорить о правой вере в Бога, о непрестанной молитве, о постоянных покаянных слезах, о чтении Божественного Писания, о богопросвещенном учении, глубочайшем смирении, нестяжательности, милосердии, ревности против восстающих на благочестие, о всем том, что составляет нового человека, «созданного по Богу в правде и преподобии истины» (*Еф. 4,24*), то должно излагать ЖИТИЕ, ТВОРЕНИЯ и БОГОСЛОВИЕ преподобного Ефрема Сирина.

А. Житие Преподобного Ефрема Сирина

Родился преподобный Ефрем Сирин в начале IV века в г. Низибии или Нисивии (в нынешней Турции). Годы его жизни определяются приблизительно – 306–373. О своём происхождении сам Преподобный пишет так: «Предки мои были нищие, питавшиеся милостыней. Деды, благоденствовавшие в жизни, были земледельцами. Родители занимались тем же и состояли в неважном родстве с городскими жителями» (1, 168). Он же свидетельствует, что родившие его «по плоти » внушили ему страх Господень (1, 168). Впоследствии на Преподобного оказал большое духовное влияние известный в истории Церкви подвижник и защитник православной веры, участник деяний I Вселенского Собора святой Иаков, епископ Низибийский († 350).

Родителям Преподобного в особом видении было показано, как на языке дитяти выросло огромное виноградное дерево, которое своими ветвями покрыло всю землю и было настолько плодоносно, что его плодами питались многие птицы, но плоды от этого не только не убывали, а, наоборот, умножались. Это видение, вероятно, и определило имя Ефрем, что в переводе с еврейского языка означает плодovitый.

В юности Преподобный испытал сомнение относительно Промысла Божия. «Когда жил я еще в миру, – свидетельствует он, – нападал на меня враг, и в это время юность моя едва не уверила меня, что совершающееся с нами в жизни случайно» (1,154). Но Промысл Божий не оставил его без вразумления. Преподобный Ефрем был оклеветан и взят под стражу. Одновременно были также ложно обвинены ещё двое и вместе с ним заключены в темнице. «Проведя там семь дней, – пишет Преподобный в своей «Исповеди» («Обличение себе самому и исповедь»), – в осмый день вижу во сне, что кто-то говорит мне: «Будь благочестив и уразумеешь Промысл; перебери в мыслях, о чем ты думал и что делал, и по себе осознаешь, что эти люди страдают не несправедливо, но не избегнут наказания и виновные"" (1,154–155). Преподобный стал размышлять о видении и вскоре отыскал свой проступок. Оказалось, что, быв

в другой раз в том же селении, он со злым умыслом выгнал из загона корову бедного странника. Зверь настиг её и растерзал. Вспомнили свои прежние проступки и заключённые с ним и рассказали ему. «При сих рассказах начал я, – продолжает исповедь Преподобный, – приходить в сокрушение, потому что в этом было некоторое явное воздаяние. И если бы один я был, то сказал бы, может быть, что все это случилось со мной просто по-человечески. Но мы трое постигнуты той же участью. И вот есть Некто четвертый отмститель, Который не в родстве с терпящими напрасную обиду и не знаком мне, потому что ни я, ни они никогда не видали его, так как я описал им и вид явившегося мне» (1, 155). Преподобный и союзники были освобождены. В ближайшую ночь снова явился Преподобному прежний Муж и велел ему покаяться «в неправде, убедившись, что есть Око, над всеми надзирающее» (1, 159). Преподобный внял наставлениям Явившегося – вскоре ушёл из мира к отшельникам в окрестные горы, дабы всю свою жизнь посвятить покаянию, молитве, совершенствованию.

В 363 г. Низибия отошла к Персии, и преподобный Ефрем переселился в г. Едессу. «Подобно дивному Аврааму, – как говорит святой Григорий Нисский, – получив повеление оставить отечество, он поселился в городе Едессян» (Цит. изд. С. 274). Подходя к городу, Преподобный просил Бога, чтобы Он послал ему навстречу мужа, от которого он мог бы получить «плод ведения». Но, к великому своему огорчению, он встретился с блудницей. Поражённый этой встречей, он хотел отойти от блудницы, но она сама начала внимательно его рассматривать. Преподобный вынужден был спросить её: «Скажи мне, женщина, что ты так пристально смотришь на меня?» Последовал ответ: «Я смотрю, как мне следует и прилично, потому что я взята от тебя, мужа, а ты, так как взят от земли, лучше смотри не на меня, а в землю». Удивлённый таким неожиданным ответом, «мудрый муж, – свидетельствует святой Григорий Нисский, – признал его для себя весьма полезным и посему прославил непостижимое могущество Бога», Который посылает нам то, на что надеялись, и через то, на что не надеялись (Цит. изд. С. 275).

Святой странник нашёл пристанище в одном из монастырей окрестностей города. Вскоре он положил основание Едесскому училищу («школе персов»), в котором сам и учительствовал, которое ещё при нём достигло известности и после его кончины долго просуществовало. Здесь он начинает писать свои экзегетические труды на Священное Писание и создавать другие творения.

Хотя Едесса, как и Низибия, имели великих подвижников (например, Иулиана Персиянина – IV в., – столько возлюбившего «сокрушение и плач, что никто другой не равнялся с ним в этом», 3, 231), тем не менее преподобный Ефрем посетил Египет – родину монашества – с целью увидеть пустынников и изучить их жительство. Нитрийская гора приняла его с любовью. Некоторое время он подвизался здесь, встречался с богоизбранными иноками, слушал их поучительные наставления. Одновременно Преподобный продолжал заниматься и литературным трудом.

На обратном пути из Египта Преподобный посетил г. Кесарию Кападокийскую, где святительствовал святой Василий Великий, имя которого покрывалось славой защитника святого Православия. Преподобный Ефрем, будучи сам строгим иноком и ревнителем церковного мира, хотел обогатиться и опытом Кесарийского архипастыря в борьбе с врагами святой Церкви. Свою встречу со Святителем вот как описал сам преподобный Ефрем в «Похвальном слове иже во святых отцу нашему Василию Великому» (2, 308–317): «Василий, призвав к себе мою худость, спрашивал: “Ты ли Ефрем, прекрасно преклонивший выю и взявший на себя иго спасительного слова?” И сказал я в ответ: “Я Ефрем, который сам себе препятствует идти небесной стезей”. Тогда, объяв меня, сей дивный муж, напечатлел на мне святое свое лобзание. Предложил и трапезу... не из тленных приготовленную яств, но наполненную нетленными мыслями. Ибо рассуждал он о том, какими добрыми делами можем мы умиловить к себе Господа, как отражать нам нашествия грехов, как преграждать входы страстям, как приобрести апостольскую добродетель, как умолить неподкупного Судью... И заметь: ...стал он для меня тем же, чем служит жезл для

тела». При этой встрече у преподобного Ефрема зародилась мысль написать «Похвальное слово святым чотыредесяти мученикам» (2, 356–373), ибо, свидетельствует он, «сей доблий муж сроднил слух мой с их терпением всякого рода, рассказал мне, как всему предпочли они умереть за Христа» (2, 312–313).

Жизнеописатели преподобного Ефрема сообщают, что святой Василий Великий рукоположил его во диакона. Святитель хотел возвести его и в сан епископа, но преподобный Ефрем, по своему глубочайшему смирению, отклонил предложение сей почести.

Исполненный самых добрых чувств от встреч со святыми подвижниками Египта и с Кесарийским Святителем, преподобный Ефрем сразу после возвращения в Едессу ушёл в уединение, надеясь всё оставшееся время жизни провести вдали от мира, в тишине, в богомыслии. Но Промысл Божий на некоторое время призвал его к деятельному служению ближним. В Едессе случился голод. Бедный святой инок, не имея никаких материальных ценностей, употребил на спасение изнемогавших от жестокого бедствия то, чем наградил его Господь – дар слова. Своим вдохновенным, проникнутым глубокой любовью к ближним, искренним участием в их страданиях, Преподобный смог смягчить жестокость богачей и расположить их к милосердию. Святой согласился даже принять на себя обязанности распоряжаться вспомоществованиями. Его заботами была устроена богадельня для больных и бесприютных. Свято совершив служение ближним, Преподобный вернулся в свою пещеру, которую уже не оставлял до дня блаженной кончины. Некоторое время спустя нетленные останки Преподобного были перенесены в храм соседнего монастыря.

Подлинно христианское смирение, которым отличался весь жизненный подвиг Преподобного, ярко выразилось и в его «Предсмертном завещании»: не прославлять его при погребении, не погребать с пышностью, не украшать гроб и не сопровождать торжественно, а вместо всего этого усилить о нем свои молитвы. «Лучше пролейте, братия, слезы свои о мне, –

просит «Сирский Пророк», – о друзьях моих и о всех подобных мне» (5,304. См. также: 5, 300, 301,302,305).

Итог святому житию преподобного Ефрема подвёл святой Григорий Нисский, скончавшийся всего двадцатью годами позже Преподобного: «Я думаю, во время восхождения души его на Небо, ее сопровождали все добродетели его жизни, и каждая из них показывала ей оные неизреченные и невидимые красоты: ...любовь ...смирennemудрие и все другие добродетели поочередно говорили ей и показывали те награды, которые за любовь и труды, понесенные для них на земле, исходатайствованы были ими наконец» (Цит. изд. С. 292).

Б. Творения преподобного Ефрема Сирина

Преподобный Ефрем Сирин ещё современниками почитался не только за истинно монашеский подвиг, но и за свои богопросвещённые творения. Так было и в последующей истории Святой Церкви. Блаженный Иероним Стридонский († 420) свидетельствует, что книги «диакона Едесской Церкви» читаются «всенародно» «после чтения книг Священного Писания» (Бл. Иероним. Творения. Ч. 5. Киев, 1910. С. 309). Этим объясняется, что на Руси творения Преподобного были известны в переводе (на славянском языке) уже в XII веке. А отдельные его труды вошли в широко распространяемые на Руси святоотеческие сборники «Измарагд», «Златоуст». На русском языке большинство творений святого Ефрема переиздавалось несколько раз. Последнее, репринтное восьмитомное издание, осуществлено в 1993–1995 гг.

Нерешённой до конца проблемой остается подлинность творений. Под именем преподобного Ефрема появилось множество сочинений, так как злоумышленники прикрывались его авторитетом для распространения своих взглядов.

Часть творений преподобного Ефрема стала известна на сирском языке, другая часть – на греческом. Некоторые из них сохранились с древних пор на обоих языках (например, «Предсмертное завещание»).

Все творения Преподобного могут быть разделены по основному их содержанию и по форме (структуре, виду). По содержанию есть творения: I) экзегетические, II) догматические или догматико-полемические и III) аскетические или духовно-нравственные. По форме: IV) молитвы, V) песнопения (о покаянии, на погребение усопших) и VI) похвальные слова.

I. Творения экзегетические

Святой Григорий Нисский замечает, что преподобный Ефрем Сирин «изъяснил все Писание» как Ветхого, так и Нового Завета (Цит. изд. С. 270). Но до нашего времени не дошли все его «изъяснения». В русском переводе имеются такие библейские толкования:

1. На Пятокнижие пророка Моисея («Толкование на книгу Бытия» и т. д. 6, 205–449).

2. На всех великих пророков (в том числе и «Толкование на некоторые места Плача Иеремии») и на семь малых пророков (Осии, Иоили, Амоса, Авдия, «Михея, Захарии и Малахии) (5, 317–520; 6, 5–204).

3. «Толкование на Четвероевангелие» (8, 11–357) – по типу свода священного Евангельского текста – Диатессарона христианского апологета II века Татиана.

4. На послания святого апостола Павла (кроме послания к Филимону). В приложении добавляется: «Толкование святого Ефрема Сирина на апокрифические послания Коринфян к апостолу Павлу и апостола Павла к Коринфянам третье» (7,1–392).

Следует отметить, что в имеющихся толкованиях на священные; книги Ветхого Завета иногда опускаются целые главы без рассмотрения (например, Ис. 44–64; Иер. 26–29, 33, 36–42, 44–52; Плач. 4–5; Иез. 26–27, 35–36, 42–43, 46, 48; Дан. 13–14 и др.), а более часто пропускаются стихи в главах. Последнее замечание относится к толкованиям на послания святого апостола Павла.

5. К экзегетическим творениям присоединяются также и некоторые слова Преподобного, преимущественно, на библейские темы:

- «Слово о прекрасном Иосифе», проданном братьями (2,27–50).

- «О рае» (5,258–297). По суждению Преподобного, едемский сад дивен своими растениями и величественен сокровенными в нём тайнами. От рая земного святой Ефрем

восходит к Раю Небесному: «Там сыны человеческие видят себя во славе и сами себе дивятся, почему плотяная их природа, некогда возмущаемая и возмутительная, теперь спокойна и чиста, почему наружно красотой и внутренне чистотой сияют видимо – тело, а невидимо – душа». «Духовно питают там ветры живущих духовно; не утомляет тамошняя вечеря; рука не утруждается; нет дела зубам, не обременяется чрево. Кто наслаждался когда такой неустойчивой трапезой, насыщался без пищи, упоился без питья, веянием одного ветра утолял жажду, и веянием другого насыщался?» (5,258,279,287).

В разных творениях раскрывается целый ряд и других библейских тем, но творения эти по своему содержанию более догматические, чем экзегетические.

6. Имеются гомилии, рассуждения на отдельные библейские тексты.

Это на слова:

- «Положи, Господи, хранение устом моим, и дверь ограждения о устнах моих» (Пс. 140, 3) (4, 345–353).

- «Сыне моей премудрости внимай, к моим же словесам прилагай ухо твое» (Притч. 5, 1) (4, 353–357).

- «Вся суетство и крушение духа» (Еккл. 1, 14) (4, 357–366).

- «Да возмется нечестивый, да не видит славы Господни» (Ис. 26, 10) (5, 33–42).

- «Горе нам, яко согрешихом» (Плач. 5, 16) (5, 42–54).

- «Востани, и иди в Ниневию град великий, и проповеждь в нем по проповеди, юже Аз глаголах тебе. И воста Иона, и иде в Ниневию, якоже глагола Господь» (Иона 3, 2–3) (5, 54–92).

- «Два будета на селе» (Мф. 24, 40) (3, 17–18).

- «В мире сем скорбни будете» (Ин. 16, 33) (3, 262–295).

Изъясняя эти слова Спасителя, Преподобный рассуждает о том, что скорби и теснота мира сего содействуют совершенствованию человека и ведут в Царствие Божие. «Владыка и Господь наш Иисус Христос, – говорит он, – для того скорби и страдания всех святых, а также и собственные Свои страдания ... передал нам письменно, чтобы научить нас, что желающему спастись невозможно настоящую жизнь проводить в покое, или быть в мире сем без искушений и

скорбей; потому что ни избежать наказания, ни достигнуть Царствия и насладиться вечными благами никто не может без искушений и скорбей» (3,262). «Ясно показывает Бог, что нет покоя на земле желающим спастись, потому что не без труда дается награда, и каждый из нас получит свою награду по мере труда своего» (3,278).

II. Творения догматические

В догматических (догматико-полемиических) творениях Преподобный с чувством благоговения перед тайнами православного исповедания размышляет об истинах веры, особенно о тех, которые искажались, перетолковывались. Он не ставит перед собой задачу исследовать основания, на которых утверждается истина, но без всякого суемудрия указывает на них и просто представляет истину так, как её содержит Святая Церковь и как подобает хранить её верному чадцу Церкви.

На первое место из догматических творений по своему количеству (числу) выступают те, в которых Преподобный касается эсхатологических тем. Это:

1. «Слово о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа» (1,215–220). В этом слове святой Ефрем говорит о внезапности пришествия Спасителя и призывает к бодрствованию и стяжанию вечных благ. «Приидите же, друзья мои, приуготовим себя и станем бодрствовать, ожидая Господа нашего, бессмертного Жениха. Вот воссиявает Он! Вот уже идет! Ночи прошло много, день приблизился. Сыны Света, поспешайте к Свету» (1,218).

2. «О терпении, о кончине века и втором пришествии, о прилежном чтении Божественных Писаний и пользе безмолвия» (3, 89–102). «Разнообразие тем подчинено одной цели: найти милость Божию в день Суда. Славна жизнь праведных, – размышляет Преподобный. – Чем же она славится, как не терпением? Возлюби, монах, терпение, как мать мужества» (3, 89). «Послушай теперь, брат мой. Если не могли мы снести утешительного Его пришествия, когда... не было ни одного из будущих страхов, что будем делать, когда снидет Он в гнев, когда сядет на Престоле славы Своей и призовет землю от восток солнца и до запад, от всех конец земли и до конец ее, «рассудити люди Своя» (Пс. 49, 4) и воздати каждому по делам его» (3, 91–92). «Как труба звуком своим собирает воинов, так и Божие Писание, взывая к нам, приводит помыслы наши в страх Божий... И еще, как труба звуком своим, во время брани, и в юных борцах возбуждает

готовность идти на противников, так Божие Писание возбуждает твою ревность к добру и укрепляет тебя к борьбе со страстями. Посему, брат мой, по мере сил своих принуждай себя, как можно чаще, читать Писание» (3, 95). «Приобрати же, брат, и безмолвие, как крепкую стену, потому что безмолвие поставит тебя выше страстей» (3, 100).

3. «Слово 1-е о скончавшихся отцах» (1, 220–224). «Вижу, Владыка, – свидетельствует святой Ефрем, – что святых Своих, как избранное золото, берешь Ты из суетного мира в упокоение жизни. Как умный земледелец, когда видит плоды хорошо созревшими, с предусмотрительностью поспешает собрать их, чтоб не потерпели они повреждения от каких-либо невыгодных для них ударов, так и Ты, Сам Спаситель, собираешь избранных, трудящихся праведно. А мы ленивые, слабые произволением, пребываем в ожесточении своем» (1, 220–221). 4. «Слово 2-е о скончавшихся отцах» (1, 224–230). Преподобный говорит о них «на пользу всем слушающим» (1, 224). (См. также на тему эсхатологическую во II томе под порядковыми номерами 36–39; в III томе – № 67, 68, 86, 89–93, 95, 115, 116, 120, 128; в IV томе – № 137).

Из других догматических творений можно отметить:

5. «О правде и благодати Божией» (5, 173–175). Говорится об этих свойствах Божиих и их действии.

6. «На Рождество Христово» (5, 156–161). «Научи меня, Господи, – молит святой Сирский учитель, – как и почему угодно Тебе было явиться из девического чрева» (5, 159).

7. «Иисус – Свет мира» (5, 208–209). Явившись «из Отчих недр» Господь наш Иисус Христос озарил нас Своим славным светом. «Воссиял день сынам человеческим», и прекратилось «владычество тьмы» (5, 208).

8. «Размышление о домостроительстве нашего спасения» (5, 168–173). В спасении проявляется премудрая воля Божия. «Воля Твоя, Господи, ... восхотела и украсила все твари. Волю Твою не может судить ни один человек. Воля Твоя есть воля и Отца Твоего» (5, 172).

9. «Различные виды Божия Промысла» (3, 395–396). Бог вразумляет нас, чтобы мы не привязывались к миру, посылает испытания, чтобы очистились

от греха. Оставляет лишь тех, «которые не хотят жить без греха» (3, 396).

10. «Мария и Ева» (5, 204–208) – сопоставляются виновница смерти и Виновница Жизни.

11. «Беседа против иудеев» (5, 3–23). Относится эта Беседа к догматико-полемическим творениям. Проведена она была в праздник Входа Господня в Иерусалим – «в неделю: Осанна». «Вот, на радостный праздник призывает вас Сын Царев, пришедший в нашу страну; выходите в сретение Ему с масличными ветвями и пойте: Осанна» (5, 3). «Каждый по-своему да славит Того, Кто преклонил Свою высоту и низшел» (5, 5). «В сетовании сидит ныне синагога, любительница празднеств. поскольку презрела она праздник Сына, то и Он презрел и отверг ее праздники» (5, 6). «С желанием сретала Его церковь языческая и поклонялась Ему, но гневалась на Него блудница, скверная синагога... Не уважила она гласа Пророков и проповеди Апостолов, не преклонила уха своего к хвалению детей и младенцев эта прелюбодейца. И поскольку Иерусалимская дочь не слушала и не радовалась радости и прославлению, то написал Он разводное письмо... Снял с нее украшения... Снял убранства с выи ее, снял ожерелья и цепи» (5,10,11). «Иудеи же не только отвергли оба завета, но поругали Отца, по ненависти убили Сына» (5, 15). «Приидите, – взывает Преподобный, – исследуем, как должно, пророческие изречения, посмотрим, исполнились ли тайны, предсказанные Пророками?» (5,15).

III. Творения аскетические

Больше всего Преподобный уделял внимания вопросам духовно-нравственным, поэтому подавляющее большинство его творений по содержанию аскетические. Тематика их весьма широка. Можно сказать, что элементы аскетизма присутствуют во всех творениях Святого. Значит, представить их полностью – это почти то же, что изложить восьмитомное издание творений.

С целью облегчения поиска данных творений отдельные из них представляются здесь в той же последовательности, в какой расположены в используемом издании. 1.

На первое место – и по расположению и по значению – среди аскетических творений выдвигается «Слово о добродетелях и пороках» (1, 3–23). Преподобный говорит об одиннадцати добродетелях и таком же числе пороков. Наставления даются путём противопоставления последних первым. Так страху Божию противопоставляется бесстрашие, любви – неимение любви и т.д.

1) Источником «многих благ» служит страх Господень. Имеющий страх Божий старается творить угодное Богу, заботиться не допускать до себя плотские удовольствия, не рассеиваться – «не парить умом туда и сюда», не быть беспечным, равнодушным. «В ком есть страх Божий, тот удобно спасается от умыслов злокозненного врага». «Блажен тот человек, который имеет в себе страх Божий» (1, 4–5).

2) Блажен и тот, в ком есть любовь Божия, ибо он вместе с Богом, никем не гнушается, не превозносится, не надмевается, не наговаривает, «не коснит во лжи», не завидует, «не смотрит ненавистным оком», не радуется горю других, не чернит ближнего, ничего чужого не присваивает себе – все покрывает, все терпит, милосердствует, исполняет волю Божию. Пребывающий в любви есть ученик Божий – и Господь примет его в лоно Свое. «Бог любви есть, и пребывая в любви в Бозе пребывает» (1Ин. 4,16) (1,5–6).

3) «Подлинно блажен» приобретший долготерпение и

4) просто терпение. Стяжавший сие «мног в разуме» (Притч. 14, 29), не гневается, не раздражается, не огорчается при обидах, не хмурится при выговоре, не оскорбляет – «всегда в радости», во всех делах тверд, во всех случаях находит целительное врачевство. В нужде он «оказывается благоискусным, в искушениях восхищается... Готов к послушанию,.. исполнен любви. За оскорбления он благословляет; в ссорах хранит мир, в безмолвии мужествен, в псалмопении не ленив, к постам готов,... в делах неукоризнен, в ответах прям, в исправлении поручения благопокорен, в жизни рачителен, в оказании услуг любезен, в обращении привлекателен, в общежитии с братством приятен, в совещаниях сладок,... в попечении о странных старателен, в хождении за немощными предупредителен; первый помощник в затруднительном положении, в мыслях трезвен, во всяком деле добр». И что, – вопрошает Святой, – преимущественнее сего?» (1,7–9. Ср.: «О терпении» – 2,345–354; 1,267,293,337).

5) «Троекратно блажен» негневливый. Он никого не обижает, «не радуется ссорам», удаляется от споров – живет в мире, всегда спокоен и весел, ратует о правде и истине, всегда здрав умом, кроток, «может иметь и любовь, и терпение, и смирение». Он становится обителью Святого Духа «и возлюблен Христу» (1,10).

6) Всеми прославляется «блаженное богатство – кротость». Кроткий в скорби благодарит, в ссорах спокоен, в подчинении, унижении, обиде радуется – со всеми пребывает в согласии, «начальству покорен, на всякое дело готов». Он далек от лицемерия», от пронырства, зависти, злоречия, «не терпит наущничества» (1,11–12).

7) Блажен согласовавший жизнь свою с истиной. Он не человекоугодник, не честолубив, не льстив, не коварен, не лицемер – «в суждении правилен, в деле рачителен,... водится только добродетелью» (1,13).

8) Подражателем Божественного Учителя нашего есть послушливый. Через послушание он делается Его сонаследником. Одновременно он соединяется и со всеми людьми любовью, никому не противоречит, не гневается –

«готов на всякое доброе дело»... «Много плодов послушания» (1,14–15).

9) Не подверженный зависти и соперничеству не печалится из-за успеха других, не домогается почестей, не усваивает себе славных дел – успевающим помогает, живущих в правде хвалит. Он «ни в каком деле не издевается над ближним, напротив того, всякому успеху и всякому доблестному делу друга радуется» (1,16–17).

10) Незлоречивый не оскверняет языком сердца своего и блюдет себя неукоризненным. «Кто не в сообществе с злоречивыми, тот водворится с Ангелами,., исполнен врачевством любви». Уста его «благоухают плодами Святого Духа» (1,18).

11) Последняя, одиннадцатая, добродетель, о которой говорит Преподобный в своём знаменитом «Слове», есть воздержание. Эту добродетель именует он подлинно великой. Есть воздержание в языке (не пустословить, не злословить, не клеветать, не пересуживать), в слухе (не поддаваться пустой молве), в зрении (не смотреть на неприличное), в раздражительности (не воспаляться), в славе (не искать чести, не надмеваться), в помыслах (не склоняться к услаждениям), в еде (не предаваться чревоугодию, винопитию, «не употреблять без меры не только вина, но, если можно, и воды»), в сластолюбии («не исполнять воли плоти»)... (1,19–20).

2. «В подражание притчам» (1, 84–144). Это краткие духовные мудрые изречения о добродетелях и пороках. Содержание их охватывает всё истинно подвижническое житие. «Научай, – заключает святой Ефрем, – брата своего, возлюбленный, не тому пути, который отводит в мир, но тому, который вводит в Царство Небесное. Бойся же Господа всей силой твоей и не соревнуй делам нечестивых, потому что огонь их не угаснет, и червь их не умрет (*Мф. 9, 44*)» (1, 144).

3. «О покаянии» (1, 191–198). Преподобный призывает грешника приступить ко Господу и получить исцеление, сбросить с себя бремя грехов, принести покаяние и смочить молитвенными слезами «загнившие язвы. Ибо сей Небесный Врач, как благий, слезами и воздыханиями исцеляет

язвы» (1,192).

4. «О сердечном сокрушении» (1,198–204). По восхвалении Подателя всех благ испрашивается благодать Божия для исцеления от сокровенных язв.

5. «Слово умилительное 1-ое» (1, 204–207). Зрение сияния звёзд приводит к мысли о Втором Пришествии Христовом. «Каким я – грешник, – размышляет Преподобный, – окажусь в этот страшный час? Как предстану престолу страшного Судии? Как мне рассеянному иметь место с совершенными? Или как мне козлицу стать с овцами одесную Христа?.. Или что мне делать, когда святые узнают друг друга в небесном чертоге? Кто меня узнает?.. О душа рассеянная, душа грешная!.. Постарайся оказаться готовой в этот страшный час, чтоб не плакать там в век века» (1, 204–205).

6. «Слово умилительное 2-ое» (1,208–213). В нём продолжается призыв к сокрушению: «Сокрушайся, душа моя, сокрушайся о всех благах, которые получила ты от Бога и которых не соблюла. Сокрушайся о всех злых делах, которые совершила ты. Сокрушайся о всем том, в чем долготерпелив был к тебе Бог. Сокрушайся и кайся, чтоб не предали тебя в тму кромешную» (1, 208).

7. «Слово увещательное» (1, 213–214) – призывается юность быть внимательной к себе и возлюбить подвижничество, «чтоб дни не протекли в рассеянности» (1,213).

8. «О брани с диаволом» (1,230–232) – изображается жалоба побеждённого диавола на своё бессилие в борьбе с теми, с кем Господь Христос. «А как скоро враг увидит, что с нами Христос, истинный свет – вовсе не посмеет взглянуть к нам в лицо, потому что свет, который в нас, ослепляет очи его» (1, 232).

9. «О душевном страхе» (1,233–238) – «объявляется» о великом трепете, который охватил душу Преподобного, когда он размышлял о смысле жизни. «Очами сердца своего узрел я Господа, сидящего в великой славе; и Он сказал душе моей так: «Для чего ты, душа, возгнушалась небесным своим чертогом, который наполнен светом славы? Для чего ты, душа, невеста Моя, ненавидишь пречистого и бессмертного Жениха?.. Для чего ты, душа, не поспешила приготовить на брак приличное одеяние?» (1, 233).

10. «Послание» (1, 238–245). В письме к

брату «с большой подробностью» говорится о добродетелях и страстях. «Для того показываю тебе сей путь, чтоб, вняв мне, подражал ты в образе жизни святым, кому в благоговении, кому в искусстве, кому в чинопоследовании, кому в правиле, кому в смиренномудрии, кому в чести, и притом иному в самоосуждении, а иному в самоуничижении и самопрезрении...» (1, 245, 240).

11. «Слово о том, как душа, когда искушает ее враг, должна со слезами молиться Богу» (1, 245–251). Преподобный Ефрем молится: «Воззри, Владыка, будь моим прибежищем и запрети грабителям его (врага. – К. С.), потому что всякий час нападают на меня, расхищают меня, рассевают меня, препятствуют мне призвать Тебя на помощь, так как знают, что если возопию к Тебе со слезами и плачем, то не оставишь Ты меня» (1, 249).

12. «О добродетели к младшему подвижнику. Четыре главы» (1, 251–269). Придя на землю ради нашего спасения, Господь заповедал любить друг друга и поучать друг друга. И святой Ефрем учит добродетели как пребывающего в уединении (пустыне), так и в общежитии. «В общежитии ли пребываешь или в пустыне, не пренебрегай невинностью и целомудрием» (1, 259).

13. «О добродетели. Десять глав» (1, 269–285). Дается много мудрых советов («памятная записка» – 1, 269) подвижнику.

14. «На слова: «Вонми себе» (*Втор. 4, 9*). Двенадцать глав» (1, 286–315). «Не желай, – учит Преподобный, – вести себя худо и иметь о себе недобрую славу; не повинуйся греху, чтоб не сделал он из тебя предмет отвращения; лучше же повинуйся правде, чтоб сделала она тебя человеком достославным. Не желай быть соблазном для душ, но будь внимателен к себе, чтоб и для других стать полезным» (1, 296–297). «Будь внимателен к себе, чтоб не возобладали тобой вспыльчивость, раздражительность, памятозлобие, отчего будем вести жизнь тревожную и неустроенную» (1, 298). «Будь внимателен к себе, и да не будет слова лукавого в сердце твоём» (1, 305).

15. «О том, что должно не смеяться и рассеиваться, но плакать и проливать о себе слезы» (1, 315–319). Преподобный призывает: «Будем лицом светлы, будем радоваться на дары Господни о Духе Святом; станем же плакать и сетовать мысленно, умоляя

Бога, чтоб сохранил нас от всякого вида лукавства, чтоб не лишиться нам Небесного Царства и благ, какие уготовал Он благоугождающим Ему» (1,315).

16. «Советы новонаначальному монаху о духовной жизни. Девяносто шесть глав» (1, 319–340). – Даются наставления, касающиеся многих сторон иноческого подвига.

17. Также глубоко содержательны «Поучительные слова к Египетским монахам» (2, 80, 216). Всего их 50. В данных поучениях Преподобный призывает «к Богочестию» (Поучение № 2), рассуждает о послушании (П. 9) и непослушании (П. 39), о некичливости (П. 12), о смиренномудрии (П. 13 и 30) и самолюбии (П. 17), о настоятелях (П. 14), о рукоделии (П. 22), великодушии (П. 31), о чтении братиям «со тщанием» (П. 34), о девстве, целомудрии (П. 35 и 44), о чистоте (можно сказать: гимн чистоте. П. 36), о «неблуждании» взором по сторонам (П. 37), о кротости (П. 38) и злонравии (П. 49), о благоговении (П. 40), покаянии (П. 42), о страхе Божиим (П. 45) и нерадении (П. 27 и 41), о любви (П. 46), о различии жизни монашеской и мирской (П. 50), о страстях (П. 32), об утешении малодушных (П. 33), об унынии (П. 24 и 48), о «дреманиях» (П. 20), «о перехождении с места на место» (П. 25). И др.

18. «Советы подвижникам» (2, 373–382). Проникнуты глубоким знанием всего необходимого доброму иноку. «Драгоценное достояние монаху – девство, озаряемое светом милостыни. Сохранив его, монах, несомненно, взойдет в брачный чертог» (2, 380).

19. «Увещание, или огласительное наставление, монахам» (2, 385–388). Преподобный увещает: «Крепкий пусть помогает немощным, усердный утешает малодушного, трезвенный возбуждает отягченного сном, постоянный подает советы непостоянному, воздержный делает выговоры бесчинному... Что полк святых Ангелов, то и множество монахов, одинаково украшенных и всегда устремленных мыслью к Богу» (2, 387).

20. «Слово о священстве» (2, 396–401). Говорится о значении священства, его величии и ответственности. Таинство священства – это «необычайное чудо, неизреченная сила, страшная тайна». Это «светлый и несокрушимый щит, непоколебимый столп, несокрушимая стена. Оно – твердое основание, с земли

восходящее до небесного свода... Оно касается превыспренних сводов, невозбранно восходит в самые небеса небес, светло и свободно пролагает стези вместе с бесплотными среди Ангелов... Оно бывает собеседником Самого Владыки, Творца и Светодавца Ангелов» (2, 396) – с дерзновением восходит «до созерцания Самого Невидимого» (2,397). Священством «спасен мир и просвещена тварь... Им отъято с земли беззаконие, им водворяется на земле целомудрие; чрез него приведен в бездействие падший диавол» (2,396–397). Без священства нет отпущения людям грехов (2, 397). «О, неизреченная сила, благоволившая вселяться в нас чрез возложение рук святых иереев!» – восклицает Преподобный (2, 398). Достоинно принимающий сан священнослужителя и неукоризненно носящий его «приуготовляет себе жизнь и нетленный венец» (2,400). «Блажен, кто чист и неукоризненно жительствоует в сем достоинстве» (2,398). Но иное постигает вступающего в него недостойно – он сам себе собирает «огнь и смерть» (2,401), готовит «кромешную тьму и суд без милости» (2, 400). «Чистый Бог не благоволит к приявшим рукоположение по высокомерию» (2,400).

Преподобный призывает почитать имеющих сан священства как друзей «благого Бога», как ходатаев «за нас и мир» (2,399–400). Если нам и неизвестно, достоин ли иерей носимого сана, не подобает, по заповеди Спасителя, презирать его. «Как не терпит вреда светлое золото, если покрыто оно грязью, а также и самый чистый бисер, если прикоснется к каким-нибудь нечистым и скверным вещам, так подобно сему и священство не делается оскверненным от человека, хотя бы приявший его был и недостойн» (2,400). Обращает Преподобный своё слово и прямо к священнослужителю: «Сподобился ты, брат, сана священства? Приложи старание благоугождать Воеводе чистотой, и праведностью, и Божественной мудростью, и светлым девством. Будь пламенным ревнителем, как целомудренный Иосиф, чистым, как Иисус, странноприимным, как Авраам, нищелюбивым, как Иов, любвеобильным, как Давид, кротким, как Моисей. Заблудшегося возврати на путь,

хромого подкрепи, падшего восставь, немощных защити и делай все тому подобное» (2,401).

«Слава Единородному! Слава Единому Благому, Который сообщает священство ученикам Своим чрез новый святой завет Свой, чтоб и они показали пример в возложении рук своих на достойных!» (2, 399).

21. «О том, как монаху быть совершенным» (2,401–424). Служит ответом на просьбы иноков «сделать что-нибудь полезное для монастырей» (2, 401–402). «Если призван на совет, – учит святой Ефрем, – будь благосклонен, как отец. Подавая совет, не произноси решительно приговора, потому что не знаешь тайн Божиих... Учи, чтоб самому научиться, и доставишь пользу слушателям. Под сомнением рассуждай о том, чего не знаешь; если и ошибешься, не потерпишь вреда. Соглашайся лучше умереть, нежели поддаться зависти... Деятельно ревнуй о добре и столько же имей ненависти к злу... Если солгал – признайся... Если сознаешь что за собой, живи не беззаботно... Обличай скромно и в связи с другими вступай благочестно. Не вовсе отрицай людей худых и не всегда хвали добрых. Будь не очень открыт с теми и другими, но и не несведущ в образе их мыслей. В благорасположении не будь пристрастен, и не возбудишь к себе ненависти. Не присматривай за другими, и не будут подозревать в тебе врага...» (2,415–416)

22. «О покаянии» (3, 154–207). Покаяние многообразно – спасительные плоды его обильны. «Не должно, братия, отчаиваться в спасении, имея мать – покаяние. Не должно, возлюбленные, терять надежду на спасение, когда утешает нас такая мать. Уловленных зверем вводило оно в рай к Богу – ужели отвратится от нас? Помиловало их, бывших вне Церкви – ужели не умилосердится к нам? Обращается с советами к неуверовавшим еще – ужели отвергается нас, уже уверовавших?» (3,161).

23. «Слово на почивших о Христе» (3, 236–250). Переселившиеся от нас «прекрасно шествовавшие к Богу» (2,236) и ныне славословящие Его на небе с Ангелами побуждают и нас к славословию на земле. Они «и с нами еще находясь, – учит Преподобный, – умом предстояли Богу, пребывая еще на земле, имели жительство на

небесах; живя во плоти, не были во плоти; потому что не имели здесь пребывающего града, был у них один пренебесный град; не имели здесь своего отечества, но было у них одно горнее отечество; не имели здесь временного богатства, но было у них небесное богатство» (3,236). «Приидет день, братия, непременно приидет, и не минует нас день, в который человек оставит все и всех, и пойдет один» (3,237). «Прекрасная помощь тебе в тот день – если оказывал ты здесь сострадание к нищим. Прекрасные защитники твои пред Христом – нищие, которых ты питал, к которым был милосерд, которых укрывал и спасал. Прекрасные и сильные за тебя ходатаи – Христовы братия, нищие, сироты, вдовы, странники, беспомощные, увечные, слепые, пленники, всеми оставленные, в истязаниях, в пустынях, в темницах, в заточении, в болезнях, в бедах – тобой спасенные и помилованные» (3,246–247). 24.

«Наставление братиям» (3. 250–261). Братья призываются «к благословениям», чтобы и самим наследовать благословения. «Болезни не вдруг делаются неизлечимыми, но, получив недоброе начало от нерадения, переходят в безмерное повреждение. И страсти в душе возникают от малой причины, но если не бывают истребляемы, производят безмерную небрежность» (3, 250). «Разумейте, братия, что говорю. Если кто хочет привести себя в безопасность, то должен трудиться, чтобы наслаждаться после трудами своими... Трудолюбиво учитесь у Отцов наших. Будьте чадами послушания в трудах, чтобы стать отцами в упоении... Труд изгоняет страстный навык. Итак, сказал я вам, не держитесь злых обычаев, чтобы не впасть в глубину порока. Сказал также, как и достигнуть сего можно, чтобы вы не стали укорять меня, как врача, который рассуждает о болезнях, но не имеет опытности в излечении. Итак, поступайте сообразно с вашим обетом, чтобы сподобиться и Божиим обетованиям о Христе Иисусе» (3,261). 25.

«Наставление монахам» (3, 318–355). Следуя словам Псалмопевца: «Благости и наказанию и разуму научи мя» (Пс. 118, 66), преподобный Ефрем возвещает ведение истины «удалившемуся от плотских удовольствий, от образа жизни обычного веку сему, и как должны вести себя в отношении друг

к другу те, которые сошлись и решились всегда вкупе проводить благочестивую жизнь, какие надлежит им иметь у себя нравственные постановления,... какое поприще и какой подвиг предлежит желающим достигнуть совершенства, и поспешающим войти в меру духовного возраста» (3,318–319).

26. «О добродетелях и страстях» (3, 385–395). Человек двойственен – состоит из души и тела. Отсюда происходят двоякие «добродетели и двоякие пороки. Посему всякому человеку весьма необходимо в ясности знать, какие есть душевные добродетели и какие телесные пороки, а также, какие душевные и какие телесные страсти» (3,385). И Преподобный рассуждает о них.

27. «О смирении и гордости» (4,114–122). Вступающим в брань с лукавым подобает облечься в надежный доспех – смирение. «Оружие лукавого – гордость; ею умертвил он отца нашего Адама; ею умерщвляет и всех чад его. А оружие Господа нашего смирение» (4,114).

28. Одним из обширнейших творений, занимающим почти половину четвертого тома (в 76-ти главах), является «О покаянии» (4,122–345). Преподобный именует покаяние «градом убежища», стоящим близко к каждому. «Долго надобно было идти еврею, и едва только мог он спастись, а иногда и не спасался. Этот же град нашего убежища сам спешит навстречу грешникам. Благословен Благий, Который тебя, покаяние, даровал нам градом нашего убежища» (4, 122). «Не медли, кающийся, – взывает Святой, – пока возможен вход в брачный чертог. Приготовь себе светлую ризу, потому что нужны брачные одежды. Облекись в белую ризу для вечера, пока не явился внезапно Жених» (4, 137). «Приобретем же, возлюбленные мои, сердечное покаяние, потому что оно может загладить наши вины. Принесем покаяние, грешники, и слезами сотрем рукописание долгов своих» (4,219–220).

29. «О свободной воле человека» (5, 24–33). Изображается долготерпение Божие при греховной жизни человечества, извратившего в себе преимущество своей природы – свободу воли. «У кого из людей достанет сил одним духом поведать все долготерпение Твое, с каким переносишь вины наши? Без милосердия раздражаемся друг на друга. Если возвышается

кто, то завидуем ему. Если падает кто, то радуемся этому. И сколько сокращенна жизнь наша, столько удлинен ряд наших грехов. Сократил Ты продолжение жизни нашей; самая большая мера ее – семьдесят лет; но мы грешим пред Тобой в семьдесят крат седмицей. По милосердию сократил Ты дни наши, чтобы не удлинялся ряд грехов наших... Дивлюсь правде Твоей, что не входит она в состязание с милостью Твоей, потому что в такой же мере возрастают щедроты Твои, в какой растут наши скверны» (5,24). «Свободная воля наша с ухищрением приступает к правде Твоей. Если случается самой погрешить против правды – указывает на свою немощь, а если погрешает кто против нее – указывает на его несправедливость. Не примечает она, что одно уничтожается другим, что если человек немощен и желает себе помилования, то и должник его также немощен и просит о помиловании» (5,25). «Вот, свободная воля подобна руке, которая может простереться ко всякому плоду, и как по собственному выбору могла прежде сорвать и взять себе плод смерти, так может сорвать и плод жизни» (5, 31). 30. «О братском вразумлении друг друга» (5,215–258). Должно отличать осуждение от взаимного духовного врачевания. Первое – греховно, второе – спасительно. «Да не огорчается сим здоровый – врачевство предлагается не для него. Да не ропщет на это больной, его врачуют не по злобе. Да не утомляется врачующий, но да взирает на Бога, Который не престает врачевать. Да не страшится обвязывающий раны, его дело – не грех. Но кто делает наставление, да не оскорбляет наставляемого, да вразумляет же и научая, и умоляя... Врач теми же пособиями лечит и свои болезни. Так и строгий обличитель, чем поражает других, тем должен врачевать и свою душу» (5, 215–216)... Говорится также о плевелах вражиих и способах их исторжения: «Если враг нападает на нас ненасытностью, сделаем себе крылья – пост...» (5,257).

IV. Молитвы

В начале четвертого тома русского перевода творений святого Ефрема помещены его молитвы (4, 3–94). По преимуществу это обращения к Господу нашему Иисусу Христу (4,6–9; 13–14; 14–17; 17,17–18...) и к Пресвятой Богородице (4, 59–94). Составляющие особую группу «Слезные моления» на каждый день недели (4,19–59) представляют собой извлечения из различных творений Преподобного.

Среди молитв Преподобного хорошо известна всем церковным людям его молитва, совершаемая в дни покаяния: «Господи и Владыко живота моего, дух праздности, уныния, любоначала и празднословия не даждь ми. Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви, даруй ми, рабу Твоему. Ей Господи Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего: яко благословен еси во веки веков. Аминь» (4, 18).

Словами «Сирского Пророка» также молится православный христианин, – как в храме за богослужением, так и дома, – когда читаются молитвы:

- После пятой кафизмы: «Боже праведный и хвальный, Боже великий и крепкий, Боже превечный, услыши грешного мужа молитву в час сей...» (4,9–10).
- На субботней полунощнице: «Величая величаю Тя, Господи, яко призрел еси на смирение мое...» (4,12–13).
- В конце великого повечерия к Божией Матери: «Нескверная, Неблазная, Нетленная, Пречистая, Чистая Дево, Богоневесто Владычице...» (Ср.: 4, 59–60).
- На сон грядущий: «Господи Царю Небесный, Утешителю, Душе истины, умилосердися, и помилуй мя грешного раба Твоего...» (4,11–12)...

Впрочем, последние три молитвы усваиваются и другим авторам (последовательно: святому Евстратию, монаху Павлу и святому Макарию Великому).

Молитвы преподобного Ефрема исполнены прославления Лиц Святой Троицы, Божией Матери, покаянных прошений и

исповеданий человеческих немощей. Необыкновенная теплота, глубочайшая вера в милость Божию («...если бы не покрывала меня милость Твоя – погиб бы уже я и был теперь как прах пред лицом ветра...» 4, 5), несомненная надежда на заступничество Божией Матери («...нет у меня иного упования, или прибежища, кроме Тебя... На Тебя уповаю, Тобою хваюсь...» 4,61), всепрощающая любовь к ближнему – вот характерные черты молитвословий Преподобного. «Помилуй, Господи, – призывает он, – тех, которые ненавидят меня и завидуют мне, а также злословят меня и клеветают на меня; и никто из них ни в сем веке, ни в будущем, да не претерпит ничего худого ради меня нечистого, но святи их милосердием Твоим и покрой их благостью Твоею, о Всеблагий!» (4,18).

V. Песнопения

Преподобный Ефрем написал ряд духовных песнопений, отдельные из которых, как и молитвы, вошли в состав православного богослужения. В них Святой то приглашает всю тварь – небо и землю – прославить Господа, то воспевает величие дела домостроительства нашего спасения и утверждает таким образом Православие, отражая одновременно ложные мудрования еретиков, то обращается к Богу с покаянным умилением, то прославляет Божию Матерь. «Мария, – славословит святой Певец, – соделалась для нас Небом – Божиим престолом... На Марии исполнились провещения Пророков и праведников. Из Нее воссиял для нас Свет... Много имен у Марии... Она храм, в котором обитал крепкий Царь царей... Она новое небо,... виноградная лоза... Она источник, потому что живая Вода истекла из Нее жаждущим, и вкушившие питья сего дают стократные плоды» (5,166).

В песнопениях на великие праздники Преподобный раскрывает значение воспоминаемых событий и отношение сего к нашему спасению. А в песнопениях на Рождество Христово (5, 103–157) «Сирский Пророк» сплетает Спасителю тридцать хвалебных песен – «венцов» – по числу лет Его хождения по земле «в нищете». «Тридцати годам, – взывает Святой, – соплетем тридцать венцов... В первое лето, обладающее сокровищами и исполненное благ, да славословят с нами Херувимы, с хвалебными песнопениями носящие на себе Сына. Оставил Он славу Свою, плакал и обрел погибшую овцу. Благодарение Ему!.. В двенадцатое лето да славословит святой храм, увидев Отрока среди старцев. Умолкли священники, когда в праздник Свой издал глас Сам празднственный Агнец. Благословенно снисхождение Его!.. В тридцатое лето да славословят с нами мертвые, которые воскрешены, и живые, которые обратились к покаянию; да славословят высота и глубина, умиротворенные Сыном. Благословен Он и Отец Его!» (5, 153, 154, 157). В тех же песнопениях на Рождество Христово Преподобный Ефрем прозирает ожидание праведниками

пришествия Пастыря из Евфрафы (*Мих. 5,1–4*) и радость их о совершившемся. «День сей радует царей, первосвященников и Пророков, потому что в день сей совершилось и пришло в исполнение все ими сказанное» (5,103). Преподобный призывает бодрствовать в рождественскую светозарную ночь и восхвалять Снисшедшего к нам. «Настоящая ночь есть ночь примирения, поэтому никто да не гневается и не причиняет печали. В сию ночь, даровавшую мир целому миру, никто да не угрожает и не предаётся неистовству. Настоящая ночь есть ночь Кротчайшего; да не будет же в сию ночь огорчающего и жестокого. В сию ночь Смиренного никто да не гордится и не надмевается... Хвала Тому, Кто ни малой не имеет нужды в наших похвалах, находит же их потребными из любви к нам, жаждет их, потому что нас любит; требует, чтобы воздавали мы Ему, потому что ждёт случая одарить нас!» (5,110,114).

Особую группу составляют глубокие по своему духовному подъёму погребальные гимны – «надгробные песнопения» (4, 366–533). О них особо и нужно сказать, что будет сделано ниже.

VI. Похвальные слова

К похвальным словам святого Ефрема относятся те творения, в которых Преподобный восхваляет подвиги Божиих людей и их блаженную кончину. Они напоминают панегирики – без описания житий. Некоторые из них по своему содержанию приближаются к акафистам. Характерным в этом отношении служит «Похвальное слово Петру, Павлу, Андрею, Фоме, Луке и Иоанну...» (3, 413–422). «Радуйтесь цари Христовы, святые Апостолы», – начинает «Сирский Пророк» свою похвалу и продолжает: «Радуйтесь вы – соль земли... Радуйтесь вы – свет миру... Радуйтесь вы, печатлеющие иереев, образователи учителей, ловцы языков, проповедники народов, наставники праведников, убелители грешников, истребители греха, просветители неверных, неодолимые стражи, купцы, продающие драгоценности... У вас не было лишнего жезла, и отовсюду изгнали вы волков. Вы не имели у себя другого хитона, но цари искали себе у вас одеяние. У вас не было двойной обуви, но землю приводили вы в колебание своими шествиями... Радуйся Петр, дверь грешников, дерзновение кающихся, ободрение обращающихся, призвание отрицающихся, утешение кающихся... Радуйся Павел, тебе обязаны мы пространном словом... Радуйся Андрей, первый из первых, избранный из избранных... Радуйся Лука, врач и повествователь, собравший для нас сокровища мудрости... Радуйся Иоанн Креститель, конец ветхого и начало Нового...» (3, 413, 414, 415, 416, 417). «Радуйтесь вы, – обобщает Преподобный, – и Павел, и Петр, Андрей и Фома, Лука и Иоанн, и с вами прочий собор Апостолов» (3, 415).

Необходимо здесь указать и следующие творения:

· «Похвальное слово иже во святых отцу нашему Василию Великому» (2, 308–317). «Приклоните ко мне слух, братия возлюбленные, – начинает свой панегирик Кесарийскому Святителю преподобный Ефрем, – поведаю вам прекраснейшую повесть» и т. д.

· «Похвальное слово святым čtyредесяти мученикам» (2, 356–373). «Намереваюсь писать мученический образ, – заявляет Преподобный о своём стремлении также в самом начале слова. – Замышляю изобразить мученическую твердость... Исполняюсь желанием преплыть великое и славное море похвал их терпению» (2, 356).

· «Похвальное слово мученикам» (3, 223–229). «Как же восхваляю вас, совершенные христоносцы, или как наменую вас, славные и блаженные? – вопрошает святой Ефрем. – Сколько ни мучили незаконные служители тела преподобных, не видали их печальными и унылыми... Спокойны и веселы были они среди мук» (3, 225).

· «Похвальное слово славным мученикам, во всем мире пострадавшим» (2, 329–335). «Преблаженные все святые, – восклицает Преподобный, – потому что будут наслаждаться вечным сопребыванием со Христом» (2, 331).

К похвальным творениям можно отнести и «Слово о пророке Данииле и о трех святых отроках в ответ утверждающему: «Время лукаво, не могу спастись''' (2, 343–345).

* * *

Завершением всех творений, как и жизненного подвига, служит «Предсмертное завещание» Преподобного (5,297–317), хотя и сохранилось оно в позднейшей переделке.

«Я, Ефрем, – начинает он, – умираю и пишу завещание, желая оставить каждому на память нечто из того, что у меня есть, чтобы знающие меня поминали меня хотя за слова мои» (5,297). Перед братией, перед своими учениками, несомненно, хорошо его знавшими, Преподобный с глубоким смирением неоднократно исповедует, что «в греховной суете провел он дни и часы свои» (5,300), ничего хорошего не сделал (5,304). Но одновременно и свидетельствует он: во всю жизнь не ссорился, состязался с отступниками, не отделялся от Церкви, не имел собственности (5,298,299,300), «не злословил Господа» (5,311). Настойчиво завещает похоронить его как можно скромнее. «Вместо того, чтоб расточать благовония и ароматы, воспоминайте меня в молитвах своих, ибо что пользы от

благовоний мертвецу, который не может их ощущать? Ароматы же воскурите во святилище, чтобы благоуханием их услаждались входящие туда» (5,305). «Когда же исполнится тридцать дней по смерти моей, совершите по мне память, братия мои, потому что мертвым помогают приношения, совершаемые живыми» (5, 306–307). Просьба святого Ефрема помянуть его в тридцатый день имеет и значение литургическое – в древней Церкви сугубые молитвы об усопших возносились, кроме других дней, и в тридцатый. Преподобный рассуждает о суетности и быстротечности всего земного. *«Все преходит*, как слышали вы от Господа нашего (Мф. 24,35); потому со слезами говорю сие, братия мои. *Из камня созданный храм разрушается*, как и слышали, и читали вы (Мф. 24,2), а храм плотяный восстает для воздаяния и суда. Господь наш не судит камни, но судит сынов человеческих» (5,300).

Прославляет ревнителей святой веры, благословляет добре продолжающих подвиг. «Я – не то, что Мелхиседек, – говорит он, – но вы будьте благословлены, как Авраам. Я и не Исаак, но вы примите благословение, как Иаков... Я не Илия, но вы примите духа моего, как Елисей» (5, 308). Еретиков же, восстающих против Церкви, Преподобный предаёт проклятию. «Да будут прокляты ариане и манихеи, ...павлиане и субботники ...вместе с учениями других нечестивых ересей!» (5, 310).

Преподобный Ефрем умоляет не преступать заповеданное им: «Пребывайте в учении моем и не отпадайте от веры моей» (5, 310). «Да не напрасны будут слова мои, не преступайте заповедей моих» (5, 300). «Чисто, целомудренно пребывайте, братия мои, во бдении» (5,307–308). «Послушайте наставлений моих, ученики мои, сохраните в памяти слова мои, не отступайте от веры моей и не преступайте слова моего» (5, 312).

Заканчивая свой земной путь и творческий подвиг, Преподобный восклицает, завещая: «Прощай, земля, да живут сыны твои в радости, да блюдетсЯ мир в Церквах, да прекратятся гонения нечестивых, да соделаются праведными нечестивые и грешники да принесут покаяние!» (5, 313).

В. Богословие преподобного Ефрема Сирина

Богословие преподобного Ефрема – это обильный источник вероучения и неисчерпаемый кладезь духовного назидания. Его исследователи по праву называют самого Преподобного не только Сирским Пророком, но и духовным философом, Великим Вселенским отцом, Столпом Церкви, Устами и Цитрой Святого Духа. (См. 7, III).

Святой Ефрем известен и как экзегет, и как учитель веры, но особенно – как учитель христианской нравственности, личного подвига христианина, смиренного усвоения и воплощения в жизни истины Святого Православия. Все его земное служение было посвящено заботе о спасении людей.

I. Преподобный Ефрем Сирин – экзегет

Преподобный Ефрем Сирин принадлежит к числу лучших толкователей Священного Писания и, прежде всего, священных книг Ветхого Завета. Последнее объясняется тем, что он хорошо знал еврейский язык – язык подлинника. Пользовался он также и переводом Семидесяти, о чём сам свидетельствует, например, при объяснении первого стиха шестой главы книги пророка Амоса: «В греческом переводе сказано: “Объимающим начатки языков”, а по еврейскому тексту читается: “Именующим себя князьями языков”, а не князьями народа Своего» (6,133).

Яркости и точности в выражении экзегезы ветхозаветных священных книг служило глубокое знание преподобным Ефремом не только языка, жизни, нравов, обычаев евреев, но и соприкасавшихся с ними других восточных народов, а также обстоятельное изучение самих тех мест, где происходили события священной истории Ветхого Завета. И Преподобный нередко применял свои знания. Так, например, объясняя слова: «И собращася людие в Массифаф, и почерпаху воду и проливаху пред Господем на землю» (1Цар. 7,6), Великий Отец говорит: «Сим обрядом они хотели утвердить новый завет с Богом. У евреев сей обряд употреблялся в виде заклания; сим они как бы так говорили: как мы изливаем сию воду, так да пролиется кровь наша, если после сего мы отступим от Господа и обратимся к богам языческим» (1, 59. Вводная часть). А раскрывая заповедь: «Сынове есте Господа Бога вашего, да не нарезуетесь» (Втор. 14,1), Духовный Философ указывает: «Повелевает и постановляет законом на телах своих не делать едкими составами неизгладимых начертаний, подобно тому, как делают египтяне, на телах своих начертывая неизгладимые изображения богов своих» (1, 60. Вводная часть). Или: причину запрещения Богом насаждать вблизи святого алтаря дубравы, Преподобный видит в обычае язычников устроить капища своим богам в дубравах, рощах. (Там же).

При изъяснении священного текста преподобный Ефрем применял, по преимуществу, метод буквального понимания, но,

по слову святого Григория Нисского, уяснял и «глубины сокровенных истин при свете Духа» (*Святой Григорий Нисский*. Цит.соч. С. 270). И действительно, святой Ефрем – Уста и Цитра Святого Духа – осуждает и слепых приверженцев буквы, и особенно строго – излишне наклонных к аллегоризму. Так, раскрывая начальные слова святой Библии: «В начале сотвори Бог небо и землю» (*Быт. 1,1*), Преподобный пишет: «Никто не должен думать, что шестидневное творение есть иносказание. Непозволительно также говорить, будто бы, что по описанию сотворено в продолжение шести дней, то сотворено в одно мгновение, а также будто бы в описании сем представлены одни наименования, или ничто не означающие, или означающие нечто иное. Напротив того, должно знать, что, как небо и земля, сотворенные вначале, суть действительно небо и земля, а не что-либо иное разумеется под именем неба и земли, так и сказанное о всем прочем, что сотворено и приведено в устройство по сотворении неба и земли, заключает в себе не пустые наименования, но силе сих наименований соответствует самая сущность сотворенных естеств» (6,211). Аллегоризм в методе Преподобного проявляется при изъяснении ветхозаветных пророчеств. По его мысли, сказанное пророками о случившемся или имеющем быть с народом Божиим надо относить к Новозаветной Церкви, к Божественным откровениям о всех праведниках и грешниках. В этом плане ветхозаветные образы выступают как прикрытая истина о тайне Сына Божия.

Примечательно, что Духовный Философ, открывая святую Библию, сначала сообщает читателю о своих намерениях: «Не хотел я писать сего толкования на книгу Бытия, чтобы не повторять здесь изложенного уже в песнопениях и беседах. Но вынужденный к сему любовью друзей, предлагаю здесь вкратце, что в песнопениях и беседах предложил обширнее». И дальше: «Моисею поводом к написанию книги Бытия служило следующее. В умы людей первобытных Творцом вложено было ясное о Нем ведение... Потомки Авраамовы, со времени переселения в Египет, начали, подобно целому миру, терять ведение о Боге,... сотворенное из ничего стали почитать вечным; тварей, недавно получивших бытие, именовать Богом.

Посему-то Бог восхотел чрез Моисея научить истине заблуждающихся современников его, чтобы на все веки не распростерлось зло, перешедши к ним по преданию... И Моисей, после чудес, совершенных им во Египте, после завета, заключенного в пустыне, пишет о сотворенных природах, что приведены они в бытие из ничего, пишет о Боге, что Он – един, и что предстоят Ему тысячи и тьмы, пишет о тайнах Сына, предсказанных при самом творении мира; представляет читателям те прообразования Сына, какие предначертаны в древних праведниках, – те предзнаменования, какие указаны в чудесах, совершенных жезлом Моисеевым; пишет истинные законы, от которых уклонились люди, а к сему присовокупляет и то, что относится к родословию народа еврейского» и т. д. (6, 205, 206) – идёт представление ветхозаветной священной истории и изъяснение библейского текста.

При изъяснении святого Евангелия Сирский Пророк следовал не одному какому-либо святому Евангелисту, а полагал в основу свод Благовестил – Диатессарон (Четвероевангелие) Татиана. Вслед за христианским апологетом II века он, после краткого введения, начинает свое «Толкование на Четвероевангелие» со слов святого апостола Иоанна Богослова: «От начала было Слово... Сие Слово было у Бога... И Бог было Слово...» (*Ин. 1,1–5,11*). Затем переходит к святым Евангелиям от апостола Луки (*Лк. 1,5...*), и т. д., опуская, как и Татиан, родословие Христа Спасителя, а также все те места, в которых говорится о происхождении нашего Господа по плоти от семени Давидова. Заканчивает святой Ефрем свои размышления о святом Евангелии изъяснением слов Христа Спасителя по евангелисту Луке: *«Но оставайтесь в Иерусалиме, доколе получите обетование Отца Моего»* (*Лк. 24, 49*) (8 339).

Толкования Преподобного на послания святого апостола Павла – это краткие, отрывочные суждения (по типу схолий) об апостольских писаниях. «Мы, – заявляет он, приступая к посланиям Апостола языков, – желаем вкратце изъяснить его бедной речью сирийцев. Правда, слова Божественного Павла содержат в себе весьма многие мысли, но в том мы не видим

для себя никакой опасности, если мы не раскрыли всех тех мыслей, ибо мы толкуем не для народа, но для опытных и ученых людей. Настаиваем только на значении слов, а не на многообразном звуке, – пишем истину, в них выраженную, без протяженности речи» (7,1). Этому заявлению Преподобный и следует в своем понимании священного текста Нового Завета.

II. Догматические темы у Преподобного Ефрема Сирина

Согласно утверждению святого Григория Нисского у преподобного Ефрема «не поверхностное было знание Божественных догматов». Он хорошо знал «и самые догматы Церкви и то, что осмеливается им противоречить». «Веры правой он строго держался, – решительно заявляет Нисский Святитель, – никуда не уклоняясь от благочестия, в чем мы удостоверились как из писаний его, так и из суждения о нем Церкви» (Цит. изд. С. 282,266). Сам Преподобный так свидетельствует о себе: «Вера моя есть здравая, даже клятвенно удостоверяю в ее непоколебимости» (5,299).

Догматические воззрения Преподобного составляют его размышления о Троицином Боге, Боговоплощении, Божией Матери, о Церкви, конечной участи всего существующего и др.

1. Трои́дный Бог

Предпочтительнее всего в человеческом организме голова. И если кто заносит какой-либо предмет, чтобы нанести нам удар, мы стараемся отвести его от головы, подчас подставляя другие места организма, ибо «без головы, – рассуждает Преподобный, – невозможно и жить в этой жизни. Так пусть будет для тебя всего предпочтительнее вера в Святую и Единосущную Троицу, потому что без сей веры невозможно никому жить истинной жизнью» (2, 73). И Преподобный указывает, в чём состоит правая вера в Трои́дного Бога, которую свято исповедует Церковь Божия: «Одно лицо Отца, и одно лицо Сына, и одно лицо Духа Святого, одно Божество, одна Сила, одно Царство в трех Лицах или Ипостасях. Так славим Святую Единицу в Троице и Святую Троицу в Единице. После того, как Отец воззвал с неба: «Сей есть Сын Мой возлюбленный: Того послушайте», приняла сие Святая Божия Вселенская Церковь. О Сей Святой Троице крестит она в жизнь вечную, Ее святит равночестием, Ее исповедует нераздельно, неотлучно, Ей поклоняется непогрешительно, Ее исповедует и прославляет. Сей Триипостасной Единице – Отцу и Сыну и Святому Духу подобает слава, благодарение, честь, держава – вечно, ныне и всегда» (2,59).

Внутрибожественная жизнь Трои́дного Бога непостижима. Никто из сотворенных не может познать ее или вместить Его. Бог Отец вечно из Своей сущности «произвел» Сына и Духа Святого, «чтобы всегда совершалась тайна вечности». Дух Святой «исшел из сущности Отца не полусовершенным и не смешанным, ибо Он не Отец иногда, а иногда Сын, но Дух Святой, имеющий полноту благодати и исходящий во свидетельство о Божестве, какое ипостасью Своей дает Дух Святой о том, что Отец родил Сына не по страсти, не во времени, не каким-либо способом и не по какой-нибудь причине, но естеством свободным от необходимости». Духа Святого Отец «извел» не прежде Сына, «чтоб не сказали мы, что хотение подчинено необходимости». Если же Духа Святого «именуем

после Сына, то в означение не времени, а Лица». Короче, Сын и Дух Святой совечны. «И мы с словом изводим дыхание... Посему-то Божество Святой Троицы совечно. Отец и Сын и Святой Дух, хотя три Лица, но единой сущности. Посему-то Святая и Единосущная Троица есть единый Бог». Но полноты ведения Триединого Бога никто, кроме Самой Святой Троицы, «не имеет» (1, 164, 165, 166). Преподобный решительно выступает против дерзких покушений разума постигнуть Триединого Бога. Ограниченность человеческого ума – и бесконечность Бога, тайны видимой природы – и, тем более, тайны духовного мира, голос собственного сознания – и свидетельство слова Божия – все приводит к одному знаменателю: к уверению в безрассудстве мечтателей раскрыть сокровенность существа Божия. Сущность Небесного Врача непостижима. Желаящий войти в Ее исследование – не найдет «ни пути, ни конца своему исследованию». Оно – «необъятное море». «Скажи мне, безрассудный, – восклицает Сирский Пророк, – как изобразить в уме своем беспредельного, славного и страшного Создателя всей твари, пред взором Которого тает всякая тварь, как воск пред лицом огня» (3, 378). «Тьмы тем и тысячи тысяч Ангелов, Архангелов славят Его со страхом и покланяются Ему с трепетом, а перстные люди, исполненные грехов, не боязненно разглагольствуют о Божестве!» (3,381). «Безумен, кто мечтает, что постиг Тебя... Недостаточны уста наши изглаголять Тебя, Господи» (5, 169). Познать можно только тварь, творение, а не Творца. «Если уразумеете Божественное, – утверждает святой Ефрем, – то оно уже будет не Божественным, но обыкновенным. Если дознаетесь Неведомого, как называет Апостол Бога (Деян.17,23), то ведение ваше – упразднение Божией силы» (2,278).

Сирский Пророк поясняет и причину сокрытия от нас Сущности Божией. Бог «сокрывается», чтобы нас пощадить. «Ибо для слуха нашего неместимо слышать о природе, или начале не приведенного в бытие – нам и выразить сие невозможно. Мы не доходим до того, чтобы постигнуть начало Безначального, потому что нет в нас столько разумения. Земное глагола Бог с Синая, и тысячи истаивали – что же будет с

нами, если возглаголет Небесное? С земли глаголал, и тысячи истаивали – что же будет с нами, если начнет беседовать к нам с Неба? Народ просил, чтобы не слышать гласа Божия, и Бог соизволил на сие... Итак, Бог,... щадя нас, удаляется от нас, чтобы оставались мы живы, а также не изрекает нам тайн, чтобы мы не умерли» (1,160–161).

Но то, что необходимо знать человеку о Боге и что относится к его земному призванию, ему, по мере духовной чистоты, открывается. «Когда око веры как свет сияет в сердце у человека, – говорит святой Ефрем, – тогда ясно, светло и чисто созерцает он и Агнца Божия, за нас закланного и даровавшего нам святое и пречистое Тело Свое для всегдашнего причащения, чтобы причащение сие было нам во оставление грехов. У кого есть сие око веры, тот ясно и светло созерцает Владыку и с убеждением совершенной веры вкушает Тело непорочного Агнца, Единородного Сына Небесного Отца» (3, 384).

Человеку открыты некоторые свойства существа Божия. Бог есть благой и преблагой, человеколюбивый, милосердный, сострадательный, снисходительный, благоутробный, долготерпеливый, незлобивый, справедливый, премудрый (1, 24; 4, 107; 1, 58–59). «Благость Его – причина всему. Правда Его – устав всему. Премудрость Его открывается в разнообразии» (1, 164). Он есть свет, радость, покой, истинная жизнь, «благодетель душ и тел», вечное спасение (1, 319, 24). Бог «всецело чист и все, что Его, подобно Ему. В Нем нет ничего такого, что возмущало бы Его, в Нем нет таких движений, которые бы укрощались с борением. Свободная воля существа Божия чиста без всяких в том усилий. Бог возгорается и пламенным гневом, но пребывает чист и спокоен» (5, 188). «Внутренно» Он преисполнен щедрот, «а наружно окружен страхом. Гнев Его на безрассудного вопиет о горячей Его любви. В самой ярости Его кроется любовь. Творец наш, когда и негодует, не раздражается, когда и угрожает, остается спокойным, и возмущение Его – невозмутимо, и скорбь Его – радостна» (5, 188). Он – всесвятый, всесовершенный (4, 107; 1, 28). «Хвала правде Твоей – сей матери матерей! – восклицает

Преподобный. – Хвала благодати Твоей – сей матери учителей» (5,173).

Как бы обобщая свои рассуждения о Троицином Боге, святой Ефрем исповедует: «Если возвеличивал я в уме своем Отца паче Сына, то да не помилует Он меня. Если умалял я Духа Святого пред Богом, то да покроются тьмою очи мои» (5,299). И заповедует: «Чти Господа, и благоуспешны будут пути твои» (1, 88). «Блажен, кто всегда имеет в себе памятование о Боге» (1, 341–342).

2. Боговоплощение

Размышление святого Ефрема о Боговоплощении – и неразрывно связанных с ним сотериологии и христологии – есть прямое продолжение его учения о Троиедином Боге. И эта важнейшая догматическая тема представляется Преподобным не менее выразительно.

Рождаемый вечно от Бога Отца Сын Божий «напоследок дней» воплотился от Девы Марии, родился «бессеменно и неизреченно», сохранив девство нерастленным. «В самую утробу Девы вселился Бог Слово, и огонь Божества Его не попалил членов девического тела, но сохранил их в продолжение девятимесячного времени. Вселился в самую утробу Девы... И из нее произошел воплощенный Бог, чтобы спасти нас» (2, 51).

До пришествия Христа Спасителя человечество изнемогало «во зле». Повреждение было настолько тяжким, что ни Пророки, ни ветхозаветные священники не могли укрывать язвы. И «Святой, Единородный Сын», видя погибающее «естество», сходит на Землю по воле Отца Небесного и по Своему благоволению, дабы укрывать Своим словом, «благодатью и щедротами» одержимых разными болезнями и немощами. «Небесный Царь, Бессмертный Владыка, Единородный Сын, возлюбленный Отцу, Который по единой благодати Своей властью создал человека из земли, побежденный щедротами благоутробия Своего, ради того самого человека, которого создали пречистые руки Его, сошел с Неба спасти и исцелить всех страждущих» (3, 377). Обладая всем, Он возлюбил нищету и Свою крепость «облек страданиями». Совершенный – возрастает, Законодатель – исполняет закон. «Пришел Сильный, на рамена Своих носящий Иессеев корень; пришел Вложенный в лук Свой, как стрела избранная (Ис. 49, 2). Чертог обещает Он тому, кто любит Его, геенной угрожает тому, кто возненавидел Его» (5, 168). Сошел к нам, «вооссиял нам» Свет от Света, озарил нас и возвел к Свету, осветил наши «помраченные очи» (5, 208; 1, 215). Сойдя к нам, Он соделался «подобным нам,

чтобы нас соделать подобными Себе. Бессмертный снисшел к смертным и, соделал их бессмертными, опять восшел к Отцу» (1,215).

Христология святого Ефрема Сирина предельно четкая, ясная, точная. Тот, Кто от Бога, Единородный, Единосущный Отцу заимствует от Дщери человеческой святой Девы Марии плоть, делается человеком и остается Богом. «Одного и того же исповедую, – говорит Сирский Пророк, – совершенным Богом и совершенным человеком, в двух естествах, ипостасно или лично соединенных, познаваемым нераздельно, неслиянно и неизменно, облекшимся в плоть, одушевленную словесной и разумной душой, и соделавшимся нам подобострастным во всем, кроме одного греха. Один и Тот же есть земной и небесный, временный и вечный, подначальный и безначальный, бездетный и подлежащий времени, созданный и не созданный, страдательный и бесстрастный, Бог и человек, в том и другом совершенный, один в два естества и в двух один» (2, 58–59). Он имеет два естества в совершенстве – «не утратил двух естеств. Не первое естество – Бог – одно явилось на земле, и не второе – человек – одно взошло на Небо. От Совершенного Совершенный и от человека человек, от Бога Бог и от Девы Христос. Плоть не уделила себя Божеству, человеческое естество не обременило естества Божеского. Не унизилось Слово союзом и воспринятым, так чтобы утратить, что имело, и стать тем, чего не имеет. В совершенстве Слово имеет то, чем было, и в совершенстве же имеет воспринятое. Срастворение не сделалось слиянием. Не тело сопряглось с телом, но человек соединился с Божеством» (2,279). «Божество соприсутствовало в искушениях, и воспринятое Им вознесло от земли на Небо» (2,296).

Тайну Боговоплощения преподобный Ефрем называет великим – «неизреченным» чудом, приводящим нас «в изумление». «Великое чудо, – воспекает он, – совершилось на земле: снисшел на нее Господь всяческих, Бог соделался человеком, Ветхий деньми стал Младенцем, Господь уподобился рабу, и Сын Царев – убогому... Кто не придет в изумление, видя, что рождается Господь Ангелов? Без

пытливости веруй и содержи твердо, «потому что это действительно так» (5,165. Ср.: 5,171). «Изумевать и удивляться должны мы, Господи, что Ты – и Бог и человек. И изумление и удивление да будут в нас неразлучны. Да раздастся глас бесконечной хвалы. Да сияет нам, Господи, видимый свет Твоего человечества, да сияет и сокровенный свет Твоего Величия. Один свет да сочетается с другим светом, и да воссиявает нам Солнце Правды» (5,172).

Сирский Пророк возносит хвалу Небесному Милосердию, нисшедшему к человеку. «Хвала Верховному Милосердию, Которое низошло к земным, чтобы немощной мир исцелен был Врачом, явившимся среди твари! Хвала Ему и пославшему Его Отцу и Духу Святому, хвала во все времена, на всяком месте, во веки веков, бесконечно» (5,167).

3. Божия Матерь

Делу воплощения Христа Спасителя послужила Пресвятая Дева Мария.

Всё своё благоговение к Честнейшей Херувимов и славнейшей Серафимов Сирский Пророк выразил в своих словах, сказанных им от лица Божией Матери: «Более всех спасаемых возвеселил Он Меня, потому что зачала Его во чреве; более всех возвеличенных Им возвеличил Он Меня, потому что родила Его. Войду в рай жизни, и где согрешила Ева, там прослаблю Его, потому что Меня избрал Он из всех жен и благоволил соделать Своей Матерью, а Сам благоволил стать Сыном Моим» (5,158–159).

Когда послан был к Пренепорочной и явился пред Ней архангел Гавриил, по суждению святого Ефрема, Она молилась. Во время молитвы узрел Гавриила и пророк Даниил. «Молитва и благовестие, как родственные между собой, должны радовать друг друга» (5,160–161). Архангел Гавриил предстал в виде «благородного старца-пришельца», дабы не опечалить смиренную Отроковицу. Из священной истории известно, что архангел Гавриил посылался «подобным по изволению и одинаковым по естеству» всего три раза. Два из них упомянуты, а третий – «к неплодному Захарии». Пророк Даниил предвозвестил рождение Божией Матери, а праведный старец Захария «произвел глас вопиющего в пустыне» (5, 161). «Обратите взор свой, возлюбленные, на Марию, – вызывает Преподобный. – Вот приходит к Ней Гавриил, и Она, испытывая его, говорит: “Како будет сие?” Служитель Духа отвечает Марии, что не трудно сие для Бога, для Которого все возможно. Мария поверила слышанному и сказала: “Се раба Господня”. И тогда же Слово, как Ему Самому известно, низошло и, как Слово изволило, подвиглось, вошло в Марию и вселилось в Ней, и Она не ощутила того. Ничего не потерпев, прияла Его, и Исполняющий Собой вселенную пребывал в Ее чреве, как Младенец» (5,165).

Подобно тому, как на Хориве купина «вмещала Бога» в пламени, так и Пресвятая Дева «носила Христа во чреве» (5, 163). «Носимого Херувимами носят Мариины длани, ничем необъемлемого Бога объемлет и носит Мариам. Царь, пред Которым трепещут Ангелы – огненные и духовные сущности, возлежит на персях Девы; Она объемлет и лобызает Его, как Младенца. Престол славы Его – небеса, и покоится Он на коленях у Марии» (5,167).

Оттеняя высокие качества Матери Господа, Её приближение к Богу, достоинство, превосходство над всем творением, Преподобный называет Ее многоразличными именами (о сем сказано выше в разделе V о духовных песнопениях) (5,166).

Чтобы разительнее выразить великое значение Пресвятой Девы Марии в домостроительстве нашего спасения, Преподобный прибегает к противопоставлению: «Мария и Ева». Этой теме он отводит (как известно из обозрения догматических творений) даже целое сочинение (5, 204–208). Обращается он к ней и в других своих трудах: «Похвальная песнь Божией Матери» (5, 163–167), «Адам и Ева» (5,191–202).

«Адам и Ева совершили грех, внесли в мир смерть» – от Марии новая жизнь (5, 167). Евой утрачена «вожделенная слава» – Марией возвращена (5, 191). Ева «соделалась виной нашей смерти» – Мария стала «виной нашей жизни» (5, 204). Чрез слух Евы «диавол изрыгнул яд свой» в нее – чрез слух Марии вошел в Нее Благий (5,167). «Ева отделила простоту от благоразумия, и соделалась неразумной – Благорассудительная Мария благоразумие Свое соделала солью для Своей простоты» (5, 204). Ева увидела красоту дерева и открыла душу свою для коварного – Мария «слухом Своим узрела Сокровенного» (5, 205). Ева не спросила «презренного змия» – Мария «не устрашилась изъявить Свое недоумение пред великим Ангелом, не убоялась вопрошать его, возражала Гавриилу» (5,196). Через омраченную Еву вошло все зло – через «Дщерь Света» Марию озарились светом и мир и его обитатели (5, 208). «Две жены сии, – заключает Преподобный, – подобны двум очам в теле, из которых одно темно и слепо, а

другое – чисто, светло и все освещает. Мир сей есть тело, в котором водружены два ока. Око левое и слепое – Ева, око правое и светлое – Мария. Темным оком омрачен был целый мир, и ощупью ходили люди, что ни останавливало их на пути – почитали они богом, ложь именovali истиной. Но когда воссиял для них Свет в чистом Оке от вселившегося в Нем Небесного Света, тогда обратились и раскаяния исполнились люди, уразумев, что по собственному своему измышлению утратили жизнь» (5, 208).

4. Промысл Божий

«Будь же верующим, и возвещай Промысл Божий», – так Некто сказал святому Ефрему во сне в дни его сомнений (1, 158). Преподобный внял этому гласу – и поверил в Промысл Божий, и стал возвещать его. «Сама благодать не может совершенно отступить от нас, – утверждает Сирский Пророк, – потому что собственным своим милосердием побуждается всех миловать. Видишь ли Промысл Божий? Видишь ли милосердие Христово? Видишь ли, как святой Бог всегда любит нас и хочет, чтоб спаслись мы?» (1,206).

Свидетельства Преподобного о действии, существовании Промысла Божия исполнены особой духовной убежденностью и художественной выразительностью. «Вижу здания, – говорит он, – и заключаю о здателе; вижу мир и познаю Промысл. Вижу, что корабль без кормчего тонет; видел, что дела человеческие ничем не оканчиваются, если Бог не управляет ими. Вижу город и различное устройство гражданских обществ, и познаю, что все держится Божиим распоряжением. От пастыря зависит стадо, а от Бога все, что возрастает на земле. В воле земледельца отделение пшеницы от терний – в воле Божией благоразумие живущих на земле во взаимном их единении и единомыслии. В воле царя расположить полки воинов – в воле Божией – определенный устав для всего. На земле ничего нет невозглавленного, потому что начало всему Бог. Реки от источников, а законы от Божией премудрости. Земля приносит плоды, но если нет дождя с неба, ничего не может произвести сама от себя. День заключает в себе существенность света, но к совершению своему имеет нужду в солнце. Так и добрые дела производятся людьми, но в совершение приводятся Богом. Солнце имеет в себе свет, но для собственного его упокоения нужно ему небо; подобно и благочестивые для восстановления своего имеют нужду в Боге. И свет – не без огня, и тьма – не без мрака, потому что все имеет взаимную нужду друг в друге, для одного необходимо другое» (1,159–160). Сомневающимся же в наличии Промысла Божия Преподобный напоминает, по какому

опасному пути они идут: «Кто утверждает, что все случайно, тот отрицает бытие Божие» (1,167).

Святой Ефрем везде и во всем видит присутствие воли Божией – всемогущей, премудрой, благой и справедливой. Святой подчёркивает зависимость от Промысла Божия всего существующего и, прежде всего, человека. «Без Божия покровительства человек ничто» (2,201). От Бога зависит всё, что ни происходило бы с нами в нашей жизни – «и благое, и скорбное, и недостойное. Но одно – по благоволению, другое – по домостроительству, третье – по попущению... По благоволению – когда живем добродетельно, ибо угодно Богу, чтобы проводили мы жизнь безгрешную, жили добродетельно и благочестиво. По домостроительству – когда, впадая в ошибки и погрешая, бываем вразумляемы. По попущению же – когда и вразумляемые не обращаемся» (3, 395). Бог все устрояет ради нашего спасения. В Своих премудрых действиях Он иногда, по неизреченной любви, «спешит к нам», а иногда, по той же любви, удаляется от нас. Он уходит от нас, чтобы мы сильнее почувствовали свою ограниченность, свою беспомощность; и с большим рвением устремились к Его «лепоте», «чтобы за это добровольное стремление (потому что от нашей воли зависит устремляться к Благому) возвеличить Ему нас. Если же немощь наша удаляется от Него – спешит Он к нам по благодати Своей. Ибо как для нашей пользы удаляется Он от нас, так спешит к нам, чтобы настигнуть и спасти нас» (5,179–180). В Божественном Промысле – «в жезле Божиим сокрыто много премудрых целей». Он и поражает нас, и щадит; и наказывает, и милует. Но и первое, и второе направлено к одной и той же цели – к нашей пользе, нашему спасению. «Сообразно премудрым целям Своим, для нашего спасения вещает Он, то гласом гнева, то гласом любви, то гневается и угрожает, то ласкает и обещает, как врач, который всех и всем врачует; изрекает проклятие, чтобы получили мы благословение; всякое проклятие, от Него исходящее, может послужить к приобретению благословения» (5,189).

Прозревая премудрость Промысла Божия, святой Ефрем восклицает: «Слава Тебе, Который питаешь все народы и весь

человеческий род, как единого человека! Слава Тебе, Который питаешь птиц небесных и зверей, и гадов, и животных, живущих в воде, как и малоценного воробья!» (1,25).

Убедившись на своем жизненном опыте в том, что Бог есть «не далече от единого коегождо нас», что Им мы «живем, и движемся, и есмы» (**Деян. 17, 27–28**) , Преподобный призывает и других помнить об этом при всех обстоятельствах жизни: «Не малодушествует, видя, что ты в этой жизни в бесславии или в болезни, или в глубокой старости и нищете. Питающий птиц небесных не оставит и тебя без Своего промысления» (1,326). И в самих бедствиях человека Господь пребывает с ним. «Ибо, – заключает Преподобный, – если здесь, Спаситель, не вразумишь несчастного и не дашь ему сердечного озарения, чтоб ежедневно без стыда приносил покаяние во грехах своих, что там делать ему, не имеющему оправдания?» (1, 207).

5. Екклезиология

Местом, где можно достигнуть «оправдания», получить освящение, осуществляемое в таинствах, служит Святая Церковь. Преподобный именует её жилищем Божиим, домом Божиим, невестой Христовой. «Славно воспевая таинства Единородного Сына, – размышляет он, – песенно возопием в Церкви, этой невесте Христовой, провозвещающей победные награды преподобных отцев» (1, 224).

О Церкви святой Ефрем говорит с подъёмом, восторженно, преимущественно воспевая её. «Благословенна ты, Церковь верных, – восклицает он, – ибо Царь царей утвердил в тебе Свое жилище. Твои основания никогда не поколеблются, ибо Господь страж твой; и врата адовы не одолеют тебя, и хищные волки не могут сокрушить или ослабить твоей крепости. О как велик ты, дом Божий! Как ты прекрасен! Как великолепно ты, дочь народов» (1, 23).

В Церкви, по мысли Преподобного, сохраняется непрерывно апостольское предание, связанное с непрерывным рукоположением в таинстве Священства.

6. Эсхатология

Таинственнейший догмат веры православной есть учение о свершении всего существующего. И здесь Сирский Пророк смело проникает своим облагодатствованным разумом в самые глубины и достигает большой яркости. «Этот славный и прозорливый муж, – красноречиво свидетельствует о сем святой Григорий Нисский, – изобразил будущее Судилище Божие, что для приобретения большего познания о нем не осталось ничего другого, как только опытно изведать и испытать его на самом деле» (Цит. изд. С. 274).

Пловцу нельзя навсегда остаться на корабле, а путнику – в гостинице. Когда-то им надо выйти. «Взирая на сие мысленным оком, будем готовиться к преставлению из сей жизни», – призывает святой Ефрем (1, 335). И Преподобный готовит слушателя.

Святой Ефрем часто изображает картины конечных событий всего существующего. Эсхатологические темы занимают у него много места. О чем бы он ни рассуждал, мысль его так или иначе, но обращается к последним судьбам мира. Что преподобному Ефрему было присуще непрестанное представление Второго пришествия Христа Спасителя, Страшного Суда и будущей участи как праведников, так и грешников, убедительно показывают следующие его размышления. «В один день, встав очень рано, – рассказывает он, – ходил я с двумя братьями вне благословенного града Едессы, возвел очи свои на небо, которое подобно чистому зеркалу со славой осиявало звездами землю, и в удивлении сказал: «Если звезды сияют с такой славой, то кольми паче праведные и святые, сотворившие волю Святого Бога, в тот час, когда придет Господь, воссияют неизглаголаным светом Спасительной славы». Но вдруг, при воспоминании о страшном пришествии Христовом, содрогнулись кости мои и, ощутив смущение и в теле и душе, заплакал я с сердечной болью и сказал вздыхая: «Каким я – грешник – окажусь в этот страшный час? Как предстану Престолу Страшного Судии? Что

мне делать, когда святые узнают друг друга в чертоге небесном? Кто меня узнает? Праведные будут в чертоге, нечестивые в огне! Мученики покажут свои муки, подвижники свои добродетели, а я что покажу, кроме слабости своего нерадения? О, душа рассеянная, душа грешная, душа бесстыдная, душа, ненавидевшая всегда жизнь свою! Долго ли пресмыкаться тебе по земле?» (1, 66–67).

Вопль: *«Се, Жених грядет, исходите в сретение Его» (Мф. 25, 6)* раздастся внезапно, и «все любящие Его и уготовавшие себя» увидят Его во славе (1, 25). Пришествие Господа будет как самая быстрая молния. *«Вострубит бо»* – и земля содрогнется в своих основаниях, а небеса *«подвигнутся» (Мф. 24,19; 1Кор. 15, 52)* (1. 216).

Первым явится на небе крест с великой славой и ангельским сонмом, «устрашая и поражая врагов», верных же радуя и озаряя, «возвещая о пришествии Великого Царя» (2, 239–240). А то, что последует за явлением креста – «выше слова и понятия, превосходит всякое о том повествование и устрашает всякий слух» (2,240). Преподобный замечает: «Подобных великих и страшных чудес не было и не будет во все роды» (2,240). Это замечание он повторяет неоднократно (См.: 2, 216, 264. Ср. и дальше: 2, 264–272). В чём же они будут состоять? Святой Ефрем открывает их: «Повелит Великий Царь, и тотчас со трепетом и тщанием дадут и земля своих мертвецов, и море своих, и ад отдаст собственных своих мертвецов. И если кого похитил зверь, или раздробила рыба, или расхитила птица, все предстанут в мгновение ока, и ни в одном волосе не окажется недостатка. Когда увидим, что огненная река с яростью течет с востока, подобно свирепому морю, и поедает горы и дебри, пожигает всю землю и «дела, яже на ней», тогда, возлюбленные, от огня сего оскудеют источники, исчезнут реки, иссохнет море, восколеблется воздух, звезды спадут с неба, солнце затмится, луна превратится в кровь, и небо «свиется аки свиток». Когда же увидим, что Ангелы посланы, текут со тщанием и собирают избранных рабов Божиих «от конец небес до конец их», когда увидим небо новое и землю новую, когда увидим уготовляемый страшный престол,

когда узрим знамение Сына Человеческого, явившееся на небе – честный и животворящий крест, озаряющий все концы земли, тогда, узрев явившийся в высоте сей царский и страшный скипетр, уразумеет каждый, что вслед за ним в оный час скоро явится Царь» (2, 240–241).

Но прежде явления Небесного Царя явится антихрист. Родится он «от оскверненной девы». Но это не значит, что диавол воплотится. Не он воплотится, а в его образе «придет всескверный». Чтобы всех прельстить, он придет «притворно благоговейным, смиренным, кротким, ненавидящим – как скажет о себе – неправды, отвращающимся идолов, предпочитающим благочестие, добрым, нищелюбивым, в высокой степени благообразным, весьма постоянным, ко всем ласковым, уважающим особенно народ иудейский, потому что иудеи будут ожидать его пришествия». Антихрист примет меры для угождения всем, чтобы вызвать у народа любовь к себе и доверие. «Не будет брать даров, говорить гневно, показывать пасмурного вида, но всегда будет ласков. И во всем этом благочинной наружностью станет обольщать мир, пока не воцарится». Когда же многие народы прельстятся такими «добродетелями», то возымеют желание воцарить его и будут говорить друг другу: «Найдется ли еще человек столь добрый, правдивый». Более других воздаст ему честь «народ-убийцы – иудеи, почему и он, как бы из предпочтения, промышляя о них, укажет всем им место и храм». Сотворит он также разные знамения и чудеса, «показывая сие лживо, а не действительно». Скажет горе: «Повелеваю тебе переходи сейчас сюда чрез море», – и в глазах зрителей она пойдет. Более того, он «ступит на бездну и пойдет по ней, как по суше, представляя все это мечтательно. И многие поверят и прославят его, как крепкого Бога». Когда же превознесется этот змий, тогда «изрыгнет горечь» и «подвигнет концы» вселенной, «всех притеснит и станет осквернять души», поступать жестоко, люто, гневливо, раздражительно, ненавистно, мерзко, губительно, бесстыдно, стараясь «вринуть в пучину нечестия» весь человеческий род (3, 139–140; 2, 255–256). Бесстыднейший «приведет в смятение всю поднебесную», вселит в сердца малодушие, неверие, наведет

страх, «ибо попущением Святого Бога получит он власть обольщать мир, потому что исполнилось нечестие мира» – люди отступили от Бога и возлюбили лукавого (2,250,251). «Он сам богоборец и всех хочет погубить» (2,253).

Предельной мерой богоборца к совращению людей будет введение им «печати зверя», которая станет единственным пропуском к купле пищи и всего потребного. Печать же эту он будет полагать на правой руке, чтобы нельзя было начертать крестное знамение. «Ибо знает сей злосчастный, что крест Господень, если будет на ком напечатлен, разрушит всю его силу» (3,136. Ср.: 2,253–254).

В те дни Всевышний отвратит лице Свое и явит гнев Свой – наступит «великая скорбь, смятение, замешательство, смерти и глады во всех концах» (2,252), губительные язвы, «непрестанные землетрясения». Небеса не дадут тогда дождя, а земля не принесет плодов, «источники иссякнут, реки иссохнут. Трава не будет расти, не покажется на земле зелени; деревья померзнут в корнях и не дадут отпрысков; рыбы и киты в море изомрут. И море издаст такое заразительное зловоние и такой страшный шум, что люди будут падать без чувств и умирать от страха» (3, 140). С неба спадут звезды «как листья», а солнце и луна померкнут; будут такие «страхи и молнии, каких до этого дня никогда не было и не будет, отчего и самые Силы Небесные объаты будут великим трепетом» (3,91).

От верных требуется великий подвиг и великое мужество, чтобы сохранить себя от соблазнов (2, 253). Но для их подкрепления Господь пошлет пророка Илию и праведного Еноха. Они будут возвещать людям «богочестие», дерзновенно проповедовать «благоведение», учить не верить мучителю, не повиноваться ему, напоминать, что власть его скоро прекратится. «Впрочем, – с горечью замечает Преподобный, – немногие тогда захотят послушать и поверить сей проповеди Пророков. Спаситель же делает сие, чтобы показать неизреченное Свое человеколюбие, потому что и в это время не оставляет род человеческий без проповеди, да будут все безответными на Суде» (2, 258).

Три с половиной года будет продолжаться время испытаний. По их истечении придёт Господь «подобно молнии блещущей с неба – святой, пречистый, страшный и славный – с несравненной славой, – в предшествовании Его славе чинов Ангельских и Архангельских» (2,259. Ср.: 3, 141). «Ухищрения зверя» будут Им отражены (2, 254). «Жених... идет обрадовать любящих Его, – торжествует Преподобный, – идет призвать плакавших и рыдавших не ради мертвеца, не ради временной потери имений, но ради... Царствия, которому не будет конца... Он идет увенчать подвизавшихся и законно возлюбивших узкий и тесный путь. Идет помиловать милостивых. Идет соделать блаженными ради Него обнищавших. Идет исполнить благами ради Него алкавших и жаждавших... И почему не сказать короче? Идет воздать *«коемуждо по делом его»* (**Рим. 2, 6**)... *Тогда вострубят трубы с небес и силы их подвигнутся* (**Лк. 21, 26**) ; вся земля, как вода в море, восколеблется от славы Его... Идет ожидаемая Радость, идет Похвала праведных, Солнце Правды, Царь царствующих, идет Судия праведный» (1, 41).

С пришествием Жениха откроются гробы, мгновенно восстанут «все колена» и воззрят на Его «святую лепоту» (2,259). Восстанут все совершеннолетними, даже умершие во чреве матери – не вступившие в жизнь. «Младенец, которого мать умерла вместе с ним во время чревоношения, при воскресении предстанет совершенным мужем и узнает мать свою, а она узнает детище свое. Не выдавшие здесь друг друга увидят там, и мать узнает, что это – ее сын, и сын узнает, что это – его мать» (4, 105). Но «любодейце», погубившей плод во чреве, не будет дано увидеть нового века. «Как она не дозволила ему насладиться жизнью и светом в этом веке, так и он лишит ее жизни и света в оном веке. поскольку решилась она извергнуть плод свой из чрева преждевременно, чтобы скрыть его во мраке земли, то и она, как мертвый плод чрева, извергнута будет во тьму кромешную. Таково воздаяние любодеям и любодейцам, которые посягают на жизнь детей своих. Судия накажет их вечной смертью и низринет в бездну мучения, полную зловонного тления» (4,105).

Судия воссядет «на огненном престоле», вокруг которого будет «море пламени», а от него потечет огненная река (1, 104). Начнется Суд – страшный, праведный. Каждый придет к престолу Правосудного Судии со своими сказанными словами и совершенными делами, со своим жизненным бременем. Святые Ангелы принесут наше «рукописание» и «слова уст» наших (1,40). На Суде обнаружится все без особых свидетелей. «Каждый увидит стоящими пред собой собственные дела свои, и добрые и худые, какие кто предпослал» (2,243). И не только дела, но и слова, мысли, желания (2,60). Господь потребует отчета в нашем нерадении и скажет нам: «Для вас Я воплотился, для вас видимо ходил на земле, за вас был бит, за вас заушен, за вас распят вознесенный на древе, за вас земнородных напоен оцетом, чтоб вас соделать святыми, небесными. Царство Мое даровал Я вам, всех вас наименовал Своими братьями, принес в дар Отцу, препослал вам Духа. Что мог бы Я сделать еще более всего этого и не сделал того, чтоб спасти вас? Не хочу только делать принуждения произволению, чтоб спасение не обратилось для вас в необходимость. Скажите, грешники и смертные по естеству, что претерпели вы ради Меня Владыки, за вас пострадавшего?» От себя Преподобный добавляет: «Итак, вот уготованы царство и жизнь, упокоение и радость, а также и вечное мучение во тьме кромешней. Пойдем, куда хочешь – на все дана свобода» (2,61). И каждый пожнет то, что посеял (1,39), примет мзду, полностью соответствующую его труду (2, 250). «Ни один сердечный помысл не останется там неоткрытым, ни один взор очей не избежит суда» (4,101).

Праведники тогда возрадуются и возвеселятся за свой подвиг (1,63–64). С горящими светильниками они пойдут в сретение Господа, «весело, с великим дерзновением, радуясь и надеясь, что светильники их не угаснут» (1, 41). Им откроются небесные сокровища. «И блаженны алкавшие и томившиеся жаждой, потому что там насытятся... Блаженны плакавшие и рыдавшие, потому что там воссмеются и утешатся... Блаженны миловавшие, потому что там будут помилованы. Слышали вы, как ублажаются подвизающиеся» (1, 38). Все праведники

водворятся в единой радости, «как бы в одном воздухе и месте, седалище, созерцании и образе», но озарится каждый Солнцем Правды в своей мере, по степени достоинства (3,19). Когда праведники войдут в назначенную им славу, «тогда каждый, по мере трудов своих, возведен будет правдой на ту именно степень, какой он достоин, и на какой должно ему пребывать. Как велико и число и различие степеней, так же велико и число и различие в достоинстве поселяемых. – Первая степень назначена покаявшимся, середина – праведникам, высота – победителям, чертог Божества над всем превознесен» (5,263). Но это различие не будет вызывать какой-либо печали или воздыхания. «И никто не видит меры и высшего и низшего, чтобы, смотря на превосходящую благодать другого и на свое лишение, не иметь в этом для себя причины к скорби и беспокойству... Всякий, по данной ему благодати, в своей мере веселится внутренно, а по внешности у всех одно созерцание и одна радость» (3,19–20). Для всех праведников там лоно Авраамово, вечные блага. «Там горний Иерусалим, мать первородных, как украшенная невеста, принимает исполнивших Господни заповеди. Там на блаженной земле кротких, где все тихо и безмятежно, где все светло и богоугодно, где нет ни обидчика, ни притесненного, где нет греха и огорчения, где свет неприступный и радость неизглаголанная, где нет ни труда, ни слез, где нет ни заботы, ни попечения, ни сетования, где «несть ни мужеск пол, ни женск», где нет ни диавола, ни смерти, ни поста, ни печали, ни вражды, ни ревности, но в высочайшей степени есть радость, мир, веселие, где вода упокоения и место злачное» (3,21).

«Блаженны святые и праведные! – восклицает Сирский Пророк. – Им повелено будет вступить в жизнь, радоваться и блаженствовать с Богом в Вечном Царстве. Он даст им славу Свою, блистательный свет будет им ризой, и лица их на небе просветятся паче самого неба» (4,106). «Блажен тот человек, который возлюбил Тебя от всей души, а возненавидел мир и все, что в нем, чтоб иметь Тебя одного, всесвятого Владыку, прекрасную жемчужину, сокровище жизни» (2,63).

Но иная участь постигнет грешников. Сам мучитель вместе со всеми злыми духами будет связан и приведен к Судилищу. «И Царь даст на них приговор вечного осуждения в огонь неугасимый» (2,259). Подобное же будет сказано и всем принявшим его печать: «Отойдите от Меня делатели беззакония» (1,69). «Идите от Меня все проклятые в огонь крошечный. Идите от Меня ненавистники, немилосердые, братоненавистники, христоненавистники. Вы не миловали, и не будете помилованы. Вы не слушали пречистых Моих Евангелий и блаженных Моих учеников, и Я не услышу плача вашего. Вы роскошествовали на земле, насладились благами в жизни своей. Там ежедневно Я взывал чрез Писания, и вы, слыша, насмехались над читающими. И теперь говорю: “Не вем вас”. Идите от Меня проклятые в огонь крошечный и вечный, уготованный диаволу и аггелам его» (2,246. Ср.: 1,42). Тогда разлучат друг от друга, как пастырь разлучает овец от козлищ (2, 245). И никто там не сможет помочь, ибо всякий будет в ответе за себя – «будет стоять в ожидании определения, какое выйдет ему» (3,401). Но глас веселия и радования праведников дойдет и до ушей пристыженных или пристыженного. Узнав их, он восплачет: «Увы, мне несчастному! Как я лишился этой славы и разлучен стал с ними за лукавые и негодные дела свои! Действительно справедлив суд Божий. Действительно пострадал я справедливо» (1,43).

Мучения будут различны, как различны и грехи. «Тьма крошечная – в особой стране; геенна огненная – иное место; скрежет зубов – особое место; червь неусыпающий – в другом месте; озеро огненное – другое место; тартар – особое место; огонь неугасимый – в особой стране; река огненная в ином месте. На сии-то мучения распределены будут несчастные, каждый по мере грехопадений своих... Иначе мучится прелюбодей, иначе блудник, иначе убийца, иначе тать и иначе пьяница. Осквернившие себя ересями услышат: «Да возмется нечестивый, да не видит славы Господни» (Ис. 26,10)..." (2,246).

«Горе злым и нечестивым! – восклицает Преподобный. – Они, в наказание за дела свои, будут мучимы с сатаной» (4,106). «Горе насыщенным, потому что там будут алкать и

жаждать... Горе смеющимся, потому что там непрестанно будут плакать и рыдать... Слышали вы... сколько злосчастливыми признаны нерадивые» (1, 38).

Размыслив о Страшном Дне, святой Ефрем даёт мудрый совет, исполненный глубокой любви к человеку, и потому такой же заботы о нём. «Выслушайте, братия, прекрасный совет от моей низости. Постараемся всегда, пока есть у нас время, жить чисто и достойно Бога, чтоб в нас вселялся Дух Святой и умножалась в нас любовь Божия к всегдашнему исполнению воли Божией. Не будем, братия, иметь иной заботы, кроме сей одной – как душе нашей обрестись во свете. Не будем связывать ее чем-либо из земных вещей и имуществ: украсим же ее постом, молитвами, бдениями и слезами, чтоб душа обрела несколько дерзновения пред престолом страшного Судии, когда всякая душа предстанет со страхом, когда будет там отлучение избранных от грешных, когда овцы станут одесную, а козлища ошую» (2, 64). «Будем заботиться о необходимости, а не о роскоши. Если станете держаться умеренности, то будете иметь покой. А если погонитесь за роскошью и за тем, чтоб иметь у себя больше других, то труда много, путь ненадежен, скорбь неутолима и жизнь многопопечительна... Для души, братия, будем подвизаться, заботиться и готовиться каждый день» (1, 44), дабы не оказаться пред Женихом с померкшим светильником, «не имеющим елея» (1,215).

«Блажен, кто имеет в уме будущий страшный день и старается слезами врачевать язвы души своей» (1,349. Ср.: 3,362–363,399–403).

III. Нравственное учение Преподобного Ефрема Сирина

Одно знание догматов не даёт спасения – истины веры должны проявляться в делах, в добродетелях. «Рассуждая о вере, смотри, – учит Преподобный, – делаются ли тобою дела веры. А если любишь только говорить и слушать, то тебе будет сказано написанное: *“Хощеши ли разумети, о, чеповече суетне, яко вера без дел мертва есть?”* (**Иак. 2,20**). Ибо действительно мертвы все те, которые, по словам Апостола, *“Бога исповедуют ведети, а дела отмещутся Его, мерзцы суще и непокориви, и на всяко дело благое неускусни”* (**Тим. 1,16**) " (1, 338–339).

Святой Ефрем приступает к нравоучению с глубочайшим смирением и уже этим учит самому главному в духовной жизни. «Поелику, – начинает он свои рассуждения о добродетелях, а затем и пороках, – требует слово на пользу у меня – человека ничего не стоящего, и, желая обличить жизнь мою, приказываете это сделать мне самому, то, чтобы принести плод послушания, скажу слово, но скажу со стыдом. Ибо если вам начну подавать советы, то буду сам себя осуждать. И если других начну обличать, то буду сам себя обвинять. Тогда по праву будет мне сказано слово Спасителя: *“Врачу, исцелися сам”* (**Лк. 4, 23**) " (1,4).

1. Добродетельная жизнь

Человеческая жизнь подобна пути. Путника радует или беспокоит встречающееся в дороге в той мере, насколько оно содействует или препятствует в достижении цели – конечного селения. «Постараемся узнать, – говорит святой Ефрем, – как должно нам покойнее водвориться в той стране, в которой останемся жить навсегда, по окончании жизни и здешнего странствия. Где будет пристанище наше и часть наша в оном веке?.. Такой заботы да не оставляет сердце наше, пока мы во временной жизни» (3, 234). Путь, ведущий к блаженному бессмертию, это путь узкий и тесный. На нем, по слову Преподобного, встречается: «Безмолвие, воздержание, целомудрие, любовь, терпение, радость, мир, смиренномудрие и тому подобное» (2, 396. Ср.: 2,102).

Преподобный сознаётся, что трудно выделить в подвиге «какое доброе дело есть первое и высшее», ибо все добродетели взаимосвязаны, подобно звеньям в цепи, все зависят одна от другой: «Любовь от радости, радость от кротости, кротость от смирения, смирение от услужливости, услужливость от упования, упование от веры, вера от послушания, послушание от простоты» (3, 340). Тем не менее, Преподобный выдвигает на одно из первых мест смирение. «Каждое его слово и писание, – утверждает святой Григорий Нисский, – явно гласят нам об этой добродетели, к которой он и стремился преимущественно пред другими. Да и каким образом тот, кто вызывал слезы слезами, мог преткнуться душевной стопой о камень гордости или самомнения? Мог ли страдать гордостью тот, кто пренебрегал всякой человеческой славой?» (Цит. изд. С. 280). «Свои наставления «О правой жизни» в девяноста главах Преподобный открывает суждением именно о смирении. «Желаешь ли правой жизни? Упражняйся в смиренномудрии, потому что без него правая жизнь невозможна» (2,67). Господь дал нам его как лучшее средство к победе наихудшего – духа гордыни (1, 29). «Прекрасное оружие – смирение. И кто с ним выходит на брань, тот не бывает

побежден. Смирение – высокая ограда». Оно «наделяет непорочных благословениями и делает их наследниками светлого чертога в Небесном Царстве. Оно принесло Авеля в благоугодную жертву Богу,... преложило Еноха на небо,... спасло Ноя от потопа... Оно Мелхиседека поставило иереем Божиим» (4,117). Стяжавший смирение угождает Богу больше, «нежели жертвами и приношениями» (4,115). Смирение – источник всего доброго (4,115). А, самое главное, оно – «стезя к Царству, дверь небесная, сад райский,... упование, не посрамляющее никого из притекающих к нему» (4,119). Без смирения напрасно всё: подвиг, воздержание, подчинение, «всякая нестяжательность, всякая многоученость» (1, 29). Никакое место, даже суровая песчаная пустыня, не принесет пользы, если нет смирения (1, 30). Как путешественник, потерявший дорогу в чужой стороне, будет блуждать, «так и уклонившийся с пути смиренных не поставит кущи своей в селениях праведных» (2,67).

«Начало смиренномудрия – покорность о Господе» (1, 355). Начертывая образ стяжавшего смирение более подробно, святой Ефрем применяет метод

а) отрицания:

«Смиренный не тщеславится, не гордится», не прекословит истине, не завидует ближнему, не унижается в лишениях и бедности, не надмевается в благоденствии и славе, не клеветает на брата («это сатанинское дело»), не воздаёт злом за зло, не раздражается, никого не оскорбляет и ни на кого не кричит. «Смиренный не упрямится и не ленится, хотя бы и в полночь позвали его на дело». Он «не знает ни досады, ни лукавства,... не упивается вином, не предаётся чревоугодию», не ропщет при выговоре ему, не теряет терпения. «Смиренный ненавидит самолюбие, почему не домогается первенства,... не устраняет ума своего от заповедей Всевышнего».

б) положительного свидетельства:

Смиренный служит Господу «из страха пред Ним», повинуется истине, «радуется с радующимися и плачет с плачущими», постоянен в добродетели, служит для ближних

миротворцем, «почитает не только высших, но и низших себя», стремится всеми силами к благоговению, послушен заповедям Господним, «с простотой и непорочностью служит Господу во святых, в мире и радости духовной», считает себя в мире земном «как бы временным пловцом на корабле», любит слушать духовные наставления. Смиранный – это ученик Господа нашего Иисуса Христа, возложивший на Него всю свою надежду (1, 259–260).

Раскрытию того же вопроса Преподобный посвятил, хотя и небольшое, но отдельное творение «О смиренномудрии». Читаем его: «Отличительные черты и признаки человека, имеющего истинное смирение, суть следующие: почитать себя грешным паче всех грешников, не сделавшим ничего хорошего пред Богом, укорять себя во всякое время, на всяком месте и за всякое дело, никого не хулить, и не находить на земле человека, который бы был гнуснее, или грешнее, или нерадивее его самого, но всех всегда хвалить и прославлять, никого никогда не осуждать, не унижать и не оклеветывать, во всякое время молчать, и без приказанья, или крайней нужды, ничего не говорить; когда же спросят, и есть намерение, или крайняя нужда заставляет говорить и отвечать, тогда говорить тихо, спокойно, редко, как бы по принуждению и со стыдом; ни в чем не выставлять себя за меру, ни с кем не спорить ни о вере, ни о другом чем; но если говорит кто хорошо, сказать ему: “Да”, а если худо, отвечать: “Сам знаешь”; быть в подчинении, и гнушаться своей волей, как чем-то пагубным; иметь взор поникший всегда в землю, иметь пред глазами смерть свою, никогда не празднословить, не пустословить, не лгать, не противоречить высшему; с радостью переносить обиды, унижения и утраты, ненавидеть покой и любить труд, никого не огорчать, не уязвлять ничью совесть. Таковы, – заключает Преподобный, – признаки истинного смирения» (3, 397).

Высочайший пример смирения показал Сам Господь наш Иисус Христос, когда, препоясавшись полотенцем, умыл ноги Своим Ученикам (1, 32). Посему приобретший смирение становится подобен Христу Спасителю (1,209). «Пусть, – учит Преподобный, – вразумит тебя пример выметающего сор из

дому своего: он нагибается к полу и очищает. Тем паче и тем с большим тщанием надобно наклоняться и смирять себя для очищения души, не допускать в нее того, что ненавистно Богу. Ибо в смиренной душе обитает Отец и Сын и Святой Дух» (1, 34).

«Прибери себе смиренномудрие» (2, 94), – призывает святой Ефрем, – всеми силами держись его (1,30); делай в нем все свои дела «во имя Спасителя нашего Иисуса Христа» (2, 67); возлюби его – «все праведники благоугождали Господу». Это – великий дар, «велика слава, велик успех и велика честь приобретших оное. С ним непреткновенное течение, в нем всесовершенная мудрость» (1, 35).

Блаженны смиренные, ибо «им скажет Господь: *“Не ктому вас глаголю рабы”*, но други и братья (Ин. 15,15)» (1,260); они уже здесь, на земле, начинают именоваться «домом и храмом Божиим», ибо Господь вселяется в них – «и делаются они наследниками Небесного Царства» (3, 397).

Огромное значение придаётся Сирским Пророком *безмолвию*.

Безмолвие, по слову Преподобного, «сладостнее меда». «Лучше кусок хлеба с солью в безмолвии и на свободе от забот, нежели предложение многих снедей при развлечениях и заботах» (3, 101). Тот, кто его полюбит, плавание свое по житейскому морю совершит «в тишине» (1, 88).

Преподобный воспевает безмолвию гимны, не только глубоко духовные по своему содержанию, но и отличающиеся художественностью слога. Можно сказать, что эти гимны вобрали в себя все, что относится к духовно-нравственной, добродетельной жизни. «О безмолвие – лестница к небесам! О безмолвие – мать сокрушения!.. Зерцало грехов, показывающее человеку прегрешения его! О безмолвие, не удерживающее слез!.. порождающее кротость!.. сожительство с смиренномудрием!.. сопряженное со страхом Божиим и ведущее ум к свету! О безмолвие, назирающее за помыслами и содействующее рассудительности!.. порождающее всякое благо – утверждение поста, преграда чревоугодию!.. упражнение в молитве и

чтении!.. тишина помыслов и необуреваемая пристань! О безмолвие, освобождающее душу от забот!.. благое иго и легкое бремя, упокоевающее и носящее носящих тебя!.. истребительница дерзости и враг бесстыдства!.. мать благоговения!.. узилище страстей!.. увеселение души и сердца!.. узда для очей, слуха и языка!.., споспешествующее всякой добродетели!.. вина нестяжательности!.. плодоносное село Христово, приносящее добрые плоды! О безмолвие – стена и оплот вознамерившихся подвизаться для Небесного Царства!» (3,100). «О безмолвие – преспеяние монаха!.. путь в Царство Небесное!.. вводящее человека в мирное состояние!.. озаритель ума!.. испытатель помыслов!.. сотрудник рассудка!.. тишина помыслов!.. покойная пристань!.. неозабоченность души!.. веселие души и сердца!.. истребление безрассудства!..» (3,208).

«Брат мой, – увещает Сирский Пророк, – приобрети сие безмолвие» (3, 101). «Возлюбим безмолвие, чтоб избавиться нам от развлечений» (1, 311). И к юноше обращает свой призыв Преподобный: «Если ты молод, приучайся к молчанию и деятельности. Деятельность сделает тебя необременительным, а молчание сохранит неугасимым душевный свет, не попуская, чтоб он затмился пороком» (1, 335).

Подходящим занятием при безмолвии служит *чтение Священного Писания*. Виноградник веселит нас плодами, а нива жатвой, но лишь в определенное время года. «Писание же, всегда читаемое, всегда источает животворное учение. Нива по окончании жатвы не то уже, чем была прежде; виноградник, по обрании винограда, теряет свою цену. В Писании же ежедневно собирай жатву, и класы в нем для толкователей не оскудевают; ежедневно собирай виноград, и грозды обретаемого в нем упования не истощаются» (2, 50). Естественно, что читать слово Божие надо с усердием, прилежно и «с великим вниманием» останавливаться «на каждом стихе»; не спешить переворачивать листы, а, если потребуется, то должно «дважды и трижды и несколько раз прочесть стих, чтобы выразуметь силу его» (3, 99), чтобы научиться и верить, и жить «согласно с священными обетованиями Евангелий и прочих святых Писаний» (3, 319).

«Посвятим ум свой, – взывает Преподобный, – поучению в словесах Божиих» (1, 265).

Метко выражается Преподобный и указуя, как должно православному христианину проводить церковные *праздники*: «Не пышно, но Божественно, не по мирскому, но премирно». Не подобает «увенчивать преддверия, составлять лики, украшать лица, нежить слух свирелями и гуслиями, облекаться в легкие ризы и в блеск золота». Чествовать праздники надо собравшись вместе – малым и большим, мужам и женам – так, «как научены, по христиански и благочестно, «во псалмех и пении и песнях духовных» (2, 261). А угощение надо предлагать, заботясь не о количестве яств, а о проявлении доброты к братьям, «ибо лучше предложить зелья с любовью, нежели тысячи яств с сердечной тугой» (1,268).

Досточестное и богоугодное дело есть *пост*. Оттеняя его важность, святой Ефрем восхваляет пост – называет его различными именами: возносящей на небо колесницей, предохранением для души, надежным сожителем телу, оружием доблестных, училищем подвижников, сожителем трезвенности, виновником целомудрия, доблестью во бранях, матерью здоровья, наставником юности, украшением старцев, добрым спутником путешествующим. Пост служит крепким основанием только добра: рождает Пророков, умудряет законодателей, возводит молитву на небо, умащает на подвиг благочестия. Пост также отражает искушения, угащает силу огненную, заграждает уста львов. «Пост – мир в домах. Пост – попечитель и предохранение девства. Пост – путь к покаянию. Пост – виновник слез... Пост не допускает злопамятство» (3,16).

Не последнее место отводится Преподобным *милосердию*. «Каждый, – заповедует он, – да разведает в церквах, нет ли бедного, или странника, и нашедши, постарается принять в дом и упокоить. Каждый да приложит старание предвосхитить себе бедного, прежде всех желающих то сделать, потому что вместе с бедными входит в дом Христос, нас ради обнищавший» (3, 14).

Кратко, но точно выражает Святой *пятую заповедь Закона Божия*: «Из всех сил своих чти отца своего и не нарушай

уставов того, кто родил тебя о Господе, в таком случае не одолеют тебя лукавые бесы» (1, 94).

Полезность *послушания* Преподобный показывает на примере поведения одного юноши, о котором поведал духовный отец своему чаду, пожелавшему оставить его и подвизаться без руководства. Юноша был отдан на обучение художеству. Но, пробыв несколько дней у учителя, он вернулся домой, заявив отцу, что может обойтись и без наставника. Однако отец велел ему для его же блага подчиниться художнику и продолжать учёбу. «И мы, возлюбленные, – заключает Преподобный, – не будем усиливаться свергнуть с себя иго подчинения о Господе, чтоб не сделать неугодное Богу, и когда впадем в искушение, не оставаться нам без помощника... Пребывая на послушании, не будем творить дел непослушания, чтоб и нам не потерпеть, как потерпел Гиезий, служитель пророка Елисея"(1, 273–274).

Характерно указание Сирского Пророка на то, *как подобает относиться к единым по вере и как к противникам её*. «Надобно, – говорит он, – приобрести любовь от чистого сердца ко всем человекам, особенно же к своим по вере, а к противникам и к людям сластолюбивым – холодность, и при холодности сей иметь ведение, целомудрие и мир» (2,151).

О прочих добродетелях в изложении Преподобного уже говорилось при рассмотрении содержания его аскетических творений.

Следует только отметить, что святой Ефрем настойчиво говорит о взаимосвязи всех добродетелей. Этим суждением, можно сказать, у него начинается их представление и этим же завершается. «Одноличная добродетель, – утверждает он, – не возможна без красоты различных добродетелей. Она вполне подобна царской диадеме. Как последняя, если недостает в ней одного камня, или одной жемчужины, не может сиять на царской главе, так и сия одноличная добродетель, если недостает в ней одной какой-либо красоты прочих добродетелей, не называется совершенной добродетелью» (1, 73–74).

Глубоко назидательны для духовно-нравственного устройства и отдельные советы Сирского Подвижника на разные

темы.

«Христианину нужно... при всяком случае подвизаться в делании добра» (3, 398–399).

«Пока есть время, делай доброе» (3, 90).

«С юности своей засевай поле свое и тщательно смотри, чтоб не взошли на нем терния... Принеси на нем добрый плод и воздай славу Подающему тебе крепость» (1,119).

Если случится нам, братия, терпеть укоризну за доброе дело, то не постыдимся сей укоризны... и не станем делать, чего не должно» (3,359).

«Каждый день, и вечером и утром, тщательно размысли, до чего доведена купля твоя. Вечером, войдя в храмину сердца своего, рассчисли и спроси сам себя: “Не прогневал ли я чем-нибудь Бога?.. Не огорчил ли брата моего?”... А утром опять займись с самим собой и спроси: “Как прошла эта ночь? Получил ли я в нее какую прибыль от купли своей?”» (1, 66).

«Удержи для себя одно правило... благоугодить Богу и принести пользу себе и ближнему» (1, 52).

«В мир вошли мы нагими; о если бы нагими и выйти нам из мира!» (4,238).

И, наконец, Сирский Пророк восклицает: «Блажен, кто стал делателем добродетелей и, как плодоносная нива, принес высокую груду плодов жизни о Господе» (1,341). «Блажен, кто в душе своей насаждает добрые растения, то есть, добродетели и жития святых» (1,349). «Подлинно стоит плача и сетования, что так низко стали мы ценить светлую и славную добродетель!» (1,258).

2. Взгляд на пороки

Для того, чтобы со спокойной совестью можно было кого-то порицать за его пороки, нужно самому подняться выше порицаемого. Преподобный с этой мысли и начинает своё «братское вразумление». «Кто, – говорит он, – осуждает других, тому нужно, чтобы не осуждали его собственные его дела. Кто делает наставления несоблюдающему правды, тот должен вести себя так, чтобы его самого не отринула Правда. Кто хочет для других служить зеркалом, тому предварительно надобно рассмотреть себя самого» (5,215). Но Святой видит здесь и другую сторону – врачуя кого-то, учитель врачует и сам, поэтому врачевание других рассматривается им как дело полезное и даже необходимое и для самого наставника. «Полезно уврачевать и уврачеваться» (5,215). «Если врачуешься и врачуешь, то приносишь пользу и себе и ближнему своему» (5,216). «Весьма спасительно и делать и принимать вразумления» (5,215).

Кладезь всего худого есть *гордость*. «Кто облечен гордостью, в том пребывает все худое... Гордость и совершенных доводит до порока» (4,115). «Высокоумие» – это «начало и конец худого» (1,29).

Но что такое гордость, высокоумие? Это, по мысли Преподобного, превозношение себя не только перед ближними, но даже перед Богом. Потому порок сей гнусен. «Поэтому и Господь, пекущийся о жизни нашей, желая сделать нас далекими от сей пагубной страсти, учит, сказав: *“Егда сотворите вся повеленная вам, глаголите, яко раби неключими есмы” (Лк. 17,10)*. А если не творим повеленного, то не в праве называться даже и неключимыми рабами, потому что велик Господь наш, велики и прочны дары Его» (1,32).

Гордость многообразна – сеть ее весьма широкая и длинная. Она ставится на пути всех идущих. Мудрого она «уловляет мудростью, крепкого крепостью, богатого богатством, благообразного красотой, красноречивого красноречием, имеющего хороший голос приятностью голоса, художника

искусством, оборотливого оборотливостью. А подобным сему образом не перестает искушать и ведущих духовную жизнь, и ставит сеть отрекшемуся от мира в отречении, воздержному в воздержании, безмолвнику в безмолвии, нестяжательному в нестяжательности, многоученому в учености, благоговейному в благоговении, сведущему в знании... Так высокоумие во всех старается посеять свои плевелы» (1,29). Гордыня подобна высокому, но гнилому дереву, у которого все сучья ломки, «и если кто взойдет на него, тотчас обрушится с высоты» (2,67). Более того, гордец становится «частью бесов» (1,102). Поэтому святой Ефрем предостерегает: «Если увидишь человека высокомерного, ... не завидуй и не смущайся, но воздержись мыслью и чрез несколько времени увидишь его угасшим, потому что процвели и просияли те одни, которые жили по Божьей воле» (2,68).

«Не будь побежден высокоумием, – взывает Преподобный, – не унижай в мысли братьев, будто бы принадлежат они к жалкому обществу» (1, 365). «Не допускай в себя недуга гордыни, чтоб враг внезапно не похитил у тебя рассудка. Отрезвись от высокопарного помысла самоугодия. Не разлагай сетей под ногами у себя. Смирennemудрием очисти ум свой от этого смертоносного яда» (1, 33–34). «Будем бегать гордыни, которая ненавистна Господу» (1,35).

С гордыней соседствует *тщеславие*. Оно может проникнуть в душу человека, даже уже прошедшего значительный подвижнический путь, – и проникнуть, а затем и овладеть им, незаметно, – стоит только подвижнику ослабить бодрствование и впасть в некую апатию. Вот как говорит о сем Преподобный: «Но скажешь: “В тесных обстоятельствах провел я жизнь; не был ни знатен, ни славен, да и по смерти некому помянуть меня”. – Это признак крайнего безумия и болезнь души славолубивой! Сколько думаешь во время гонений было подвизавшихся за Спасителя нашего Бога? И они доселе остаются неизвестными миру. И из скончавшихся в горах, в вертепах и в пропастях земных, ужели погибли те, которых память не совершается людьми? Ни мало, потому что все будут

написаны в книге Его. Посему *“горняя мудрствуйте, а не земная”* (Кол. 3,2)" (1, 326).

Святой Ефрем зовёт противоборствовать «лукавым помыслам тщеславия» и со всей строгостью испытывать самих себя, охраняя свой ум «от союза и согласия с тайными душевными страстями» (3,326). Как пример борьбы с тщеславием Преподобный указывает на образ жизни аввы Феодора из Фермы. Старец никогда не лицемерил, и ученику своему приказывал: «Если придет кто, желая видеть старца, не говорить... лжи, допускаемой из человекоугодия; но если старец вкушает пищу, говорить пришедшему, что ест, и если он спит, говорить, что спит. В такой высокой степени старец ненавидел человеческую славу» (3, 360–361).

Не менее губительно *бесстрашие*. Отсутствие страха Божия широко открывает врата для пороков. «Кто не имеет в себе страха Божия, тот открыт нападениям дьявольским,... тот парит умом и равнодушен к добру, спит без меры и нерадит о делах своих, тот вместилище сластолюбия, тешится всем, что ему приятно, потому что не боится пришествия Владыки; тот хвалится страстями, любит покой, бежит злостраданий, гнушается смирением, лобызает гордыню. Наконец приходит Господь его и находит его в занятиях Ему не угодных, “и растешет его полма”, и предаст вечной тме. Такого человека кто не признает окаянным?» (1, 5).

Злополучен и *далекий от любви*. Такой человек проводит свою жизнь как в сонном бреду, во тьме и «удобно уловляется всяким грехом»: раздражается, гневается, злорадствует, не сострадает, не подает находящемуся в беде совета и не поддерживает его. «В ком нет любви,... тот друг дьяволу» (1, 7). На вопрос: «Какой грех, кроме ереси, наиболее тяжек?» дается ответ: «Как всех добродетелей выше любовь, так и всех грехов тяжелее – ненавидеть брата... Кто ненавидит брата своего, тот ненавидит Самого Бога» (3,111–112).

Жалок *нетерпеливый*. Не приобретший терпения – «не в состоянии стать добродетельным». Он не переносит никаких оскорблений, постоянно ропщет, прекословит, легко вовлекается в ссоры. К молитве он ленив, в посте угрюм, но «в лукавстве

неодолим» и в занятиях самоволен. «В ком нет терпения, – заключает Преподобный, – тот чужд всякого упования. Поэтому всякого, кто, подобно мне, нетерпелив, умоляю приобрести терпение, чтобы спастись» (1, 9).

Самой тяжелой страстью святой Ефрем считает *сребролюбие*, «потому что она есть “корень всем злым” (**1Тим. 6,10**) » (1, 370). «Если возлюбишь сребролюбие, пойдешь отсюда ни с чем» (1,102). Чем же эту страсть изгнать? «Тем, чтоб всем сердцем и всей душой иметь упование на Бога» (1, 370).

Страсть блуда характеризуется Преподобным словами некоего святого: «Блуд подобен псу; если будешь ласкать его, не отойдет от тебя, а если погонишь, убежит» (1,307). Сирский Пророк считает его нечистым «естественно». «Нечистый, – говорит он, – если прикоснется к чистому, оскверняет это, и оно, по сему случаю, имеет нужду в очищении (*Числ. 19, 22*). А блуд, зависть и несправедливость естественным образом нечисты» (1,173).

Чтобы не предаться в рабство данному греху, надо избегать вольностей, открывающих дверь бесстыдству (1, 303). Также следует удаляться «от вредных встреч» и вредной дружбы. «Говорю же сие, возлюбленный, – учит Святой, – чтоб возненавидел ты не людей, но грех» (1,331, 310). «Ибо от свидания с женским полом отказываемся не потому, чтобы женщины были лукавы, но потому, что чрез свидание и беседу с женщинами врагу легко нас низложить и довести до преступления Божией заповеди» (1, 273). Даже руки возлагать на другого подобает с трепетом, «как бы прикасаясь самой святыни» (1,336). В слове Божиим сказано: «Храм Божий есте... Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог» (**1Кор. 3,16,17**) . «Зная сие, – заключает Преподобный, – “всяцем хранением блюди твое сердце” (*Притч. 4, 23*)” (1, 336–337).

«Оберегать от греха христианин обязан всего себя, весь свой организм. «Если тело твое чисто от блуда, – говорит Преподобный, – береги уста свои от осуждения других. Уста не могут злодействовать, но могут лгать, клеветать» (2, 302).

Осуждению *злоречия* святой Ефрем посвящает специальное слово, поставляя этот порок наряду со страстями: «О злоречии и страстях». Разбойник за единое исповедание «стал гражданином рая» – так и единое «хульное слово» ввергает в геенну. «Мариам стала прокаженной как снег, будучи осуждена за одно злоречивое слово» (2, 298). Святой апостол Павел злоречивых предаёт «одному осуждению с убийцами и любодеем» (2, 304).

Со злоречием идут рядом *празднословие* и *пересуды*, почему святой Ефрем предостерегает и от сего: «Если посещаешь больного, то смотри, чтоб враг не внушал тебе мысли заняться празднословием или пересудами, и тем не лишил тебя награды, ибо у диавола в обычае это – одному вредить слухом, другому языком. Напротив того, надобно утешать болящего Божественным Писанием и страданиями Спасителя» (1, 369).

Неудобоисцелима и даже «вовсе неисцелима» *зависть* (3,112). Но христианам – членам Церкви Христовой, Его Тела – «не должно завидовать преспеянию брата» (1, 370). «Радоваться и веселиться о преспеянии ближнего – это черта совершенства; признак же злонравия и лукавого расположения – скорбеть и быть недовольным, когда одобряют другого» (1, 333).

Много вреда приносят *худые помыслы*, ибо они «не только подавляют нас, когда мы в безмолвии и уединении, но сильно восстают и тогда, как сходимся в доме Господнем; делают, что и на мужские тела смотрим не благопристойно и не чисто; и до самого срамного дела доводит нас змий мечтательными помыслами» (1, 260). Подобно мечу, отсекающему жилы коню, они утомляют душевные силы, предают душу печали, «печаль же расстраивает впадших в нее» (2,212). Превратные помыслы могут довести «до отступничества от Бога», поэтому Преподобный призывает не давать им входа (1, 325). А для сего надо стараться думать о хорошем, ибо «ум не терпит быть в праздности» (1, 265). Полезно также ежедневно разбирать свои помыслы и себя самого спрашивать: «Есть ли во мне благоговение? Есть ли сердечное сокрушение? Есть ли

смиренномудрие? Есть ли и все прочее, выше мной исчисленное?» (1,244). И еще: «Не холоден ли я? Не празднословлю ли? Не гневаюсь ли? Не питаю ли в себе пожелания к чему земному?» Поставив целый ряд вопросов, имеющих огромное значение для духовной собранности спасающегося, Преподобный заключает: «Разбирая в подробности все написанное выше, гнушайся лукавством и прилепляйся к доброму» (1, 244).

В обобщенном виде говорит Преподобный о «презренных пороках», касаясь Страшного Дня: «Горе тогда пристыженным... Какое, например, оправдание обвиняемому в славолюбии, или в кичении, или в непослушании, или в неподчиненности, или в чревоугодии, или в опрометчивости, или в многословии, или в гордыне, или в самоуправстве, или в высокомерии, или в зависти, или во вражде, или вспыльчивости, или в злоречии, или в клеветничестве... Потому умоляю вас, братия, – молит Святой, – постарайтесь, чтоб никто из вас не был осужден в чем-либо таком» (1, 22–23).

В подобном обобщении Преподобный представляет пороки при изображении широкого пути. На широком пути бывает следующее: злоумие, развлечения, чревоугодие, пьянство, расточительность, непотребство, раздор, раздражительность, надменность, непостоянство и тому подобное, а за ними следует неверие, неповиновение, непокорность. Последнее же из всех зол – отчаяние. Кто предан сему, тот заблудился с пути истины, готовя себе собственную свою гибель» (2,102).

Указанными пороками не исчерпываются все уклонения от заповедей Божиих. Преподобный напоминает, что есть «нарушения, кажущиеся малыми», но и они «не маловажный производят вред» (1,252).

Как добродетели связаны между собой, так и «с противной стороны» – пороки взаимосвязаны: «Ненависть с раздражительностью, раздражительность с гордыней, гордыня с тщеславием, тщеславие с неверием, неверие с нерадением, нерадение с расслаблением, расслабление с леностью, леность с унынием, уныние с нетерпимостью, нетерпимость с

сластолюбием, и прочие члены порока находятся во взаимной между собой зависимости» (3, 340–341).

Но кто-то может сказать, что если есть подобная связь одного с другим, то страсти естественны и подверженные им не виновны. Такому Преподобный внушает: «Будь внимателен к себе самому, чтоб не взвести тебе обвинения на прекрасное создание благого Бога. Ибо Он сотворил «вся добро зело», и украсил природу всеми благами» (1, 57).

Для принятия и исполнения заповедей Божиих нужна простота, «а для отражения козней противника – хитрость» (1, 331). При этом надо всегда помнить, что «всякий нераскаянный грех есть грех к смерти» (3,112).

«О, прочь от меня эта власть страстей, – решительно заявляет Преподобный, – потому что все порабощаются их лестию!» (1,176).

Наставления свои Сирский Пророк завершает лаконичным, но весьма убедительным, объяснением причины своих размышлений: «С большой подробностью написал я тебе о всех добродетелях и страстях, чтоб часто размышлял ты о сем и в точности сие соблюдал» (1,245).

* * *

Подвиг нравственного совершенствования нелёгок, путь в Царство Божие длинен, подчас тернист. Его мужественно прошёл Сирский Подвижник и о нём же он говорит, обращаясь к тому, кто ещё в пути или ещё и не начинал его:

«Не рассуждай, говоря так: “Долго и тяжело время подвига, а я малодушен и немощен, и не в силах подвизаться”. Прими во внимание слова прекрасного и доброго совета; вырази, что скажу тебе, христоробивый брат. Если намереваешься идти в другую дальнюю сторону, то не в один час можно тебе будет перейти весь путь, но пойдешь, ежедневно высчитывая остающуюся длину пути, и... после немалого труда, достигнешь страны, в которую идешь или чаешь придти. Таково и Царство Небесное и райские утхи: постом, воздержанием, бдением и любовью достигает туда каждый. Это пути, ведущие на небо к Богу» (3,375).

И еще: «Стой, как цветоносное дерево, охраняя плоды добродетелей своих, чтоб не подкрался червь гордыни и не подточил в тебе плода смиренномудрия, чтоб ложь не похитила у тебя истины, чтоб тщеславие не омрачило твоего благоговения, чтоб гнев не отнял у тебя кротости, раздражительность не истощила твоего долготерпения, ссора не нарушила твоего мира, вражда не послужила препятствием дружбе, памятозлобие не пресекло взаимной любви, обида не причинила ущерба чести, вражда не расторгла согласия, чревоугодие не попрепятствовало посту...» (1, 241–242).

IV. Преподобный Ефрем Сирин – учитель покаяния

Ни о чём так много не рассуждал Преподобный, как о покаянии, о необходимости постоянно проливать покаянные слёзы. И это потому, что сокрушение более всего наполняло его душу. Непрестанно плакать для святого Ефрема, по слову святого Григория Нисского, было так ему свойственно, как всем людям «по природе свойственно дышать... Не было ни одного дня, ни ночи, ни полночи, ни часа, ни малейшей части времени, когда бы не дремлющие глаза его видимы были сухими: то общие, то свои, как говорил, оплакивал он прегрешения» (Цит. изд. С. 271–272). Действительно, Преподобному был дан великий дар слёз, слёз умиления.

Как учитель покаяния – этим именем называет его святая Церковь – Преподобный не столько обличает ближних, сколько стремится тронуть их души, смягчить. Достигает он этой цели весьма поучительно: на вид ставит своё недостойнство. «Обещался благоугождать Богу и солгал... И теперь, когда слышу о суде, не обращаю на сие внимание, как будто стою выше падений и обвинений. Других увещаю удерживаться от вредного, а сам в двойной мере делаю это» (1,23–24). «Вы достойны удивления по добродетелям, а я неразумный беден ими. Вы, украшаясь воздержанием, благоугождаете Богу, а я беспечный подлежу осуждению. Вы по добрым своим делам и похвальному целомудрию стали *„благоуханием Христовым“* (2Кор. 2,15), а я по своей изнеженности и лени весь стал зловонием» (1,3–4). «Горе мне, возлюбленные мои! Ибо стал я подобен мехам у кузнеца, которые наполняются и пустеют, ничем не пользуясь от ветра, а так и я, описывая добродетели стада Христова, сам не имею в них никакой части» (1,81). «Горе мне! Потому что грех не оставил у меня ни члена здорового, ни чувства, которого бы не растлил» (1,27). «Я ничто, а считаю себя за нечто; принадлежу к числу худых людей, а домогаюсь приобрести себе славу святости; живу во грехах, а хочу, чтобы почитали меня праведным. Сам лжец, а на лжецов досажую; оскверняюсь мыслью, а произношу приговор на блудников;

осуждаю воров, а делаю обиды бедным... Пред женщинами хочу казаться любезным, перед богатыми – благочестивым, перед посторонними – надменным...» (1,169–170). «Кто же вздохнет о мне, притворно носящем имя монаха? Кто будет плакать о мне, утратившем благоговение и терпение? И что буду делать, когда посетит меня Владыка мой Христос? Посему прошу вас, возлюбленные, помолитесь о мне непотребном рабе, да избавлюсь от настоящего лукавого века, и благодать Христова да отверзет уста мои к славословию Святой и Единосущной Троицы, Отца и Сына и Святого Духа» (2, 83). «Приидите ко мне на помощь, как друзья, и оплачьте меня, как мертвеца, или сжальтесь надо мною, как над живым или полу-умершим. Излейте на меня милосердие свое, как на пленника, и приложите о мне старание, как о покрытом загнившими язвами, потому что весь я в струпях. Превосхожу я иудеев... Они от главы до ног объаты были болезнями, а у меня и все внутренности согнили» (1, 169).

Сурово обличив себя, Святой, как бы невзначай, переходит к слушателям и мягко – в форме условий – обращает к ним своё наставление: «Если кто из вас, братия, имеет у себя нечистые и срамные помыслы, то да не предаётся в нерадении отчаянию, но да обратит сердце свое к Богу, и воздыхая, со слезами скажет: “Векую оставил мя еси” и презрел? (Пс. 21,1). “Векую лице Твое отвращаеши” от меня и забываешь смирение мое? (Пс. 43,25). Да удержит меня рука Твоя, и не погибну. Если так с терпением будешь призывать Его, Человеколюбец вскоре, ниспослав благодать Свою в сердце твое, утешит тебя в мучительной и трудной брани» (1, 81–82).

Покаяние Преподобный называет жертвенником Божиим, ибо «согрешающие при посредстве его умилоствуют Богу» (3,162). Это трапеза Божия, «потому что чрез него вкушает Бог спасение человеческое» (3,164). Истинное покаяние – это удаление от грехов и даже ненависть к ним (2,232). Это «переплавка» себя, «воскрешение» себя из мертвых (3,170).

В покаянии нуждаются все, ибо все грешат. «Кто говорит, что не согрешил, тот слеп, ходит ощупью и злосчастнее всех людей» (1,39).

Начинается покаяние с устного исповедания своих грехов. Вот как говорит о сем Святой: «Начало покаянию полагается на словах, потому что словесное исповедание есть предначатие покаяния» (3,201). «Покаяние не имеет нужды в шуме и пышности, но нужна ему исповедь» (3,185). Итак, припадем к Нему, восплачем пред благостью Его, исповедуясь и говоря: «Ты, Господи, Бог наш, а не кто иной. Пред Тобой согрешили мы и к Тебе припадаем, Господи. Ибо никто не воспротивится Тебе, когда восхощешь спасти нас, Господи, потому что благ Господь и милосерд» (3, 77–78).

Описывая образ покаяния, Преподобный говорит о том, что *не должно иметь места в нём*. Прежде всего – это *стыд*. «Многие из стыда тайные недуги свои делают неисцелимыми, – утверждает он, – но напоследок скорбят, что не открыли их... Ибо лучше подвергнуться нареканию и жить, нежели стыдиться и жалким образом умереть от голода. И полезнее поболеть и остаться живым, нежели успокоиться на короткое время и впоследствии впасть в неисцельную болезнь» (1, 184–185). Недопустимы также *нерадение, лень, холодность, небрежность*. «Здесь нерадение – там никому не прощаемые проступки... Здесь холодность – там казнь» (1,194). «Не будем нерадивы, и не обленимся, имея такого милосердного Владыку. Ибо, пока мы здесь, Он милосердствует, и спасает, и прощает беззакония наши. Кто не подивится, что за кратковременные слезы, что и в этот единонадесятый час прощает Он тысячи грехопадений и исцеляет тысячи язв наших, и, исцелив, еще дает награду за слезы» (1,82). Можно каяться и после святого Крещения, «но не должно быть небрежными, понадеявшись на покаяние» (3, 206). Решительно исключается отчаяние. «Всех, кого печалит совесть о неприличных делах, умоляю: не отчаивайтесь в себе, не доставляйте радости своему сопернику. Но без стыда приступите к Богу, плачьте пред Ним и не теряйте в рассуждении себя надежды. Ибо Господь наш весьма рад кающимся и ждет обращения нашего» (1,67). «Покайся, брат, и не приходи в робость! Покайся, грешник, смело полагаясь и взирая на безмерное человеколюбие Христа, сказавшего: “Не

приидох бо призвати праведники, но грешники на покаяние” (Мф. 9,13) ” (1, 38).

А что должно иметь место при покаянии? Искренность, откровенность, твёрдое намерение исправиться. «Покаяние приносить должно от всего сердца» (3,184). «Приноси твердое покаяние (не напоказ. – К. С.), согрешивший» (3,175). «Не будь сегодня кающимся, а на утро грешником, и один день – в числе грешников, а другой – в числе кающихся» (4, 134). Достигнув трезвости, «не погружайся в опьянение, ежедневно греша, то строя, то разоряя, то соплетая, то распуская, подобно детям, которые много раз прилежно строят свои дома и, потом опрокинув, обращают все в кучу» (3, 27). Кающийся должен быть тверд – «постоянно одним и тем же, а именно, всегда быть тем, чем начал. Если у кого будет в чем недостаток, это уже признак несовершенного обращения. Если он изменится, то сим обличается, что в рассудке нет твердого основания. Такой человек приносит покаяние, как обучающееся дитя, и как битый плачет по нужде, а не по произволению» (3,184).

Определённого времени или предела в земной жизни для покаяний нет – все оно годно. Как бы часто ни падал человек, ему всегда остаётся возможность встать, если он пожелает (4, 153). Тем не менее, святой Ефрем призывает не отлагать покаяния: «Согрешила ты, душа моя! Покайся. Ибо вот дни наши проходят как тень. Еще немного, и пойдешь ты отсюда: страшными местами проходить будешь, душа моя, не отлагай день за днем обращения своего ко Господу. Увы мне, душа моя! Нечистыми делами отгнала ты от себя милость Божию. Не давай себе покоя, да не остается в бездействии зеница очей твоих, припадай к Благому и Человеколюбивому, чтобы даны были тебе с высоты благодать и милость» (1, 316–317). «Время покаяния коротко, Царствию же Небесному нет конца» (1,46).

Сирский Пророк довольно подробно разъясняет, как должен человек каяться и что он тут же должен делать, чтобы, раскаявшись в том или ином грехе, подниматься по ступеням совершенствования. «Приносишь ты покаяние в отравлении других? Истреби всякий след сего... Перестал ты умерщвлять людей – удерживай и язык от клеветы, от злословия, от

сплетней. Приносишь ты покаяние в идолослужении? Бегай гаданий, наблюдений полета птиц и других примет – это части идолослужения... Приносишь ты покаяние в блуде?.. Берегись смеха, шуток, сквернословия, чревоугодия – это пути к блуду. Приносишь ты покаяние в сделанной неправде? Отжени от себя всякую неправду... Приносишь ты покаяние в нарушении клятвы? Совершенно воздержись от лжи... Приносишь покаяние в лукавстве? Бегай раздражительности ненависти, зависти... Приносишь покаяние в неправославии? Не сближайся с еретиками... Приносишь покаяние в том, что поссорился? Приучи язык свой отвечать кротко» (3,169–170).

Плоды истинного покаяния велики – «многообильны», «многообразны» (3,154,165). Истинное покаяние «приносит Богу доблестные дела». Это плодородное поле, ибо «во всякое время» возделывается. Это «древо жизни», ибо воскрешает умерших грехами. «Покаяние – не ущербающий Божий мешец, потому что человеческие души сберегает от гибели. Это обильный прирост у Бога, потому что приводит к Нему,... собирает грешников». Покаяние исторгает пороки и сеет «доблестное житие» (3, 154). Оно приносит согрешивших в жертву и оживотворяет их, умерщвляет и воскрешает. «Как же это? Слушай: берет оно грешных, и делает их праведными. Вчера были мертвы – сегодня живы они для Бога покаянием. Вчера были чужие, а сегодня свои Богу; вчера беззаконны, а сегодня святые» (3, 167). Это «великое горнило», принимающее медь и претворяющее ее в золото, берущее свинец и отдающее серебро. «О сколько приростков доставляет Богу покаяние!» (3,168).

Особенно подчёркивает Преподобный спасительную силу *покаянного плача*. «Плач созидает и охраняет, плач оттирает слезами душу и делает ее чистой. Плач рождает целомудрие, отсекает прихоти, усовершенствует добродетели» (1, 315–316). И более того, «вселяет в нас Единородного Сына, ... привлекает на душу Духа Святого» (1, 65). Потому Преподобный и призывает плакать пред Богом, чтобы Он избавил нас «от нескончаемого плача» (1:65. Ср.:1, 36; 3, 370).

Познав на своём личном опыте тихую небесную радость от сокрушения, от покаянного плача, Святой скорбит, что есть такие люди – еретики, которые отвергают покаяние. Их он сравнивает с неверующими в Бога. «Горе еретикам, утверждающим, что нет покаяния. К ним принадлежат и те, которые говорят, что нет Бога. Ибо если нет покаяния для людей немощных, требующих уврачевания, сие то же значит, что сказать: нет Господа Бога» (3,201). «Знаю, что ты утверждаешь, будто бы после крещения нет уже покаяния. Что ты говоришь? Бог даровал нам благодать сыноположения в крещении и не даст благодати отпущения грехов? Даровавший великое не будет милостив в малом?.. Не убедишь ты меня, еретик, хотя и желательно тебе отрицать Божию благодать» (3, 203).

Нет покаяния лишь только «для тех, которые торгуют покаянием», которые, в надежде на него, пребывают в грехах. «О таковых сказано, что покаяние не имеет для них силы, потому что думают, будто бы Богу приятны ругатели. Кто небрежет о Боге, чтобы благоугодить Богу, тому нет покаяния. Кто знает, что злое пагубно, и не перестает делать оное, тот не прощен будет по смерти, потому что служил греху. На суде нет покаяния, потому что дело судьи не прощать, но произносить суд о поступках» (3, 206).

В суммарном виде вбирает в себя учение об «утешительном покаянии» глубоко назидательный «диалог» Преподобного с покаянием. «Предстало в духе моем (видел я), – говорит он, – утешительное покаяние» и как бы на ухо сказало: «Если печалишься ты, как грешник, – бесполезна твоя печаль. К чему печалиться тебе, грешник?» – «Да, – отвечал я, – жгут и мучают меня и скорбь, и плач бесполезный; при виде множества грехов моих впадаю в безнадежность». – «Выслушай, грешник, – нашептывая в уши, сказало мне покаяние, – выслушай спасительное слово, совет, который подаст тебе жизнь. Будь внимателен, покажу тебе, как должно тебе скорбеть; и скорбь твоя будет полезна тебе, и плач твой сделается спасительным для тебя. Не впадай в отчаяние, не предавайся совершенной недеятельности, не печалься

безутешно, смотря на свои вины, и не отлагай попечения о своем спасении. Господь твой милостив и благосерд, желает тебя видеть у дверей Своих... Если доселе ходил ты во грехах, то удержишься от неправд, ударяй в дверь Его, и Он не оставит тебя вне... Если видишь множество тайных грехов своих, – это не должно делать тебя беспечным о своем спасении, потому что Господь твой может очистить тебя и убелить твою черноту. Если грех и глубоко проник в тебя, как краска в волну, то, по написанному у пророка (*Ис. 1,18*), Господь убелит тебя, как снег. Оставь только, грешник, беззакония свои, приди в сокрушение о грехах, сделанных прежде, и Он примет тебя милостиво... В этом, – сказало покаяние, – я тебе порукой; поступи по слову моему, грешник и оскверненный, и благий Господь примет и, подобно мне, обьимет тебя с любовью... Поэтому для твоей же пользы советую тебе, грешник: пока еще ты в этом мире, приходи ко мне, и будешь жив» (5,51–53).

Преподобный представляет и образ покаяния в лице ниневитян после их обличения пророком Ионой. «Услышали цари, и смутились, сложили с себя венцы и унижились. Услышали знатные, и пришли в ужас, вместо пышных одежд своих облеклись во вретища. Услышали почтенные старцы, и главы свои посыпали пеплом». Богатые открыли свои сокровищницы для бедных; заимодавцы порвали «рукописание» и «расточили» милостыню; воры отдали даже свое; судьи прекратили свой суд; господа предоставили свободу подвластным; знатные и горделивые смирились. «Всякий, как должно, заботился о своем спасении. Нет человека, который бы замыслил другому обиду... Всякий осуждает сам себя, и милосерд к ближнему своему». «Истинно было покаяние» ниневитян (5, 55–56). Изображая его, святой Ефрем обращает внимание на одно чрезвычайно важное обстоятельство: «Проповедник не сказал жителям города, чтобы приносили они покаяние. Сие давало разуметь, что всякий больной сам должен заботиться о своем уврачевании» (5, 57).

Последнее утверждение святого Ефрема означает лишь то, что он видел большую опасность в беспечности человеческой и потому говорит о необходимости самому больному заботиться о

себе. Сам же Преподобный, научая духовному деланию, неоднократно обращается с призывами к покаянию и ублажает тех, кто прибегает к покаянию. Человеколюбивый и Долготерпеливый Бог, по слову Преподобного, всех зовет к Себе, хочет, чтобы все спаслись (1, 37). «Припади и ты к Царю славы, исповедуя грехи свои, у Него множество щедрот» (2,183). «Множество грехов имеешь на себе? Не убойся вопиять к Богу. Приступи, не стыдись. Поприще для подвига близко – восстань, отряси с себя вещественность мира. Подражай блудному сыну, который, расточив все, не стыдясь пошел к отцу» (3,412). «Восстань, душа, спавшая доныне в грехе, отряси сон свой, спеши и в покаянии ищи прибежища – и Праведный умиловится, может быть, слезами твоими. Совлеки с ума своего покрывало скверны, чтобы око твое видело верно» (4, 321). «Покаемся, братия, чтобы милостив был Бог ко грехам нашим; призовем Его, потому что оскорбили Его, смиримся, чтобы возвысил Он нас, будем плакать, чтобы утешил нас, отбросим от себя злой навык и облечемся в добродетель, как в одежду» (3,145). «Поспешим, пока солнце не достигло запада, пока дверь не затворена. После того, как наступит ночь, никто уже не работает. После того, как торжище жизни прекратится, никто уже не занимается куплей. После того, как зрелище кончилось, никто уже не увенчивается, никто не начинает борьбы, никто не вступает в сражение» (3, 306).

И сам Преподобный обличает себя и исповедует: «Ударяю в дверь, чтоб отверзлась она для меня, не перестаю просить, чтоб получить просимое... Ты даруешь мне блага, Спаситель, а я воздаю за них лукавством. Будь долготерпелив ко мне развращенному... Пока не постиг меня конец, освободи меня, Господи, от всякого лукавого дела, чтоб обрести мне благодать пред Тобой в час смертный... Спаси душу мою, Господи, убели оскверненную мою ризу, чтоб я недостойный,... достигнув нечаемой радости, сказал: “Слава Избавившему сокрушенную душу”» (1,28–29).

«Блажен, кто любит покаяние, спасающее грешных» (1, 342).

V. Преподобный Ефрем Сирин о молитве

Всякое наставление Преподобного, как и его делание, прерывалось только одним – молитвой. «Поучения же Ефрема, – свидетельствует святой Григорий Нисский, – не прерывались ничем иным, как только одной молитвой; за ней слова, за словами слезы, за слезами – опять молитва» (Цит. изд. С. 278). И это потому, что Сирский Пророк есть, преимущественно, молитвенник. Как в Ветхом Завете среди Пророков выделяется святой Давид своим псалмопением, так в Новом Завете – святой Ефрем. Он не касался ни одной темы, чтобы не вознестись горе. Потому все его творения, всё его богословие преисполнены обращений к Небу. Поистине святой Ефрем – христианский Псалмопевец.

Определяя молитву, Преподобный именует её «началом доброго жития» (1, 87). Она «есть предохранительное средство для целомудрия, обучение сердца, укрощение кичливости, очищение от памятозлобия, истребление ненависти, исправление нечестия... Молитва – печать девства, верность брака, оружие путников, страж почивающих, благонадежность бодрствующих, плодоносие земледельцев, спасение плавающих. Молитва – заступница судимых, отрада заключенных, утешение скорбящих, веселие радующихся, ободрение плачущих, праздник в дни рождения, венец супругам, погребение умершим. Молитва – беседа с Богом, равночестие с Ангелами, преспеяние в добром, отвращение от худого, исправление согрешающих» (3,12–13). Она – «великое оружие, неоскудевающее сокровище, никогда неистощимое богатство, невольная пристань, основание тишины; корень, источник и мать тысячам благ» (3,407).

Сила молитвы неизмерима: отверзает небесные врата, изгоняет бесов, отражает напасти, отгоняет недуги, расторгает узы смерти, угашает огонь, укрощает бурю, обуздывает ярость львов, восстанавливает колебавшиеся грады, решает войны, прекращает битвы, останавливает человеческие наветы, «одним словом – всякие бедствия» (3,411). «Молитва – крепость телу,

благоденствие дому, благоустройство городу, могущество царству, знак победы во время брани, прочность мира» (3,13).

Подробно раскрывает Преподобный условия для успешности молитвы.

Принимаются Богом те прошения, которые приносятся Ему с верой, потому что вера очищает сердце просящего «от безобразия сомнений ума» (5, 178). Молящийся с верой «зрит пред собой Господа» (2, 68–69).

Отверзает двери молитве *любовь*. Молитвы без любви остаются за дверями. Что для жертв соль, то для молитв любовь. «Если пренебрежешь этим и не принесешь сих дополнений, то и жертва не будет принята, и молитва не будет услышана» (4,212). На страже молитвы стоят *страх и любовь*. «Страх останавливает слова срамные, любовь изводит слова досточестные. Уста могли бы не произнести доброго слова, но сего не допустит любовь; могли бы извести слово лукавое, но сего не допустит страх правды» (5,177).

Восходит к Небу молитва, совершаемая «протяженно, с болезнующей душой, с напряженным умом» – не просто лежащая на устах, но в *глубине ума* (3,407,411). «Итак, брат мой, молись с ведением. И если во время молитвы что-нибудь, или посредством очей, или по другой какой причине, рассеивает ум твой, то знай, что это – дело врага. И не спеши оканчивать молитву свою, но осудив самого себя, снова собери ум свой, и тогда уже молись с ведением, чтобы знать тебе, о чем просишь ты Бога и для чего просишь Его, и чтобы не говорить тебе напрасно лишнего и не многословить» (3,299).

Прекрасна молитва со *слезами*, особенно проливаемыми безмолвно – не напоказ (2, 68). «Плачь, когда молишься, чтобы найти себе упокоение там, куда ты отойдешь» (3, 84).

Весьма полезна молитва *общественная* – в храме. Поэтому Преподобный рекомендует приходить в храм Божий прежде всех и оставаться в нём до конца богослужения (1, 89). «Как же, – вопрошает он, – иные оставляют службу Божию и уходят до отпуска без всякой нужды? Ужели, когда ты позван на вечерю к богатому человеку, осмелишься встать из среды

возлежащих с тобой и пойти домой? Не будешь ли терпеливо ждать, пока встанут все вместе?» (2,108).

Важна непрестанная молитва – «постоянное пребывание в молитве» (3,341). Здесь может быть много греховных препятствий: помыслы, уныние, сон, расслабление, нерадивость, нетерпение, скорби, восстания лукавых духов. Поэтому должно трезвиться, мужаться, бороться, не расслабляться (3, 343). «Не переставай молиться, – призывает Преподобный, – когда можешь открыто, а когда не можешь, молись умом. Не дожидайся дня Воскресного, не ищи особенного места или церкви; но где бы ни находился ты, пашешь ли в поле, идешь ли дорогой, пасешь ли овец, сидишь ли дома, не оставляй молитвы» (3,371). «Помни сказавшего: “Непрестанно молитесь” (1Сол. 5,17)... Пусть в устах у тебя будет всегда псалом, потому что произносимое имя Божие обращает в бегство бесов. Если и к делу простираешь руки, то пусть язык творит псалом, а ум молится» (1,46). Даже если отказано в получении просимого, молитва должна продолжаться. «Не преставай призывать к Богу, – учит Святой, – не приходи в уныние, что не будешь услышан. Вспомни хананеянку и поревнуй ее терпению, вспомни, как ей было отказываемо в получении просимого... Отринул ли ее в конец? Не мало отказывал ей, но дал ей, чего просила, в наше научение, чтобы и мы, получив отказ, умели стоять в своем прошении» (3, 300).

Следует отметить, что Преподобный, хотя и считает необходимым бороться с помыслами во время молитвы, но и свидетельствует, что нередко они служат к пользе. «Ибо сказываю, что часто бывает это с тобой, чтобы ты не превозносился, но был смиренномудр» (3,301).

Возносится человек на небо, «воспаряет в рай» – с помощью поста (4,110). Посредством *молитвы с постом* он делается «сродником» «Ангелов и Хранителей наших». Без молитвы, соединенной с постом, невозможно победить лукавого (4,108). Потому Преподобный призывает: «Возлюбленные, будем содержать пост сей с ревностью и с чистым сердцем» (4,108). «Вся Церковь и все ее чада, всякого состояния и чина, да

постятся, и с горячей любовью да просят и умоляют Бога» (4,110).

Но почему Господь одни наши прошения принимает, а другие отвергает? Отвечая на этот вопрос, Преподобный пишет: «Юность одно имеет ввиду, а именно, что Бог, по всемогуществу Своему, все может сделать, но не знает, что во всем действует Бог премудро, хотя все для Него возможно, однако же творит одно то, чему нужно совершиться» (5, 176). Прежде всего, сами люди приземляют свои молитвы, если просят лукаво – «не как должно» (5,176). Посему Преподобный учит: «Ты, намереваясь просить, прежде нежели прибегнешь к Подателю, рассмотри прошение свое, чисто ли оно, внимательно вникни в причину, побуждающую к прошению... Всякий, кто просит, должен уподобляться Подателю. Он может дать нам все, но не дает того, что пагубно» (5,177). Преподобный замечает, что многие, понадеявшись на собственное разумение, «подверглись заблуждению» (3,99). Чтобы сего не случилось, надобно прошения наши предоставлять «воле Истинного и Милосердного» (5,179). «Проси не так, чтобы непременно получить от Него, но предоставляя сие вместе Ему и Его воле» (3, 301). Иногда Бог медлит исполнить наши прошения. И здесь действует Его премудрая воля – «отказывает для того, чтобы дар стал драгоценнее для приемлющих, и чтобы приемлющий был прилежнее в молитве. Если бы дар подаваем был тотчас, то прекратилась бы молитва» (5,179). Благой Податель смотрит не только на прошения, но и на время. Как снятый преждевременно плод вреден, так и не вовремя данный дар «причиняет вред, а впоследствии он же полезен. Если прошение неблагоприятно, то Податель медлит исполнить его» (5,178). Преподобный восхваляет Того, Кто все слышит, но у Которого есть для всех прошений горнило – правда. «Прошение истинное» она одобряет, потому что «в нем сокрыта жизнь для просящих», а прошение лживое – осуждает, ибо «в нем таится смерть для просящего» (5,179). Сирский Пророк напоминает ту общеизвестную истину, что все прошения всех людей не могут быть исполнимы. «Если бы исполнялись все прошения, то произошло бы пагубное неустройство, потому что

просящие стали бы своими прошениями вредить друг другу» (5,178–179).

Чтобы молитвы возносились правильно, Преподобный предлагает ряд образцов: молитвы ко Пресвятой Богородице, слезные моления на все дни недели, молитвы на разные случаи... (4,5–94).

Молитва должна предварять и сопровождать все дела человека, всё его служение. «Когда садишься читать или слушать читающего, помолись прежде Богу, говоря: “Господи Иисусе Христе! Отверзи уши и очи сердца моего, чтобы услышать мне словеса Твои и уразуметь их, и исполнить волю твою”» (3, 99).

«Да предпочитается и предпоставляется у вас молитва прочим заповедям, – взывает святой Ефрем, – и да обращает на себя вашу тщательность. Только да делается все из любви к Богу» (3,354).

«Всем сердцем своим внимай псалмопению» (2,84).

«Блажен, кто бодрствует в молитвах, чтении и добрых делах; он просветится и не уснет в смерть» (1, 344).

VI. «Надгробные» мысли Преподобного Ефрема Сирина

«Надгробные» мысли Преподобного нашли своё выражение в его «Надгробных песнопениях». Этих песнопений насчитывается восемьдесят четыре. Занимают они третью часть IV тома и по своему содержанию многогранны. Но все их можно свести к премудрым словам Иисуса сына Сирахова: «Поминай последняя твоя и во веки не согрешиши» (*Сир. 7, 39*).

Некоторые из погребальных песнопений написаны по случаю кончины лиц, известных своими подвигами, своей твёрдой верой и высоким благочестием. В адрес этих Божиих людей сказано Преподобным много добрых слов: «Ты – добрый и мудрый наследник, непоколебимо охранявший свое богатство и свои сокровища среди волнений и бурь язычества» (4, 386). «Во время служения твоего смиренный, кроткий и несказанно возлюбивший меня, украшал ты меня своей бдительностью и неусыпностью» (4,377). «Пал столб, который держал на себе тяжесть всего служения; угас ныне светильник, который во всякое время изливал на нас свет свой» (4, 375). «Вдали учила молва о тебе, вблизи наставляли дела твои, и ближним и дальним был ты зеркалом, на тебя взирали все и украшались» (4,400). «От начала до конца не прекращалась молитва его» (4, 373). «От начала до конца трудился ты в винограднике Господа твоего; память твоя да пребудет в род и род, а всем нам да помогают молитвы твои. Благословен Христос, Который соделал тебя сосудом избранным во славу величества Своего» (4, 527).

Есть песнопения на погребение епископов, пресвитеров (больше всего), диаконов, клириков, благочестивых братьев и сестёр – монахов и монахинь, праведников, подвижников, наставников, отцов и матерей семейств, юношей, детей, странников... В этих песнопениях Святой призывает молиться за отшедших в мир иной, а их, в свою очередь, просит предстательствовать у Престола Божия за ещё воинствующих на земле; в сердца скорбящих он вселяет надежду на милость

Спасителя, напоминает им о краткости земного пути и обращает их к Страшному Суду, к жизни нескончаемой. Так «на кончину подвижника» Преподобный рассуждает: «Не о том плачем, что упокоился ты, ибо смерть праведных есть упокоевание. Но печалимся о себе самих, ибо лишились своего попечителя... Молись и проси о всех нас, чтобы сподобиться нам зреть тебя в брачном чертоге и вместе с тобой возрадоваться и насладиться блаженством в Небесном Царстве» (4, 399,403).

Чтобы ярче высветить ту или иную мысль, Преподобный прибегает к форме диалога между почившим и провожающими его. Особенно трогательна в этом роде прощальная беседа епископа с паствой: «В дальний отхожу путь, помолитесь, чтобы в мире совершить мне шествие свое». – «В неопасный путь отходишь ты, отец наш, добрые дела твои восходят с тобой ко Господу твоему... Царство уготовано тебе, блаженный отец. Господь твой, Которого возлюбил ты, введет тебя в оное...» – «Увы! Страшен мне суд правды, потому что суд ее строг и нелицеприятен.» – «Горе неверным, отрицавшимся от Христа, а ты, отец наш, блажен, потому что исполнял волю Его... Беспорочно проводил ты жизнь свою, чист пост твой, чиста молитва твоя, щедра милостыня твоя...» – «У Тебя, Иисусе, ищу прибежища: избавь меня от мучений и даруй мне вкусить блаженство во свете.» – «Возлюбленный тобой Иисус, Которого заповеди соблюдал ты, сторицей воздаст за труды твои... Тебя, отец наш, ожидает венец за дела твои, вместе со святыми насладишься ты радостью и будешь блаженствовать на небесах» (4,421–422).

В целом ряде погребальных песнопений говорится на специальные темы, касающиеся последних судеб человечества: бренность человеческого естества (4, 455–456), бренность земной жизни (4, 487–491), памятование смерти (4, 454–455), чувствования умирающего (4,464), разлучение души с телом (4,492, 529), величие человека при его сотворении и уничтожение при смерти (4, 493–494), надежда на воскресение в смертный час (4, 503–505), кончина умершего с твердой верой в воскресение мертвых (4,505–508), спор сатаны и смерти (4, 491–492), изъяснение притчи о десяти девах (4, 469–472),

воскрешение Лазаря, как удостоверение во всеобщем воскресении (4, 462–464), победа Христа Спасителя над смертью (4, 434–437, 464–465), исповедание надежды воскресения (4, 428–429), день общего воскресения (4, 458–459), воскресение и Суд (4, 386–393);.. «Слышал я, – свидетельствует святой Ефрем, – что есть воскресение,... видел и слышал, братия, что по воскресении будет суд. Содрогнулся я, и ужас объял меня, когда вспомянул вины и грехи свои... Каждый за дела свои получит в наследие, что следует ему... Кто, хотя издали, покажет мне жилища нечестивых, и, подобно Иеремии, покаюсь в грехах своих и скажу: увы! Кто покажет мне обители и жилища святых, и в раскаянии буду плакать сам о себе, потому что собственная воля моя лишила меня сих обителей!.. Не одинаковы роды геенских мучений. Одних ввергают в преисподнюю, других отводят во тьму. Иные остаются вне врат, другие осуждаются собственной своей совестью, одни ввергаются в узы, другие горят в пламени. У одних связаны руки, другие скованы по ногам. Одних пожирает червь, другие гибнут в глубине бездны. Иных не приемлет Отец, других не исповедует Сын... В каком велелепии явятся благочестивые в день воскресения!.. Как светлы будут лица их, когда восстанут они из гробов своих! В каком велелепии явятся мученики, когда покажут язвы на телах своих!.. Не поставь меня, Господи, с лукавыми! Исповедуй меня, Господи, как и я исповедовал Тебя!» (4, 386–389,391).

Преподобный воссылает молитвенную песнь Воскресителю мертвых от себя, от умирающих и от умерших: «Ты, Христе Царю наш, нисшел с высоты, воскрешаешь мертвых, восстанавлиаешь тех, которые во гробах» (4, 513). «Тебе поклоняемся, Христе Спасителю наш. Ты – Воскреситель и Спаситель всех скончавшихся, которые крестились во имя Твое, исповедовали крест Твой и смерть Твою» (4,523). «Благословен Христос, Который уничижил Себя ради Адама, по изволению Своему вкусил смерть, чтобы возвратить Адаму наследие утраченного им рая!» (4, 524).

И вновь, как бы став у гроба, Глашатай Будущего Века взывает: «Человек, не полагайся на богатство: оно останется

здесь; не полагайся на то, что имеешь у себя: это не пойдет за тобой в шеол. Не полагайся, человек, на красоту свою: она истлевает во гробе» (4, 432). «День преклонился к вечеру, время на исходе, а мы, по неверию своему, думаем, что еще утро» (1, 352). «Блажен, кто ежечасно помышляет о смерти и привел в себе в бедствие постыдные страсти, гнездящиеся в сердцах у нерадивых, потому что таковой будет утешен в час кончины своей» (1,342). «Блажен, кто непрестанно помнит день своего исшествия, и старается оказаться в этот час готовым и бесстрашным» (1, 350).

VII. Слово Преподобного Ефрема Сирина к инокам

Находясь среди иноков, святой Ефрем, как правило, чаще всего беседовал об иноческих обязанностях. К некоторым же монахам он обращался и письменно: давал ответы на поставленные вопросы, предлагал уроки не только новоначальным инокам, но и настоятелям монастырей. Сам стоя на высотах духовного совершенства, он желал возвести туда же и всех – старался восстановить и укрепить чистоту и строгость монашеской жизни.

В подвиге весьма важно положить крепкое – правильное и надёжное основание. «Если положишь доброе начало, возлюбленный, то и старость свою проведешь также благоугодно, и будешь подобен светилу, озаряющему многих на пути Господнем» (2, 88).

Подлинным началом монашеского отречения есть страх Божий. «Небоязненный же монах» останется вне Божиих врат (2, 373). Монаха делает не одеяние и пострижение, а «небесное желание и Божественное житие» (1, 336). Потому, отрекшись от мира, «позаботься о деле своем, чтоб добыть тебе искомую жемчужину» (2, 71).

Доброе житие инока начинается с ведения Бога. «Неведение же Бога омрачает» его душу (2, 373).

Весь истинный подвиг инока складывается из множества сторон. На одном из первых мест стоит «изучение Писаний и исполнение заповедей Божиих. Монах, не занимающийся сим – не подвижник» (2, 373). Дальше: стопа инока «стирает под собой церковные ступени», а не ходит «из дома в дом». Мысль его всегда «занята добрыми делами». Упражнение иноку – «стройны помыслы». Возделывание инока – «душа добрая, приносящая плод по евангельски». Истинная пища его – творение воли Божией. «Пища чувственная» не поставит его пред лицом Христа Спасителя (2, 373, 374). «Снеди употребляй простые и необходимые, чтоб ум твой не огрубел в объядении, пьянстве и печалях житейских (Лк. 21, 34). Ибо одержимые подобной страстью и блуд ставят не в блуд, и прелюбодеяние

не в прелюбодеяние, и не отрицаются от всего того, что делают язычники неведущие Бога; но все это совершают небоязненно, ничем не отличаясь от свиней в грязи; не помнят ни о законе, ни о Пророках, ни о Самом Господе, вочеловечившемся на разорение беззаконного греха... Почему не будь пристрастен к мясам и винопитию, чтоб не сделать тебе ум свой не способным к принятию духовных дарований» (1, 320).

Преподобный указывает монаху семь «деланий». Это:

1. *Безмолвие*, «то есть жизнь, провождаемая без развлечений, в удалении от всякого житейского попечения» (3,403). «Не ходи по келиям, – учит Святой, – но безмолвствуй в своей келии» (1,268).

2. *«Соразмерный пост»*, то есть принятие «малоценной пищи» один раз в день и «не до сытости» (3.403).

3. *«Соразмерное бдение»*, то есть употребление на молитву половины ночи (3,403).

4. *Псалмопение с коленопреклонением* (3,403). «Если стоишь в дому Господнем, – учит Преподобный, – то будь усерден к псалмопению. Если же ты будешь молчать, а также и я замолчу, замолчит и ближний, то по необходимости прекратится псалмопение. Но да не будет сего! Приветствующие князя или царя, когда стоят на зрелище и видят, что кто-нибудь стоит с ними же, но не восклицает с ними громогласно, признавая его как бы недостойным такого места, гонят от себя прочь. Посему и мы должны совершать молебствия без лени и нерадения» (1, 322–323). Бодрствование инока – «в псалмах и песнях и пениях духовных» (2, 374).

5. *Молитва духовная* – умная (3.403).

6. *Чтение житий святых отцов и их творений* (3,403).

7. *Вопрошение старцев о всяком слове и деле* (3, 403). Совет у монаха – только «с разумным» (2,374), и от «разумного» он принимает наставления свято. «Водимые собственной волей пали, так как всего бедственнее управляться собственной волей, а не жить по изволению Божию. Они сделали вид, что главными вратами удаляются от всего житейского, но опять воротились к житейскому потаенной дверью» (2, 71–72).

Посему: хочешь победить искушения – «отсеки всякую свою волю» (2,86).

Весьма важно, что Преподобный не просто учит о жизни с советом – подчинении совету, но и о том, каковы должны быть старшие руководители – «разумные» и как им подобает вести новоначальных. Они должны быть для младших образцом в добродетелях. «Ибо если сами непокорны, то как младших научим послушанию? Если сами чревоугодники, или преданы пьянству, или сребролюбивы, то как младших себя научим воздержанию и терпению? Если сами не предусмотрительны, или многоречивы, или непостоянны, то как младших себя научим степенности и постоянству» (2, 98). Несомненно, подобает предать себя братству всецело – «вовсе не исполнять собственной своей воли, но поставить себя в зависимость от Божия слова» (3, 333). «Но и вы, – обращает своё увещание Преподобный к настоятелям, руководителям братий, – как приявшие на себя великое дело, так поборайте смиренномудрием хитрые козни злобы, чтобы вам, ввергнувшись в страсть гордыни, как властвующим над братьями, и превозносясь пред ними, вместо величайшей пользы не причинить ущерба и великого вреда душе; напротив того, как сердобольные отцы, ради Бога предав себя на служение братству, а не на господствование, во всем заботясь о братиях телесно и духовно, и стараясь о пользе души каждого, прилагайте о них попечение, как о чадах Божиих» (3, 334–335). «Тебе, брат, вверена душа? – вопрошает Преподобный и наставляет – препояшь чресла свои, как муж, потому что немалый совершается подвиг; ты принял на себя дело душ совершенных. Потому весьма трезвись» (2,97). В советах, требованиях, предъявляемых новоначальным, должна применяться строгая последовательность, постепенность, мудрость, рассудительность. «Неопытный не может владеть луком, как опытный. И отроку невозможно бежать наравне с мужем. Если на отрока возложишь бремя не по силам его, то сделаешь ему вред... Новоначальным должно управлять с рассуждением, не налагать на него бремени по тщеславию и не пренебрегать души его... Понемногу давай ему уроки

подвижничества... Научай его подвигам добродетели и степенному житию. Если, по совершении бдения и обычного правила, сам ты намерен бодрствовать, а подчиненный хотел бы немного уснуть, дай ему отдых... Если немощен он телом, не отвергай его, но потрудись с ним и будь к нему долготерпелив, как умный земледелец, посадивший доброе растение у себя на поле» (2,100).

Указывает Преподобный иноку и «вооружение».

«Вместо брони, восприими, – учит он, – веру в Единосущную и Нераздельную Троицу» (3,295).

«Вместо шлема, восприими упование будущих благ» (3,296).

Вместо пояса, препояшья любовью к Богу и людям: она «сделает, что потечешь и не встретишь препятствий» (3,296).

Вместо обуви, стяжи смирение (3,297). «Если настоятель отдаст тебя под начало брату, – наставляет Святой, – не подумай сказать в уме: “Я сын важных и знатных родителей, а он – сын незнатных и нищих, или, быть может, и из рабского состояния. Как же могу подчиниться ему? Обидно мне, если сделаю сие”. Не рассуждай так, возлюбленный, ибо не разумно так рассуждать. Кто так рассуждает, тот не совлекся еще “ветхаго человека, тлеющего в похотех прелестных” (Еф. 4,22)” (2,88).

Вместо щита, огради себя крестным знамением. «И не рукой только полагай на себя крестное знамение, но и в мыслях запечатлевай оным всякое свое занятие» (3, 298). Защита монаха именно в кресте Спасителя, с помощью которого он «избегает диавольских сетей» (2, 374).

«Вместо лука, прости руки свои на молитву» – она пускает меткие стрелы в духовных врагов нашего спасения (3, 298). Молитва – это прочный духовный щит. «Необоримый щит монаху – Ангельское пение во устах его; смерть же монаху – сон, любимый более пения» (2, 376).

«Доброе наследие» или дар монаху – целомудрие, девство, возносящие его на небо вместе с Илией в огненной колеснице (2,373,374). «Целомудрие монаха вознесет главу его и среди многих прославит его» (2,380). Согласно слову святого апостола

Павла мирским дозволено вступать в законный брак, «а отрекшимся от мира – воздерживаться» (2,189). Пусть жизнь инока не будет «очерненной и не служит посмешищем для женщин, отягощенных грехами (2Тим.3,6)» (2, 373–374). «Монах, блюди себя. Если впадешь в сети женщины, трудно будет тебе выпутаться из них» (2, 178). Дабы не случилось греха, «когда сподобишься одеяния монашеской жизни – не соглашайся на помыслы» (2, 86).

«Похвала монаху нестяжательность» (1,81). Произвольное нестяжание – это «сокровище монаху» (2, 376), «бессмертная сила» его (2, 374). «В жизни мирской кто любит украшать тело свое и переменять одежды, тот пользуется славой у людей. А по нашему обету, кто пренебрегает сим и обращает внимание только на необходимую потребность тела, тот приобретает себе славу на небесах» (3,358).

Монаху не подобает «огорчаться укоризненным словом и приходить от сего в гнев» (3,407). Постоянным свойством его должно быть терпение. «Всякому, кто хочет быть монахом, надобно быть готовым к мужественному терпению, чтобы, по вступлении в монашество, не сказать: «Не знал я, что будет это со мной"" (2, 82).

Также иноку не должно «любопытствовать о чужих пороках» и осуждать кого-либо (1, 323), ибо неизвестно, «как он ведет себя в келии своей, или как трудится пред Богом» (2, 84). Если отрекшийся от мира увидит сам «бесчинно» говорящих, то и в этом случае ему лучше отойти от них, «предоставив им говорить между собой» (2,84). «Придерживайся молчания, оно избавит тебя от многих скверн» (1,323).

Подобает больше обращать внимания на себя, на свой внутренний мир. «Будь внимателен к себе, возлюбленный... Насадила ты себе виноградник – обнеси его оградой. Приобрел ты себе сад – охраняй плоды его, чтобы возвеселиться тебе под конец... Что пользы, братия, если один день строим, а два разрушаем?.. Что нам, умершим для мира, в житейских заботах? О пропитании у тебя слово? При Господнем содействии, и своих рук достаточно нам на служение плоти» (2, 191). Монах словно засеянная нива, которая, «достигнув

времени плодоношения, приводит земледельца в большую заботу о том, чтоб град или дикие звери не опустошили ниву». Так «и монах, пока в теле сем, должен заботиться о вечной жизни, трудясь в подвиге до последнего дня» (1, 79–80). Приняв монашеский чин, «не подумай сказать сам в себе: «Теперь освободился я от труда», напротив того, тем паче трудись теперь в добродетелях, чтобы не причинить себе вреда» (2, 102). Дело инок заниматься «духовным», быть справедливым, трудиться «с ведением и рассуждением» (1, 320).

Одно предписывается живущему в пустыне, другое требуется от подвижащегося в общежитии. Первому приличны: «Православие, смиренный образ мыслей, бдительность и небоязненность, нерассеянность и несребролюбие, соблюдение себя во святые и терпение в трудах, старание подать всякому утешение и справедливость в снисхождении, неразвлекаемость боголепного ума, чем ослабляются страсти и прогоняются бесы, а также и то, чтоб не страшиться телесного недуга и приближения смерти» (1,254). Преподобный в восторженных словах призывает к отшельничеству и восхваляет его: «Не оставляй пещер и вертепов, чтобы не стали блаженнее тебя мертвые. Не люби городов и не пренебрегай дебрями... Возлюби пустынное жилище, чтобы жилищем твоим соделался рай» (5,213). «Каменные расселины, в которых ты заключился, доставят тебе блаженство. Пещеры, служившие убежищем тебе, уготовят для тебя чертог на небесах» (5,214). Устами населяющих пещеры «воспевают хвалебную песнь Богу» сами горы (5, 211).

Пребывающему в общежитии должно соблюдать: беспрекословное послушание, сострадательность, усердие в бдениях и молитвах, терпение, молчание, безгневие, скромность в одежде и лице, во всем простоту и ровность; заниматься рукоделием; гнать от себя тщеславие, любоначалие, честолубие, необузданное око; бегать еретиков и людей пагубных; не переходить из кельи в келью; не говорить без рассуждения... (1, 254–255). «Итак, братия должны жить между собой в простоте, чистоте, единодушии, мире и сердечной искренности. Никто да не превозносится пред другим

и да не почитает себя лучшим, или высшим кого бы то ни было, а напротив того, как ученик Христов, да признает себя скуднейшим всех людей» (3, 336). Каждый да старается всеми мерами «иметь в сердце своем священную любовь и страх Божий (а это есть первая и великая заповедь)» (3, 336). «Что полк святых Ангелов, то множество монахов, которых ум всегда устремлен согласно к Богу. И что мед и сот в устах, то ответ брата ближнему, данный с любовью. Что холодная вода жаждущему в жар, то слово утешения брату в скорби» (1, 80). (Ср.: 2, 403).

Венцом похвалы для монаха служат «мир и святыня». Кто их приобрел, «тот узрит Господа» (2, 380).

Если один брат преуспевает в подвижничестве, то другого инока враг может вооружать против «благоговения», «смущать» даже самого подвижника (1,366) – и Преподобный обнаруживает препятствия в иноческом шествии.

С приступающим к Богу вот что бывает: «Сперва искушение, потом скорби, затем труд, уныние, нагота, страсти, теснота, уничтожение» (2, 82–83).

Начало в духовном развращении монаха святой Ефрем видит в смехе и вольности. «Смех и вольность монахов, не только юных, но и старцев, ввергают в постыдные страсти, низлагают монаха. О вольности сказал некто из святых: «Вольность подобна знойному ветру; она губит плоды монаха». Слушай же теперь о смехе. Смех удаляет от нас убажение, обещанное плачущим (Мф. 5,4), и разоряет построенное. Смех оскорбляет Духа Святого, не пользует душе, растлевает тело. Смех изгоняет добродетели, не имеет памятования о смерти, ни помышления о мучениях» (1,315). Увидишь в себе это, инок, – «знай, что пришел ты в глубину зол» (1,315). «Отними у меня, Господи, смех и даруй мне плач и рыдание», – молится Святой (1,315).

Сквернят и точат душу монаха вражда, клевета, высокомерие, зависть, гнев, переход с одного на другое место. «Как червь точит дерево, так вражда – сердце монаха. Как моль портит одежды, так клеветничество сквернит душу монаха. Что дерево высокое и красное, но не имеющее плода, то монах

гордый и высокомерный. Что плод красный снаружи, а гнилой внутри, то монах завистливый и недоброжелательный. Как бросивший камень в чистый источник мутит его, так ответ монаха, произнесенный с гневом, возмущает ум ближнего. Как пересадивший дерево, покрытое плодами, и плод губит и листья на дереве сушит, так бывает и с монахом, который оставляет место свое и переходит на другое» (1,80–81). «Для чего же отрекся ты от мира, возлюбленный, – вопрошает святой Ефрем, – если ищешь еще мирского наслаждения, вместо наготы домогаясь одежды, и вместо жажды – винопития? Призван ты на брань и хочешь без оружия выйти в битву с врагом, вместо бдения погружаясь в сон, вместо плача и сетования предаваясь смеху, вместо любви ненавиствуя против брата. Призван ты к подчинению, а прекословишь. Призван к наследию Царства Божия, а думаешь о земном, вместо смиренномудрия и кротости высказывая высокомерие и гордость» (1, 60).

Монаха Преподобный уподобляет воину, идущему на брань и потому вооружающемуся и принимающему всяческие предосторожности, чтобы не попасть в плен к врагу. Так и монах, если приведет себя в расслабление, легко будет уловлен злой силой. Если же будет трезвиться, то привлечет себе в помощь Божию благодать (1, 71–72).

Опасной страстью является уныние. Дабы избежать сего Преподобный рекомендует иноку вспоминать то устремление, какое он имел тогда, когда только что пришел в обитель. «Если дух уныния беспокоит тебя, возлюбленный, то не увлекайся помыслом уныния, но пребывай на том месте, на котором поставил тебя Бог, рассуждая в себе, какую любовь имел ты к Богу, когда вначале пришел к монастырским дверям» (1, 362).

Дух уныния может вести инока к мысли об уходе из монастыря, И Преподобный предупреждает: «Если, отрекшись от суетной жизни, вступишь в обитель многочисленного братства, желая стать монахом, то да не обольстит тебя враг выйти из обители... Не бойся насылаемых на тебя врагом искушений, но терпи, чтобы достигнуть блаженства» (2, 85–86). Чтобы сильнее воздействовать на колеблющегося святой Ефрем приводит поучительный рассказ монаха о том, как один

наемник ушёл от хозяина в монастырь, невзирая на уговоры хозяина остаться управляющим его предприятием. Через некоторое время наемник покинул монастырь с надеждой, что будет снова принят хозяином. Но последний сказал ему: «Если и пред Богом не хранил ты совести, то сохранишь ли предомной?» «Итак, – заключает Преподобный, – не будем ослабевать духом, перенося труды, потому что написано: «Сеюции слезами, радостию пожнут» (*Пс. 125, 5*)" (1,330–331).

Не должно расслаблять себя иноку и под предлогом того, что он немощен, что не может исполнять того, что исполнили другие – люди праведные, святые. «Праведными сделались они потому, – вразумляет Святой, – что настоящую жизнь свою проводили праведно и свято. Итак, что же скажем? То ли, что праведники были бесплотны?.. И они были боримы, как носящие на себе плоть, но противоборствовали» (2,190). Победителем во всем выходит тот, «кто всем сердцем предает себя управлению Божию и пребывает в воле Божией» (2,83).

Но если кто будет доведен «ненавистником добра» до ухода из монастыря, даже до падения, а потом придёт в себя и раскается, ему нужно протянуть руку помощи – Сам Господь не оставляет такого (1, 322). «Если случится, что брат, под каким бы то ни было предлогом, оставит общежитие, а потом впадет в недуг, или раскаявшись возвратится, то не презреть должно брата, а принять его о Господе, как собственный свой член» (2,127).

Обращаясь ко всем монахам, Преподобный взывает: «Приидше, возлюбленные мои, избранное стадо Спасителево, займемся куплей, пока продолжается торжище. Наполните очи свои слезами, и вскоре отверзнутся очи сердца вашего. Изрекайте слова жизни, и тотчас умилился сердце ваше. Составьте себе прекрасное понятие о Царстве и о рае, и вскоре станете пренебрегать земными вещами. Никто по лености своей да не приходит в робость, никто да не малодушествует, не устрашается, не дремлет, но неотступно будем призывать Бога и станем служить Спасителю нашему. Со тщанием очистим сердца свои Духом Святым. Будем друг друга ободрять, умолять и подкреплять. От всего сердца станем прощать друг

другу... Вечер близок; Мздовоздаятель идет со славой воздать каждому по делам его» (2,385–386).

«Солнце да не зайдет во гневе монаха» (2, 375). (См. подробнее наставление монахам: 2, 80–216; 401–424).

VIII. Преподобный Ефрем Сирин о брани со злыми духами

Наш земной век подобен поприщу, на котором «со всеми вступает в борьбу сильный духами змий» (1, 249). Преподобный сразу же вселяет во вставших против злой силы отрадную мысль: «Есть у нас Ангелы, есть Архангелы, есть Силы, есть Славы Господств, есть Херувимы, Серафимы, мы сами, Владыка всех Бог, прекрасное и святое имя, есть у нас Пророки, есть Апостолы, есть святые Евангелия, словеса Божии, есть у нас мученики, все святые, есть исповедники, есть святые отцы, патриархи, есть пастыри, есть священники, есть Небеса и все, что на них. Вот что и вот о чем помышляй и будешь сыном Владыки Бога» (1,251).

Злая сила всюду ставит множество сетей, непрестанно заменяет одни другими и неотступно ждёт добычи, стараясь «уловить хотя одну душу» (5,234).

Способы «борения» – действия злой силы – весьма разнообразны. Молодым враг внушает: «Пока еще ты молод, удовлетворяй своим пожеланиям. Сколько, думаешь, было людей, которые и в мире насладились, и небесного не лишены? И ты еще молод, ешь, пей, наслаждайся мирскими удовольствиями, под старость покаешься. И для чего хочешь с такого возраста изнурить тело свое? Смотри, чтоб не дойти тебе до изнеможения» (2, 192–193). А к старым речь лукавого иная. Притворно ссылаясь на Священное Писание, он говорит: «Воздыхаешь ты, человек, сомневаешься в Божием милосердии и представляешь себе, что Бог не милостив. А Божие Писание проповедует, что Бог милостив и человеколюбив. Что ж, разве не знает Он, что немощный и слабый ты старец? Известно Ему, что не можешь ты ни поститься, ни ночи проводить во бдении, ни спать на голой земле» (3,363).

Злая сила препятствует останавливаться уму на прекрасном – всем Горнем, стараясь подменить памятование о Боге «земными мыслями и пожеланиями» (3,338).

Восставая против человека, демоны прилагают немало усилий не допустить его до принятия спасительных Святых Христовых Таин (3,365).

Иногда духовный враг умалает пред искушаемым беззаконие, пока оно не совершено. «Особенно же умалает похоть сластолюбия, будто бы выполнить ее то же, что вылить на пол чашу холодной воды» (2,141). А после совершения греха лукавый до крайних степеней преувеличивает его в глазах совершившего. «Воздвигает при этом на него волны отчаяния», преследует его внушением: «Что сделал ты, напрасный труженик?» (2, 141). Протягивая меч отчаяния, он стремится убедить: «На что ты рассчитываешь, человек? Для чего сам себя обманываешь, говоря, что Бог есть Бог кающихся? Ты блудник, прелюбодей, хищник; ты убивал, крал, лгал, нарушал клятву. Какая же тебе надежда на спасение? Ты погиб, поэтому удовлетворяй пожеланиям своим. Будущее ты утратил, не лишай себя хотя настоящего» (3, 364).

Большая опасность в брани со злой силой состоит в том, что последняя лукаво под личиной добра ведет ко злу. «У диавола в обычае посредством доброго делать злое» (1, 321). Например, он может понуждать подвижника покинуть преждевременно монастырь и уйти в пустыню, якобы для более совершенного жития. «И это всего хуже, – отмечает Преподобный. – Как на море корабль, если сделается на нем малая скважина, и не будет в скорости приложено старания, от такой малости, при всей своей громаде, затопляется волнами: так тоже бывает и с душой, допустившей до себя вражеские приращения, если не воспрянет к Сотворившему ее» (2, 116–117). «Если рассмотришь внимательно, то найдешь, что сети у врага помазаны медом и сладостями, и желающий вкусить меда попадется в сеть» (2,67).

Отмечая козни врага, Преподобный восклицает: «Увы! С каким противником у нас брань!» (5, 234).

Каковы бы ни были лукавства злой силы – они отразимы и победимы. Как лукавый изыскивает всевозможные способы «низвести долу» – подчинить каждого своей власти (5, 236), так и Господь Бог разными способами возводит «на высоту» (5,

236), налагает на каждого человека иго Свое. «Бог взвешивает и разделяет бремена, размеряет и распределяет долготу пути, чтобы каждый нес, что по силам ему, и шел с сим бременем, пока может» (5,241). Потому у человеческой «немощи» есть оружие против всех демонских стрел (5, 257). «Корабль добрых тружеников» может рассечь волны и неповрежденно выйти из них, приобрести победу – «из смертной бури изнести жизнь» (5,236).

Каждому искушению есть «нечто противоположное» (2, 306). Разжженным стрелам врага противостоит необоримая молитва; сластолюбю – «споборница души» любовь; неправде – правда; человеконенавистничеству – могущество человеколюбия; гордыне – смиренномудрие; плотской похоти – броня целомудрия; неводержности – шлем непорочности; богатству – нищета; ненасытности – пост; зависти – любовь, исправление, воссоздание. «Поелику, – заключает Преподобный, – есть стрелы у врагов наших, то есть стрела и у нашей немощи. Если погонится за нами, как Фараон, то есть море, которое может потопить его. Если сокроет сети на земле, то есть Избавляющий нас на Небе. Если устремляется на нас как Голиаф, то есть Давид, который может смирить его. Если кичится, как Сисара, то будет поражен Церковью» (2, 307–308). «У тебя, человек, есть оружие против всякого противника. Если же, когда даю тебе все это в помощь, и ты, вознерадев, окажешься побежденным, то на Суде не будешь иметь никакого оправдания, потому что есть у тебя разные оружия против козней сопротивника» (2, 307).

Что же у супостата непобедимо? Ничего! «Нет у него таких уз, которых не могли бы мы расторгнуть. Не может навести на нас такой болезни, против которой не имели бы мы целительного врачевства. Не может устроить нам такой козни, к обличению которой не было бы у нас горнила. Нет у него ничего столь вредного, против чего не нашлось бы у нас противодействующего средства» (5, 257). Силу его действиям даёт сам человек своей леностью или беспечностью – враг низлагает его «этой силой» (5, 235).

Преподобный указывает и самые действенные средства в брани со злой силой. Прежде всего, это Имя Божие. «Призываемое Божие Имя прогоняет бесов» (3, 401). Огромную силу имеет страх Божий. «Пока душа твоя любит страх Господень, не впадешь в сети диавольские, но будешь как орел, парящий в высоту» (2, 173). Боятся также бесы «молчания, поста, бдения, воздержания, смирения, молитв, слез и прочих добродетелей» (2, 392).

Зная «козни» врага и имея средства для борьбы с ним, должно решительно противоборствовать его воле. Лукавому мучителю подобает не только устами, но и сердечным расположением сказать: «Да будет известно тебе, диавол, что не послушаем мы голоса твоего и не станем более служить твоим прихотям» (1, 262. Ср.: 2, 141). Если же враг будет внушать: «Есть покаяние, поэтому воспользуйся своей волей», то и в этом случае должен быть готов ответ: «Какая нужда, диавол, разорять построенный дом и снова опять строить его» (2,181). А если внезапно постигнет смерть? Если рано – в молодости прекратится жизнь? «Дела Господни неисследимы. И к чему обольщаешь меня, говоря: под старость свою покаешься? Могу ли сказать тогда Судье: в молодости постигла меня смерть; отпусти меня теперь, чтобы мне покаяться? Без сомненья, и Он мне скажет: столько лет я оставлял тебе, неоднократно оказывал долготерпение к тебе согрешившему и не умерщвлял тебя тотчас, давая тебе время, случай и место, где бы посеять тебе семена покаяния. Ты же и это время, данное тебе на покаяние, прожил в грехах и удовольствиях» (2,193).

Во время борьбы со злой силой не должно малодушествовать, «а трезвиться в молитвах и добрых делах» (1, 379. Ср.: 262–263). «Все скорби, причиняемые лукавым, если человек переносит их мужественно, находя себе опору и утверждение в надежде и великодушии, делают его еще более благоискусным» (3, 36). Посему не надо уходить от борьбы с лукавым – «кто хочет освободиться от горького рабства, то пусть вступит в брань со врагом» (3, 358). Будет лукавый бросать стрелы и уязвлять ими – и тогда «нимало не впадай в

отчаяние; напротив того, сколько бы раз ни был одолеваем, не оставайся побежденным, но тотчас встань и сражайся с врагом, потому что Подвигоположник всегда готов подать тебе Свою десницу и восставить тебя от падения» (3,76).

«Вникай в то, что видишь, – призывает святой Ефрем, – и из сего учись уразумевать, чему учит Писание» (5, 243).

«Не будем, братия мои, слушаться врага, который подает худые советы на погибель нашу» (3, 365).

Не возжелай меда врага – «и не будешь уловлен сетью. Сладость его... наполняет впоследствии желчью и горечью» (2,67–68).

«Блажен, у кого темное диавольское облако не могло омрачить ума и лишить сладостного света и веселия праведных» (1,343).

«Блаженны победители! В борьбе с врагом венцы их делаются славнее» (5, 234).

IX Обличение Преподобным Ефремом Сирым лжеучителей и лжеучений

Святой Григорий Нисский свидетельствует, что преподобный Ефрем отвращался от «нелепого Савеллиева слияния», «от безумного лжеучений Ариева разделения», исторгал из душ христианских ересь Аполлинария, отрицавшего полноту человеческой природы Бога Слова (Цит. изд. С. 267). Против этих «зверей Церкви» он «пылал ревностью» (Там же. С. 282).

Преподобный с большой теплотой останавливается на верных Евангельской Истине и глубоко возмущается, припоминая искажителей её. Первых он благословляет, а вторых – проклинает. «Благословен, кто избрал Святую Церковь. Это – агница, которую не растерзал волк. Это – чистая голубица, которую не мог настигнуть преследующий ее ястреб» (5,310). А тот «кто восстает на Церковь, у того плоть, как у Гиезия, да покроется проказой. Кто отступает от моей веры, того да постигнет Иудино удушение» (5, 311).

В продолжение многих лет своей жизни святой Ефрем боролся с отступниками от правой веры. Его весьма озадачивала судьба Православия, подвергавшегося искажению со стороны различных лжеучений (См.: 8, 353–354).

Особенно волновало Преподобного то, что некоторые еретики превратно понимали пришествие на землю Бога во плоти. Потому Преподобный уделял истине Боговоплощения преимущественное внимание.

Тайну Боговоплощения Святой объясняет, прибегая к аналогии, хотя сразу и оговаривает: «Не раскрываю силы действия» (2, 278). Такой аналогией для Преподобного служит бисер. «Бисер не от сообщения раковин происходит». «Так и Христос зачат Девой без плотского услаждения». «Животное, живущее в раковине,... породило камень, который дороже многих талантов золота. Так и Мария родила Божество, несравнимое со всей тварью». «Животное в раковине, и зачав и родив, не подверглось растлению, потому что родило

совершенный камень, не подвергшись чревоболению. И Дева зачала нерастленно и родила не болев» (2, 278, 279, 280).

Отвергавшим истинность человеческой природы Христа Спасителя, Преподобный говорил: «Христос родился человеком, а не в призраке явился... В Деве облекается плотью, но не от плоти, а от Святого Духа; потому родился от Девы, ибо Дух разверз утробу, дабы исшел Человек, создавший естество и сообщивший Деве силу возрастить Его, Дух вспомоществовал при рождении непознавшей мужнего ложа, потому рожденное не нарушило печати девства, и Дева пребыла без болезней» (2,282). «Обратите внимание на бисер и не вдавайтесь в заблуждение... Смотрите, это – не призрак, но действительная вещь, и почудитесь сотканию вещества. Сей многоценный камень неделим; так воспрнятого никто не отделит от Божества» (2,284). Но еретики возражали и вопрошали: «Бог не рожден, плоть видима. Бог бесстрастен, естество страстно. Как между такими противоположностями произошло согласие к составлению одной ипостаси?» (2,284). Преподобный снова напоминает подобие бисера: что с ним происходит – подобное видим и в тайне Боговоплощения. «У тебя есть бисер – истолкователь и изъяснитель всего сказанного. Огонь означает Божество, а вода – воспрнятое. Не вода воспрняла молнию, потому что она тяжела и не восходит до превыспренности огня. Молния, низлетев, соединилась с водой, и раковина, как бы смутившись, заключила в себе вступившие в соединение огонь и воду. Теплота телесная присоединилась к привзошедшему, а твердость сомкнувшихся створок нежное предохранила от разливания. Естество чрез соединение возвращало, что было в нем заключено; с течением времени вода и огонь стали бисером. – Так и Евангелие говорит, что Дух Господень «найдет» на Деву (Лк. 1, 35)" (2, 284).

Иудеям, которые не хотели верить, что Бог жил с людьми как человек, Преподобный указывает на непоследовательность и противоречивость их суждений. Не верят, что Бог явился во плоти, а верят, что Он «заключался в Божественном кивоте» (2,295). Не верят, что Он, будучи Богом, был распят, а знают, что «кивот, в котором был Бог, пленен иноплеменниками. Как кивот,

по-видимому, подвергся бесчестию, так и Бог Слово, будучи бесстрастен, терпел поругание в воспринятом естестве, когда был распят. И как кивот у иноплеменников поразил и низложил Дагона, так Христос на кресте обратил в бегство диавола, вразумил хулителей и неверующим сообщил невольное ведение Божественной силы Своей» (2,295). Не верят, что Христос Господь умер и в третий день воскрес, а верят, «что Иона, по трехдневном пребывании во чреве китовом, вышел здоровым и невредимым» (2, 295). «Несносно для меня ослепление иудеев, – заключает Преподобный, – потому что владеют доказательствами и не веруют. Несносно для меня неразумие еретиков, потому что верят еллинам и не верят Божественным Писаниям» (2,296).

В своей характеристике лжеучителей Преподобный беспощаден, как и бескомпромиссен в своих отношениях к ним.

Преподобный говорит, что Священное Писание еретиков, как хулителей и врагов Божиих, не называет даже людьми, а «псами, волками, свиньями и антихристами» (Мф. 7,6; 1Ин. 2,18) (3, 111). Сам Преподобный к сему добавляет: «Их-то не надлежит любить, и питать, ни молиться, ни есть вместе с ними, ни принимать их в дом к себе, ни приветствовать, чтобы не принять участия в лукавых делах их» (3,111).

На вопрос: «Какой грех непростителен?» Преподобный отвечает прямо и ясно: «Грех против Духа Святого. Это грех всякого еретика, потому что еретики хулили и хулят Духа Святого. Им не будет отпущения ни в сей век, ни в будущий, по слову Господню (Мф. 12,32), потому что воспротивились Самому Богу, от Которого избавление. И кто поможет им?» (3, 111). И в другом творении он почти повторяет то же свидетельство: «Им (т.е. еретикам. – К.С.), как сказал Господь, а следовательно и пребывающим с ними, нет отпущения грехов ни в нынешнем веке, ни в будущем. Ибо каждый пожнет, что посеял» (3, 371).

Речи еретиков, по характеристике Преподобного, «сладки», «но склонности сердца их полны горечи» (5, 311). Жить с такими людьми, как и пытаться их вразумить, весьма трудно. «Легче жить с бесом, нежели с неверным. На беса произнесешь

заклинание – и он удалится, потому что не может противиться имени Иисусову; но если на неверного произнесешь тысячи заклинаний – не отступит он от злобы своей и не оставит безумия своего. Легче учить беса, нежели обращать сынов заблуждения. Бесы исповедовали и говорили: *"Ты еси"* Господь *"Сын Божий"* (Мф. 3,11); напротив того, неверные упорно утверждают, что Он – не Сын Божий. Живущий в них сатана исповедует, они же твердо стоят в упорстве своем. Если можно вербе вырастить на голом камне, то и отступник может принять учение. Легче горе, по Писанию, унизиться до долины, легче вербе, во исполнение пророческого слова, расти на голом камне, нежели отступнику научиться истине. Если ворон может стать белым, то можно и злочестивому сделаться праведным» (5, 311–312).

Хорошо изучив нравы лжеучителей и их мудрования, Преподобный взывает: «Не сдружайся никогда с еретиками, не ешь и не пей с ними, не будь спутником им в дороге, не входи ни в дом, ни в собрание их, потому что у них нечисто все, что ни есть» (3, 371). «Отказывайся заседать с еретиками,... которые не говорят ничего верного; слова их на подобие стрел язвят сердца» (1, 277). «Бегайте их и учения их, и не приближайтесь к ним. Знаете, что захваченного в таком месте, где поносили царя, берут в суд и подвергают допросу, и, хотя он невинен и не поносил царя, однако же несет наказание за то, что не имел ревности по царе. Посему не сообщайся с лжеучителями и не сходишь с неверными» (5, 311).

Как действовали наставления ревностного бескомпромиссного защитника святой веры свидетельствует один случай, бывший в Едессе во время гонения, поднятого на православных императором арианом Валентом. Когда префект претории Модест, по приказанию императора, направлялся к месту собрания православных, чтобы их разогнать и наказать, он увидел бегущую женщину с младенцем на руках. На вопрос, куда она так спешит, женщина отвечала: «Я узнала о замыслах ваших против рабов Божиих и потому спешу к своим единоверцам, чтобы вместе с ними принять от вас смерть» (1,26. Введение).

Еретикам, естественно, не нравилась решительность, категоричность Преподобного. Раздражённые его обличениями, они посягали даже на его жизнь – напали среди города и побили камнями, оставив едва живым. Преподобный после этого ушёл в пещеру и оттуда продолжал поражать противников Истины своим словом.

Непоколебимым в защите святой веры Преподобный оставался до конца своих земных дней. И на их закате говорил: «Непрестанно состязался в собраниях с отступниками. Ибо знаете, что и владетель овец бьет своего пса, который, видя, как волк идет в овчарню, не бежит и не лает на него» (1,47. Введение).

Х. Примеры духовности (по творениям Преподобного Ефрема Сирина)

С целью возбудить ревность к духовной жизни Преподобный даёт образы угодников Божиих.

«Совершенные отцы, – пишет святой Ефрем, – не изменяли своего правила» (1, 52). Живут они в дебрях, «как в спокойных ложницах»; горы и холмы для них – высокие стены; трапеза у них – дикие былья; питье – вода из ручьев. «Все двенадцать часов, которые во дни, идут у них на молитву Владыке их. Славословие, воспеваемое в горах и вертепах, есть благоприятная жертва, приносимая ими Богу. Они сами для себя иереи и врачуют наши болезни своими молитвами, потому что всегда они – наши молитвенники. Не мудрствуют они высоко, не домогаются первоседания. Их слава – смиренномудрие; они – подражатели Христу, обнищавшему ради нас бедных. Не дают они себе покоя в мире, потому что ждут упокоения там» (1, 227–228). Мысль у них одна – «как бы только спастись» (1, 222). Они «не предавались нерадению и рассеянности, но были внимательны к себе, а при внимательности к себе, благоугождали Богу и людей назидали в добре» (1, 309). «Мы, – говорит святой Ефрем, – должны взирать на жития святых и подражать их жизни» (3, 86).

Сказаний о житии святых, по слову Преподобного, «есть тысячи» (2,404). Сам он приводит лишь отдельные примеры духовности, взятые из Священной Истории и истории Христианской Церкви.

Пример веры в Бога и надежды на Него явили Авраам и его жена Сарра. У обоих от старости угасли «крепость и сила к чадородию», тела стали согбенными. «Но сильна была в них надежда на Бога... Была она непреодолима. Посему-то Авраам родил Исаака, который во всем прообразовал собой Владыку» (2, 335–336).

Пророк Илия явил пример пламенной ревности поклонения единому Богу. Увидев народ, обольщаемый демоном, он с

дерзновением отвлекает его от идолопоклонства и ложных проповедников (3,213–214).

Пророк Даниил и три святых отрока «с юного возраста были неуклонно внимательны к самим себе, почему в различных искушениях и скорбях оказались благоискусными» (2, 343).

Пример страха Божия и почитания родителей показал Прекрасный Иосиф – честная опора «самой глубокой старости патриарха Иакова!» (2, 27, 30). Будучи продан братьями в Египет, он и там не поколебался душой средь бури искушений со стороны своей госпожи. «Как сотворю такой грех пред Богом, испытующим сердца и утробы? » (2, 38). «Претерпев искушение, соделался он увенчанным и царем Египта» (2, 74).

Образцом безмолвия служит сестра праведного Лазаря Мария, которая села у ног Спасителя и, «прилепившись к Нему Единому», молча внимала Его наставлениям (3,101).

Смиренному перенесению испытаний, опасностей учит святой апостол Павел (См.: 2Кор. 11, 23–27). «И смотри, какова его добродетель: после стольких опасностей и после стольких заслуг смиренномудренно говорил он: «Братие, аз себе не у помышляю достигша» (Филип. 3,13)" (1, 32).

Преподобный Антоний Великий указывает на несение подвига: всегда свято соблюдал пост, под кожаной одеждой носил власяницу, во всем был строг – даже ноги «не опускал в воду». И эта ревность нисколько ему не повредила – глаза хорошо видели, «казался гораздо свежее по силам и бодрее всех тех, которые пользуются разнообразной пищей, омовениями и разными одеждами» (1, 309–310).

«Основание добродетелей» и глашатай спасительных догматов целой Вселенной есть святой Василий Великий. Преподобный применяет к нему много похвальных эпитетов: мудрый, верный, «ходящий во плоти и шествующий духом, сожитель дольних взирающий в горняя, драгоценный смычок духовной цевницы, улаждающий область святых Ангелов, агнец верный матерней жизни,... погрузившийся в глубину Писаний и подражавший светлому бисеру; преукрашенный гроздь Божественного винограда;... холм, процветший

таинственными розами, от которого благоухание восходит до самого неба...» (2, 309).

Блаженный Авраамий затворник (IV в.) с юных лет проводил время в храме Божиим и в изучении Божественных Писаний. Отличился также воздержанием, непрестанной молитвой со слезами, смирением, любовью. Ко всем он сохранял равное отношение – не предпочитал одного другому, никого не унижал. Пятьдесят лет провёл в подвиге и во всё это время «никогда не предавался лени» (2, 24–25). Господь дал ему «слово премудрости и разумения» (2, 5,6).

Вместе с блаженным Авраамием святая Церковь творит память и блаженной Марии – его племянницы (29 октября). Соединение их памяти не случайно. Блаженная Мария по кончине родителей осталась в семилетнем возрасте сиротой. Знакомые привели её к месту подвигов дяди, и с этого дня он стал её воспитателем и кормильцем. Но когда исполнилось ей 20 лет, она подверглась обольщению и падению. Ужасаясь от совершенного греха и того, что ввергает в горькую печаль дядю, она бежала в город, где ещё более опутали её сети лукавого. Узнав о сем, преподобный Авраамий оставил на время своё отшельничество, «пошел один, ел мясо, пил вино, остановился в гостинице, чтоб спасти погибшую душу». И спас: вернул в келью подвига. «А мы, малодушные, – заключает святой Ефрем, – приходим в неблагоприятную разборчивость, когда нужно только сказать ближнему полезное слово» (2,22).

В женском монастыре Тавенны юродивая дева исполняла беспрекословно всякую службу, не проронив ни единого обидного или ропотного слова. Питалась же она крошками со стола. Прочие, не понимая её, насмехались над ней и даже наказывали. И вот святому Питириму-отшельнику велено было Ангелом идти к ней и поучиться её благоговению. Узнав деву, святой отшельник пал к её ногам и просил благословения. «Все изумились и говорят Питириму: «Не потерпи обиды, авва, потому что она юродивая». Старец говорит им: «Вы юродивые, она же и вам и мне мать (так называют жен духовной жизни). И я желаю оказаться достойным ее в день суда». Услышав же

сие, припали все к ногам её, признаваясь в различных ей оскорблениях» (2, 389–390).

Силу слёз показали праведная Анна и грешница в доме Симона. «Хочу, возлюбленные, изобразить вам силу слез. Анна молитвой приобрела пророка Самуила, восторжение и похваление в сердце своем. Жена грешная в доме Симона, плача и омывая слезами святые ноги Господа, получила от Него отпущение грехов» (2, 65). (См. также: 3, 223–229; 2, 360–361; 3, 229–235).

Подобным могуществом, по дару милости Божией, обладали и прочие святые. «Один из них мог умолить Бога за многих людей, а двое в состоянии были предстательствовать пред Богом в святых молитвах и праведно умиловать человеколюбивого Бога даже за тысячи людей» (1,222).

Подлинно святые – «это купцы, пошедшие искать прекрасную жемчужину. Это искусные подвижники благочестия» (1,225).

«Блаженна страна, блажен город, блаженно поколение, в котором много праведных. Гораздо же блаженнее сами праведники, чрез которых спасается мир» (3,120).

* * *

Итог всем своим суждениям подводит сам преподобный Ефрем Сирин, когда говорит: «Уразумейте, братия, что все вышесказанное написал я ради себя и с намерением предаюсь скорби, чтоб не подпасть худшей смерти» (1,166).

А труд автора данного сообщения или изложения хотелось бы приблизить к богомудрым словам святого Григория Нисского в похвале преподобному отцу Ефрему: «Сколько было возможно, мы исполнили наш святой долг и верим, что и ты не отворишься от нас... Предстоя пред Божественным жертвенником и вместе с Ангелами служи Живоначальной и Пресвятой Троице, помяни всех нас» (Цит. изд. С. 294–295).

Блаженный Диадок Фотикийский – духовный авторитет христианского Востока

Дай мне, Спаситель, молитвами Диадокха расположение души в веселии о Тебе говорить и делать надлежащее угодное Тебе.

Авва Нил (1, с. 14) ⁵⁷⁶

Блаженный Диадок – учитель правой веры и добродетели, живой свидетель употребления в V веке Иисусовой молитвы – почитается на христианском Востоке как один из духовных его авторитетов. Известен он также и на Западе, так как оказал влияние и на западную традицию – от Цезария, архиепископа Арльского († 542), до Игнатия Лойолы († 1556) и Терезы Авильской († 1582). К сожалению, в русской патрологической науке уделялось ему слишком мало внимания. Из обстоятельных трудов, посвящённых изучению его творений, можно назвать только два: появившееся в самом начале текущего века (в 1903 г.) исследование профессора Киевской Духовной Академии Константина Попова «Блаженный Диадок (V век), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Том 1. Творения Блаженного Диадокха» и защищённая в Московской Духовной Академии в 1992 г. кандидатская диссертация иеромонаха Марка .(Голрвкова) «Блаженный Диадок Фотикийский и его богословские и аскетические взгляды». Профессор К. Попов готовился представить и исследование богословия блаженного Диадокха, но осуществить свой план ему не удалось.

Житие

Достоверных сведений о житии блаженного Диадوخа сохранилось немного. Святитель Константинопольской Церкви Фотий (IX век) в своём труде «Библиотека» неоднократно именует его «епископом Фотики в Древнем Эпире» (1, с. 6, 8, 10...).

Родился блаженный Диадох около 400 года. Во время монофизитских споров встал без колебаний на стороне участников IV Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.). А вскоре после Собора вместе с другими епископами Древнего Эпира подписал послание к императору Льву, в котором подчёркивается достоинство «халкидонитов» и порицается, критикуется монофизитство. Боролся блаженный Диадох и с мессалианами (о них см. ниже; в разделе № 7 «Обличение евхитов»). В конце шестидесятых или начале семидесятых годов V века во время нашествия на Эпир вандалов Блаженный Диадох был пленён и отвезён в Карфаген.

Кончину блаженного Диадوخа относят к середине восьмидесятых годов V века.

В славянской рукописи – Хлудовском прологе 1370 г. – под 31 августа записана память мученика Диадوخа. Под тем же числом находится его имя и в Четьих-Минеях всероссийского святителя Макария, причём пояснено: «Святой мученик Диадох мечем скончался» (1, 15).

Творения

В переводе на русский язык имеется пять творений, принадлежащих или усваиваемых блаженному Диадоху. Это:

1. Слово аскетическое (сто глав).
2. Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа.
3. Слово против ариан.
4. Видение святого Диадоба.
5. Катихизис⁵⁷⁷.

Первые два творения Фотикийского святителя считаются подлинными, а в отношении трёх последних высказываются сомнения. Особенно сомневаются в принадлежности блаженному Диадоху Катихизиса, так как значительная часть манускриптов называют автором его преподобного Симеона Нового Богослова. Впрочем, тематика и её развитие во всех пяти творениях свойственны аскетическим взглядам блаженного и потому в данном сообщении они используются все.

Самым значительным по содержанию и самым большим по объёму является «Слово аскетическое» (1, 8–526). В разных списках оно имеет и иные названия: «Сто аскетических глав», «Главы практические о знании и духовном различении», «Сто глав»... Содержание слова отвечает его названию. На первое место как «непрестанная похвала похвал» ставится страх Божий, а «полнотой закона совершенства» почитается любовь (1,46).

«Аскетические главы блаженного Диадоба, утверждает профессор К. Попов, представляют собой краткую, превосходную систему древней аскетики, написанную по строго обдуманному плану и преследующую определённую задачу. Она полагается не в подробном изложении теории и практики подвижничества, но в изображении ступеней последовательного духовного преуспевания или падения подвижников и в определении признаков того и другого; внешние же правила подвижничества только оцениваются со стороны значения их для духовного преуспевания» (I. XXIX-XXX)... Творение это восхвалялось с древних пор и ставилось в ряду аскетических

трудов на третьем месте после «Лествицы» преподобного Иоанна († 649) и наставлений святого Марка Подвижника (IV-V века). Известно оно и современным молитвенникам, а также знатокам древнеаскетической письменности.

С аскетическими главами сродно в отдельных мыслях «Слово на Вознесение Господа нашего Иисуса Христа» (1, 554–569)⁵⁷⁸.

Это славное событие блаженный Диадокх представляет в духе вероопределения IV Вселенского Собора о соединении во Христе двух природ – Божественной и человеческой. «Слава и держава Ему, – заканчивается слово, – нисшедшему с небес невидимо, восшедшему же на небеса видимо, сущему прежде веков, и ныне, и присно, и во веки веков. Аминь». (1, 569).

Слово против ариан (1, с. 571–604) относится к группе творений сомнительного происхождения, ибо в оригинальном тексте оно надписывается именем некоего Блаженного Марка Диадокха. Предполагают, что Марк Диадокх был современником святого Афанасия Великого († 373) и его сподвижником в борьбе с арианами. Но в слове против ариан встречается ряд выражений, которые имеются и в аскетических главах, что может свидетельствовать об общности этих двух творений. Например: «нет никакого препятствия» (1, 579. Ср.: 1, 212), «бедность ума», «бедность» (1, 586. Ср.: 1, 28, 29, 349, 353, 400), «прилеплен любовью к Отцу» (1, 598. Ср.: 1, 100), «огнем суда» (1, 526. Ср.: 1, 602). В слове против ариан автор полемизирует со всеми арианскими течениями, но, по преимуществу, имеет в виду евномиан, хотя главу их – Евномия, епископа Кизического († ок. 394), и не упоминает. «Да не отвергается нечестивыми, – убеждает автор, – благий наш Бог Иисус Христос. Господь всех сущих на небесах Сил, Царь вечный, Сияние славы, неложный Образ Отчей Ипостаси, нераздельный Причастник помышлений Отца, сущий от Сущего и Сущий в Сущем, добрый Пастырь всех Своих разумных стад» (1, 604). И далее: «То же самое должно думать и о Святом Поклоняемом Духе. Ибо и Он самосоввершен и всемогущ и способен даровать всякий разум и жизнь, как существующий во славе Отца и Сына» (1, 605, 606).

«Видение» (2, 149–157) также относится к группе сомнительных творений. Здесь в форме вопросов и ответов представлена запись тайновидца. Отвечающим выступает Креститель Спасов, именуемый здесь «Премудрым Иоанном», «чудным», «мужественным»...

Вопрос: «Почему ты столь сильно был восхищен пустыней? Скажи мне, молю тебя...» Ответ: «Как я, – сказал он, – будучи вне тленного века, смогу поведать (это) тебе, друже» (2,149).

В «Видении» идёт речь о Боге «безобразном как бы в в виде славы » (2,151), о Его зрении людьми в «нетленном веке»: «Нетление тела приближает человека к Богу. И таким образом Бог будет зрим людьми, как человек может Его видеть» (2, 151, 152); об Ангелах, о душах... «Следует знать, – отвечает святой Креститель и Предтеча Спасов, – что там, где находятся все Ангельские Силы, они видят все небесное и мирское, словно целиком лежащее вокруг них» (2, 157). «Душа, сказал он, – отделенная от тела, до тех пор, пока через Воскресение не получит тела обратно, по общему признанию, воспекает Бога внутренним словом» (2,155).

В Катихизисе (2, 158 160), написанном, подобно «Видению», в форме вопросов и ответов говорится о Боге, Его отношении к миру, о путях спасения... Вопрос: «Как (Бог) быд в мире, когда мир еще не существовал?» Ответ: «Потому что и прежде (своего) возникновения мир был в Боге как бы целиком появившимся. В силу чего и люди, еще не введенные в мир, у Бога являются как бы уже рожденными. Ибо Он соединил в Себе и все (существующее), и еще не сотворенное, хотя оно и не воспринимается нами» (2,158). «Много путей спасения, все же (они) осуществляются в одном пути покаяния через воздержание от зла, будь то совершение милостыни, или странничество, или исполнение любого другого доброго дела для достижения лучшего» (2,160).

Богословие

Богословские взгляды блаженного Диадокха неразрывно связаны с аскетическим учением. По слову Фотикийского Святителя, ум подвижника, опечаленного враждой не только к кому-либо, но и к нему кого-либо, становится не способным к созерцанию, потому что в таком состоянии «слово знания, будучи все любовью, не позволяет рассудку расширяться к восприятию Божественных созерцаний» (1.492.493). Но этот же ум после примирения аскета со своими противниками «не только беспрепятственно будет двигаться к богословию, но даже со многим дерзновением восходить к любви Божией» (1.493). Ни один из даров Божиих не воспламеняет в нас любовь так, как богословие. «Все дары Бога нашего весьма хороши и способны доставлять всякую благодать, – говорит блаженный Диадокх, но ни один не воспламеняет и не побуждает так сердца нашего к любви благодати, как богословие» (1, 354–358). Богословие «приготавливает нас» не привязываться ко всему земному, тленному, а ум наш озаряет «огнем изменения, почему и творит его общником служебных духов» (1, 360–364). Занимающегося богословием могут вначале беспокоить «многие страсти», «но более всех гнев и ненависть» (1,390). Когда поселится в душе «ненависть, знание не действует» (1,392).

Согласно блаженному Диадокху, богословие возводит ум к Троице Богу, излагает учение о Нем, о Мирае Небесном, о душе, подвиге, действии благодати Божией...

Учение о Боге, Святой Троице

Учение блаженного Диадوخа о Боге неразрывно соединено с его учением о Святой Троице.

Бог непостижимо отличен от всей твари и неизмеримо превосходит ее. Он не ограничивается ни местом, «ни стенами не задерживается». Он «есть везде и во всем, и вне всего и нигде». Он везде, ибо «наполняет все», но и нигде, ибо не смешивается с видимым, удален от всего. Где Он есть «никто не видел, даже Ангелы». Если же говорится, «что они предстоят (перед Ним), так вот, они (предстоят) перед Престолом славы, будучи не в состоянии взирать на испускаемое сияние. От страха они закрывают свои лица и, изумленные, немолчно всегда воспевают Божественную песнь... Пораженные нестерпимым (сиянием) славы, они не могут ни помыслить, ни понять, где Владыка, или каков Он есть» (2, 158, 159). «Слава сущности Божией» есть Красота Божия (2,154). «Мы верим, – исповедует блаженный Диадох, – что вечно Существующее... всегда (является) только Красотой, (пребывая) выше (всякого) образа. Ибо (Оно) получило совершенство не от становления, но имеет бытие от Себя Самого» (2,153,154). Но каков есть Бог по Своему существу никто не знает, кроме Самой Святой Троицы (2,159). И блаженный Диадох рассуждает о Триедином Боге.

Отец знает Сына и Духа Святого, Сын знает Отца и Святого Духа, также и Святой Дух знает «Отца и Сына как совечный и единосущный Им. Ибо Они Трое существуют как Одно, и знают Себя, и познаются Друг от Друга» (2,159).

Бог Отец является живым источником «присно живого Сына» (1, 579). Но Он не больше Его, не превосходит Его «ни по силе, ни по славе, кроме только Того, что Он принимает первое имя Отца по естественной последовательности» (1, 591, 592).

С Богом Отцом пребывает Бог Сын «превыше всякого знания» (1,577). Отец есть истинный свет, и Сын также есть истинный Бог и свет, «сияние славы Отчего света» (1, 585, 586),

ибо ничего нет «ни почтеннее света истинного, ни чего-либо равного истинному Богу, кроме истинного сияния славы Его» (1,581). Сын всецело желает того же, чего желает и Отец. «Посему Он и может, что может Отец» (1,605). От Отца Он имеет вечное бытие, Он Бог, а то, «что произошло от Девы, пребывает человеком» (1,566). «Подлинно человек» стал «вместилищем Божиим, когда средостение вражды было разрушено воплощением Слова Божия» (1, 587, 588). Мы должны верить, что Господь наш Иисус Христос «есть Бог и человек в единой ипостаси, ибо по Божеству Он *взыде* говорится, а по телу Он *взятся*, то есть был вознесен» (1, 565).

Прославляя Вознесение Господне, блаженный Диадок говорит, что Единородный Сын Божий Своим воскресением исхитил человечество из плена смерти, а Своим восшествием «превыше небес уготовал для желающих правды оружие. (Ибо Он есть Царь славы)» (1, 561,562).

Во славе Отца и Сына, в едином Божественном «лоне» пребывает и Дух Святой. Как существующий в сей славе Дух Святой «самосоввершен и всемогущ и способен даровать всякий разум и жизнь». Он – Господь, «самодостойн почтения» и поклонения, «от славы Господа и Отца исходящий» (1, 605, 606).

Ангелы божии. Душа человеческая

Ангелы сотворены «в простом естестве» – духовны (2, 157), и потому их должно представлять существами «безвидными». Тем не менее блаженный Диадокх оговаривает: «Следует знать, что в некоем видении они присутствуют умной красотой и пределом» (2, 153). Ангелы выше чувств и пребывают в некоем «услаждении неизменной славы» (2,155). И хотя они восхваляют Бога «неким высоким гласом» – почему многие святые слышали их голос, но восхваляют («воспевают») «не через посредство какого-либо телесного органа». В какой бы образ они ни облеклись, по велению Божию, «входят в него» через некое «представление». «Естество их, из-за великой тонкости его состава, легко содействует их желанию; как бы сгущаясь силой желания, они через представление беспрепятственно приходят от неявленного к явленному» (2, 155, 156).

Ангелы одарены «огненным знанием», потому Священное «Божественное Писание изображает их глазами со всех сторон» (1, 578). Они могут видеть и то, что в пространстве и что выше пространства, «ибо свойство тонкого естества не быть видимым существующими в дебели естестве, самим же видеть все такие естества» (2,157).

Небесные Силы легко и быстро перемещаются, но не вездесущи. Когда они находятся в земном мире, не могут «одновременно быть и превыше небес» (2, 157). Но должно помнить: там, где они находятся, «видят все небесное и мирское, словно целиком лежащее вокруг них. Ибо их прозрачное естество и то, что ему свойственно как бы видение отовсюду, особенно вследствие благодати Святого Духа, – делает их способными видеть так» (2,157).

Ангелы Божии созерцают «блистающую Славу» Троицкого Бога – «Духа и Сына и Отца» (2, 159, 160). На Херувимах и Серафимах, по слову блаженного Диадокха, «восседает велелепная Слава» (1,578).

О сущности человеческой души блаженный Диадок говорит мало. Душа так же, как и Ангелы, «безвидна». Образ её и красота в благолепии умозрения (2, 53). Отделившись от тела, она перестаёт видеть то, что «в пространстве», ибо отделившись «от всякой телесной необходимости, (она) уже больше не (может) видеть то, что видела через посредство тела, потому что человек имеет целостность в смешении. Ангелы же в простоте естества» (2,157).

Пороки

«Зла нет ни в природе, ни даже ничего злого нет по природе, ибо ничего злого не сотворил Бог... Природа добра могущественнее навика ко злу, так как первое существует, а второе не существует, разве только при совершении его... Все мы люди по образу Божию, но «по подобию» принадлежит тем одним, которые чрез обильную любовь поработили свою свободу Богу. Ибо когда мы не принадлежим самим себе, то подобны Примилившему нас с Собою чрез любовь, чего не достигает никто, если не убедит души своей не преклоняться пред легкой житейской славой» (1, 24, 25). «Нет ничего беднее ума, любомудрствующего вне Бога о предметах Божественных» (1, 28). Душа, пребывающая «в мирском расположении», если совершит «какое-либо смертное преступление или достойное сильного наказания», то почувствует это, но лишь слегка, «а других преступлений не в состоянии и замечать, но даже часто считает их как бы некоторыми подвигами, посему несчастная и не стыдится горячо вести речь о них» (1, 88 90).

Эти глубочайшие по своему содержанию свидетельства блаженного Диадоха служат как бы посланками к его рассуждениям о пороках.

В восемьдесят второй главе «Слова аскетического» блаженный Диадох говорит: «Господь в Евангелиях научает нас, что сатана, когда, возвратившись, найдет дом свой подметенным (**См.: Лк. 11, 25–26**) и праздным, то есть сердце бесплодным, то тогда «берет семь других духов» и входит в него и скрывается, делая для человека «последнее хуже первого» (1,450). Данное высказывание блаженного Диадоха имеет прямое отношение к вселению в душу человека пороков и к их действию. И Фотикийский Святитель в своих творениях имеет в виду все восемь главных страстей (гнев, гордость, тщеславие, уныние, печаль, кревоугодие, любостяжание или корыстолюбие, блуд), хотя и обсуждает их не с одинаковой точностью и обстоятельностью. Вообще же он больше говорит о добродетелях, противоположных страстям, порокам.

По утверждению блаженного Диадوخа, «более других страстей волнует и смущает душу» гнев.

По своей природе гнев безразличен: он может служить к совершению добрых дел, но также может вести и к худым целям. Происходящая от гнева польза определенно отмечена святым отцом в выражении: «Иногда гнев приносит величайшую пользу» (1, 309). «Когда мы, – продолжает он, – невозмутимо пользуемся им против нечестивых или каким бы то ни было образом нагло поступающих, дабы они или были спасены или пристыжены». Таким способом «мы всецело споспешествуем цели правды и благодати Божией» (1, 309 312). Блаженный Диадох полагает, что «разумный гнев создавшим нас Богом дан нашему естеству скорее как оружие. Так что, если бы Ева воспользовалась сим против змея, то она не испытала бы действия от одного страстного наслаждения... Мне кажется, воспользовавшийся целомудренно гневом по ревности к благочестию окажется на весах воздаяний несомненно славнее невозбудимого вообще к гневу по неудобоподвижности ума» (1, 318 323). Чтобы научить нас правильному гневу, Господь наш Иисус Христос *дважды вознегодовал духом на смерть и возмутился* (**Ин. 11, 33 38**) (1, 315 316).

Таким образом, достижение доброй цели посредством гнева зависит не от существа гнева, а от способа его употребления.

Но тот же гнев при худом способе пользования становится злом, пороком. Хотя о худом употреблении гнева говорится у блаженного Диадوخа мало, но можно видеть, что суть этого способа противоположна доброму употреблению гнева. Гнев ко злу не управляется разумом, превращается в «неистовую» страсть, становится противоестественным (1, 308, 309).

Врачевством против гнева предлагается любовь к Богу и ближнему. Познавший «любовь Божию» хотя бы и подвергался бесчисленным обидам и претерпевал бы от кого-либо убыток, «не гневается против него, но пребывает как бы прилепленным к душе оскорбившего его и причинившего убыток; воспламеняется же только против тех, которые или идут против бедных, или против Бога, как говорит Писание» *глаголют неправду* (**Пс. 74, 6**) , или иначе как-либо живут лукаво» (1, 478,

481, 482–485). Особенно примечательно наставление блаженного Диадوخа о заочном примирении. Если во гневе оскорбленный нами не желает примириться с нами или же находится в удалении от нас, то мы, имея любовь, обязаны, «в некоем нестесненном излиянии души прилагая образ лица его к нашему расположению в глубине сердца», исполнить «закон любви» (1,493).

С гневом неразрывно связывается опаснейшая страсть – гордость. Об этом свидетельствует размышление блаженного Диадوخа о «воспитательном попущении» и о попущении, бывающем «по отвращению Божию». Последнее позволяет «наполняться» душе «гневом и гордостью» (1, 465,466).

Точного определения гордости блаженный Диадох не даёт, но обозначает некоторые ее признаки и действия. Иногда Святитель именует гордость «славолюбивой надменностью» (1, с. 444), обращая внимание на превозношение человека своими подвигами. Так же он поучает, что гордость ведёт даже подвижника во ад, но послушание способно победить её. «Послушание, – говорит он, – упраздняет прежнюю гордость», а «Адам, отвергший его, поскользнулся в глубокий тартар» (1,128–130).

«Многовещественной» страстью – обнимающей почти вселенную – является тщеславие. Мысль тщеславца направлена не на подлинно богоугодные дела, а на показность, на «уловление» человеческой похвалы, на достижение известности в мире. К славолюбию ведет «слово мирской мудрости» – оно «дарует своим последователям любовь к похвалам, будучи выдумкой людей тщеславных» (1, 34).

Борьба с тщеславием считается весьма трудной. Предпринимаемый против нее подвиг может стать началом опять-таки тщеславия, только в какой-либо иной форме. Чтобы не позволить появиться тщеславию, а тем более укорениться, надо чаще молиться, петь псалмы, читать Священное Писание, «не пренебрегая и созерцаниями мужей-писателей, коих вера познается из (их) сочинений. Ибо, делая это, мы... не дозволим уму увлечься тщеславием... сделаем у него почти все мысли

слезовидными... с тем, чтобы в великом смирении преуспевать ему и в разумении различения» (1, 376 378).

Но если христианин и изгнал тщеславие, его могут одолеть не менее губительные страсти, пороки уныние, печаль. «Когда душа наша, – размышляет святитель Фотики, – начинает более не желать прелестей земных, то тогда, большей частью, подкрадывается к ней какой-то унылый образ мыслей, ни позволяющий ей охотно служить служению слова (*Деян. 6, 4*), ни оставляющий в ней желание будущих благ ясным, но даже эту временную жизнь (представляющий) чрезмерно ничтожной, как не имеющей дела, достойного добродетели, унижающий и самое знание, представляя оное или как данное уже и многим другим или как ничего совершенного не обещающее нам» (1,269,275).

А вот как советует блаженный Диадох поступать, когда душа отягощается унынием, печалью: «Должно совершать псалмопение немного большим голосом, радостью надежды выбивая звуки души до тех пор, пока то тяжелое облако не будет рассеяно веяниями мелодии» (1, 398, 399).

Уныние ведет к винопитию. А неумеренность, излишество в винопитии уводит человека от Бога. Подобно тому, как земля, «напоеваемая многими дождями приносит только терние и волчцы (*Евр. 6, 7, 8*), так и земля сердца», если «будет промочена многопитием, то делает все свои помыслы подлинно терниями и волчцами» (1,176,177,181–183). При многопитии появляются «образуемые демонами» страстные призраки и во сне и наяву (1, 185). «Следовательно, нам, пользующимся умеренностью, должно избегать вреда от излишества» и тем более нельзя упиваться вином, искусно приготовленным для удовольствия и угождения телу (1, 188, 189, 192). «Неразумное смешение» питья и яств «весьма поражает богоносную совесть» (1,197–199). В питии подвижнику подобает подражать Христу Спасителю, принявшему в страданиях уксус, смешанный с желчью. «Не должно подвизающимся против греха пользоваться услаждающими напитками или яствами... ибо острота свойственна подвижникам» (1, 203, 204).

Зараженным другой страстью – любостязанием, или корыстолюбием, – блаженный Диадох советует лечиться покаянием. Одно возвращение ими похищенного должной пользы не принесет. «Хорошо, – пишет он, – переносить, насилие покушающихся обижать и молиться за них, дабы они посредством покаяния, а не чрез отдачу похищенного ими у нас, освободились от вины любостязания. Ибо того желает правда Господня, чтобы мы, не отнимая похищенного, освободили любостязателя от греха чрез покаяние» (1, 348). А уже отрешающихся от корыстолюбия и познающих путь благочестия Святитель призывает: все имеющееся у них тотчас «распродать и вырученными от сего деньгами распоряжаться по заповеди Господа (*Мф. 19,21*), а не ослушаться спасительной заповеди, под предлогом постоянного желания совершать заповеди». От сего произойдет «прекрасная беззаботность и не подверженная посягательству бедность, которая мыслит выше всякой неправды и всякого суда», так как отбросится вещество, возжигающее «огонь у любостязателей» (1, 348, 349).

Опасными также являются привидения – такие состояния, когда кто-либо «надеется, что ему видимо явится слава Божия». Чистая душа действительно «ощущает неким неизреченным вкушением Божественное утешение», но в сем земном веке, по апостольскому слову, *мы ходим верою, а не видением (2Кор. 5, 7)*. Значит, если явится кому-нибудь из подвижников или свет, или некоторый огневидный образ, или глас, пусть никоим образом не принимает такого видения, ибо оно есть явное обольщение врага, – что потерпев по неведению, многие отступили от пути истины. Мы же знаем, что поскольку живем в сем смертном теле (*2Кор. 5,6*), мы удалены от Господа, то есть не можем видимым образом видеть ни Его, ни что-либо из небесных Его» (1,114–116).

С осторожностью должно относиться также и к сновидениям, ибо они, большей частью, есть «или образы блуждающих помыслов, или наоборот – насмешки демонов». Опасаться, что, соблюдая как будто бы излишнюю осторожность, мы можем и ошибиться – не признать благодать Божию и не принять действительное видение от Бога, не

следует. Господь «знает, что мы поступаем так ввиду демонских обольщений» (1, 124). Блаженный Диадох в этом контексте рекомендует вспомнить раба, призываемого хозяином ночью после долгого отсутствия. Раб решительно отказал вернувшемуся домовладыке «в открытии дверей, ибо он боялся, чтобы сходство голоса, обольстив его, не заставило сделаться предателем тех вещей, которые вверены ему». И что же? «Господин его не только не разгневался на него, когда настал день, но ещё удостоил его многих похвал; ибо он и голос владыки считал обманом, не желая потерять что-либо из его имущества» (1,124,125).

Пороки, грехи наши, «как великая бездна и стена, отделяют нас от Бога». Не менее отделяют нас от Бога – «Света истинной жизни, ибо Бог есть Свет и Жизнь», – лукавые желания и суетные помыслы. Те, которые лишены этого Света, «суть мертвецы душой и сонаследники и сопричастники вечного огня и тьмы» (2,160). Поэтому подвизающимся должно так возненавидеть все пороки, похоти, «чтобы ненависть к ним была усвоена в навык» (1,143). Сначала должно победить, прекратить страсти, а потом «приступить к учению» (1,32). Но своими собственными силами совершить это подвижник не может – ему необходима Божественная помощь. «Очистить ум, – заключает блаженный Диадох, – свойственно одному Святому Духу; ибо если не войдет сильный и не пленит хищника, то никоим образом добыча не будет освобождена» (1, 90, 91). (Ср.: *Мф. 12, 29; Мк. 3, 27*). Но о сем будет сказано ниже.

Добродетели

Победив пороки, человек движется к добродетелям, к выполнению «Божественных слов» (1,33). «Как не разогретый или не размягченный воск долго не может принять налагаемую на него печать, так и человек, если не будет испытан трудами и немощами, не может вместить печать добродетели Божией» (1,497).

Блаженный Диадок в самом начале «Слова аскетического» даёт определения целому ряду добродетелей в такой последовательности:

1. Вера – это «бесстрастная мысль о Боге».
2. Надежда – «исшествие ума в любви к уповаемому».
3. Терпение – это непрестанная твёрдость с мысленным зрением «Невидимого как бы видимого» (Ср.: *Евр. 11, 27*).
4. Несребролюбие – желание так не иметь, «как кто-либо желает».
5. Познание – незнание «самого себя в исступлении к Богу» (Ср.: *2Кор. 5,13*).
6. Смиренномудрие – это старательное забывание подвигов.
7. Негневливость – «сильное желание не гневаться».
8. Чистота – чувство всегдашнего прилепления к Богу.
9. Любовь – «умножение дружбы к оскорбляющим».
10. Совершенное изменение – «в наслаждении Богом ужас смерти считать радостью» (1,19–21).

Определив ряд добродетелей, блаженный Диадок в дальнейшем рассуждает преимущественно о любви и смирении.

Выше всех добродетелей любовь. «Во всяком духовном созерцании, братие, – учит Фотикийский святитель, – да руководствуют вера, надежда любовь; более же любовь: ибо первые научают презирать видимые блага» любовь же самую душу соединяет с совершенствами Божиими, умственным чувством исследуя Невидимого» (1,22,23). Сопоставляя любовь с верой, блаженный Диадок утверждает ещё более решительно: только верующий «и не пребывающий в любви даже и самой

веры, которую, кажется ему, имеет, не имеет, ибо он верует с некоторой легкостью ума, как невоздействуемый тяжестью мысли о любви» (1, 49). Величие добродетелей в вере, но «любовью воздействуемой» (1, 49) (См.: Гал. 5, 6). Вера не «воздействуемая» – без любви «будет отвергнута» (1,48).

Степеней любви, по блаженному Диадоху, три. Первая степень представляется как семя «сердечное чувство» (1,41). Вторая степень, средняя, любовь, движимая страхом Божиим. Она свойственна очищающимся. «Когда ум перейдет в состояние безмолвия и великой беззаботливости, тогда страх Божий теснит его, сильным чувством очищая его от всей земной дебелости, чтобы таким образом довести его до многой любви благодати Божией. Итак, страх со средней мерой любви свойственен еще очищающимся» (1, 41, 42). Третья степень любви – совершенная любовь – достояние очищенных, «у которых нет более страха, ибо *совершенная любовь изгоняет страх* (**1Ин. 4,18**) » (1,42). Впрочем, любовь, достигшая даже третьей ступени в развитии, именуется совершенной только относительно, «потому что никто, находясь в сей плоти, не может стяжать совершенства ее, кроме только тех святых, которые дошли до мученичества и совершенного исповедничества» (1,476).

Чтобы возлюбить Бога, надо стать «вне всех житейских забот» (1,41). Не освободившийся «от мирских забот ни Бога искренно не будет любить, ни диавола достойно гнушаться; ибо имеет уже тяжелым покрывалом житейскую заботу» (1,46). Должно также и любовь к себе принести в жертву любви к Богу. «Любящий себя самого не может любить Бога, не любящий же себя самого по причине чрезвычайного обилия любви к Богу – этот любит Бога, Поэтому именно таковой никогда и не ищет славы своей, но славы Божией. Ибо любящий себя самого ищет своей славы; любящий же Бога любит славу Создавшего его» (1,34,35). Если совесть обличает кого-либо – он не может достойно любить Бога. «Никто не может или любить или веровать искренно, если будет иметь себя обвинителем самого себя» (1,53,54).

Душа, глубоко полюбившая Бога, – «несомнительно», «немечтательно», – и привлекая «как бы и тело» в эту глубину «неизреченной любви», забывает всё земное и получает от Небесной Любви великое утешение «увеселяется какой-то неослабной радостью» (1,103).

Другая добродетель, которой блаженный Диадок уделяет также преимущественное внимание, есть смирение.

Истинное смирение – это непрестанное пребывание в «горячем желании, чтобы Бог славился» в подвижнике, сам же он оставался бы «как несуществующим». Смиранный не знает о себе, кто он такой и не слышит похвал себе – «он похищает у себя памятование о своем достоинстве, в духе смирения скрывая где-то в глубине любви к Богу истекающую из него похвалу, дабы казаться навсегда пред самым собою каким-то негодным рабом» (1, 36, 37).

Смирение – великая добродетель и потому приобретается с трудом. «Насколько оно велико, настолько со многими подвигами достигается» (1, 502, 503). Рождается оно, с Божией помощью, от послушания, которое блаженный Диадок считает «первым благом во всех вводных добродетелях» (1, 127, 128). Помогает появлению смирения также раздача бедным всего имущества. Первое, то есть послушание, потому что в нём осуществляется отсечение своеволия, отложение гордости. Смирение «упраздняет прежнюю гордость» (1, 129). Второе – раздача имущества, потому что отбрасывается «неразумное превозношение богатством» (1, 352), выражающееся в показной – лицемерной – милости под предлогом исполнения заповеди Божией, а в самом деле для снискания себе славы. При таком положении «не подверженная посягательству бедность» мыслится «выше всякой неправды и всякого суда». «Согреет же нас тогда более других добродетелей смиренномудрие и успокоит нас, как нагих» (1, 349, и далее).

Подчёркивая важность смирения как одну из опор аскетики, блаженный Диадок призывает стяжать его, укреплять «крылья ума» смиренномудрием, «ибо если кто не очень смирит себя уничижением, то не может возвещать о величии Божиим» (1, 33).

О других добродетелях блаженный Диадох говорит короче.

Пост, по его убеждению, имеет «похвалу сам по себе... ибо он служит как бы орудием к целомудрию» (1,169–171).

Спутником всех добродетелей поставляется воздержание, ибо совершение кем-либо той или иной добродетели есть уже свидетельство о воздержании от противоположного ей порока. Например, есть смирение – значит есть и воздержание от гордости и т.д. «Воздержание, говорит блаженный Диадох, – есть общее прозвание всех добродетелей» (1, 133). Но блаженный Диадох понимает воздержание и как «блюдение» в яствах. В этом «блюдении» должна сохраняться разумная умеренность. Нельзя доходить «до отвращения» к какому-либо из яств, «так как сие и проклятье и совсем демонское дело». Должно от них воздерживаться не как от чего-либо худого, но чтобы таким образом обуздать «воспламеняющиеся плотские члены», а оставшееся сберечь «для нищенствующих» (1, 143–148). «Воздерживаться же охотно от сладостного и излишнего и весьма рассудительно и весьма разумно» (1,149). Но как тело, пресыщаемое яствами, «делает ум каким-то боязливым и неудобоподвижным, так и ослабевающее от многого воздержания делает созерцательную часть души и унылой и нерасположенной к мышлению. Поэтому должно согласно с движениями тела готовить и пищу, чтобы оно, когда здравствует, было надлежаще обуздываемо, а когда слабеет, умеренно утучнялось. Ибо подвизающемуся не должно быть ослабленну телом, но достаточно сильну, чтобы быть способным для подвига, дабы и силами тела душа очищалась надлежащим образом» (1,150–152).

К добродетелям побуждает сердце человека богословие. Потому блаженный Диадох и призывает: «Возжелаем, возлюбленные, этой благолепной добродетели всезрительной... в сиянии света неизреченного питающей ум словами Божиими, чтобы не сказать мне много, – добродетели, настроившей чрез святых пророков разумную душу к нераздельному общению с Богом Словом» (1, 365–371).

Все добродетели тесно взаимосвязаны. Пренебрегший одной какой-либо извращает «все благолепие» (1, 137). «Ибо

какая будет польза для сохранившего тело девственным, если душою потерпел любодеяние от демона непослушания? Или как будет увенчан пощадивший себя от чревобесия и всякой похоти телесной, а вознерадевший о гордости и славолюбии» (1,139–141).

Как бы обобщая всё сказанное о добродетелях, блаженный Диадок размышляет над путём благочестия: «Для начинающих любить истину путь добродетели кажется весьма неровным и страшным не потому, что он таков, но потому, что человеческое естество тотчас от чрева входит в общение с шириною удовольствий; но для могущих пройти до середины его он показывается весь приятным и легким: ибо зло, действием добра подчиненное доброму нраву, уничтожается вместе с памятованием о неразумных удовольствиях; почему душа впредь охотно проходит все стези добродетелей» (1,494, 495). И выше, в слове, как бы предрешая то, что будет сказано, свидетельствует: «Чистой душе свойственна... ревность незлобивая и непрестанная любовь к славе Господа. Ибо тогда ум точно устанавливает собственные веса, присутствуя как бы в чистейшем судилище – своей мысли» (1, 47, 48)

Опытно познав спасительность добродетелей, блаженный Диадок призывает: «Убедим (свою душу – К.С.) быть готовую только к одному добру, чтобы нам непрестанно благими помышлениями истреблять память о зле» (1, 26). С благими же помышлениями тесно связана у блаженного Диадокха молитва Иисусова.

Молитва Иисусова

Изгнанием памятования о зле и вселением в нас памятования о Боге, о добре нашему уму заграждаются «все его исходы», клонящееся ко греху. Далее требуется от нас всяческое доброделание – долженствующее удовлетворение «влечению» ума (1, 286). Для достижения сего и необходима молитва Иисусова, точнее молитва к Иисусу. Блаженный Диадокх учит, что уму, имеющему памятование о Боге, необходимо дать непрестанное занятие, которое состоит в творении молитвы Иисусовой. И тут же он говорит о её составе: должно дать уму «только: Господи Иисусе». В подтверждение сказанного он приводит свидетельство святого апостола Павла: *Ибо никто не называет Иисуса Господом, как только Духом Святым (1Кор. 12, 3)* (1, 286–288). Из этих апостольских слов выводится заключение, что, когда произносится пресвятое Имя, Святой Дух, научающий нас правильной молитве (См.: *Рим. 8, 15*) (306, 307). Из данных рассуждений следует вывод, что, по мнению блаженного Диадокха, молитвенное обращение к Спасителю также должно состоять из двух слов, как из двух слов состоит молитвенное призывание Бога Отца. Таким образом, блаженный Диадокх предлагает молитву Иисусову в сокращённом виде: «Господи Иисусе», вместо её полного объёма, употребляемого другими святыми отцами: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя».

Плоды молитвы Иисусовой велики. Прежде всего, её держанием познаются хитрости лукавого и одерживается победа над его нападениями. «Когда... сатана призывает душу каким-то мнимоприятным чувством, – рассуждает блаженный Диадокх, – в таком случае, если ум будет обретаться в весьма горячем памятовании, держащим святое имя Господа Иисуса, и против обольщения воспользуется как оружием святым и славным оным именем, то соблазнитель покинет обман» и ум познает «обольщение лукавого» (1,97–99)... Призыванием имени Иисуса погасается вся нечистота души; *ибо, – говорит Апостол, – Бог наш есть огонь погашающий (Евр. 12, 29)*

(1,295–298)... Имя Иисуса также приносит свет духовного знания. «Кто в глубине сердца непрестанно занимается сим святым и славным именем, тот может некогда увидеть и свет ума своего» (1,290–292).

Но самая главная цель, достигаемая занятием молитвой Иисусовой, это вселение имени Господа нашего Иисуса Христа в сердце, когда желание помнить Спасителя оставляет свою неизгладимую печать в душе, а ум начинает «носить неизгладимый образ занятия» (1,306).

Ввиду сугубой важности и полезности Иисусовой молитвы блаженный Диадокх советует творить её, как и вообще молитву, непрестанно и везде. «Желающий очистить сердце свое памятованием о Господе Иисусе, пусть всегда воспламеняет его, сие только имея занятием и непрестанным делом. Ибо желающим отбросить испорченность свою не должно: иногда молиться, а иногда нет, но всегда пребывать в молитве в хранении ума, хотя бы они пребывали где-либо вне молитвенных домов. Ибо как желающий чистить золото, ежели даже и на короткое время оставил бы праздным огонь горнильный, причиняет очищаемому веществу снова твердость, так и то помнивший о Боге, а то нет, по праздности теряет то, что кажется ему приобретенным молитвой» (1, 512, 513).

Благодать Божия

Избавление от пороков и стяжание христианином добродетелей совершается при содействии благодати Божией. Сам Господь наш Иисус Христос учил: *без Меня не можете делать ничего (Ин. 15, 5)*. Эти святые слова Спасителя блаженный Диадокх глубоко усвоил и со всей тщательностью ввёл их в своё богословие и свою подвижническую жизнь. Подвижнику, по мысли блаженного Диадокха, должно с верой предать себя в руки Господа – Врача душ и телес наших, а «таковой и не терпит когда-либо недостатка в действии веры» (1,220–223), получает «благое утешение» благодать, благоприятное оружие против лукавого (1, 99,102).

Спасаящая благодать Божия подаётся человеку в самом вступлении его в Церковь Христову во Святом Крещении. «Святое Божие Слово воплотилось, – учит блаженный Диадокх, – даровав нам, как Бог посредством Собственного Крещения спасительную воду в возрождение; возрождаемся же чрез воду действием Святого и Животворящего Духа» (1, 433, 434). При этом злая сила «Святым Крещением извергается из души» и если попускается ей влиять на душу, то только через внешние органы человека, «ибо благодать Божия вселяется в самую глубину души, то есть в ум» (1, 436). «Конечно, и после сего сатана действует на душу, как и прежде, и часто даже хуже, – оговаривает блаженный Диадокх, – но не как соприсутствующий благодати – да не будет, но как бы коптя ум, посредством мокроты тела, сладостью неразумных удовольствий. Бывает же это по попущению Божию», чтобы человек, проходя через различные испытания, не забывал, что Бог его ведёт «в покой», к наслаждению благом (1, 421–431).

Через Святое Крещение благодать Божия «усвояет нам два блага возрождения». Первое – она обновляет нас «и освящает все черты души, то есть то, что по образу, омывая всякое пятно греха нашего». Второе – она как бы «выжидает, чтобы вместе с нами совершить то именно, что по подобию» (1,471,472).

Таким образом, с первых же шагов в духовной жизни мы озаряемся благодатью Божией, согреваемся ею, как от солнца (1,458,459).

В дальнейшем же, при постоянном соблюдении заповедей Божиих, при непрестанном призывании имени Господа нашего Иисуса Христа, «огонь святой благодати распространяется и на внешние чувствилища сердца, удостоверительно сожигая плевелы человеческой земли» (1,460,461). Если мы с горячей ревностью исполняем веления Господни, то со временем «благодать неким глубоким чувством» осветит «все наши чувства», как бы сожжёт наши греховные мысли, усладит наше сердце «каким-то миром неослабной любви», расположит нас думать о духовном. Однако блаженный Диадок замечает, что это происходит не со всеми, а «с приближающимися к совершенству, которые имеют в сердце непрестанное памятование о Господе Иисусе» (1,470,471). Когда благодать Божия увидит наше стремление к «красоте подобия», то тогда она, «расцветившая добродетель добродетелью и от славы в славу возводя образ души, усвояет ей сущность подобия» (1,473). Благодать, скрываемая с момента Крещения в глубине души, как только человек «со всем расположением» возлюбит Бога, «некоторым неизреченным способом, посредством чувства ума, сообщает душе некоторую часть своих благ» (1,431,432).

Дары Господни велики. Благодать Божия очищает ум – что «свойственно одному Святому Духу, ибо если не войдет сильный и не пленит хищника, то никоим образом добыча не будет освобождена» (1,90, 91), она же успокаивает душу – «как море, когда волнуется, имеет свойство уступать налитому на него маслу, так как плотностью его ослабляется волнение, так и душа наша, когда утучняется благодатью Святого Духа, сладко успокаивается» (1, 112), сообщает мудрость и знание – «мудрость и знание – дары одного Святого Духа, как и все Божественные дары, но каждый из них имеет как бы свое действие» (1, 30–31). Благодатное действие в богословии состоит в озарении нашего ума «огнем изменения», в творении его «общником служебных духов» (1, 363, 364).

Весьма важным действием благодати является то, что, доколе пребывает в нас Святой Дух, сатана не может войти в нашу душу и поселиться в ней. «Сатана, – говорит блаженный Диадок, – не может вгнестись, как прежде, в уме подвижающихся, по причине присутствия благодати» (1, 449, 450, 452, 453). «Ибо и царь, победивший противостоявшего ему некогда тирана, не пожелает, чтобы он сопребывал с ним в царских дворцах, но скорее сразу убьет его, или, связав, предаст его своим войскам для долгого мучения и весьма жалкой смерти» (1,459).

Конечный результат действий благодати Божией, милости Божией по отношению к подвижнику максимальное приближение его к свойствам существа Божия. «Что приличествует воплотившемуся Богу по телу, – утверждает блаженный Диадок, – то и имеющим соделаться богами по богатству благодати Его, так как Бог благоволит соделать людей богами» (1, 568).

Величие благ, даруемых благодатью Божией, вызывает стремление овладеть ими. Поэтому желающий приобрести всё это поле сокровищем Жизни (См.: Мф. 13,44), во имя приобретения отрекается от земных стяжаний. «Ибо когда кто-либо отречется от всего житейского богатства, то тогда находит то место, в коем сокрыта благодать Божия, потому что соответственно преуспеянию души и Божественный дар являет уму свою благодать» (1, 432).

Обличение евхитов

Как православный учитель святой веры и авторитетный страж её, святитель Фотики не мог умолчать при виде действий еретиков-евхитов, продолжавших распространять свои ложные взгляды, невзирая на то, что ересь эта была осуждена в 431 году на III Вселенском Соборе.

Евхиты (иначе мессалиане) – гностическая секта, появившаяся в IV в. в Малой Азии. Евхиты учили, что человек со дня рождения находится во власти злого духа. Освободиться от него можно лишь с помощью непрестанной молитвы (отсюда их название первое от греческого слова (εὐχή) – молитва, второе от сирийского слова, означающего также молитву). После изгнания злого духа место его занимает Святой Дух, Который освобождает человека от греха, вводит его в общение со Святой Троицей и сообщает дар предвидения будущего. «Духовный человек» – бесстрастный – уже не может совершить грех. Материальный мир еретики считали злом и потому отвергали Ветхий Завет как повествующий о Боге-Творце. Не признавали они также и Святые Таинства Церкви.

Полемизируя с еретиками, блаженный Диадокх следует учению Святой Церкви о тяжести последствий грехопадения прародителей – Адама и Евы. Но он считает, что и в падшем состоянии человека «до Святого Крещения благодать совне располагает душу к добру, а сатана скрывается в глубинах ее, пытаясь заградить все правые исходы ума» (1, 413–417). Со времени же Крещения, как это уже отмечалось в предшествующем разделе «Благодать Божия», картина меняется на противоположную, ибо «демон выходит наружу, а благодать (входит) во внутрь. Отсюда находим, что как прежде господствовало над душой обольщение, так после Крещения господствует над ней истина» (1, 417–421). Когда Святой Дух вселяется в нас, тогда грех Им изгоняется (1, 434).

В противовес лжеучению евхитов Святитель утверждает, что здесь, на земле, полная свобода от греха и полное бесстрастие недостижимы. «Баня святыни (то есть Крещения. –

К. С.), – говорит он, – снимает с нас нечистоту, проистекающую от греха, но двойственность хотения нашего и теперь не изменяется в нас, и даже не препятствует демонам вести брань с нами или подсказывать обольстительные слова» (1, 435). В земных условиях для человека возможно, да и должно, бороться со злой силой и, с Божьей помощью, побеждать её. «Бесстрастие значит не то, чтобы не быть боримым демонами, *потому что иначе мы должны, по Апостолу, выйти из мира (1Кор. 5, 10)* , но то, чтобы боримые ими оставались непреоборимыми. Ибо и вооружённые воины бывают поражаемы стрелами от противников, и слышат не только свист стрел, но и видят эти самые посылаемые против них почти все стрелы, однако не поражаются по причине твёрдости воинских одежд, но они, будучи покрываемы железом во время брани, обладают непобедимостью. Мы же, вооруженные всеоружием Святого Света и *спасительным шлемом (Еф. 6,16–17)* , посредством всех добрых дел рассечем темные фланги демонов. Ибо не только то, чтобы более не делать зла, уже приносит чистоту, но чтобы и попечением о добре совершенно уничтожить зло» (1, 513–516).

Ряд других критических высказываний, направленных блаженным Диадокхом в обличение евхитов, содержится в семьдесят шестой – восемьдесят девятой главах (1,404–475) его «Слова аскетического».

* * *

Имя блаженного Диадокха с полным правом может быть поставлено рядом с именами вселенских святых отцов и учителей Церкви, как-то: Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского... В своих творениях он выступает как свидетель и выразитель отеческого Предания. Его суждения вписываются яркими страницами в святоотеческое богословие. Одновременно в его наставлениях присутствует и авторское творчество.

Фотикийский святитель рассматривает и догматические истины и темы нравственного порядка. Догматика и аскетика тесно связываются в его мирозерцании: первое служит

основанием для второго и, наоборот, второе предполагает первое.

Освещая подвижническую жизнь, святой отец уделяет должное внимание активности христианина и вместе с тем подчёркивает необходимость шествия по пути спасения помощи Божией, действия благодати Божией.

Богословие блаженного Диадокха православное, глубокое, назидательное. Оно учит правильно верить и спасительно жить, потому и ценно. Его надо изучать, а изучив, применять в своей жизни.

Преподобный авва Дорофей – «достославный в отцах»

Истинно хвалить сочинения и дела блаженного поистине и благородного отца нашего, дару Божию тезоименитого, значит хвалить добродетель, любить Бога и заботиться об истинной жизни...

Сей милосердый и сострадательный отец, поистине достойный

учить и просвещать души, великий в разуме и величайший в простоте... в благоговении... в смирении...

Послание о книге сей к брату, просившему, чтобы прислали

ему найденные слова преподобного отца нашего аввы Дорофея...(1, 5) ⁵⁷⁹

Необходимо читать книгу аввы Дорофея и знать ее, как солдат знает пункты военной службы. Без сего нет утверждения

в духовной жизни.

Преподобный Амвросий Оптинский (†1891) ⁵⁸⁰

Творения преподобного аввы Дорофея были написаны на греческом языке. В 1770 году их издали ограниченным тиражом в Венеции, где находилась греческая колония. В XIX в. с этого издания был сделан перевод на русский язык. При работе над ним было проведено тщательное сличение текста с переводом на славянский язык, осуществлённым ещё в начале XVII столетия и изданным в Киево-Печерской лавре.

Древнейшее упоминание о пользовании творениями святого аввы Дорофея на Руси находится у митрополита Московского (Киевского) и всея Руси Киприана (1376–1406). В своём послании к игумену Высоцкого монастыря Афанасию Святитель пишет: «Евангелие толковое в церкви чести, а на трапезе чтут Патерик и святого Ефрема, и святого Дорофея»⁵⁸¹. Русский перевод отличается ясностью, доступностью, вразумительностью, что свойственно и самим поучениям преподобного аввы.

Святой Феодор Студит († 862), рассуждая о чистоте писаний великого подвижника и учителя, свидетельствует: «Приемлю всякую Богодухновенную книгу Ветхого и Нового Завета, а вместе и жития, и священные писания святых отцов, учителей и подвижников... преподобных Марка, Исаию, Варсануфия, Дорофея и Исихия... в их учении я не нашел никакого заблуждения, напротив, нашел великую душевную пользу»⁵⁸².

Другой древний писатель – Нил – в своём предисловии к греческому тексту (соответственно и славянскому переводу) творений святого аввы, именует преподобного «блаженным и достославным в отцах» (с. XI).

Житие

Я желал бы иметь достойную силу слова и мысли, чтобы сподобиться изложить по порядку и святое житие его, на общую пользу, в очевидный пример добродетели, показав, как он шел тесным и вместе пространным, преславным и блаженным оным путем.

*Послание о книге сей к брату, просившему,
чтобы прислали ему найденные слова
преподобного отца нашего аввы Дорофея... (с. 3)*

Хотя трудно найти такого православного христианина, который бы не слышал о преподобном авве Дорофее великом подвижнике-учителе, тем не менее, сведений о его жизни сохранилось немного. Основное, что известно о нём, извлечено из его же творений. Благо, Преподобный в своих поучениях неоднократно вспоминает случившееся с ним на его подвижническом пути.

Жил Преподобный в конце VI и начале VII веков. Определяют год его кончины – 620-й. Родом он был из окрестностей Аскалона (в Палестине). О своём обучении Преподобный рассказывает: «Когда я обучался светским наукам, мне казалось это сначала весьма тягостным, и когда я приходил взять книгу, я был в таком же положении, как человек, идущий прикоснуться к зверю. Когда же я продолжал понуждать себя, Бог помог мне, и прилежание обратилось мне в такой навык, что от усердия к чтению я не замечал, что я ел или что пил» (с. 115). Теперь он так полюбил книгу, что не расставался с ней: брал с собой даже в постель, просыпаясь, «тотчас вскакивал для того, чтобы продолжать чтение» (с. 115,116).

Знание опытное святой Дорофей получил от общения с великими старцами, которыми тогда славился Восток. Поступив в киновийный монастырь аввы Серида (близ Газы – в Палестине), он полностью вверил себя в послушание двум старцам – Варсанофию Великому и Иоанну Пророку (назван так за полученный от Бога дар прозорливости). «Я, – вспоминает преподобный Дорофей, открывал все свои помыслы старцу

авве Иоанну и никогда не решался сделать что-либо без его совета. И иногда говорил мне помысл: “Не то же ли самое скажет тебе старец? Зачем ты хочешь беспокоить его?” А я отвечал помыслу: “Анафема тебе и рассуждению твоему, и разуму твоему, и ведению твоему, ибо что ты знаешь, то знаешь от демонов”. Итак, я шёл вопрошать старца. И случилось иногда, что он отвечал мне то самое, что у меня было на уме. Тогда помысл говорил мне: “Ну что же? Видишь, это то самое, что я говорил тебе: не напрасно ли беспокоил ты старца?” И я отвечал помыслу: “Теперь оно хорошо, теперь оно от Духа Святого; твое же внушение лукаво, от демонов, и было делом страстного устройства души”. Итак, никогда не попускал я себе повиноваться своему помыслу, не спросив старца» (с. 75).

В монастыре Преподобному было назначено послушание принимать странников. Нести это послушание было весьма трудно, так как приходили странники часто – и днём и ночью. «А у меня, – говорит он, – незадолго перед тем была сильная болезнь» (с. 130). Невзирая на эти трудности, святой нёс послушание безукоризненно, безотказно. «И поверьте мне, братия, – смиренно сообщает он, – что я был в великом покое, в полном беспечалии» (с. 75). Лишь однажды напала на него «великая и нестерпимая скорбь» (с. 76). Исходила она от демонского коварства. И её, с Божией помощью, Преподобный преодолел. Как сам рассказывает, в эти минуты он особенно усердно просил Бога прийти на помощь. И вдруг, заглянув в церковь, он увидел там некоего мужа, «по виду – епископа, который нёс как бы Святые Дары и входил в святой алтарь». Епископ подошёл к нему и, прикоснувшись к его груди своими перстами, трижды повторил: *«Терпя потерпех Господа, и внят ми, и услыша молитву мою: и возведе мя от рова страстей и от брения тины: и постави на камени нозе мои, исправи стопы моя, и вложи во уста моя песнь нову, пение Богу нашему (Пс. 39, 2, 3, 4)»*. После этого тотчас водворились в его сердце свет и радость. «С того времени, по милости Божией, – заключает святой Авва, – я не ощущал уже, чтобы беспокоили меня скорбь или страх» (с. 76, 77).

Святая жизнь Преподобного не могла быть не замечена братией. Именно к нему она пошла раскрывать свою душу. Об этом мельком опять-таки глубоко смиренно, только с целью объяснения случившегося с неким братом (исповедавшим одолевавшую его страсть – навык в воровстве), – свидетельствует сам святой Дорофей. «Когда я, говорит он, – был в общежитии, братия по простоте своей, думаю, исповедовали мне помышления свои, и игумен, с советом старцев, велел мне взять на себя эту заботу» (с. 131,132). В это время под руководством преподобного Дорофея преуспевал другой делатель – Досифей – тихий и искусный «во всяком деле, которое исполнял» (с. 10).

После кончины игумена Серида и святого Иоанна Пророка, а также ухода в безмолвие преподобного Варсанофия Великого, святой Дорофей оставил обитель Серида, основал новый монастырь на Востоке (на пути из Газы в Маюм), где и был избран настоятелем. Вероятно, в эти годы и были сказаны его поучения и написаны послания.

Внутреннюю жизнь самого Преподобного (как и внешнюю) помогают, в какой-то мере, выявить те же творения и не только поучения, но и вопросы к духовным наставникам. Смирняя и обвиняя себя, он терпеливо покрывал недостатки ближних и старался любовью их исправить. «Я, – рассуждает Преподобный, – никогда не считал себя лучшим брата своего, но всегда ставил брата своего выше себя» (с. 64). И дальше Преподобный рассказывает о своём служении старцу авве Иоанну: «Старец имел обыкновение повторять четыре изречения, и всякий вечер, когда мне надлежало уходить, он всегда говорил мне, сверх всего иного, одно из сих четырех изречений, и начинал так: “Сказал я однажды”, – ибо у старца было обыкновение ко всякой речи прибавлять, – “сказал я однажды, брат, – Бог да сохранит любовь; отцы сказали: чрез сохранение совести в отношении к ближнему рождается смиренномудрие”. Опять в другой вечер он говорил мне: “...отцы сказали: никогда не должно предпочитать свою волю воле брата своего”. Иной раз он опять говорил: “...отцы сказали: бегай от всего человеческого и спасешься”. И опять говорил он: “...отцы сказали: друг друга

тяготы носите, и тако исполните закон Христов” (Гал. 6, 2)». Каждый вечер, когда я уходил, старец всегда давал одно из этих четырех наставлений» (с. 64, 65). Как воспринимались эти советы старца?.. Они приносили плод во сто крат. «Проведя там девять лет, – исповедует святой Дорофей, – не знаю, сказал ли я кому-нибудь худое слово... И поверьте, я очень помню, как один брат, идя вслед за мной от больницы до самой церкви, поносил меня, а я шел впереди его, не говоря ни слова... И другой... немалое время каждую ночь пускал свою воду над моей головой, так что и самая постель моя бывала омочена ею. Также и некоторые другие из братии приходили ежедневно и вытрясали свои постилки перед моей келией... Однако же я никогда не сказал кому-нибудь из них: не делай этого, или: зачем ты это делаешь? И я не помню, чтобы я когда-либо произнес слово, могущее смутить или оскорбить брата» (с. 65,66). А вот как характеризует Преподобного неизвестный писатель (вероятно, ученик Преподобного) в своём «Послании о сей книге»: «В отношении к духовным отцам своим он имел крайнее отречение от вещей и искреннее повиновение по Богу, частое исповедание, точное и неизменное хранение совести и, в особенности, несравненное послушание в разуме, будучи во всём утверждаем верой и усовершеншаем любовью. В отношении к подвизающейся с ним братии он имел: стыдливость, смирение и приветливость без гордости и дерзости, а более всего – добродушие, простоту, неспорливость... В делах же усердие и благоразумие, кротость и спокойствие... Относительно вещей, которыми он распоряжался к общей пользе, в нём были: тщательность, опрятность, потребное без пышности... А прежде всего и выше всего были в нём – смирение, радость, долготерпение, целомудрие, любовь к чистоте, внимательность и поучительность» (с. 4, 5) (Ср.: с. 2). Он был постоянно всем всё – мудрым и невеждам, старцам и юным, мирским и монахам, женам и мужам, скорбящим и радующимся, властям и подчиненным, рабам и свободным, богатым и пищим, чужим и своим – «и приобрел очень многих» (с. 5).

Творения

Хотя и не все слова сего святого могли мы найти... но довольно

будет предложить и сие малое для правосмыслия разума твоего, по сказанному: Даждь премудрому вину, и премудрейший

будет (*Притч. 9, 9*).

Послание о книге сей к брату, просившему,

чтобы прислали ему найденные слова

Преподобного отца нашего аввы Дорофея... (с. 4)

Все оставшиеся нам в наследие творения преподобного аввы Дорофея по форме разделяются на три неравные части:

А. Душеполезные поучения к своим ученикам (почти две трети всех творений) (с. 19 203);

Б. Послания (самая маленькая часть) (с. 204–210);

В. Вопросы преподобного Дорофея и ответы, данные на них святыми старцами Варсанофием Великим и Иоанном Пророком (почти треть творений).

Душеполезные поучения

Всех душеполезных поучений Преподобного аввы Дорофея к своим ученикам насчитывается двадцать одно. Кратко содержание их можно представить так:

1. Об отвержении мира (с. 19–38). Изобразив историю домостроительства нашего спасения от сотворения человека до сошествия с Неба ради него Христа Спасителя, Преподобный авва говорит: «Отцы принесли Богу, вместе с иными добродетелями, и дары: девство и нестяжание, и распяли себе мир... Потом подвизались распять и себя миру... Как мир распинается человеку и человек миру? Когда человек отрекается от мира и делается иноком, оставляет родителей, имения, приобретения, торговлю, даяние другим и приятие от них, тогда распинается ему мир, ибо он отверг его... Как же человек распинается миру? Когда, освободившись от внешних вещей, он подвизается и против самих услаждений, или против самого вожделения вещей и против своих пожеланий, и умертвит свои страсти» (с. 29).
2. О смиреномудрии (с. 38–49). Что такое смирение? Что приводит нас к нему? На эти вопросы даст ответ некий старец: «Смирение есть дело великое и Божественное. Путём же к смирению служат телесные труды, совершаемые разумно; также, чтобы считать себя ниже всех и постоянно молиться Богу – это путь к смирению. Само же смирение Божественно и непостижимо» (с. 47).
3. О совести (с. 49–54). Указывается, что такое совесть; подчёркивается важность её; говорится о хранении её. «Когда Бог сотворил человека, то Он всеял в него Божественное, как бы некоторый помысл... который просвещает ум и показывает ему, что доброе и что злое: сие называется совестью, а она есть естественный закон... Последуя сему закону, то есть совести, патриархи и все святые, прежде написанного закона, угодили Богу... Ныне же в нашей власти или опять засыпать её, или дать ей светиться в нас и просвещать нас... А хранение совести многообразно, ибо человек должен сохранять её в отношении к Богу, к ближнему и к вещам. В отношении к Богу хранит совесть тот, кто не

пренебрегает Его заповедями и даже в том, чего не видят люди... Хранение совести в отношении к ближним требует, чтобы не делать отнюдь ничего такого, что, как мы знаем, оскорбляет или соблазняет ближнего... А хранение совести в отношении к вещам состоит в том, чтобы не обращаться небрежно с какой-либо вещью, не допускать ее портиться и не бросать ее как-нибудь» (с. 49,52).

4. О страхе Божиим (с. 54–69). Есть два вида страха: начальный и совершенный. Первый страх свойственен начинающим путь благочестия, второй – совершенным, достигшим, в меру возможности для человека, «совершенной любви». Исполняющий волю Божию из-за страха вечных мучений есть 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 состоит существенное добро, он познал, что значит быть с Богом» (с. 54).

5. О том, что не должно полагаться на свой разум (с. 70–78). Мы нуждаемся в духовных руководителях, «в наставляющих нас по Боге». Полагающиеся только на свой разум легко падают. В Священном Писании сказано: *имже несть упражнения, падают, якоже листвие* (**Притч. 11,14**). «Лист сначала всегда бывает зелен, цветущ и красив, потом постепенно засыхает, падает, и, наконец, им пренебрегают и попирают его. Так и человек, никем не управляемый, сначала всегда имеет усердие к посту, ко бдению, безмолвию, послушанию и к другим добрым делам, потом усердие это мало-помалу охладевает, и он, не имея никого, кто бы наставлял его, поддерживал и воспламенял в нём усердие, подобно листу нечувствительно иссыхает, падает и становится, наконец, подвластным и рабом» (с. 70).

6. О том, чтобы не судить ближнего (с. 79–88). Осуждение – тяжелейший грех. «Отцы сказали, что нет ничего хуже осуждения» (с. 79).

7. О том, чтобы укорять себя, а не ближнего (с. 89–98). Когда одного старца спросили, что главное из найденного им на подвижническом пути, старец ответил: «То, чтобы во всём укорять себя» (с. 96). «И нечего удивляться, – замечает святой Дорофей, – когда слышим от всех святых, что нет другого пути, кроме сего. Мы видим, что никто, минуя путь

сей, не обрёл покоя» (с. 90). 8. О злопамятности (с. 99–105). Если между братьями «возникает неудовольствие», и если кто-либо из них, хотя и попросит прощения, но не пресечёт худые помыслы против брата, это и есть злопамятность. «А она, – замечает святой Авва, – требует от человека многого внимания, чтобы в оной не закоснеть и не погибнуть» (с. 98). 9. О том, что не должно лгать (с. 106–114). Лжец не может иметь общения с Богом, ибо отцом лжи назван диавол. Ложь чужда Богу – Бог есть истина. «Он Сам говорит: *Аз есмь путь, истина и живот (Ин. 14, 6)* » (с. 106). 10. О том, что должно проходить путь Божий разумно и внимательно (с. 114–123). Преподобный призывает не терять понапрасну время, а иметь внимание «в своём сердце и подвизаться» (с. 114–116). «Подвизайся, и получишь навык в добродетели» (с. 116). Прохождение пути Божиего разумно и внимательно – это неклонение «ни в излишество, ни в недостаток», но направление «только к середине добродетели» (с. 117). Когда кто «радуется, получая оскорбление, и думает, что он должен был претерпеть оскорбление, потому что сам он подал повод к тому, сей разумно искореняет страсть» (с. 122). 11. О том, что должно стараться скорее отсекасть страсти, прежде нежели они обратятся в злой навык души (с. 124–136). Пока срасти «еще молоды», их можно отсечь, не позволить им укрепиться, не прийти к худшему. «Ибо иное дело вырвать с корнем малую былинку, потому что она легко исторгается, а иное – искоренить большое дерево» (с. 126). «Иной согрешает немного, а сколько времени проводит он потом, проливая кровь свою, пока исправит себя» (с. 124). 12. О страхе будущего мучения и о том, что желающий спастись никогда не должен быть беспечен о своём спасении (с. 136–147). Когда один брат спросил некоего старца: «Отчего я впадаю в беспечность, пребывая в келии моей?» – старец ответил: «Оттого, что ты не узнал ещё ни ожидаемого покоя, ни будущего мучения» (с. 137). Даже и тогда, когда человек очистит себя от страстей и приобретет добродетели, «не должен быть без заботы. Ибо случается, что после всего этого диавол находит случай обольстить его или самооправданием или возношением, или вложив в него

помыслы неверия или злой ереси, и не только погубляет все труды, но и удаляет его от Бога» (с. 146). 13. О том, что должно переносить искушения с благодарностью и без смущения (с. 147–156). Святой авва увещает «о всём» благодарить Бога за Его благодать, никогда не печалиться и не малодушествовать при случающемся с нами «всё, что с нами бывает, принимать без смущения, со смиренномудрием и с надеждой на Бога, веруя, что всё, что ни делает с нами Бог, Он делает по благодати Своей, любя нас, и делает хорошо, и что это не может быть иначе хорошо, как только таким образом» (с. 147). Если же бывает, что мы согрешаем в искушениях, то в сем проявляется наше нетерпение и нежелание «перенести малой скорби или потерпеть что-нибудь против нашей воли, тогда как Бог ничего не попускает на нас выше силы нашей» (с. 149). 14. О созидании и совершении душевного дома добродетелей (с. 156–169). Душевный дом добродетелей, по утверждению преподобного Дорофея, создается посредством хранения заповедей Божиих (с. 156). Кто хочет построить крепкий «чувственный дом», тот обязан «отвсюду укрепить его и с четырёх сторон возводить стену, а не об одной только стороне заботиться... Так бывает и относительно души, ибо человек, желающий создать душевный дом, не должен нерадеть ни об одной стороне своего здания, но ровно и согласно возводить оное» (с. 157). Сначала необходимо положить основание, то есть веру. «Потом на сем основании человек должен строить здание равномерно: случилось ли послушание, он должен положить один камень послушания; встретилось ли огорчение от брата, должен положить один камень долготерпения; представился ли случай к воздержанию, должен положить один камень воздержания» (с. 158). Краеугольными камнями служат терпение и мужество. Они связывают здание и соединяют стену со стеной. «Без терпения и мужества никто не может совершить ни одной добродетели» (с. 158). Известью в строительстве служит смирение, потому что оно «берётся из земли и находится у всех под ногами». Смирение есть и перила вокруг кровли, дабы не падали с неё. Оно «ограждает и охраняет все добродетели» (с. 159). Короче, «каждую добродетель человек

должен совершать так разумно, чтобы усвоить её себе и обратить в навык, и таковой оказывается искусным художником, зодчим, могущим прочно строить свой дом» (с. 162). 15. О святой Четырехдесятнице (с. 169–175). В Ветхом Завете Бог велел «сынам Израилевым» ежегодно давать десятину из всего ими приобретаемого. В Новом Завете «святые Апостолы установили и предали на помощь нам, и как благодеяние душам нашим, ещё нечто большее и высочайшее, чтобы мы отделяли десятину от самых дней жизни нашей и посвящали её Богу, дабы и мы таким образом получили благословение на все дела наши, и ежегодно очищали грехи, сделанные нами в течение целого года. Рассудив так, они осветили нам из трехсот шестидесяти пяти дней года сии семь недель святой Четырехдесятницы» (с. 169,170). 16. К некоторым келлиотам, вопросившим преподобного Дорофея о посещении братии (с. 175–180). Преподобный авва напоминает, о чём учат святые отцы: пребывать в келии есть половина духовной жизни «и посещать старцев также половина». Когда инок «пребывает в келии, он молится, поучается в Священном Писании, занимается немного рукоделием и, по силе своей, печётся о помыслах своих. Когда же идёт куда-нибудь, он замечает за собой и рассматривает своё устройство: получает ли он пользу от встречи с братиями или нет? И может ли без вреда возвратиться в свою келию? И если видит, что он в чём-либо потерпел вред, то познаёт из сего свою немощь; видит, что ещё ничего не приобрёл от безмолвия, и, смирившись, возвращается в свою келию, каясь, плача и молясь Богу о немощи своей, и таким образом снова пребывает в келии, и внимает себе» (с. 175,176). 17. К наставникам в монастырях и к ученикам: как должно наставлять братию и как повиноваться наставникам (с. 181 – 184). Наставников, настоятелей монастырей Преподобный призывает заботиться о братии «с сокрушенным сердцем и снисходительным милосердием, наставляя и обучая их добродетелям делом и словом, и более делом, потому что примеры действительнее слов» (с. 181). Пребывающих же в послушании святой авва учит никогда не верить своему сердцу, «ибо оно ослепляется пристрастиями ветхого человека». Ни в

чём не следовать «своему суждению» и самому себе ничего не назначать «без вопрошения и совета». Не думать и не ставить себя лучше и праведнее своего наставника и не исследовать «дел его», «ибо сие есть обольщение лукавого, который желает воспрепятствовать совершенному по вере послушанию и лишить нас твёрдого спасения, от него происходящего» (с. 183). 18. К брату, проходящему келарскую службу (с. 185 188). Авва увещает келаря «распоряжаться монастырскими вещами не как своими собственными, но как вещами, принесёнными Богу» и только вверенными его попечению. «Ибо первое располагает нас к тому, чтобы не иметь пристрастия к вещам, а второе к тому, чтобы не пренебрегать ими» (с. 185). 19. Различные краткие изречения (с. 188 190). Самое краткое поучение, содержащее ряд глубоко назидательных выражений. Вот некоторые из них: «Не великое дело – не судить того, кто находится в скорби и покоряется тебе; но велико не судить того, кто тебе противоречит, не мстить ему по страсти, не соглашаться с осуждающим его и радоваться вместе с предпочтенным тебе... Кто совершит дело, угодное Богу, того непременно постигнет искушение; ибо всякому доброму делу или предшествует, или последует искушение, да и то, что делается ради Бога, не может быть твёрдым, если не будет испытано искушением... При всяком случавшемся со мной деле я никогда не желал ограждать себя человеческой мудростью, но что бы то ни было, я всегда делаю по силе моей и всё предоставляю Богу» (с. 188, 189). «Не делай зла даже и в шутку, ибо случается, что иной сначала шутя делает злое, а после и нехотя им увлекается» (с. 190). 20. Изъяснение некоторых изречений святого Григория, которые поются с тропарями на Святую Пасху (с. 191–197). К таким изречениям относятся: Воскресения день; ...да принесем самих себя (то есть удалимся от «похотей плотских» и будем поступать «по духу»); мы – ...*стяжание самое драгоценное пред Богом; ...воздадим Образу сотворенное по образу ...почтим Первообраз, уразумеем силу таинства и то, за кого Христос умер; ...сделаем образ свой чистым и славным, достойным Первообраза* (с. 191–195). «Сила таинства смерти Христовой, –

размышляет Преподобный, – такова: ...Христос восшел на высоту святого и животворящего креста... Своею кровью избавил нас из плена» (с. 195, 196). «Не стыд ли это, – вопрошает в конце своего поучения святой Дорофей, – и не великое ли бедствие, если мы после того, как Христос избавил нас от ада Своею кровью, и после того, как мы все сие слышим, опять пойдем и ввергнем себя в ад? Не достойны ли мы в таком случае еще сильнейшего и жесточайшего мучения?» (с. 196,197). 21. Толкование некоторых изречений святого Григория о святых мучениках (с. 197–203). Это поучение стоит в непосредственной связи с предшествующим, о чём говорит его начало: «Из первого песнопения мы узнали, по силе нашей, нечто о Святой Пасхе; посмотрим еще, чему хочет научить нас святой Григорий относительно мучеников» (с. 197). И Преподобный авва обстоятельно раскрывает следующие изречения святителя Григория: *Жертвы одушевленный, всесожжения словесная; ...заколения совершенные Богу; Бога знающий и Богом знаемая овца; ...ограда их неприступна для волков* (с. 197,201, 202). «Почему святой Григорий говорит о святых: знаемые Богом, – вопрошает преподобный Дорофей и отвечает: Потому что они чрез соблюдение заповедей приближаются к Нему, знают Его и бывают Им знаемы» (с. 201).

Следует отметить (обстоятельнее будет сказано в разделе «Аскетическое учение преподобного аввы Дорофея»), что преподобный Дорофей в своих поучениях не только раскрывает ту или иную тему, но свои рассуждения сопровождает и заканчивает призывами или к пресечению греха, страсти, или к стяжанию доброго, добродетели, а также молитвенными обращениями. Вот, например, как в поучении «О совести» он призывает хранить её: «Потщимся, братия, хранить совесть нашу: мире, не допустим, чтобы она обличала нас в каком-либо деле; не будем попираť ее отнюдь ни в чем, хотя бы то было и самое малое. Знайте, что от пренебрежения сим малым и в сущности ничтожным мы переходим и к пренебрежению великим» (с. 60, 61). «Да подаст нам Бог слышать и исполнять сие» (с. 54).

Послания

Посланий преподобного Дорофея всего десять. По своему объёму они небольшие – это скорее письма к братьям. (В русском переводе они занимают всего семь страниц – 204–210.) По содержанию они касаются отдельных тем духовной жизни.

Открывает письма «Послание поучительное к брату, вопросившему о бесчувствии и охлаждении любви» (с. 204, 205). При бесчувствии души Преподобный считает полезным частое чтение Священного Писания, творений святых отцов, памятование о временности земной жизни и о грядущем Страшном Суде. А для возгревания братолюбия должно «с помощью Божией не верить своим мнениям, всей силой стараться смирить себя пред братьями и от всей души отсекал перед ними свою волю» (с. 205).

«Послание к брату, угнетаемому искушением» (с. 205, 206). Преподобный учит возлагать на Бога свою печаль при случившихся искушениях и взывает к Нему: «Господи! Как Ты хочешь и как Ты знаешь, устрой это дело». «Ибо, – помогает Преподобный сделать вывод, – Промысл Божий делает многое сверх вашего соображения и надежды» (с. 206).

В посланиях: «К тому же брату», «К брату, впадшему в трудную болезнь и различные преткновения», «К брату, находившемуся в искушении» (с. 206, 207), Преподобный учит нести находящие скорби и болезни с благодарением, терпением, пребывая в молитве, чтобы намерение Промысла исполнилось» (с. 207).

Последующие четыре послания под общим заголовком «К тому же» (с. 208, 209), снова и снова призывают терпеливо, с надеждой на Бога переносить искушения, помня, что такое перенесение их дарует великую пользу. «Мы, – размышляет святой Авва, – бываем искушаемы для обучения в вере, для того чтобы мы были испытаны и научились бороться» (с. 208). «Как за телами следуют тени, так и за исполнением заповедей – искушения, ибо никто, сказал великий Антоний, не войдет в Царство Небесное без искушений. Итак, не удивляйся, сын мой,

что, заботясь о спасении своем, ты встречаешь искушения в скорби. Но терпи без смущения и молись, благодаря, что ты, за исполнение заповеди, сподобился быть в искушении» (с. 208,209).

Последнее послание «К некоторому очень больному брату, имевшему различные худые помышления о том, кто заботился о его нужде» (с. 210), убеждает ничего не иметь плохого против ближнего, и все «препобеждать и покрывать любовью» во имя Господа нашего Иисуса Христа.

Вопросы и ответы

Особое место в творениях преподобного аввы Дорофея занимают его «Вопросы и ответы, данные на них святыми старцами Варсануфием Великим и Иоанном Пророком» (с. 211–268). Ценность их возрастает оттого, что в них соединилась духовная мудрость преподобного Дорофея с духовным опытом двух других великих старцев.

Всего было поставлено восемьдесят семь вопросов, и на все получены исчерпывающие ответы.

Изложить их содержание довольно трудно: они многоплановы – касаются многих сторон духовной жизни. Вот о чём идет в них речь:

- Как положить начало покаяния (вопрос-ответ № 6)⁵⁸³.
- Как бороться с греховными помыслами, как отличать правый помысел от вредного (в.-о. 7,14).
- Как победить блудную страсть (в.-о. 4, 5).
- Как рождается печаль по Богу (в.-о. 34).
- Как достигается рассуждение (в.-о. 15) и как отвечать вопросившему (в.-о. 38, 39).
- Как говорить и когда молчать (в.-о. 36).
- О силе молитвы по вере (в.-о. 11) и о непрестанной молитве (в.-о. 15).
- О безмолвии (в.-о. 36, 63,64).
- О смирении (в.-о. 21, 25, 27–31).
- Об отсечении своей воли (в.-о. 3, 37,42).
- О раздаче своего имущества – о милостыне (в.-о. 1,2,66).
- О врачевстве (в.-о. 76).
- О совершении «памяти святых» (в.-о. 10).
- О сохранении – соблюдении заповедей (в.-о. 20).
- Каким путём можно скорее достигнуть спасения (в.-о. 26).
- О недопустимости перехода из одного монастыря в другой – «в чужую сторону» (в.-о. 8).
- О поведении инока в разных ситуациях (в.-о. 56–62).
- Как относиться к разным людям (в.-о. 19, 81).

Вот некоторые примеры вопросов и ответов (в сокращении):

В. 10. «Как извергнуть из себя внутреннее зло?»

О. «Попечение о спасении души и любовь к Богу помогают всякому извергнуть из себя внутреннее зло и чисто покаяться».

В. 81. «Каким образом должно исправлять ближних?»

О. «Когда знаешь, что согрешивший человек разумный и принимает слова твои, вразумляя его, скажи: «Брат! Если мы с нерадением делаем дело Божие, это гибель для души. Ну, хорошо ли теперь ты сделал? Постарайся вперед исправиться». Если же он неразумен, скажи ему: «Поверь мне, брат, что ты стоишь наказания за свое нерадение, и как скоро скажу авве, он строго тебя накажет».

В. 13. Как поступить при «неожиданном вопросе»?

О. «Ничего нет быстрее ума – возведи его к Богу, и Он подаст тебе, что отвечать без смущения».

Богословие

Хотя сей Божественный и дивный муж и высок был по дару слова, но, желая, по заповеди, снизойти и в этом и явить собой пример смиренномудрия, он предпочитал везде смиренный и простой образ выражения и невитиеватость речи.

*Послание о книге сей к брату, просившему,
чтобы прислали ему найденные слова*

Преподобного отца нашего аввы. Дорофея... (6)

Богословие преподобного аввы Дорофея носит, по преимуществу, характер аскетический. Великий авва учит не столько тому, как надо верить, сколько тому, как надо жить. В его наставлениях предполагается, что слушающие их знают Истину веры и нуждаются лишь в указаниях способов, путей воплощения её в жизни, в спасительном подвиге. Поэтому вопросов догматического характера он касается мало и лишь в той мере, насколько они необходимы для раскрытия аскетического идеала. Истины веры у него – это истины святой жизни.

Догматические темы в богословии

О Боге

Уже размышления на самую высокую догматическую тему – о Боге, показывают, что образ мысли Преподобного Аввы не столько отвлечённо-теоретический, сколько аскетико-практический.

Бог, в понимании святого Дорофея, не является чем-то абстрактным, существующим по ту сторону мыслимого. Он рядом с нами. Он любит нас, заботится о нас, посылает нам только полезное, Им мы живём и движемся, ибо Он наш Отец. Поэтому Преподобный и говорит о Боге, сопоставляя Его с нашим искренним – подлинным другом и тут же возвышая Его над ним.

Наш земной друг делает нам только хорошее. Если он допустит что-либо по отношению к нам «даже тяжёлое», мы принимаем и это, будучи уверены, что друг всё делает любя. «Тем более, – убеждает Преподобный, – должны мы думать о Боге, Который создал нас и привел нас из небытия в бытие, вочеловечился нас ради и умер за нас, что Он делает с нами всё по благодати Своей и любя нас» (с. 148).

Друг наш, хотя и делает всё любя, жалея нас, но он может нехотя – по своему незнанию или недостаточности благоразумия – и нанести нам вред. «О Боге же мы не можем сего сказать, ибо Он есть источник премудрости, знает всё, что нам полезно, и сообразно с сим устрояет все касающееся до нас, даже и самое маловажное» (с. 148).

Наконец, друг наш, имея самое доброе к нам расположение и желая всячески поддержать нас, не всегда имеет достаточно сил и средств для сего. Но о Боге сказать этого нельзя, ибо Он всемогущ – Ему всё возможно, невозможного для Него нет. «Итак, – заключает великий Авва, – мы знаем о Боге, что Он любит и щадит Свое создание, что Он есть источник премудрости и знает, как устроить все касающееся до нас, и что Ему нет ничего невозможного, но все служит воле Его. Мы должны также знать, что все, что Он ни делает, делает для нашей пользы, и должны принимать это с благодарностью, как

от Благодетеля и благого Владыки, хотя бы то было и скорбное. Ибо все бывает по праведному суду, и Бог, Который столько милостив, не презирает ни малейшей нашей скорби» (с. 148).

Христология и сотериология

Обе эти темы у преподобного Дорофея лишь выдвигаются. Представляются они как единое целое.

Господь сошел на землю, воплотился, стал ради нас человеком, во всем подобным нам, кроме греха, дабы «подобным исцелить подобное» (с. 22). «Он, – учит святой Авва, – принял самое естество наше, начаток нашего состава, и сделался Новым Адамом, по образу Бога, создавшего первого Адама, обновил естественное состояние и чувства сделал опять здоровыми, какими они были вначале. Сделавшись человеком, восставил падшего человека, освободил его, поработленного грехом и насильственно им обладаемого» (с. 22). Воплотившийся Господь освободил нас «от мучительства вражия», низложил всю его силу, сокрушил крепость, избавил, освободил нас от его владычества, от повиновения врагу и рабства, «если только мы сами не захотим согрешать произвольно» (с. 22). Он очистил нас «Святым Крещением от всякого греха, ибо Святое Крещение отъемлет и потребляет всякий грех» (с. 22).

Антропология

Преподобный отмечает, что Бог создал человека по Своему образу. Этот образ Он видит в бессмертии, самовластии, украшении «всякой добродетелью» (с. 20) (Ср.: с. 144). Все прочие суждения о человеке уходят в область аскетики. Так, объясняя изречения: Воздадите Образу сотворенное по образу и почтим Первообраз, преподобный призывает: «Научимся сему от Апостола, который говорит: *Очистим себе от всякия скверны плоти и духа* **(2Кор. 7,1)** . Соделаем образ наш чистым, каким мы и приняли его, омоем его от скверны греха, чтобы обнаружилась красота его, происходящая от добродетелей... Познаем своё достоинство... Не будем оскорблять образа Божия, по которому мы созданы» (с. 194, 195). Когда кто пишет портрет царя, то употребляет для сего (чтобы не обесчестить правителя) дорогие, самые лучшие краски, и старается изобразить его как можно величественнее и изящнее, чтобы смотрящие на него думали, что видят самого царя. «Так и мы, созданные по образу Божию, не будем бесчестить своего Первообраза» (с. 195).

На человеческую душу преподобный Дорофей смотрит глазами святителя Григория Нисского. «Душа, – повторяет он утверждение Нисского архипастыря, состоит из трёх частей: вожделевательной, раздражительной и разумной» (с. 199). А проявление сил души святой Авва объясняет словами Евагрия: «Разумная душа тогда действует по естеству, когда вожделевательная часть её желает добродетели, раздражительная подвизается о ней, а разумная предается созерцанию сотворенного» (с. 200).

Эсхатология

Хотя святой Авва неоднократно обращает свой взор к конечным судьбам мира (есть даже одно – 12-е – поучение «О страхе будущего мучения...»), но и здесь наблюдается та же картина – освещение в нравственном аспекте.

Когда душа «выйдет из тела, – размышляет святой Дорофей, – она остается одна со страстями своими и потому всегда мучится ими; занятая ими, она опаляется их мятежом и терзается ими... Страстная душа всегда мучится, несчастная, своим злым навыком, имея всегда горькое воспоминание и томительное впечатление от страстей, которые беспрестанно жгут и опаляют ее» (с. 138,139).

Преподобный чётко указывает конечную участь праведников и грешников: «Как праведные, по 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» (с. 139). «Потому я, увещает Преподобный, и говорю вам всегда: старайтесь возделывать добрые помышления, чтобы найти их там, ибо что человек имеет здесь, то исходит с ним отсюда, и то же будет он иметь и там» (с. 140,141)⁵⁸⁴.

* * *

Несравненно и неизмеримо шире у преподобного аввы Дорофея тематика аскетического порядка. Здесь он выступает в своих наставлениях как великий духовный учитель, познавший на своём подвижническом пути глубину любви Божией к человеку, ещё здесь, на земле, соприкоснувшийся с Вечностью, узревший всю пагубность греха и всю спасительность благочестия. Стараясь отвратить от зла, он задушевым словом призывает к добру.

Аскетическое учение

В аскетических наставлениях преподобного аввы Дорофея православный христианин, да и любой другой человек, найдёт много полезного, спасительного. Соединение глубокого – Богопросвещенного – ведения преподобным Дорофеем человеческого сердца с необыкновенной ясностью, простотой, теплотой его речи лучшим образом вразумляет человека, помогает правильно взглянуть на себя, побуждает встать и пойти к Небесному Отцу.

Святой Авва говорит, что есть три устройства человеческой души: или человек «действует по страсти, или сопротивляется ей, или искореняет ее» (с. 119).

Итак, есть:

- 1) действие по страсти;
- 2) сопротивление страсти;
- 3) искоренение её.

Вокруг этих трёх «устройств» и вращается аскетическое учение преподобного Дорофея. А так как под «искоренением» страсти Преподобный имеет в виду не только избавление от неё, но и делание, «противное страсти» (с. 119), то последнее имеет особую, или, по слову самого Преподобного, «великую обширность» (с. 119). Сюда относится всё то стяжание добра (оно ведь противоположно злу), к чему Преподобный призывает постоянно.

Действие по страсти

По действует тот – размышляет Преподобный Авва, – кто приводит её в исполнение, удовлетворяет ей» (с. 119). Он подобен тому человеку, «который, будучи поражаем от врага своего стрелами, берет их и собственными руками вонзает в свое сердце» (с. 123). Ум такого человека ослепляется страстью: постепенно, но неуклонно он начинает обращать внимание на вожделенное и стремиться во чтобы то ни стало удовлетворить своё желание (с. 214).

Преподобный устанавливает чёткую грань между страстями и грехами, показывая их связь и отличие. «Страсти, – говорит он, – суть гнев, тщеславие, сластолюбие, ненависть, злая похоть и тому подобное. Грехи же суть самые действия страстей, когда кто приводит их в исполнение на деле, т. е. совершает телом те дела, к которым побуждают его страсти, ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним» (с. 23).

Низложило нас, увело от Бога возношение – действие *гордости*.

Гордости есть две. Первая гордость укорение брата, когда кто «осуждает и бесчестит его, как ничего не значащего, а себя считает выше его». Если такой не опомнится, не остановится, то мало-помалу придёт во вторую гордость «возгордится против Самого Бога», свои подвиги и добродетели начнёт приписывать себе, а не силе Божией, «как будто сам собою совершил их, своим разумом и тщанием, а не помощью Божией» (с. 42,43).

В жизни инока Преподобный различает ещё гордость «мирскую» и «монашескую». Мирская гордость есть там, где возносятся пред братом имуществом своим, одеждой, красотой, благородством, даже своим усердием и своей добросовестностью в труде, или величию своего монастыря – его богатством, множеством братии... «Монашеская же гордость есть та, когда кто тщеславится, что он упражняется во бдении, в посте, что он благоговеен, хорошо живет и тщателен. Случается также, что иной и смиряется для славы. Все сие, делает вывод святой Авва, относительно к монашеской гордости» (с. 42,43).

Как развивается в человеке гордость и насколько она опасна, Преподобный показывает на примере одного знакомого им, «пришедшего некогда в сие жалкое состояние» (с. 42). Сначала сей муж унижал каждого, о ком хорошо отзывались другие. «Что значит такой-то? – возражал он. – Нет никого достойного, кроме Зосимы и подобного ему». Потом стал осуждать и Зосиму, а превозносить Макария и т. д. «Я, – замечает Преподобный, говорю ему: “Поистине, брат, ты скоро и их станешь унижать”. И поверьте мне, чрез несколько времени он начал говорить: “Что такое Петр? И что такое Павел? Никто ничего не значит, кроме Святой Троицы”. Наконец возгордился он и против Самого Бога, и таким образом лишился ума» (с. 42)

С действием гордости неразрывно сочетаются *тщеславие и самолюбие*.

Тщеславный человек «не может слышать слово от брата своего. Иной, когда услышит одно слово, смущается или отвечает пять слов или десять на одно слово, и враждует и огорчается» (с. 119, 120). Тщеславием «мы весьма побеждаемся» (с. 119). Самолюбие же есть «корень всех страстей» (с. 2).

Подобное суждение имеется у Преподобного и о действиях иных пороков: *сребролюбия, сластолюбия, свободного обращения и дерзости*.

Каждая страсть, всякий грех, по слову святого аввы, рождаются «от славолубия, сребролюбия и сластолюбия» (с. 142) (Ср.: с. 111, 154).

Также «матерью всех страстей» именуется Преподобный «свободное обращение» (с. 223). «К тщеславию, говорит он, – примешивается человекоугодие, к человекоугодию – свободное обращение, а свободное обращение есть мать всех страстей» (с. 223).

Дерзость Преподобный характеризует словами аввы Агафона: «Она подобна сильному жгучему ветру, от которого, когда он подует, все бегут, и который портит всякий плод на деревьях». Видишь ли, брат, силу сей страсти? Видишь ли лютость ее? И когда его опять спросили, ужели так вредна дерзость? Он отвечал: «Нет страсти вреднее дерзости, ибо она

есть мать всех страстей» (с. 60,61). К сему святой Авва добавляет: «Дерзость бывает многообразна: можно быть дерзким и словом, и осязанием, и взором. От дерзости иной впадает в празднословие, говорит мирское, делает смешное и побуждает других к непристойному смеху. Дерзость и то, когда кто прикоснется другого без нужды, когда поднимет руку на кого-либо смеющегося, толкает кого-нибудь, вырвет у него что-нибудь из рук, бесстыдно смотрит на кого-нибудь: все это делает дерзость» (с. 61). Потому Преподобный и внушает «иметь благоговение», быть почтительным к другим, остерегаться даже смотреть в лицо друг другу, «ибо и это, как сказал некто из старцев, есть вид дерзости» (с. 62). Потому-то святой Дорофей и молится: «Бог да избавит души наши от всегубительной страсти – дерзости» (с. 61).

Но больше всего, пожалуй, преподобный Дорофей обнаруживает пагубность *злопамятности* и *лжи*. Это, вероятно, потому, что они более других поражают человека. Обличению сих пороков он отводит специальные поучения: «О злопамятности» (№ 8) и «О том, что не должно лгать» (№ 9). К обличению злопамятности он обращается и в последующем послании: «О том, что должно проходить путь Божий разумно и внимательно» (№ 10).

«Иное, – говорит святой Авва, – злопамятность, иное гнев, иное раздражительность и иное смущение» (с. 99). И Преподобный показывает развитие порока злопамятности: сначала смущение от оскорбительного слова, затем помысел: «Зачем он мне это сказал, и я ему скажу то и то, и если бы он не хотел оскорбить меня, он не сказал бы этого, и я непременно оскорблю его». Дальше появляется раздражение сердца и «отмстительное восстание на опечалившего... воспламенение раздражительности», гнева (с. 100, 101). И как угли могут лежать несколько лет без повреждения, без гниения, «так и гнев, если закоснеет, обращается в злопамятность, от которой человек не освободится, если не прольет крови своей», то есть не понесёт великих подвигов и трудов (с. 101). Характеризуя состояние злопамятного, святой Авва размышляет: «И когда спор прекратится, он продолжает иметь помыслы на сказавшего

ему оное слово и помнит зло, и жалеет, что он не сказал более того, что сказал, и готовит в себе еще худшие слова, чтобы сказать ему... и постоянно гневается... Это значит, что зло обратилось в навык. Бог да избавит нас от такого устройства, ибо оно непременно подлежит муке» (с. 120).

Злопамятный может воздать злом за причинённую ему обиду не только делом, но и словом, и видом, и даже скрытой ненавистью, вынашивая в сердце своём «неудовольствие на брата» (с. 103). Такой, если услышит, что кто-нибудь оскорбил его обидчика радуется, а значит, «и он таким образом воздает злом за зло в сердце своем» (с. 103). Или иначе: не радуется благополучию своего мнимого недруга – «и это есть также, хотя и легчайший, однако же вид злопамятности. Каждый из нас должен радоваться успокоению брата своего и все сделать, чтобы почтить его» (с. 104). Бывает и так, что после состоявшегося примирения снова возникает размолвка и «оскорблённый» снова начинает вспоминать и то, что было давно. Сей подобен человеку, который получил когда-то рану и, не сумев её вылечить до конца, поучил новый удар – от него возобновилась вся рана. «Итак, – поучает святой Авва, – должно подвизаться, чтобы очистить совершенно и внутренний гной, дабы больное место совсем заросло, и чтобы не осталось никакого безобразия и вовсе нельзя было узнать, что на этом месте была рана. Как же можно сего достигнуть? Молясь от всего сердца об оскорбившем и говоря: «Боже! Помоги брату моему и мне, и ради молитв его». Таким образом, человек и молится и брата своего, а это есть знак сострадания и любви; и смиряется, прося себе помощи, ради молитв; а где сострадание, любовь и смирение, что может там успеть раздражительность, или злопамятность, или другая страсть?» (с. 104,105).

Заражённый пороком лжи «не простой человек, а двойственный, ибо иной он внутри, и иной снаружи, и жизнь его двойственна и лукава» (с. 114).

Есть три вида лжи: лгут мыслью, словом и жизнью.

«Мыслью лжет тот, кто принимает за истину свои предположения, то есть пустые подозрения на ближнего» (с.

106). Таковой видит во всех поступках ближнего, нечто, якобы направленное против него. «А от сего происходят: любопытство, злословие, подслушивания, вражда, осуждения» (с. 107). Если он продолжит следовать догадкам, «то им и конца не будет, и они никогда не попустят душе быть мирной» (с. 111).

Словом лжёт тот, кто говорит неправду. «Человек лжет или для того, чтобы не укорить себя и не смириться, или для того, чтобы исполнить желание свое, или ради приобретения, и не перестает делать извороты и ухищряться в словах до тех пор, пока не исполнит желания своего» (с. 111,112).

Жизнью же лжёт тот, «кто, будучи блудником, притворяется воздержным; или, будучи корыстолюбивым, говорит о милостыне и хвалит милосердие; или, будучи надменным, дивится смиренномудрию» (с. 112,113).

Насколько нужно быть осторожным, чтобы не допустить ложь против ближнего даже в мысли, свидетельствует случай, бывший в общежитии (в монастыре) с самим святым Аввой. Будучи в общежитии, он стал было по походке человека определять его душевное устройство. И вот когда проходила мимо него женщина с ведром воды, он взглянул ей в глаза и подумал: она блудница. Но святой не стал утверждаться в этом помысле, а поспешил к своему старцу и оказал о сем. И старец дал мудрый совет: «Нельзя из этого заключать чьего-либо душевного устройства. Никогда не верь своим догадкам, ибо кривое правило и прямое делает кривым. Мнения человеческие ложны и вредят тому, кто предаётся им» (с. 108).

Действующий по страсти держится своей воли и сам себе расставляет сети. «Посему-то авва Пимен и говорил, что воля наша есть медная стена между человеком и Богом. Видите ли силу сего изречения? И ещё присовокупил он: она есть как бы камень, противостоящий, сопротивляющийся воле Божией» (с. 71, 72).

Впасть в навык страсти «великое бедствие» для человека (с. 131). И Преподобный рассказывает о печальном состоянии одного брата, у которого страсть воровства обратилась в навык. Брат постоянно воровал продукты. Чтобы отучить брата от этого греха, Преподобный позаботился о выдаче ему пищи столько,

сколько он хочет. Тем не менее воровать он не прекратил. На вопрос святого Дорофея, зачем же он продолжает красть, последовал ответ: «Прости меня, сам не знаю, зачем, но так просто краду». Преподобный всё-таки поинтересовался, что же делает брат с украденным – и узнал: одно он прячет под свою постель, другое в иное место, а увидев, что оно портится, выбрасывал вон или отдавал ослу (с. 132,133).

«Поверьте, братия, – увещает святой Авва, что если у кого-нибудь хотя одна страсть обратилась в навык, то он подлежит муке, и случается, что иной совершает десять добрых дел и имеет один злой навык, и это одно, происходящее от злого навыка, превозмогает десять добрых дел. Орел, если весь будет вне сети, но запутается в ней одним когтем, то чрез эту малость низлагается вся сила его» (с. 135).

Соппротивление страсти

Соппротивляется страсти тот, «кто не действует по ней и не отсекает ее, но любомудрствуя (борясь), как бы минует страсть, однако имеет ее в себе» (с. 119). Он «подобен осыпаемому стрелами врага своего, но облеченному в броню и потому не получающему ран» (с. 123). Соппротивляющийся страсти печалится, если не смог терпеливо перенести обидное слово, осуждение, клевету со стороны кого-то. Хотя и побеждается понуждением страсти, но подвизается, трудится, не хочет отвечать оскорблением на оскорбление, старается не сказать чего-либо, нарушающего покой ближнего, он не желает действовать по страсти. Но есть «и такие, которые стараются остановить страсть, но по внушению другой страсти: один молчит по тщеславию, другой по человекоугодию, или по иной какой-либо страсти – сии злым хотят исцелить злое. Но авва Пимен оказал, что зло никак не истребляет зла» (с. 120,121).

В подвиге соппротивления страсти надо увидеть причины её появления и свои силы направить против них. Это тем более необходимо, что некоторые страсти теряют свою силу, если отсечь причины их действия. «Так, зависть сама по себе ничто, но имеет некоторые причины, в числе которых есть и славолубие, ибо кто хочет прославиться, тот завидует прославленному или предпочтенному. Также гнев происходит от различных причин, и особенно от сластолюбия...» (с. 142), и т. Д.

Направив внимание на борьбу со страстями, должно «хорошо удобрить нравы» (с. 142). Сему служат *покаяние* и *плач* (с. 142). На вопрос Преподобного Дорофея: «Как положить начало покаяния?» – старец Варсанофий отвечал: «Если желаешь положить начало покаяния, посмотри, что сделала блудница: слезами своими омыла она ноги Владыки (См.: Лк. 7, 38). Плач оmyвает всякого от грехов; но человек достигает плача трудом, посредством многого поучения в Писании, терпения, размышления о Страшном Суде и стыде вечном, и чрез самоотвержение» (с. 217).

Важно также удерживать язык от зла и быть *терпеливым*. «Постарайтесь, – призывает святой Авва, – удерживать язык свой, чтобы не сказать чего-либо худого ближнему и никого не соблазнять ни словом, ни делом, ни взглядом, ни другим каким-либо образом, и не будьте удобно раздражительны, чтобы, когда кто-нибудь из вас услышит от брата своего неприятное слово, не возмущаться тотчас гневом, не отвечать ему дерзко и не оставаться в оскорблении на него; это неприлично хотящим спастись, неприлично подвижающимся» (с. 63, 64).

Нападения злой силы на человека бывают тяжкие, но Господь сокращает их действия. «Покушение, наносимое демонами, – говорит Преподобный, бывает тяжело для человека, но маловременно: оно мрачно, тяжело, безутешно, ниоткуда не представляется успокоения, но отовсюду угнетение. Однако скоро посещает душу благодать Божия» (с. 76). С помощью благодати борющийся может и должен устоять перед действиями тёмного духа. «Никто и никому, – отвечает святой Варсанофий Великий святому Дорофею, – не может сказать: я буду о тебе заботиться, а ты будь спокоен... Тот, которого поддерживают, должен привнести несколько собственного старания, делать должное по силе своей, внимательно сохраняя заповеди отцов своих. И если падет однажды, то пусть опять постарается управить себя» (с. 230). Пал – восстань, «и если опять пал, опять восстань» (с. 154). Оказался побеждённым, совершил грех – тотчас припади к благодати Божией, и Бог, видя усердие, подаст руку помощи и сотворит милость (с. 135).

И опять Преподобный напоминает, что сопротивляться страстям успешно можно тогда, когда они ещё молоды, не пустили корни глубоко в нашу природу (с. 126). Если даже один раз душа подчинится действию какой-либо страсти, тотчас окажется «в опасности впасть в навык» (с. 134). Посему снова и снова взывает святой Авва: «Старайтесь отсекасть страсти, прежде нежели они обратятся в навык» (с. 120). «Отсекайте страсти, пока они еще молоды, прежде нежели они вкоренятся и укрепятся в вас и станут удручать вас, ибо тогда придется нам

много пострадать от них, потому что иное дело вырвать малую былинку, и иное – искоренить большое дерево» (с. 101,102).

Искоренение страсти – стяжание добра

Искоряющий страсть – тот, «кто подвизается и Делает противное страсти» (с. 119). Кому он подобен? «Тому, кто, будучи осыпая стрелами врага своего, сокрушает их, или возвращает в сердца врагов, как сказано в псалме: *Оружие их да внидет в сердца их, и луцы их да сокрушатся* (**Пс. 36,15**) " (с. 123).

Это путь не просто сопротивления, а путь победы – истребления страстей, очищения души для иного для добра, и стяжание его. Сему, в основном, и посвящает свои творения Преподобный, как это можно было уже увидеть при обозрении их содержания (см.: раздел II. Творения).

Об искоряющих страсти Преподобный размышляет: «Иной радуется, когда его оскорбляют, но потому, что имеет в виду награду. Сей принадлежит к искоряющим страсть, но неразумно» (с. 121, 122). А как же «разумно» отсекают – искоряют – страсть? Каждый вечер испытывать себя, как проведён день, а утром как – прошла ночь, и если что-то случилось неладное, греховное – «каяться перед Богом». Хорошо испытывать себя и в середине дня, ведь человеку свойственно забывать или постепенно ослаблять совершенный грех. Должно спрашивать себя: «Не сказал ли я чего-нибудь такого, что прогневало брата моего? Когда видел его занятым каким-нибудь делом, не осудил ли я его? Не уничижил ли его и не злословил ли его? Не просил ли я чего-нибудь у келаря, и когда он не дал мне, не осудил ли я его и не пороптал ли я на него? Если пища была нехороша, не сказал ли я чего-нибудь? Или, будучи в огорчении, не пороптал ли на самого себя? Ибо если кто и на себя поропщет, это грех. Должно также говорить себе: не сказал ли мне канонарх или другой кто из братии неприятного слова, и я не перенес сего, не противоречил ему?.. С усердием ли встал на бдение или пороптал на разбудившего?» (с. 128).

Чтобы искоренить страсть, недостаточно только не делать зла, а должно делать и добро. Господь наш Иисус Христос, как

Всеведущий Небесный Врач, «и против каждой срасти подает приличное врачество: так, против тщеславия дал Он заповеди о смиренномудрии, против сластолюбия – заповеди о воздержании, против сребролюбия – заповеди о милостыне, и, одним словом, каждая страсть имеет врачеством соответствующую ей заповедь» (с. 124,125) (Ср.: с. 143).

Открывается врачество заповедью о *смирении*⁵⁸⁵

«Послушайте, – говорит святой Авва, – Сам Господь наш показал нам вкратце, одним словом, корень и причину всех зол и врачество от оных причину всего благого: показал, что возношение низложило нас, что невозможно иначе получить помилование как чрез противоположное ему, то есть смиренномудрие» (с. 24). И преподобный Дорофей ставит смирение во главу угла в искоренении всякой страсти, а также в стяжании добродетели.

«Прежде всего нужно нам смиренномудрие», – напоминает святой Авва указание некоего старца (с. 38). Смирение «покрывает душу и от всякой страсти, и от всякого искушения» (с. 41), «препобеждает все страсти» (с. 238). Оно сокрушает стрелы нашего духовного «врага и сопротивника» (с. 38), расторгает все его сети (с. 213), сокрушает всё его оружие (с. 40). Когда преподобному Антонию Великому в видении были показаны распростёртые сети злой силы, и Преподобный, вздохнув, спросил Бога: «Кто же избегает их?» Господь ответил: «Смирение избегает их... Они даже и не прикасаются ему» (с. 41). Смирение «рождает послушание и спасение души» (с. 24). Чадами смирения являются также: «Самоукорение, недоверие своему разуму, ненавидение своей воли» (с. 27). Без смирения не могут быть совершенными ни «страх Божий, ни милостыня, ни вера, ни воздержание, ни другая какая-либо добродетель» (с. 39). «Без смирения нельзя повиноваться заповедям и достигнуть чего-либо благого» (с. 27). Этими утверждениями святой Дорофей напоминает наставления своего великого современника и подвижника преподобного Исаака Сирина, епископа Ниневийского († 620), который на вопрос: «Что такое усовершение себя?» – отвечал прямо и решительно: «Глубина смирения»⁵⁸⁶.

Все святые, по замечанию Преподобного, шествовали путём смирения, «а трудом сокращали путь свой» (с. 40). «Кто соединяет смирение с трудом, – отвечал старец вопросившему святому Авве, – тот скоро достигнет цели» (с. 234).

«Видишь ли благодать сей добродетели?» (с. 41) спрашивает Преподобный и восклицает: «О, чудо, сколь сильно смиренномудрие!» (с. 26).

Святой Авва показывает значение смирения, его величие, силу, плоды, но не даёт точного определения его, хотя и говорит: «Разумею же истинное смиренномудрие» (с. 24). «Каждый из святых, – рассуждает он, – приобрел смирение чрез исполнение заповедей. Но что такое смирение и как оно рождается в душе, никто не может выразить, словами, если человек не научится сему из опыта; из одних же слов нельзя сему научиться» (с. 45). И дальше поясняет: «Не то же ли самое бывает и в софистическом, и врачебном искусствах? Когда кто хорошо обучится искусству и занимается им, то, по мере упражнения в оном, врач или софист приобретает некий навык, а сказать не может и не умеет объяснить, как он стал опытен в деле: душа приобрела навык постепенно и нечувствительно, чрез упражнение в искусстве. Так и в смирении: от исполнения заповедей бывает некоторая привычка к смирению, и нельзя выразить это словом» (с. 46). Святой авва указывает лишь некоторые признаки, свойства смирения: смирение не гневается и никого не гневит, «сопротивляется тщеславию и хранит от него человека», в скорби никого не укоряет и не возлагает ни на кого вину, «и таким образом переносит случившееся без смущения, без скорби, с совершенным спокойствием» (с. 40, 41). В ответе старца на вопрос святого Аввы: «Что есть смирение?» – говорится так: «Смирение состоит в том, чтобы ни в каком случае не почитать себя за нечто, во всем отсекал свою волю, повиноваться всем и без смущения переносить то, что постигает нас отвне. Таково истинное смирение, в котором не находит себе место тщеславие. Смиренномудрый не должен стараться высказывать своё смирение на словах, но довольно для него говорить: «Прости меня» или «Помолись о мне». Не должно также самому собою вызывать на исполнение низких дел, ибо

и то, и другое ведёт к тщеславию, препятствует преуспеянию и более делает вреда, нежели пользы, но когда повелят что-либо, не противоречить, а исполнять с послушанием: вот что приводит к преуспеянию» (с. 235, 236). «Смирение сильно привлечь в душу благодать Божию» (с. 40).

Есть два вида смирения. Первое состоит в почитании брата своего выше – превосходнее себя, второе – в приписывании Богу своих подвигов. Последнее рождается от исполнения заповедей Божиих, от меры приближения подвижника к Небесному Царю (с. 43, 44). Потому-то святой Египетский пустынник Агафон (V в.), когда его спросили в конце жизни, боится ли он Божественного суда, смиренно ответил: «Я исполнял волю Божию по силе своей, но не знаю, угодно ли дело мое Богу; ибо иной суд Божий и иной человеческий» (с. 78).

«Смиримся немного, – призывает Преподобный, – и спасемся» (с. 40). «Блажен, братия, кто имеет смирение – великое смирение» (с. 40). «Благий Бог да подаст нам смирение» (с. 49). Смиряя себя, подобает и *укорять себя*.

Тот, кто укоряет себя, всегда спокоен. Где бы он ни был, что бы с ним ни случилось, он не впадает в печаль, ибо «уже предварительно считает себя достойным всякой скорби» (с. 91). Если во всём виним себя, а не других, то это приносит нам только благо, «доставляет великое спокойствие и преуспеяние, и тем более должны мы это делать, что ничего не бывает с нами без Промысла Божия» (с. 93). Но случается так, что брат, услышав укорительное слово, приходит в смущение и винит за это своего оскорбителя. «Вот смешное суждение! – восклицает святой Авва. – Вот обольщение диавольское! Разве тот, кто сказал ему слово, вложил в него страсть? Он только показал ему ту, которая уже была в нем, для того чтобы он, если хочет, покался в ней». Преподобный сравнивает смутившегося с гнилым хлебом: снаружи хорошим, а изнутри заплесневевшим. «Итак, если он хочет получить помилование, то пусть покается, очистится, преуспеет; и пусть видит, что он еще должен благодарить брата, как доставившего ему таковую пользу» (с. 91, 92).

Сворачивающий с пути самоукорения теряет все свои труды, хотя бы и совершил «тьмы добродетелей» (с. 91).

Ещё более опасно осуждать других – должно *не судить ближнего*.

Ничто так не гневит Бога, не удаляет от Него и «не обнажает человека», как осуждение ближнего (с. 80). Безошибочная власть принадлежит одному Богу, ибо только Ему ведомо душевное устройство и возможности каждого. Он иначе судит «дела епископа и иначе правителя мирского, иначе судит дела игумена и иначе ученика, иначе старого и иначе юного, иначе больного и здорового. И кто может знать все суды сии? Только Един, сотворивший всех, все создавший и все ведущий» (с. 82). Чтобы лучше запечатлелась в памяти эта мысль, Преподобный рассказывает одно происшествие. В некий город прибыл корабль с невольниками. Среди них были две маленькие девочки. Одну из них купила святая дева, другую – блудница. Разумеется, воспитание девочкам было дано разное. И Преподобный спрашивает: «Если обе впадут в блуд, или иной грех, можно ли сказать, что обе они подвергнутся одному суду, хотя и обе впали в одно и то же согрешение?.. Как же возможно, чтобы обе были судимы одним судом?» (с. 82, 83). Случается и так, что мы судим погрешающего, а у него есть «одно доброе дело, которое угодно Богу более всей жизни». Осуждая его, мы отягощаем свою душу (с. 83).

Правильно поступит человек тогда, когда он остановит согрешающего (сам или через кого-то), но сделает это с чувством сострадания, с искренней любовью и смирением, с целью не укорить, а исправить. Со страхом Божиим скажет ему: «Прости, брат мой, если не ошибаюсь, мы нехорошо это делаем» (с. 62).

Такое отношение возможно лишь при наличии той любви, какая присуща была святым. Святые лучше других видели падение ближних и более других отвергали грех, и тем не менее относились к ним, как к братьям. Они не осуждали их, не отвращались от них, но сострадали, скорбели, вразумляли, утешали, врачевали, делали всё, чтобы спасти их (с. 85).

Подчёркивая силу любви, Преподобный именно здесь и вспомнил «круг, начертанный на земле, середина которого называется центром, а прямые линии, идущие от центра к окружности, называются радиусами». Круг это мир, центр – Бог, радиусы пути человеческой жизни. «Насколько святые входят внутрь круга, желая приблизиться к Богу, настолько они становятся ближе и друг к другу... И сколько приближаются друг к другу, столько приближаются и к Богу. Так разумеете и об удалении». «Таково, – заключает святой Авва, – естество любви» (с. 88). И в другом месте продолжает: «Всякая добродетель усвершается любовью к ближнему... Кто боится Бога и молится Ему, тот приносит пользу и ближнему» (с. 188).

«Совершенная воля Божия» выражается в заповеди творить милостыню и творить не со скупостью и ленью, «но всей силой и всем произволением, подавая так, как будто бы сам принимал благодетель» (с. 165,166).

Благо милостыни велико – она низводит благодать Божию, прощающую грехи. Делание её особенно приближает человека к Богу – уподобляет Ему. Цели её бывают разнообразны. Иной творит её, «чтобы благословилось поле», другой подаёт, чтобы сохранился его корабль, спаслись его дети, «чтобы прославиться» – и Бог «не отвергает никого, но каждому подаёт то, чего он желает, если только это не вредит душе его» (с. 166). Иногда совершают милостыню для того, чтобы избавиться от вечных мук или чтобы получить награду. Но и в одном и в другом случаях творящие находятся ещё в состоянии рабов или наёмников, исполняющих волю господина своего не добровольно и не бескорыстно. «Разумная милостыня» – достойная – бывает тогда, когда подается «ради самого добра», сострадания к другим, «как своим членам» (с. 167, 168).

Оказывать милость может каждый. «Если ты, – учит Преподобный, – не можешь дать столько, сколько оные богачи, влагавшие дары свои в сокровищницу, то дай две лепты, подобно оной убогой вдовице, и Бог примет это от тебя... Если и того не имеешь, имеешь силу и можешь служением оказать милость немощному брату. Не можешь и того? Можешь словом утешить брата своего... можешь, когда огорчится на тебя брат

твой, оказать ему милость и потерпеть ему во время его смущения... промолчать... простить ему... И таким образом, не имея чем оказать милосердие к телу, милуешь душу его». А последнее ещё ценнее (с. 168,169).

Также каждый подвижающийся может и должен соблюдать воздержание. Прежде всего необходимо соблюдать умеренность в пище, ибо «множество яств» ведёт и ко многому злу. Также не следует без «великой нужды» нарушать пост (с. 171). Но воздержание должно быть не только в пище. Необходимо удерживаться и от всякого непотребства – от клеветы, лжи, празднословия, уничижения, гнева, короче, «от всякого греха, совершаемого языком. Также должно поститься и глазами, то есть не смотреть на суетные вещи... ни на кого не смотреть бесстыдно и без страха. Также и руки, и ноги должно удерживать от всякого злого дела...» (с. 174).

Не преминул Преподобный Авва дать правила тем, кто на время оставляет свою келью, дом, чтобы *посетить братию*, ближних.

Посещать друг друга подобает по христианской любви, по искреннему участию в жизни ближнего, также, чтобы поучиться доброму у друга, услышать от него духовное слово, проверить и узнать «свое душевное устройство» (с. 177). Полезно обратить внимание на то, замечает ли посетитель в хозяине только хорошее, или начинает осуждать его; поступает ли он так, как поступал при таких же обстоятельствах преподобный Антоний Великий: от одного заимствовал кротость, от другого смирение, безмолвие и таким образом собирал для себя добродетели каждого. «Так, – заключает святой Дорофей, – должны поступать и мы» (с. 178).

«Слышал я, – рассказывает святой Авва, о некоем брате, – что когда он приходил к кому-либо из братий и видел келию его невыметенной и неприбранной, то говорил в себе: блажен сей брат, что отложил заботу обо всем... и весь свой ум устремил горе... Также если приходил к другому и видел келию его убранной, выметенной и чистой, то опять говорил себе: как чиста душа сего брата, так и келия его чиста... И никогда он не говорил ни о ком: сей брат нерадив или тщеславен, но, по

своему доброму устроению, получал пользу от каждого» (с. 180). «Старайтесь, – призывает святой Авва, – из всего извлекать себе назидание» (с. 187).

Глубоко назидательны *советы* святого Аввы *наставникам* и *их ученикам*.

Наставников Преподобный учит быть заботливыми по отношению к своим ученикам; наставлять их более примером своего поведения – в «плодах духа», в телесном труде; показывать в проступках более вред, чем наказывать; в выговоре выбирать удобное время; не обличать часто; не приказывать властно, но смиренно, «как бы советуя»; не допускать гнева; не возвышаться – помнить, что и ученик тоже брат. Должно иметь к брату сострадание, победить в отношении к нему зло добром, помолиться за него, говоря так:

«Боже милосердый и человеколюбивый! По неизреченной Твоей благодати сотворивший нас из ничего для наслаждения Твоими благами, и кровию Единородного Сына Твоего, Спасителя нашего, призвавший нас, отступивших от Твоих заповедей! Прииди и ныне, помоги немощи нашей, и как Ты некогда запретил волнующемуся морю, так и ныне запрети возмущению сердец наших, чтобы Ты в один час не лишился нас обоих, чад Своих, умерщвленных грехом, и дабы не сказал нам: *Кая польза в крови Моей, вегда сходити Ми во истление (Пс. 29,10)* , и: *Аминь глаголю вам, не вем вас (Мф. 25, 12)* ; потому что светильники наши погасли от недостатка елея» (с. 182,183).

Долг наставников – «заботиться о мирном устроении так, чтобы даже под справедливыми предложениями или ради заповеди отнюдь не смущать сердца в той уверенности, что мы все заповеди стараемся исполнить именно ради любви и чистоты сердечной» (с. 182).

Обращаясь к ученикам, святой Авва призывает повиноваться спокойно; побеждать своеволие; желать, чтобы всё «было так, как будет»; верить, что всё случающееся, «до самого малейшего, бывает по Промыслу Божию» (с. 184).

Всякой добродетели, по слову преподобного Дорофея, предшествует страх Божий, «ибо *начало премудрости страх*

Господень (**Пс. 110,10**) , и без страха Божия никто не может совершить ни добродетели, ни чего-либо благого» (с. 187).

Страх, прежде всего, охраняет от зла, а затем содействует совершению добра. Преподобный говорит, что страх так охраняет душу от всякого зла, «как полировка медь» (с. 56). Уклоняющийся от зла из-за страха наказаний постепенно приходит к благому, начинает понимать, «в чем истинное добро, и уже не хочет разлучаться с ним», достигает достоинства сына «и любит добро ради самого добра, и боится, потому что любит» (с. 57).

Приобретается страх Божий памятью смерти и вечных мучений, временности и скоротечности нашей земной жизни. Один старец учил: «Кто потеряет золото или серебро, то он вместо него может найти другое; если же потеряем время, живя в праздности и лени, то не возможем найти другого взамен потерянного. Поистине, мы будем искать хотя одного часа сего времени и не найдём его» (с. 126). Отгоняем же страх Божий, делая противное сему: «Не имеем ни памяти смертной, ни памяти мучений, тем, что не внимаем самим себе и не испытываем себя, как проводим время, но живем нерадиво и обращаемся с людьми, не имеющими страха Божия, и тем, что не охраняемся от дерзновения... Ибо ничто так не отгоняет от души страх Божий, как дерзость» (с. 60).

Весь путь подвига должен сопровождаться молитвой. О молитве святой Авва говорит в разных своих поучениях⁵⁸⁷, подчёркивая особую важность молитвы в храме Божиим. Вот, например, что он рассказывает о видении одного прозорливого старца во время богослужения.

Когда иноки начинали псалмопение, Ангел Божий выходил из алтаря и, обмакивая кисть в ковчежец с миром, полагал знамение на каждом из них, а также на местах некоторых отсутствующих. Другие же пустые места обходил. На вопрос старца, почему светоносный муж так поступает, он ответил: «Мне повелено было напечатлевать сие знамение на тех, которые приходят в церковь в начале псалмопения и остаются до конца оногo, их усердие, старание и доброе произволение... Те из братии, которые ревностны и имеют доброе произволение,

но вышли из церкви или по некоторому крайнему изнеможению, с благословения отцев, или также по какой-либо заповеди заняты своим послушанием и потому здесь не находятся – они получают свое знамение, потому что они произволением своим присутствуют вместе с поющими. Одним лишь тем, которые могут быть в церкви и не приходят в нее по лености, повелено мне не давать знамения, поскольку такие сами себя делают недостойными онога» (с. 129,130). Рассказав это видение, святой Авва увещает: «Постараемся же, братия, никогда не лишаться знамения святого Ангела» (с. 130).

Молитва низводит на ищущего спасения *благодать Божию* необходимую силу в его подвиге. Даже тогда, когда подвижник очистит душу свою от всех страстей и приобретет все добродетели, «должен всегда прибегать к милости Божией и к покрову Божию, чтобы не быть ему оставленным и не погибнуть» (с. 145). Если семя не будет орошать дождь после того, как оно взойдет, вырастет и даже принесёт плод, оно засохнет и погибнет. «Так бывает и с человеком; и по совершении столь многого, если Бог хотя на малое время отымет от него покров Свой и оставит его, то он погибает» (с. 145).

Слово святого Аввы ленивым

Брат! Без труда и сердечного сокрушения никто не может избавиться от страстей и угодить Богу.

*Из ответа преподобного Варсанофия
на вопрос святого Дорофея (с. 214)*

Потому мы и не преуспеваем, что... без труда хотим приобрести добродетель.

Святой Дорофей (с. 150)

Преподобный авва видел, что среди его слушателей и читателей его творений найдутся такие ленивцы, которые, ссылаясь на свои немощи и преувеличивая тяжесть возлагаемых на них крестов, будут уклоняться от борьбы с грехом и от стяжания добродетелей. И к таким – беспечным – обращает он своё богопросвещенное слово: не должно говорить, «что добродетели велики» и что нельзя достигнуть их, «ибо кто так говорит, тот или не уповает на помощь Божию, или ленится посвятить себя чему-либо доброму» (с. 162). Добродетель нам естественна – «она в нас». И чем больше «мы делаем доброго, тем больший приобретаем навык в добродетели, то есть возвращаем себе свое природное свойство и восходим к прежнему своему здравью » (с. 134). Если человек положит начало с верой в Бога, то Господь дальше пойдёт к нему на помощь – облегчит его путь. «Но положи только начало», – взывает святой Авва (с. 163). «Представь себе – говорит он, – две лестницы: одна возводит вверх на Небо, другая низводит в ад, а ты стоишь на земле посреди обеих лестниц. Не думай же и не говори: как могу я взлететь от земли и очутиться вдруг на высоте Неба, т. е. на верху лестницы. Это невозможно, да и Бог не требует сего от тебя, но берегись, по крайней мере, чтобы не сойти вниз» (с. 163).

«Терпи и благодари... Терпи, молись... Будь мужественен, укрепляйся о Господе и уповай на Его попечение о тебе» (с. 207), – увещает святой авва Дорофей каждого в отдельности и вместе всех.

* * *

Завершить данное обозрение можно словами самого святого Дорофея и автора послания, предваряющего его творения.

«Имейте сердце твёрдое, – призывает Преподобный, – имейте великодушие: пусть ваша любовь друг к другу побеждает все случающееся» (с. 66,67).

«Ты же, – обращается к читателю автор послания, найдя наслаждение, достойное твоего блаженного и искреннего рачения, радуйся и веселись, и подражай жизни тобою достойно вожденного, моля Владыку всех и о моем неразумии» (с. 6).

* * *

А теперь, дорогой читатель, прочитав это краткое изложение, потрудись обратиться к первоисточнику – этому чистому священному роднику воды живой и пей из него сам. Именно так ты утолишь духовную жажду, найдёшь внутреннее успокоение, приобретёшь силы к деланию добра, а значит – откроешь путь к БЕСКОНЕЧНОМУ БЛАГУ.

Преподобный Григорий Синаит – учитель «умного делания»

«Божественный философ есть тот, кто, чрез деятельность и созерцание непосредственно соединившись с Богом, сделался Его другом... как любивший... истинную Премудрость

выше всякой иной дружбы, мудрости и знания»

Преподобный Григорий Синаит.

«Весьма полезные главы». Гл. 127

Много путей ведёт в Вечные Небесные Обители, различная и слава – по мере подвига в вере и добрых делах – ждёт всех идущих по ним. «Ина слава солнцу, – говорит святой апостол Павел, – и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе. Такожде и воскресение мертвых» (I Кор. 15,41–42). Один из таких путей в святоотеческом богословии указывается в «умном делании». Выразителем этого пути и опытным его насадителем – учителем и был преподобный Григорий Синаит.

«Умное делание» самим названием показывает, что речь идёт не столько о внешнем аскетизме, о деятельном подвижничестве, сколько о внутреннем устройении православного христианина – непрерывном очищении души в совершенном молчании, в безмолвии и помыслов и чувств, в преисполнении всего внутреннего человека (Еф. 3,16) богомыслием. Объединяющей безмолвие и богомыслие духовной силой служит постоянное упражнение в умной молитве – молитве незамечаемой неопытным глазом, невидимой, или непонятной для «внешнего» человека.

Это «делание» нашло своё яркое выражение в исихазме – духовном движении XIV века. (Известны исихастские споры между «паламитами» и «варлаамитами»). Сам преподобный Григорий лично не принимал участия в исихастских спорах, так как жил немного раньше (лишь последние годы его жизни падают на эпоху этих споров), но стоял у их истоков – преподобный Григорий Палама (с именем которого и

соединяются исихастские споры) был его прямым последователем.

Краткое житие преподобного Григория Синаита

Сведения о жизни святого Григория на русском языке имеются в двух редакциях его жития: 1) в «Афонском Патерике», где даётся перевод с греческого жития, написанного Никодимом Агиоритом (Святогорцем)⁵⁸⁸, и 2) житие Преподобного, описанное его учеником святым Каллистом, патриархом Константинопольским⁵⁸⁹.

Родился преподобный Григорий в конце шестидесятых годов XIII столетия в селе Кукуле (Малая Азия). В молодости он хорошо изучил Священное Писание и святоотеческие творения. Вскоре был пленён османскими турками, напавшими на его родное село. Выкуплен был из плена лаодикийскими христианами, на которых произвело огромное впечатление искусное исполнение церковных песнопений пленниками, отпущенными турками в храм, ближайший от военного лагеря.

В дальнейшем житие Преподобного связывается с местами монашеских поселений: остров Кипр, гора Синай, Палестина, Критская пустынь, Афон, Парорийская пустынь (возле границы между Византией и Болгарией), снова Афон, Парория... Из этих мест особенно следует отметить гору Синай и Афон. На Синае Преподобный был пострижен в малую схиму. Здесь он нёс строгий подвиг, за что и получил наименование Синаита. Самоотверженное послушание, смирение, пост, почти неусыпная молитва (иногда на вершине горы Синай, где вспоминался Боговидец Моисей), усердное чтение Священного Писания, ежедневная исповедь игумену своих греховных помыслов, монастырский труд, а в промежутках переписывание священных книг с искусством каллиграфа – вот чем характерен Синайский подвиг Синаита. В Божий храм он входил первым, а выходил последним... Придя же на Афон, Преподобный нашёл там «многих отцев, кои украшались познаниями и чистотою нравов, но прилежали только о деятельной жизни, о хранении же ума, точном безмолвии и созерцании там мало были сведущи, что даже, и наименований сих не понимали⁵⁹⁰. И вот святой Григорий, видя всё это, возгорелся «ревностью и начал

учить трезвению, блюдению ума и умной молитве не только безмолвников, уединенно живших, но и всех киновитов»⁵⁹¹.

Скончался Преподобный Григорий в середине XIV века (предположительно в 1346 г.).

Как при своей жизни святой Григорий учил внутреннему деланию, так и после кончины своими творениями «прекрасно и полно изображает деятельный способ умносердечной молитвы в руководство, и научает добрым нравам и борьбе со страстями и добре выясняет, какие признаки прелести и – благодати»⁵⁹². До нашего времени сохранилось пять творений Преподобного⁵⁹³. Творения эти следующие:

следующие:

1. «Весьма полезные главы, расположенные акростихами» (137 глав).

2. «Другие главы: о страстном изменении. О добром изменении. Об искушениях во сне» (7 глав).

3. «Обстоятельное рассуждение о безмолвии и молитве, сверх того о признаках благодати и прелести, и о том, какое различие горячности и энергии, и как легко впасть в прелесть без руководителя» (10 глав).

4. «О безмолвии и двух образах молитвы: каким образом следует совершать молитву. О дыхании. Каким образом следует петь псалмы. О различии поющих псалмы. О прелести. О чтении» (15 глав).

5. «О том, как безмолвствующему надлежит сидеть при молитве и не оканчивать ее поспешно: каким образом следует читать молитву. Каким образом следует удерживать ум (от рассеянности). Как надобно устранять помыслы. Как следует петь псалмы. К некоему спрашивающему относительно обуздания чрева. О прелести и о многих предметах» (7 глав)⁵⁹⁴.

Взгляд на богословие преподобного Григория

Богословие святого Григория имеет ввиду, по преимуществу, монашеские уставы и потому обращено не столько к тем, кто только что встал на путь спасения, а к уже искусным в деле совершенствования – к подвижникам, опытным в борьбе с грехом и в приобретении добродетелей. Этим объясняются частые его наставления о безмолвии, созерцании или богомыслии, умной молитве – высшем внутреннем самоусовершенствовании при постоянном действии благодати Божией. Вместе с тем святой Григорий предостерегает подвижника от возможных заблуждений, прельщений, чтобы он не принял действия злой силы за действия Божественные, учит отличать первое от второго и немедленно отбрасывать вползающую в душу скверну. А что святой Григорий подчас обращает своё слово и к неискусным в деле спасения, об этом убедительно свидетельствует его подразделение всех подвижников на три категории: новоначальных («таковые довольствуются только началом»; им свойственна «деятельность» – 3, 2), средних (они достигают «средней степени просвещения»; им следует опасаться впасть в беспечность, которая вернет их к прежнему – станут «опять новоначальными» – 3,2) и совершенных (равных «по делам» новоначальным и средним, но и они могут пасть и измениться «в прежнее состояние, по причине беззаботности и самомнения» – 3,2).

В учении о Троицином Боге и человеке святой Григорий выражает общее святоотеческое утверждение. «Беспредельный Бог, – говорит преподобный Григорий, – во всем познается и постигается троиственнно. Он все содержит и о всем промышляет чрез Сына во Святом Духе. И нет ни одного (Лица Святой Троицы), Которое бы вне или отдельно от других Лиц) где-либо мыслилось, называлось и исповедовалось» (1, 30). Святая Троица – простая, несложная Единица. «Троица в Единице» (1,29). (Это почти дословное повторение утверждений святого Григория Богослова). Личные, или, по Григорию

Синаиту, «неизменные и непреложные свойства Пресвятой Троицы» – это нерождённость, рожденность и исхождение. «Отец – нерожденный и безначальный, Сын – рожденный и собезначальный, Дух же Святой – исходящий от Отца и подаваемый чрез соприсносущего Сына» (1,27). Аналогией Святой Троицы в человеке является ум, слово и дух (1,31). «Ум – Отец, слово – Сын, Дух же Святой подлинно дух» (1,32).

Человек создан по образу Святой Троицы («носит нежный образ невыразимой Троицы» – 1, 31). Своим преслушанием он воспринял смерть и тление – «душа предала себя страстям», а тело «уподобилось бессловесным скотам» (1,82). Выйти из этого состояния возможно через чистоту добродетелей и «существенную мудрость созерцаний» (1,2). Добродетели есть трёх видов: деятельные, естественные и Божественные. «Деятельные (представляют результат) свободного избрания, естественные – внутреннего склада, Божественные – благодати» (1,88). Важнейших добродетелей всего четыре: «мужество, благоразумие, целомудрие и правда» (1, 87). На последнем Суде возмездие всё унаследуют «по своим делам» (1,36). «У кого труды, у тех и награды» (1, 52). Как награды, так и вечные наказания будут различны (1, 33) – сообразно «навыкам и проявлениям страстей и добродетелей» (1,36).

* * *

«Начало добра – вера, в особенности же Христос – камень веры», – размышляет Преподобный (1,83). Отыскивая эту веру, приобретая её, «монах вступает в глубину безмолвия», как бы уходит от всех собственных влечений во имя духовного единения с Богом (1,83. Ср.: 1,103). Характерное начало безмолвия есть «удаление от обычных забот» (1,3). Основанием же его служат «смирение и терпение». Без этой основы «проводящий безмолвную жизнь всегда имеет сверстницей своей беспечности – самомнение» (1,108). В свою очередь «ничто столько не способствует сокрушению сердца и смирению души, как разумное уединение и совершенное молчание» (1,104). Преподобный Григорий выделяет «три добродетели безмолвия», которые друг друга порождают и охраняют. Это: воздержание, молчание и смирение (5,7). В другом творении к

упомянутым добродетелям безмолвника добавляется ещё бодрствование, а «богоугодных занятий» его указывается три: молитва, псалмопение и чтение. «Названные добродетели, – заключает святой Григорий, – не только обнимают все (прочие), но и входят в состав одна другой» (1, 99). Строг Преподобный и к пище безмолвника. Лишь в десятый час с начала ежедневного подвига он разрешает подкрепиться – вкусить немного хлеба и вина.

Из съестных припасов, какие найдутся, (позволительно) употреблять не столько, сколько прихотливо требует природа, но пользоваться (нужно) с самоограничением лишь предоставляемым Промыслом» (1,102; 1, 99).

Если началом безмолвия служит удаление от забот, то вершиной его является экстаз, «восхищение ума к Богу» (1,3). (Об экстазе будет сказано ниже – в параграфе: «Умная молитва»).

* * *

«Безмолвие рождает созерцание», – учит святой Григорий и рассуждает о богомыслии (2, 5). Преподобный ставит высоко богомыслие, память о Боге, Едином дающем силу исполнить заветы Его (*Втор. 8,18*). Истинный философ тот, кто имеет созерцательный ум, кто через созерцание соединился с Богом, стал Его другом, полюбил «изначальную, творческую и истинную Премудрость выше всякой иной дружбы, мудрости и знания», кто «явно и непосредственно в себе самом имеет сверхъестественное соединение с Богом» (1, 127).

Предметов созерцания восемь:

1. Бог невидимый, безначальный, несотворенный, причина всего существующего, Троичное Единое и пресущественное Божество;
2. порядок и строй разумных сил;
3. устройство существующего;
4. домостроительное сошествие Слова;
5. всеобщее воскресение;
6. второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа;
7. вечные мучения и

8. Небесное Царство. «Четыре (первых предмета созерцания) – прошедшие и уже бывшие и четыре (последних) будущие и еще не осуществившиеся» (1,130).

Умная молитва

Основным занятием безмолвника-созерцателя служит умная молитва, то есть молитва ума, внутренняя молитва, постоянная молитвенная память о Господе нашем Иисусе Христе Сыне Божиим, постоянное молитвенное обращение к Нему, соединение внутреннего человека с Его Пресвятым именем. Святой Григорий ставит умную молитву выше всех деланий. Через молитву получается духовная мудрость. «Премудрость есть сила умной, чистой, Ангельской молитвы» (1,116). Молитва вселяет в человека чувство Неба, согревает и радует ум, воспламеняет душу «к невыразимой любви Бога и людей» (3, 3). Она низводит на душу человека благодать Святого Духа (1,110). Через молитву «приобретается всякое благо» (4,6). Поэтому «разлучение» с ней безмолвника святой Григорий считает падением его (4, 8).

Замечательно определение молитвы святым Григорием. Хотя оно и пространно, но его следует привести полностью, ибо оно лучшим образом обнаруживает то, какое содержание в ней видит святой отец Церкви. «Молитва, – говорит он, – есть проповедь Апостолов, действие веры, лучше же – вера непосредственная, непоколебимость надеющихся, проявляемая любовь, ангельское движение, сила бесплотных, дело и веселие их, Евангелие Божие, извещение сердца, надежда спасения, знак освящения, символ святости, познание Бога, откровение крещения, очищение купели, обручение Святого Духа, радость Иисусова, веселие души, милосердие Божие, значение примирения, печать Христова, луч разумного солнца, утренняя звезда сердец, утверждение христианства, выявление Божия примирения, благодать Божия, премудрость Божия, или лучше, начало премудрости в себе, Божие явление, занятие монахов, образ жизни безмолвников, причина безмолвия, признак Ангельского строя жизни. И что говорить много, – молитва есть Бог, производящий все во всех, потому что одно действие Отца, Сына и Святого Духа, совершающего все во Христе Иисусе» (1, 113). Уже у новоначальных молитва есть «как бы огонь

радости», исторгающийся из сердца, а у совершенных как свет благоухающий, «действующий (в душе)» (1,113. Ср.: 3, 3).

Началом умной молитвы служит таинственное «действие или очистительная сила Святого Духа» в единстве с таинственным «священнодействием ума» (1, 3). Признаки начала её у разных людей, «которые ищут правильно», бывают различные: у одних «как восходящий свет», у других «как трепетная радость», а у иных как смешение радости и страха (трепета), как «неописуемое сокрушение», мир и любовь ко всем, движение «живого сердца», биение и дыхание Духа, «невыразимо обращающегося от нас к Богу» (3,4).

Средина умной молитвы – действие озаряющей силы Святого Духа – «просветительная сила и созерцание» (1, 3). Эту стадию успешно проходит молчальник, предавшись усердному молитвенному подвигу.

Последняя – самая высокая – стадия умной молитвы – «экстаз и восхищение ума к Богу» (1, 3). Описывая сие, святой Григорий свидетельствует: «Изумление есть полное возвышение сил души к познанному, свойственному великолепной славе (Божества). Или ещё: изумление есть чистое и всецелое устремление ума к пребывающей в свете беспредельной силе. Экстаз же представляет не только восхищение к небу душевных сил, но и совершенное «исступление» самых чувств. Ревность (по Богу)... есть духовное опьянение, возбуждающее желание (спасения)» (1, 58).

В экстатическом состоянии безмолвник ангелоподобно возносится к созерцанию безвидной Троической Единицы и тайн домостроительства нашего спасения. Он приобретает недоступную естественному разуму способность созерцать истинную сущность вещей (1,130); ему возвращается первобытное (праотца Адама) просвещение и способность зреть благодатный свет (1,113). Именно в молитвенном экстазе преимущественно и наступает созерцание Божественного света – «существенного духовного света» (1,118). Вся тварь зрится световидной, и сами тела молитвенников излучают чудную светозарность. «Как (почти) бестелесный и нетленный, тот мало-помалу становится сожителем Ангелов, кто ум очистил

слезами, душу воскресил здесь Духом, плоть покорил разуму, и изменил свой по природе «глиняный» внешний образ в светоносный и огнезрачный лик Божественной красоты, потому что нетление есть иссякновение телесной влаги и полноты» (1,45).

* * *

Рассуждая об умной молитве, святой Григорий наставляет и в том, как нужно совершать её правильно. «Мысленно или душевно, – учит он, – восклицай непрерывно: “Господи, Иисусе Христе, помилуй мя”» (4,2). Молитва Иисусова читалась святыми отцами по-разному. Одни из них произносили так: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя». Другие читали лишь вторую её половину: «Сыне Божий, помилуй мя». Святой Григорий принимает оба обычая, однако не рекомендует часто «переменять призывание имени» (5,2). «Многokrатно прочитывая половину (молитвы), ты не должен часто по лености переменять её (на первую). И растения, пересаживаемые часто, не укореняются» (4,2).

Без необходимости не должно даже дышать. «Память об Иисусе» подобает соединять с дыханием (4,3). «Сдерживай дыхание легких, – призывает святой Отец, – чтобы не дышать без необходимости, так как слышание вылетающих из сердца вздохов омрачает ум, рассеивает мысли и, изгоняя ум из сердца, предаёт его плену забвения или незаметно настраивает его на заботливость о другом» (4,2).

Творить Иисусову молитву можно и мысленно, и устно, ибо из-за слабости иногда устаёт ум, а иногда уста, «По этой причине надлежит молиться двояко: и устами и умом» (5,2). Если молитва читается устно, то необходимо помнить, что она должна читаться тихо, невозмутимо, чтобы голос не приводил чувство в смятение и не помешал уму сохранять сосредоточенность. «Пока ум, навывая в (этом) деле, не получит силы от Духа и не усовершенится, до тех пор не научится безраздельно и твердо молиться. Тогда же (то есть в силе Духа) не будет необходимости произносить (молитву) устно, да и невозможно, потому что достаточно сил к выполнению (молитвенного) упражнения одним здоровым умом» (5, 2).

Собрав ум в сердце, надо наклонить голову, «как бы от утомления» (4, 2); можно сесть на скамью, а при изнеможении и на «постилку» (4, 131; 5, 1). «Трудясь же (в молитве) и часто чувствуя боль в голове и плечах, переноси ее, ища Господа в сердце с напряжением и ревностью» (5,1).

Хотя святой Григорий убеждает «постоянно хранить непрерывную молитву», но одновременно и указывает «как легче пройти промежуток ночного времени» и новоначальным, и средним, и совершенным. Соответственно состоянию подвижников все ночное время он подразделяет на «три порядка». Первый «порядок» (устав) требует половину (любую) ночи спать, а половину бодрствовать, второй – один-два часа бодрствовать, затем четыре спать, встать к утрени, молиться часов шесть до утра. Дальше должно «соблюдать порядок занятий по часам», то есть: первый час молиться, второй – читать, третий – петь, четвёртый – молиться, пятый – читать, шестой – петь, седьмой – молиться, восьмой – читать, девятый – петь и только за десятым – подкрепиться пищей, а за одиннадцатым – отдохнуть, «если сказывается нужда»; в двенадцатый же час «петь вечерню». Последний – третий «порядок» «заключается во всеобщем стоянии (на молитве) и в бодрствовании» (1,101; 1,99).

Препятствия к «умному деланию»

Истинное святилище «умного» делателя ещё прежде будущей – Вечной жизни есть «сердце, чуждое помыслов» (1,7). Развращённый непотребными помыслами не имеет чистого разума. Где «постыдные образы помыслов», там нет молитвы (4,8). Следовательно, одним из первых препятствий к «умному деланию» являются помыслы.

Начало помыслов лежит в ослаблении памяти о Боге, в мечтаниях (1, 70). В свою очередь «помыслы предшествуют мечтаниям» (1,74). Сам по себе ум имеет естественную способность мечтать, строить образы, вспоминать доброе и злое. Иногда злые силы наполняют ум образами, или «сами принимают вид сообразно (духовному устройению) нас самих. Они приражаются в зависимости от склонности души» (1, 71). Обольщённый безмолвник «становится мечтателем, а не безмолвником» (5, 7), превращается «в праздного мечтателя» (1, 118). Мечтающий ум теряет приобретенное от Бога доброе устройство и «бывает совершенно мертв» (1, 118). Поэтому святой Григорий призывает негодовать всегда на мечтания и сохранять свой ум «безвидным и бесформенным» (5, 7).

Ещё более чем помыслы разрушают внутренний строй человека и удаляют «от него Божественную (охранительную) силу» страсти (1,104). Есть тирания страстей – нет «созерцания духовного света, немечтательного ума и нерассеянного; истинного действия молитвы, текущей всегда из глубины сердца» (1,118).

Предшествуют страстям и являются их причиной помыслы, мечтания и, как осуществление сего, «греховные дела» (1,62; 1,67; 1,70). «Кормилицей» же страстей является самолюбие. Обычно оно способствует беспечности, расслабляет душу, желает её «вялой к прохождению пути безмолвия» (1,106).

Ввиду особой опасности страстей для внутреннего делания святой Григорий останавливает на них должное внимание и подробно перечисляет их. Все страсти он подразделяет на

шесть групп: 1) страсти раздражения, 2) вожделения – воли, 3) плотские страсти, 4) слова, языка, 5) страсти ума и 6) рассудка.

Это:

1) Гнев, досада, бранчивость, вспыльчивость, дерзость, надменность, тщеславие и проч.

2) Любостяжание, распутство, невоздержание, ненасытность, сластолюбие, сребролюбие и самолюбие («тягостнейшее» других страстей – 1, 79).

3) Блуд, прелюбодеяние, нечистота, распущенность, несправедливость, чревоугодие, лень, рассеянность, привязанность к миру, жизнелюбие и др.

4) Неверие, хула, лукавство, коварство, любопытство, двоедушие, злословие, клевета, осуждение, унижение, кощунство, лицемерие, ложь, сквернословие, пустословие, лесть, иронизирование, тщеславие, человекоугодничество, превозношение, клятвopепреступление, празднословие и проч.

5) Самомнение («госпожа страстей» – 1,104), высокомерие, самовосхваление, любовь к спору, негодование, самодовольство, противоречие, непослушание, мечтательность, склонность к вымыслам, любопоказность – влечение к помпе, славолубие и гордость («первое и последнее из всех зол» – 1, 79).

6) Блуждание, легкомыслие, раболепство, омрачение, ослепление, отступление, прилоги, согласие, склонения, превращения, отвержения и проч. (1, 79).

Из всех страстей святой Григорий выделяет восемь «начальственных» (важнейших, опаснейших): три главных – чревоугодие, сребролюбие и тщеславие, и пять с ними связанных – блуд, гнев, печаль, лень и гордость (1,91)⁵⁹⁵. И ещё более часто святой Григорий предостерегает от двух страстей – блуда и уныния. Эти две страсти он считает крайне суровыми и тяжкими, господствующими «над несчастной душой» и обессиливающими её, делающими «природу нашу вялой, расслабленной и как бы разбитой параличом» (1,110). А так как они сочетаются между собой святой Григорий видит в этом их несокрушимость, непреодолимость и непобедимость (1, 110). Как бы обобщая все сказанное о страстях, святой

Григорий: истинно иноческой заботой о заблудших и тревогой за них пишет: «Воцарение в человеке по беспечности хотя бы одной из названных страстей ополчает на него весь сонм зол во главе с гибельным неверием и опустошает его душу, становящуюся от демонских смущений и шума как бы вторым городом Вавилоном... Он делается тогда страстным врагом и обвинителем безмолвствующих, всегда изощряя против них свой язык как бритву и обоюдоострый меч» (1,104).

Со страстями (святой Григорий называет три: неверие, коварство и беспечность – 1, 135) неразлучна прелесть – «великая противница истины, влекущая теперь к гибели людей» (1, 135). Прелесть – это ложное созерцание, неразумная радость, сомнение – «воспламенение греха» (3,10).

К появлению прелести ведут три причины: гордость, бесовская зависть и карающие поощрение Божие за греховную жизнь. Последнее может продолжаться всю жизнь падшего (1, 32). По «разнообразию своих козней и засад» прелесть многолика, почему «многими не легко распознаётся и почти непостижима» (1,131). Обнаруживается она часто в мечтательности, за которой стоят гордость или сомнение. «За чрезмерной гордостью следует прелесть», говорит святой Григорий, и с прельстью неразрывны хула, робость, трепет, «противоестественное иступление ума» (1, 131). Иногда прелесть берёт своё начало «по отношению к действиям» в сладострастии, которое обычно происходит от плотской страсти. В этом случае является «необузданный порыв к невыразимой безнравственности», ум прелестника темнеет, приходит в страстное иступление от «разжигающего влияния» – попадает в обладание демонов. Под действием «беса распутства» прелестник произносит лживые пророчества, объявляет о якобы виденных им святых и беседах с ними. Подобных лиц надо называть не пророками, а бесноватыми. «Случается, что и сами бесы являются к ним, удручая их страхом и, подчинив игу сатаны, принудительно движут их на греховные действия, чтобы до конца иметь их пленниками и рабами, предназначенными для мучения» (1,131).

Духовное врачевство

Святой Григорий Синаит учит не только о препятствиях в «умном делании», но, главное, и указывает способы борьбы с препятствиями, средства духовного врачевания.

Как начало помыслов лежит в ослаблении «первобытной памяти» о Боге и даже в потере её, так и начало борьбы с ней лежит в возвращении «исконней» простоты, в целении памяти (1, 31). Излечивается память «непрерывным и укрепленным молитвой воспоминанием о Боге, которое, сорастворившись с духом, от предметов естественных направляется к сверхъестественным» (1,61).

В случае «изнеможения ума» (4, 9), утомления в богомыслии святой Григорий советует петь псалмы. «Когда ум обескоивается от непрерывного мысленного вопля,... тогда ему следует предоставлять незначительный отдых, высвобождением из стеснения безмолвием на простор псалмопения» (4,7). Но стояние на псалмопении не должно быть продолжительным («непродолжительная молитва есть стояние на псалмопении» – 4, 4), ибо уму подобает «весь день» пребывать в умной молитве (4, 4). Если даже охватит уныние читать надо «два или три псалма и умильные тропари без пения, потому что таковые, как говорит Лествичник, не поют» (4, 9). Хорошо в присутствии верного ученика подвижника предоставлять читать псалмы ему. «Ты же, – обращается святой Григорий к «умному» делателю, – молясь и тайно внимая сердцу, остерегайся рассеянности. Все суждения чувственного или рассудочного характера, исходящие из сердца, с содействием молитвы презирай, потому что безмолвие есть до времени отложение мыслей небожественных и не от Духа» (4, 9).

Для возбуждения большего усердия псалмы должно переменять ежедневно, «чтобы ум не терял удовольствия от всего сообразного пения» (4, 9). Но святой Григорий отмечает, что в святоотеческом учении нет единого взгляда на порядок и продолжительность псалмопения. Одни говорят надо петь много

псалмов, другие мало, а третьи – «совсем не следует петь» (5, 5). Что же рекомендует святой Григорий? «Ты же, – говорит он, – во избежание смятения ни часто не пой, ни совсем не оставляй пения по причине последующего расслабления и беспечности, а подражай поющим немного, потому что мера во всем самое наилучшее» (5, 5). Много петь уместно тем, кто проходит «деятельную жизнь» и не ведает созерцания. Но сие не свойственно безмолвникам, «которые имеют достаточно сил быть в одном Боге и, молясь Ему сердечно, удерживаться от помыслов» (5,5). Они не тратят силы на длительное псалмопение, чтобы не расслабить ум и не сделать его неспособным к крепкой и терпеливой молитве (5, 5). А нравственно созревшие совсем «не нуждаются в псалмопении» (4,8). Они пребывают в молчании, созерцании, постоянной умной молитве. «Они соединены с Богом и не имеют необходимости отвлекать свой ум от Него и повергать его в смятение» (4,8). «Вообще же, – заключает святой Григорий, – иная деятельность безмолвия и иная общежития» (5, 5).

В изложенном не трудно видеть, что святой Григорий, исходя из неодинакового духовного состояния подвижников, определяет и разную меру в псалмопении. Не знающим созерцательной жизни необходимо продолжительное псалмопение; другим, в некоторой степени познавшим её, уместно небольшое умственное отдохновение в пении псалмов; третьим же – совершенным безмолвникам – свойственно полное оставление псалмопения.

Вслед за пением псалмов подобает читать «нерассеянно молитву и Аллилуия. Таков устав святых отцов Варсанофия, Диадокха и прочих», – заключает преподобный Григорий (4,9).

Имеющим «деятельный разум» и борющимся с приращением помыслов святой Григорий рекомендует читать святоотеческие творения, преимущественно, аскетического характера. «Будучи деятельным, – пишет он, – прочитывай деятельные писания... Всегда читай о безмолвии и молитве у Лествичника, у святого Иоанна, у святого Максима, у Нового Богослова, у ученика его Стифата, у Исихия, у Филофея Синайского и у тех, которые (писали) о том же» (4,2). Читать

надо с благоговением, спокойно, внятно, рассудительно – духовно, без тщеславия или «звукового удовольствия» (4, 2). И опять святой Григорий, как и в псалмопении, призывает к мере в чтении: «Да не будет твое чтение ненасытным, потому что мера – самое лучшее во всем» (4,2).

В борьбе со страстями святой Григорий придаёт большое значение послушанию. Эта добродетель уничтожает страсти: преслушание, противоречие, самоугождение, самооправдание и гибельное самомнение. Побеждая эти страсти, послушание заводит «малой лестницей» – кратчайшим путем в небесные Царские Чертоги. «Кто первое (преслушание. – К.С.) побеждает послушанием, тот и остальное отсекает одним ударом и быстро возвышается к небесам» (1,121. Ср. 1,120). Всё море страстей можно переплыть безусловной нестяжательностью и воздержанием, которые святой Григорий именует лёгким и быстроходным кораблем (1,105).

Врачевством к исцелению от страстей служит смирение – эта Божественная сила, действующая во всем и производящая все. «Благодаря ей человек, всегда видя себя орудием Божественной силы, совершает с ее помощью удивительные Божии дела» (1,117). Подлинному смирению чужды показные смиренные речи, смиренные упреки себя, смиренный вид... Есть два настоящих смирения:

- 1) считать себя грешнее всех, отвратительнее, ниже всех и
- 2) все свои добрые дела усваивать Богу.

«Первое – начало, второе же – конец (смирения)» (1,115). А способов, ведущих к смирению, семь, которые друг от друга рождаются и взаимно входят. Это: «Молчание, смиренномудрие, смиреннословие, смиренная одежда, самоунижение, сокрушение духа и отнесение себя (всюду) к последним» (1, 117). Люди «без смирения подобны строящим дом зимой или без цемента» (1,115).

Чтобы не впасть в прелесть, нужна рассудительность, нужно разбираться во внутреннем делании – не принимать скоро, легкомысленно что-либо чувственное и даже духовное «вне или внутри» себя (5, 7). Прежде чем принять доброе и отвергнуть злое, должно рассмотреть и духовно оценить одно и другое.

«Когда, выполняя дело, – учит Преподобный, – вне или внутри себя увидишь свет или огонь или какой-нибудь образ, – Христа ли или Ангела или кого-нибудь другого, не примамай того, чтобы не потерпеть вреда. Не сосредотачивай внимания на образно представляемом тобой самим и не позволяй таковое изображать уму. Все это отвне – неуместно и воображаемое ведет к душевному прельщению» (4,10). Признаком истинного состояния подвижника служат непоколебимая любовь к Богу, отрада в сердце, тишина, радость, сердечная теплота. «Теплота приходит не с правой или левой стороны, но в сердце, струится наподобие источника воды от Животворящего Духа» (5, 7). Если вместо теплоты наводится «неравномерное жжение», вместо сердечного веселия – наслаждение, самомнение, тщеславие, если сердце сомневается в приходящем – не должно принимать – всё сие не от Бога. «И если заметишь свой ум некоторой невидимой силой влекомым к внешнему или ввысь, не верь тому, и не позволяй уму влечься, но тотчас принудь его к своему делу. Являющееся от Бога, сказал святой Исаак, приходит само собой и в какое время, ты не знаешь... Вкус духовный показывает ясно и безошибочно все, каково оно есть» (4, 10). Демоны видоизменяются, могут принимать облики разных святых, но не могут возбудить ничего доброго: кротости, приветливости, смирения, прекращения страстей. Их действия определены: гордость, высокоумие, наведение страха, всякое зло. По этим действиям и распознаётся «от Бога ли свет», воссиявающий в душе, или от силы злой (5,7). «Если увидишь нечистоты коварных духов, – учит Преподобный, – не изумляйся, не останавливайся на них... но... именем Иисуса бей врагов, так как ни на небе, ни на земле нет никакого более крепкого оружия» (4,2).

Помогают устроению правильного пути «умному делателю» духовные руководители. Самостоятельно изучить науку добродетелей невозможно. Пытавшиеся достигнуть этого сами, обычно, впадали в самомнение, самопреуменьшение. *Если Сын ничего от Себя не творит, но как научил Его Отец, так и творит. (Ин., 5,19–20) , и Дух не от Себя говорить будет (Ин., 16,13) ,* то есть кто достигший столь великой высоты

добродетелей, за которой бы не нуждался в тайноводстве себя кем-либо посторонним?» – спрашивает святой Григорий (4, 15). Но этим «посторонним» может быть не всякий. Право руководить другими имеют лишь те, «которым дано Божественное рассуждение», «различение духов», «духовное рассуждение» (5,7), которые сами опытно «прошли труды в деятельной добродетели» (4, 15) и не заблуждаются «ни в словах, ни в делах, ни в измышлениях» (5, 7). Святой Григорий сознаётся, что найти такого руководителя «не мал труд» (5, 7). Но «усердно стремящийся в безмолвии достигнуть чистой молитвы» должен найти его и идти к цели «путем спрашивания» его «в великом трепете» (5, 7), всецело подчинить свою волю и под его руководством соблюдать строгий пост, воздержание, бодрствование, коленопреклонение, неподвижное стояние, непрерывную молитву, истинное смирение, «мудрое молчание, как бы приправленное солью, и во всем терпение» (4,15).

Послушанию святой Григорий отводит одно из важнейших мест в духовном врачевании, в подвиге, как это было уже замечено в описании борьбы со страстями. «Нерассуждающее послушание» он считает «наилучшим и первейшим врачом» изнемогшим в соблюдении заповедей, но твёрдо решившимся «рассеять непроницаемую мглу»; живительным и многосоставным средством «для пьющих его» и ножом очищения от всего порочного. Послушанием не только достигается безмолвие, но и осуществляется (1,107). Изображая «послушническую лестницу», возводящую к совершенству, святой Григорий называет пять её ступеней: отречение от мира, подчинение монастырскому уставу, само послушание, смирение и любовь (1,120).

Но на первый план во всём служении подвижника святой Григорий Синаит выдвигает действие благодати Божией. Без благодати Божией, без помощи Божией невозможно изгнать не только страсти, но и «удержаться умом (от рассеянности)» (5, 3). Никто «из новоначальных никогда не изгонит помыслов, если его не удалит Бог». Могут отвергнуть помыслы лишь сильные духом, но и они достигают сего «не сами по себе, а движутся на сопротивление им с Богом, как облеченные в Его всеоружие» (5,

4). Отсутствие благодати в человеке святой Григорий считает духовной смертью. Разобщённая с благодатью душа «вдовеет и становится теперь и в будущем веке жилищем страстей, чтобы не сказать (сильнее) – вертепом демонов». (1,12. Ср.: 1, 5). Даже добродетели без благодати мертвы. «И те, которые представляются имеющими добродетели в совершенстве и осуществляющими их (имеют часто) одну только тень и призрак прекрасного, а не изображение истины» (1,86). А с помощью благодати Божией совершается великое. Действия многообразны: очищение души, согревание её, укрепление «в радости и веселии», умерщвление телесных движений... (3, 9). Иногда благодать влечёт ум к Богу, водружает «его в глубине сердца», освобождает «от привычки к круговращению». При этом действии ум уже ведётся пленником не из Иерусалима в Ассирию, «а из Вавилона в Сион, и делает лучшее переселение» (4,1). Даже крайне суровые страсти блуд и уныние, которые святой Григорий называет несокрушимыми, непреодолимыми и непобедимыми, «(временно) удаляются» благодатью Святого Духа (1,110). Многи – бесчисленны и плоды её: «Слёзы, сокрушение, смирение, воздержание, молчание, трепетание и прочие (добродетели) этого рода» (3, 9). А у тех, кто усовершенся в молитве благодать Божия, Господь «производит тонкое, мирное и законченное веяние света, когда Христос, по Апостолу, таинственно вселится в сердце (*Еф. 3,17*) и проявится в духе» (5, 7).

Очистившийся от греховных помыслов, страстей, отвергнув прелесть, подчинив свою волю опытным духовным руководителем, при постоянной молитве и помощи благодати Божией ставший на путь спасения – «получит вновь искомое, особенно если будет искать его со смирением» (1,104).

Влияние учения святого Григория Синаита об «умном делании» на средневековое восточное монашество

Учение преподобного Григория об «умном делании» оказало большое влияние на укрепление подвижнического характера средневекового монашества и особенно на развитие в нём в XIV веке созерцательного направления.

Исследовать эту тему нет нужды, так как в данной области имеется достойная кандидатская диссертация послушника (ныне игумена) Петра (Пиголь), успешно защищённая в Московской Духовной Академии в 1988 г.⁵⁹⁶ Можно ограничиться лишь названием имён духовных преемников Преподобного, имевших ту же великую веру, какую имел преподобный Григорий, и свято следовавших его наставлениям. Это:

1. В Византии – преподобный Герасим (XIII-XIV вв.), преподобный Иосиф (XIII-XIV вв.), святой Патриарх Каллист († 1364), святой Григорий Палама († 1359), инок Давид Дисипат (XIII-XIV вв.).

2. На Святой Горе Афон – преподобный Марк Клазоменский (XIII-XIV вв.), авва Николай (XIII-XIV вв.), слепец Аарон (XIII-XIV вв.), Климент Болгарин (XIII-XIV вв.).

3. В Болгарии – преподобный Феодосии Тырновский († 1363), преподобный Роман Тырновский († ок.1370), святитель Евфимий, Патриарх Тырновский (XIV в.).

4. В Сербии – митрополит Серский (Серезский) Иаков († ок.1360–1365), преподобный Ромил Раванницкий († 1376), преподобный Григорий Горняцкий (XIV-XV вв.), преподобный Афанасий Метеорский († 1383), преподобный Сисой Синаит (XIV-XV вв.), инок Силуан (XIV в.).

5. В Румынии – преподобный Никодим Тисманский († 1406).

На Русь влияние учения святого Григория Синаита могло проникнуть через святителя Алексия, митрополита Киевского (Московского, † 1378). Святой Алексий для возведения в митрополита ездил в Константинополь, некоторое время (1353–1354 гг.) находился там и встречался со святым Патриархом

Каллистом – ближайшим учеником святого Григория и большим его почитателем. Усвоив идеи «умного делания», святитель Алексей мог повлиять на образ духовного жителства великих подвижников Святой Руси: преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского († 1392), святителя Стефана, епископа Великопермского († 1396), преподобного Афанасия Высоцкого (XIV-XV вв.)... Преподобный Афанасий Высоцкий сам ездил в Константинополь, долго жил там, хорошо знал греческий язык и, несомненно, ознакомился с творениями святого Григория, слава о котором в это время уже высоко возросла на Востоке.

В XV веке идеи преподобного Григория Синаита отразились в известном на Руси движении «заволжских старцев». Можно с уверенностью говорить, что наставления преподобного Григория и сегодня, в настоящее время, живы и действенны. Подвижник-безмолвник, созерцатель, непрестанный молитвенник «о всех и за вся» и есть духовный продолжатель, преемник святого учителя.

* * *

Подводя итог всему сказанному святым Григорием Синаитом об «умном делании», следует отметить, что святой Григорий в их наставлениях раскрывает одну из важнейших форм подвижничества – непрерывное очищение души в совершенном безмолвии помыслов, непрестанном богомыслии, в глубокой умной молитве. Сию форму он неразрывно соединяет с деятельной любовью к Богу и человеку. Хотя своё учение он обращает, по-преимуществу, к опытным подвижникам (особенно когда касается ищущих высшего созерцания), но оно с пользой может быть сложено в сердцах всех имущих спасения, сложено и воплощено в жизни. Последнее становится реальнее при взгляде на подвиг самого Преподобного – он не только учил словом, но показывал и доказывал осуществимость наставлений примером своей святой жизни.

Подвергнуть в кабинетных условиях всем тонкостям анализа учение святого Григория об «умном делании» представляется невозможным. «Умное делание» – это не теория, не абстракция, не рассудочное философское

заклучение, а это жизнь и жизнь спасительная. Чтобы эту жизнь понять и усвоить надо вслед за великим Синайским подвижником пройти по его путям делания, пережить, если не всё, то многое, что пережил он. С Богом это возможно и нужно!

Часть III. Корпус Святых Отцов

Чему учит «Лавсаик»

Кто захочет знать, как они (дивные и боголюбивые мужи) поступали, что делали, что говорили в пользу слушателей, и

как им повиновались самые звери, тот пусть прочитает особую книгу, написанную... Палладием. В этой книге он предложил о них сведения; рассказал также и о женах, которые

своей жизнью уподоблялись вышеупомянутым мужам.

Сократ Схоластик.

Церковная история ⁵⁹⁷

Душа, которая подвизается о Христе, должна или сама верно изучить то, чего она не знает, или других ясно учить тому, что узнала (II) ⁵⁹⁸

Есть книги, именуемые «настолярными» – находящимися на столе, как весьма полезные, нужные и даже необходимые. Из них, кроме самой высочайшей – Богооткровенной и потому общеобязательной – Святой Библии, можно выделить четыре сборника житий и наставлений угодников Божиих, подвижников веры и благочестия. Это:

1. Творение блаженного Иоанна Мосха (VII век) «Луг духовный» – Патерик Палестины, Сирии, Египта. Труд этот служит свидетельством твёрдости святого Православия в хранении веры и священных обрядов. Догматическая важность его утверждена VII Вселенским Собором (787 г.), на котором читались из него отдельные главы.

2. «Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их». Отечник, или Отечная книга, – книга изречений святых отцов, преимущественно египетских. Собрано святителем Кавказским Игнатием (Брянчаниновым) в 1863 г.

3. «Цветник духовный. Назидательные мысли и добрые советы, выбранные из творений мужей и святых». Назидательные мысли и советы извлечены преимущественно из творений святых отцов и церковных писателей. Встречаются имена и светских мужей. Епископ Чигиринский Порфирий

(Успенский) († 1885), строгий ценитель книг, дал такой отзыв о «Цветнике духовном»: «Книга народная и душеспасительная! Умудрится тот, кто прочтет ее со вниманием и сложит глаголы ее в своей памяти»⁵⁹⁹.

4. «Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов».

Первые три сборника подлежат отдельному – специальному изучению. Сегодня наше внимание привлекает лишь последнее творение – «Лавсаик». Значимость его для православного христианина следует уже из того, что он введен в круг богослужений Святой Православной Церкви – читается на утрених во дни святой Четыредесятницы.

Название «Лавсаик» происходит от имени «отличнейшего мужа» Лавса, начальника «при ложе» благочестивого Византийского императора Феодосия Великого (С. 380–395). Лаве пожелал получить описание жизни «непобедимых подвижников» (с. 9,184).

Автор «Лавсаика» инок Палладий (IV-V века) по поручению упомянутого мужа с «великим тщанием» (с. 10) посетил тогдашние монашеские центры. Прежде всего он прибыл в Египет, где встретил великое множество братии – «стройный полк ангелов, облеченных во все доспехи» (с. 100). Египетская пустыня, по замечанию Палладия, «представила Богу больше чад», чем заселённые страны. «Где, – вопрошает он, – в городах такое множество спасающихся монахов, сколько их предстоит в пустыне египетской? Сколько здесь (в городах) народа, столько там – в пустынях – монахов» (с. 100). Из Египта Палладий отправился в Палестину, далее в Вифинию, где был хиротонисан во епископа Еленопольского и принял живое участие в судьбе святителя Константинопольской Церкви Иоанна Златоуста († 407) – стал на его защиту. За это и его возненавидели враги святого Иоанна – и епископ Палладий вынужден был в течение одиннадцати месяцев скрываться от них. Какое-то время он находился в Риме. Где бы он ни был, везде «с большим усердием собирал сведения о жизни святых блаженных отцов и некоторых жен» (с. 3). С одними он встречался лично, беседовал с ними; о других узнавал «от

богоносных подвижников Христовых» (с. 10), житию которых «иной и не поверит: так оно превосходит обыкновенный образ людской жизни» (с. 181). Все узнанное записывал и «предложил в этой книге» (с. 3). «Но наперед мы, – свидетельствует епископ Палладий, – должны были много вытерпеть и даже подвергались опасности жизни, чтобы видеть их. Семь раз мы едва не лишились жизни, а восьмой один только Бог сохранил нас от смерти». Несколько суток блуждали по пустыне, попадали в гнилые болота, увязали в грязи, четыре дня бродили по воде и едва не потонули, трое суток пробыли под открытым небом на безлюдном острове, убегали от гнавшихся за ними разбойников, крокодилов... (с. 181. 182). Тем не менее, хранимый Промыслом Божиим и окрыляемый «предстательством святых отцов» (с. 182), епископ Палладий уверенно шёл избранным поприщем, дабы как можно больше узнать о подвигах и представить их описание «к соревнованию и подражанию добродетелям» (с. 9).

«Добродетельное подвижничество» святых мужей

В этой книге описаны добродетельное подвижничество и чудный образ блаженных и святых отцов-монахов и отшельников пустынных, для возбуждения ревности к подражанию в мужах, желающих вести жизнь небесную (с. 9)

Около ста святых мужей представлено в «Лавсаике». Подвиги их весьма разнообразны, велики, строги. Но всё это разнообразие и величие объединяет одна цель – смиренное служение Богу и людям во имя славы Господней, во имя спасения ближних и себя. Этим подвижничеством служением – примером своего жития – они и в своё время учили Истине всех и вся, им они учат и сегодня.

О нитрийских подвижниках в «Лавсаике» сказано, что на Нитрийской горе с наступлением вечера в каждой келье воссылаются молитвы на Небеса, воспеваются «хвалебные песни и псалмы» Христу Спасителю. Прислушиваясь к ним, иной может подумать, «что он восхищен и перенесся в рай сладости» (с. 21). Одни из Нитрийских монахов «занимались созерцанием, другие вели деятельную жизнь» – чем могли, тем и старались услужить. «И как пересказать все их добродетели, когда нельзя и говорить о них достойным образом» (с. 124). В Фиваиде иноки, называемые тавенниссиотами (от острова Тавенны), строго соблюдая устав преподобного Пахомия Великого, принимали пищу с покрытыми лицами и опущенными вниз глазами, чтобы не видеть, как едят другие, при том сохранялось полное молчание. Да и «за трапезу они садились только для виду, чтобы скрыть друг от друга свое постничество» (с. 94). В той же Фиваиде из монастыря «некоего Исидора» никто и никогда из монахов не выходил. Впускались в него лишь те, которые объявляли о своём желании жить там до своей кончины. Выходили же из него только два пресвитера; заведовавшие делами братии и доставлявшие им всё необходимое (с. 125). А о подвизавшихся вместе с аввой (в переводе с сирийского – отец) Аполлосом говорится, что они принимали пищу только после приобщения Святых Христовых

Тайн «в девятом часу дня» (то есть в третьем). Затем они до сумерек слушали поучения аввы, после чего одни, удалившись в пустыню, читали там всю ночь наизусть Священное Писание, а другие, оставшиеся в монастыре, непрестанно прославляли в песнопениях Бога. «Я, – пишет святитель Палладий, – сам своими глазами видел, как они начинали с вечера свое песнопение и не переставали петь даже до утра... Так поступали многие из них в течение многих дней» (с. 105).

Годами, десятилетиями, а то и всю жизнь, начиная с юности, проводили ищущие спасения в уединении, в постоянном общении с миром горним.

Авва Иоанн три года простоял под скалой, непрестанно совершая молитву. Никогда он не садился и не ложился, «только стоя имел несколько сна» (с. 116). Преподобный Амун, принужденный дядей вступить в брак, восемнадцать лет прожил с супругой в одном доме, сохраняя «девство свое неприкосновенным». Затем ушёл в пустыню, где провёл еще двадцать два года (с. 21–23). Авва Аполлос в пятнадцатилетнем возрасте удалился от мира и сорок лет провёл в пустыне, тщательно подвизаясь «во всякой добродетели» (с. 97). Преподобный Макарий Египетский пришёл в пустыню тридцати лет от роду и прожил в ней шестьдесят лет. Так как по возрасту он был моложе других, а подвижнические труды нёс как старец, то и получил от братии прозвание «отрок-старец». Гораздо больше времени проводил он «в беседе с Богом, нежели в земных занятиях» (с. 36, 37). Авва Илия ещё дольше подвизался в пустыне – 70 лет. Пустыня была настолько дикой, «что невозможно изобразить ее словами... Пещера, в которой жил старец, находилась под скалой, так что и увидеть его было страшно» (с. 96).

В пещерах подвизались и другие иноки-отшельники. Так, об отшельнике Соломоне святитель Палладий пишет: «Пятидесятый год живет в пещере» (с. 146). А преподобный Капитон, бывший разбойник, уже более пятидесяти лет не выходил из пещеры «даже к Нилу, говоря, что еще не может встречаться с людьми, потому что доныне противодействует ему противник» (с. 147). Преподобный Дорофей прожил в

пещере около шестидесяти лет. С юности он не ложился спать, а лишь во время работы или принятия пищи смыкал на минуты глаза. «Однажды, – свидетельствует автор “Лавсаика”, – я понуждал сего святого мужа прилечь немного на рогожу, он огорчился и сказал мне: “Уговори сперва Ангелов, чтобы они уснули когда-нибудь, тогда уговоришь и ревностного подвижника”» (с. 13,14). Также блаженный Элпидий все ночи «стоял и пел». В пещеру же как вошёл, так и «не сходил с горы до самой смерти» (с. 151,152). У этого «бессмертного Элпидия» был ученик, преподобный Сисиний, который, изучив добродетели у своего наставника, заключился в гробнице и три года простоял в ней в молитвах (с. 152,153).

Некоторые подвижники, пребывая в непрестанной молитве, молчании, не выходили из своих келий. Преподобный Моисей Ефиоплянин шесть лет прожил в келье, «непрестанно молясь Богу и не смежая очей» (с. 53). Авва Феона также заключился в тесной келье и тридцать лет «упражнялся в молчании» (с. 95). Преподобный Нафанаил, положив себе за правило постоянно пребывать в келье, в продолжение тридцати семи лет ни разу не вышел за её порог (с. 33,34).

Находясь в пустыне, пещерах, кельях, подвижники весьма ограничивали себя в принятии *пищи*.

Преподобный Иоанн Ликопольский вкушал одни плоды, да и те по захождении солнца; не ел ничего «приготовленного на огне» (с. 85). Святой Макарий Александрийский в продолжение всей Четыредесятницы «не принимал хлеба, не касался воды». Вкушал только листья сырой капусты, да и те по воскресеньям. «Я, – говорил он, – изнуряю того, кто меня изнуряет» (с. 45, 48). Блаженный Евагрий в продолжение шестнадцати лет ел лишь некоторые сырые овощи и пил немного воды (с. 138). «Чудный» Ор питался травами и сладкими кореньями; воду пил тогда, когда находил, «и все время проводил в молитвах и пении» (с. 24). Авва Питирион ел только мучную похлёбку два раза в неделю (с. 127). А авва Илия в молодости принимал пищу однажды в неделю (с. 96). «Многие из братии, – заключает святитель Палладий, – не вкушали ни хлеба, ни плодов, а только зелие» (с. 125).

Подвиг пустынников выражался в *многообразии* религиозного опыта.

Преподобные Паисий и Исая, два родных брата, разделив после кончины своего отца доставшееся им движимое имущество, поступили с ним неодинаково. Первый всё раздал на нужды монастырей, храмов, темниц и посвятил себя иноческому подвигу. Второй на полученные деньги построил монастырь, принимал странников, больных, престарелых, подавал милостыню, устраивал для неимущих трапезы. После их кончины братия пришли в разногласие: одни восхваляли Паисия, другие Исая. Рассудил спорящих святой Памво, сказав: «Оба равно совершенны; тот, который принимал всякого и покоил, совершал дело Авраама, а другой, для благоугождения Богу, возлюбил непреклонную ревность пророка Илии». Помолившись, он добавил: «Видел их обоих стоящими вместе пред Богом в раю» (с. 31,32). Преподобный Евлогий спасался тем, что много лет ухаживал за увечным, невзирая на поношения со стороны последнего (с. 55–60). Святой Макарий Александрийский, чтобы победить сон для совершения непрестанной молитвы, двадцать суток не входил под кровлю. «Днем, – рассказывает он сам, палил меня зной, а ночью знобил холод» (с. 42). А старец Гаддан всю свою жизнь «провел без кровли» (с. 153). Преподобный Исидор до самой своей кончины не носил льняной одежды, «кроме покрова на голове». Более того, он прославился кротостью, человеколюбием, миролюбием, так что даже иноверцы «уважали тень сего мужа за чрезвычайную его доброту» (с. 12). Весьма кротким и любвеобильным был и преподобный Моисей Ливийский (с. 140). О преподобном Посидонии сказано так: он был настолько кротким, строгим подвижником «и столько имел незлобия», что превосходил многих (с. 128). Преподобный Серапион Синдонит (носил только синдону – льняную одежду) «много упражнялся в нестяжательности» – был муж бесстрастный и в высшей степени нестяжательный (с. 129, 134). Преподобный Сисиний был самым радушным странноприимцем, «хотя и не имел собственности» (с. 153). Святой диакон Ефрем Эдесский давал всем прибегавшим к нему голодным «пристанище и продовольствие

из того, что ему доставляли» (с. 148). Также вспомоществовал бедным и авва Серапион, «так что никто не терпел нужды в окрестности» (с. 127, 128). А некто Аполлоний, бывший купец, поселившись в Нитрийской горе, покупал на свои деньги «врачебные и келейные потребности» и снабжал ими иноков во время болезни (с. 30). «Чудный подвижник» Ор никогда не лгал, «не божился, никого не злословил и без нужды никогда не говорил» (с. 26). Подобно подвизался и авва Вин – «ни на кого не гневался и никогда никого не оскорбил даже словом. Жизнь его была самая тихая» (с. 94). В сердце же аввы Анувия не входило и «желание ничего иного, кроме Бога» (с. 112). Совершенно «неположенным» путём добродетелей «выше сил человеческих» – шёл преподобный Адолий. «По чрезмерному воздержанию и бодрствованию он казался как бы призраком». Ел немного, и через три дня, а то и через пять (в Четыредесятницу). Все ночи, стоя на горе Елеонской, пел псалмы, молился. Так поступал он «во всякое время: снег ли шел или дождь, или град, он оставался неподвижным» (с. 150).

В многообразии подвига в «Лавсаике» показаны не только святые иноки, но и миряне. В частности, рассказывается об одном знатном сановнике Севериане и его жене Воспории. Доходы от своих поместий они тратили на бедных. Когда наступил голод, они отворили житницы и отдали запасы на пропитание неимущим. Этим деянием они привели в ограду Церкви еретиков, поражённых добротой супругов. Сами же супруги вели скромную жизнь: носили дешёвую одежду, употребляли простую пищу, соблюдали целомудрие, любили безмолвие, не уклонялись от воли Божией. «За все такие дела добродетельной жизни сии блаженные умными очами уже видят блага, уготованные им славою Божиею» (с. 156,157).

Весьма поучительны и *отдельные события* в житии подвижников. Так, однажды преподобному Макарию Александрийскому принесли кисть свежего винограда.

Несмотря на то, что Преподобный очень хотел есть, он отослал её одному брату, которому тоже хотелось винограда. Тот, в свою очередь, направил её третьему. И пошла путешествовать кисть, пока наконец последний брат не отослал

её опять к преподобному Макарию. Преподобный, узнав свой подарок «и разведав, как все было, удивился и благодарил Бога за такое воздержание братии, да и сам не захотел» съесть виноград (с. 41). Старец Виссарион, имея на плечах небольшую епанчу (длинный и широкий плащ без рукавов) и срачицу (нижнее льняное одеяние), первой покрыл мертвого нищего, а вторую надел на нагого, сам оставшись без одежды. Он «закрылся руками и присел на колена, только под мышкой у него оставалось слово Божие, которое делает людей богатыми». Промыслительно проходил там блюститель порядка. Узнав старца, он немедленно снял свою одежду и сказал: «Вот тебе, совершенный воин!» (с. 158. 159).

Авва Пиор, отрекшись от мира, дал Богу обет не видеть никого из родных. И когда его сестра, при содействии местного епископа, испросила свидания с ним, Пиор предстал пред ней с закрытыми глазами и сказал: «Сестра, это я, Пиор, брат твой: вот смотри на меня, сколько хочешь». «Получив желаемое, – добавляет автор «Лавсаика», – она прославила Бога и, хотя много настаивала, однако ж не убедила его войти в дом. Он же, сотворив молитву на пороге, возвратился опять в свою родную пустыню и там уссовершался в подвижнической добродетели» (с. 139). А преподобный Аммоний, ученик «великого Памво» и сам достигший в подвигах величия, когда его пытались понудить оставить пустыню и стать епископом, в присутствии посланцев отрезал своё ухо, сказав: «Теперь вы должны увериться, что мне нельзя принять сана, к которому меня принуждаете, ибо закон повелевает не допускать того к священству, у кого отрезано ухо». Когда же и после сего не отступали от него, святой «покаялся отрезать и язык у себя, если станут принуждать его. После этого его отпустили и ушли» (с. 28,29). О другом некоем брате рассказывается, что «хульная» сила понуждала его «не кланяться Христу», обещая за это «не приступать» впредь к нему. Брат же ответил: «Потому самому и буду кланяться Ему и славить Его и, пока во мне дух, не перестану молиться Ему, потому что для тебя ненавистно служение Богу» (с. 183). И ещё: святой юноша Магистриан, спасая целомудренную деву от бесчестия, вошёл в дом

содержателя, уплатив за это, передел её в свои одежды и велел бежать. Нечестивый владелец, «узнав все, приказал бросить его зверям» (с. 180).

Поучительно и то, как преподобный Антоний принимал в число иноков-подвижников. Пришедшего к нему некоего Павла (потом известный святой Павел Простой) он оставил стоять неподвижно под зноем целую неделю. Затем велел плести из пальмовых ветвей веревку, распускать ее и снова плести, разбить сосуд с медом и собрать мед: служить неделями братиям за трапезой и ничего самому не вкушать. И только после многих испытаний «Великий Антоний, видя, что старец ревностно подражает ему во всяком роде подвижничества, сказал ему: “Смотри, брат! Если ты можешь ежедневно так подвизаться, то оставайся со мною”». И святой Павел остался... (с. 61–65).

Изучая житие великих иноков, епископ Палладий иногда затруднялся выделить что-либо особое в их подвиге, так как видел у них *множество совершенств*, и потому, опуская подробности в описании, ограничивался общими замечаниями. Святой Памво. по его словам, имел «множество великих совершенств и доблестей» (с. 26). Боголюбезнейший пресвитер Филором был «величайшим и терпеливейшим подвижником». В своём житии «он показал такое совершенство добродетели, что и самые непобедимые в своем роде подвижники уважали его равноангельскую жизнь и добродетельное подвижничество» (с. 155). Преподобный Марк отличился кротостью и скромностью, «как едва ли кто другой» (с. 50). Святой Элеимон ходил повсюду и всем оказывал помощь. «Жестокосердым и немилостивым богачам преподавал наставления о благосердии и милости; заботился о каждом из бедных, чтобы у него было необходимое; враждующих примирял, нагим доставлял одежду, больным – средства к врачеванию» (с. 157). Авва Пафнутий – это «отшельник, муж великий и добродетельный» (с. 117). Мученик Аполлоний преуспел «во всех добродетелях мужей, которые прославились во время гонения» (с. 121). «А о добродетелях блаженного Иннокентия, – замечает святитель

Палладий, – нелегко рассказать одному или двоим, и даже десяти человекам» (с. 149).

С подвигом духовного совершенства неразрывно соединялся и физический труд для приобретения необходимого к поддержанию жизни. Преподобный Дорофей целыми днями – и в самые знойные часы собирал камни в пустыне и строил из них кельи, потом отдавал их тем, кто не в состоянии был построить. По ночам же вил из финиковых ветвей веревки на покупку себе хлеба (с. 13,14). «Только от труда рук своих» вкушали хлеб авва Хроний и отшельник Соломон (с. 141, 146). Блаженный Памво перед своей кончиной говорил стоявшим у его смертного одра: «С того времени, как, пришедши в эту пустыню, построил я себе келью и стал жить в ней, не провел я ни одного дня без рукоделья; не помню, чтобы когда-нибудь съел кусок хлеба, данный кем-нибудь даром» (с. 27). «С работой в руках», сидя на стуле, скончался и подвижник Херемон (с. 141). Преподобный Ор посадил деревья и вырастил «густой лес» в болотистой местности, там, где не было «даже и куста» (с. 24). Нитрийские подвижники «все сами своими руками» делали себе платье. Более того, возле церкви имели странноприимный дом, в котором содержали «странника во все время пребывания его в горе, хотя бы оно продолжалось два или три года, пока он не захочет оставить гору» (с. 20, 21). В монастырях преподобного Пахомия трудились все – занимались всякими ремеслами. Здесь были портные, кузнецы, плотники, сукновалы, погонщики верблюдов, земледельцы, работающие в саду, на мельнице, в кожевне, на поварне... Вставая рано утром, все они принимались «за свои ежедневные работы» (с. 76).

Как бы подчёркивая важность совмещения подвига добродетели с трудом, епископ Палладий обобщает: «Четыре года прожил я в фиваидском городе Антиное и в это время узнал о всех тамошних монастырях. Около города живет до двадцати тысяч мужей, которые питаются трудами рук своих и весьма ревностно подвизаются в добродетели» (с. 145,146).

Невзирая на суровый подвиг и тяжёлый труд, который, казалось бы, должен был привести к унынию, болезням и к

сокращению земной жизни, святые люди, укрепляемые Божией помощью, сохраняли *бодрость и физическое здоровье*, возрастая духовно.

Живя в пустыне, угодники Божии при всевозможных обстоятельствах радовались. «Никто не укажет здесь – на земле – подобной радости и веселия телесного. Между ними никого не было скучного и печального» (с. 105). О подвижниках же одного из самых строгих монастырей – аввы Исидора – сказано, что никто из них и не болел до самой кончины. «Когда же приходило время преставления кого-нибудь из них, он, предварительно возвестив об этом всем, ложился и умирал» (с. 125). Нитрийский «чудный подвижник» Ор был девяностолетним старцем, «но тело его ничего не потеряло; лицо у него было светлое и бодрое, и с первого взгляда оно внушало почтение к себе» (с. 24). Однако это вовсе не значит, что подвижники совсем не болели. Например, блаженного Стефана поразила «ужасная болезнь рак».

Посещавшие пустыню странники, смотря на него, скорбели, недоумевали и вопрошали: «Как муж такой жизни впал в такую болезнь?» Преподобный давал им богопросвещенный ответ: «Не соблазняйтесь этим, дети: Бог ничего не делает ко вреду, но все для полезной цели. Видно, Господь нашёл сии члены достойными наказания, а в таком случае лучше им здесь пострадать, нежели по отшествии из сей жизни». Примечательно, что и в болезненном состоянии он не падал духом, и когда даже отсекали зараженные части его тела, оставался неподвижен, как будто «у него отсекали не члены, а волосы». «Я, – заключает автор «Лавсаика», – с намерением рассказал это для того, чтобы мы не почитали странным, когда видим, что некоторые святые подвергались столь тяжким недугам» (с. 67, 68). Здесь уместно вспомнить хорошо известные всякому православному христианину слова того святого Апостола, который более всех других Апостолов потрудился (См.: 1Кор. 15,10). *"Дано мне, – говорит святой Апостол Павел, – жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился... Когда я немощен, тогда силен"* (См.: 2Кор. 12, 7,10).

«Высокое житие» блаженных жен

Описал... не только знаменитых мужей, проводивших отличную жизнь, но и блаженных и честных жен, подвизавшихся в высоком житии... в пример любви к Богу для жен, желающих украситься венцом воздержания и чистоты (с. 9,10)

Представив подвиги святых мужей, епископ Палладий говорит, что почёл нужным упомянуть и о блаженных женах, которые также отличились высоким житием. «Видел я, – свидетельствует он, – много между ними благочестивых и встречал много дев и вдовиц таких, которые мужественно подвизались в добродетели» (с. 160). Святитель сразу же отмечает и причину, почему он считает необходимым говорить о «доблестных» женах: «Чтобы женщины беспечные не изнеживались и не ссылались на то, что они слишком слабы для подвигов добродетели и жизни благочестивой» (с. 160).

Подобно святым мужам и подвиг святых жен был *многообразен*.

Девушка Юлиания «считалась ученойшей и усерднейшей в вере» (с. 178). Блаженная Сальвия, страдая от различных недугов, «не ложилась спать на постель» и не позволяла, чтобы её носили на носилках (с. 175). Добрая Азелла отличилась примерной кротостью (с. 167). Славная Геласия «с ревностью проходила путь бессмертия и благочестно несла иго девства». Никогда солнце не заходило в её гневе (с. 178). Девственница Таора безвыходно в рубище (ветхая, изодранная одежда) «сидела в келье за своим делом» (с. 170). Старица Аматалида, проведя восемьдесят лет в подвиге, достигла полнейшего бесстрастия (с. 170). Мужественная Вазианилла «благоговейно упражнялась в добродетели» (с. 167). Подвижница Усия была «во всех отношениях почтеннейшая» (с. 167). Многих других блаженных жен превзошла «достойная Бога» Авита, ибо «совершенно освободилась от всякого греха». К жизни святой, воздержанной и добродетельной она привела «от жизни рассеянной и роскошной» своего мужа с дочерью (с. 167).

О преподобных Мелании и Олимпиаде в «Лавсаике» рассказывается более подробно.

Блаженная Мелания, оставшись молодой вдовой (на двадцать втором году жизни), «обручила себя Вечному Жениху» и возлюбила Его до конца земных дней. Продав своё имение, она отправилась к святым отцам в Нитрийскую гору. Из вырученного от продажи она щедро помогала храмам, монастырям, заключённым в темницах, странникам... «Никто из приходивших не отходил от нее без пособия». Блаженная раздала всё до последней монеты и «из своего имущества прекрасно выработала для честной главы своей неувядаемый венец славы и, украсившись им, с великим дерзновением перешла ко Господу» (с. 159–162).

Святая Мелания наставила и утвердила в вере и свою внучку – младшую Меланию – с её мужем. Родители младшей Мелании заставили её вступить в брак. Но после смерти двух сыновей она предалась богоугодной жизни и уговорила мужа отказаться «от всех мирских благ». Ревность по Боге она возбудила и в своих родственниках, «так что и они стали вести, подобно ей, богоугодную жизнь» (с. 162–165).

«Достохвальная» Олимпиада шла к Небу с великой ревностью – «во всем последовала правилам Божественного Писания». Она с благоговением покорялась епископам, почитала священников, уважала всех церковнослужителей, преклонялась пред подвижниками... «Безмерная любовь» её к людям привела к тому, что она всё своё земное богатство раздала. «Помогала просто всем без различия». Выкупила из рабства множество рабов и «сделала их равночестными своему благородству». Святая Олимпиада достигла высшей степени смирения и кротости. «Кротость ее была такова, что превосходила простоту самих детей. Никто из близких к ней никогда не замечал, чтоб эта христоносица порицала кого-нибудь». Свой жизненный подвиг она завершила исповедничеством в борьбе за истину. «Все благочестивые жители Константинополя считают ее по жизни исповедницей» (с. 176,177).

В подвиге святых жен подчёркивается весьма важное совершеннейшее целомудрие.

«Евстохия, – отмечается в «Лавсаике», – жена целомудреннейшая» (с. 166). Также и Фотина – дева целомудреннейшая (с. 167). Благочестивая Магна вела «самую строгую и целомудренную» жизнь (с. 168). «Доблестная» Кандида, целыми ночами моловшая муку и пекшая просфоры, была целомудренна и чиста (с. 178). Блаженная Александра, чтобы сохранить своё целомудрие и не допустить до греха полюбившего её человека, оставила город и заключилась в гробнице. Здесь ей подавали скудную пищу «чрез отверстие, а сама не показывалась на глаза ни мужчинам, ни женщинам» (с. 17). В городе Коринфе одна благородная дева имела несчастье понравиться нечестивому судье. Не склонив её к согласию, он сначала подверг её различным мучениям, а потом отослал в «бесчестный дом». Но целомудренная дева умно отклоняла неистовых искателей, объявляя себя больной, пока Хранитель спасения не исторг её отсюда (с. 179, 180). Когда другую, прекрасную лицом девицу Потамиену, по указанию сластолюбца, не добившегося обольщения, решили (после долгих мучений) бросить в котёл с кипящей смолой, предварительно раздев её, девица взмолилась перед палачом: «Заклинаю тебя жизнью императора, которого ты боишься, прикажи по крайней мере не раздевать меня, если ты уже присудил мне такую казнь, а вели понемногу опускать в смолу, и ты увидишь, какое терпение даровал мне Христос, Которого ты не знаешь» (с. 15.16). А одна христианка, жена сановника, чтобы не попасть в руки распутника, пронзила себя мечом (с. 180, 181). «Слушайте, – призывает «Лавсаик», – и устыдитесь, девы, признающие себя невестами Христовыми и изменяющие Ему своими нечистыми вожделениями» (с. 181).

Есть и описание *особых событий* в житии жен, которые имеют и особое поучительное значение. Из них можно выделить три.

К одной деве, пребывавшей в безмолвии и затворе двадцать пять лет, пришёл святой Серапион и спросил её, зачем она заключилась в келье и ни с кем не видится. Та

отвечала, что она «умерла для мира». Тогда святой, чтобы научить её подлинному смирению и сокрушить её гордость, велел: «Сними с себя все платье, как вот я... положи его на плечи и ступай по городу: а я без стыда пойду вперед тебя в таком же виде». Девушка, оказалось, не смогла выполнить сие веление. Услышав её отказ, бесстрастный Серапион сказал: «Смотри же, сестра, не величайся, будто ты святее всех, и не хвались, что умерла для сего мира. Ты вот узнала, что жива еще и угождаешь людям. Я могу быть более мертвым, нежели ты, и что я умер для мира, могу доказать делом, – именно тем, что равнодушно взираю на него; ибо, не стыдясь и не соблазняясь, могу сделать то, что приказывал тебе» (с. 133,134).

Некая девушка из Кесарии Палестинской, совершив грех, оклеветала в своём падении одного чтеца. Епископ немедленно отрешил чтеца от должности. Тогда чтец упросил епископа и отца девушки, чтобы её отдали ему в жены. Юноша позаботился устроить её в монастырь «до разрешения от бремени». Сам же предался усердной молитве. Когда наступило время родов, начались у роженицы жестокие и нестерпимые страдания. В несносных муках клеветница раскаялась. После совместной молитвы епископа и чтеца она тотчас разрешилась. «Сие написал я, – заключает автор «Лавсаика», – чтобы за клевету никто не попал в сети врага и не подвергся несносным страданиям в сей жизни, как случилось с упомянутой лжесвидетельницей, а по отрешении от плоти, чтобы не был предан мукам вечным и нескончаемым» (с. 171–174).

Весьма примечательно свидетельство о своём подвиге самой блаженной Александры, проведшей около десяти лет в гробнице. «С самого утра, часа до девятого, – рассказывала она, – я молюсь и с час пряду лен, в остальные часы припоминаю себе сказания о вере святых отцов и патриархов, о подвигах блаженных Апостолов, Пророков и мучеников. Когда наступает вечер, я, принеся славословие Господу моему, ем свою долю хлеба, а ночь всю провожу в молитве, ожидая конца своего, когда разрешусь отселе с благой надеждой и явлюсь лицу Христову» (с. 17).

Представив «высокое житие» блаженных жен, епископ Палладий сам подводит и итог. «Я, – заявляет он, – изложил добродетели этих славных жен не без цели, но чтобы знали мы, что из разных случаев, если захотим, можно извлекать многообразную пользу» (с. 179). Святитель сознаётся, что он сказал далеко не о всех святых женах и не всё. «В городе Анкиере много и других дев: около двух тысяч или более, – все они подвизаются в святой, добродетельной жизни, хранят воздержание и живут весьма смиренно, как прилично кротким. Есть также знаменитые и отличные жены, с великой ревностью совершающие богоугодный подвиг» (с. 168).

«Низвержение» в бездну греха и восстание

Упомянул я и о тех мужах и женах, которые, достигши самой

высокой добродетели, по высокомерию и тщеславию низверглись в самую глубокую бездну... но благодатью Спасителя нашего и попечительностью святых отцов... возвратились к прежней добродетельной жизни (с. 10)

В духовной жизни бывает немало искушений, происходящих от нашей плоти, от мира и от действующего в нём князя власти воздушных (**Еф. 2, 2**) – от лукавого (См.: Мф. 6,13). И люди даже строгого подвижнического жития подчас вводились в те или иные искушения и впадали в грех. Но Господь, по Своей бесконечной милости, по молитвам других братьев, помогал им прийти в себя (См.: Лк. 15,17), осознать своё преступление – восстать.

Так, монах Авраамий вёл «весьма суровую и строгую» жизнь в пустыне, но впал в самомнение: стал утверждать, что ночью был рукоположен во пресвитера Самим Господом нашим Иисусом Христом. Святые отцы, заставив его ослабить подвиг, исцелили от гордости, а «своими молитвами восстановили его в прежнюю добродетельную жизнь» (с. 151).

Впал в самообольщение и некто Валент. Ему представилось, что с ним беседуют Ангелы и даже ему служат. А однажды он так поддался обману, что принял за Спасителя злую силу, окружённую демонами в образе Ангелов. В упоении гордости Валент ещё более стал превозноситься и дошёл до того, что начал отвергать самые Тайны Христовы – Тело и Кровь. «Я не имею нужды в приобщении», – заявлял он. Святые отцы вылечили и его – истребили в нём гордость своими молитвами, разными унижениями и суровостью, «врачуя противное противным» (с. 68, 69).

А одна «дева-подвижница», прожив десять лет благочестиво, была обольщена неким певцом, «согрешила с ним и, зачавши во чреве, родила». Но вскоре осознала своё падение и стала глубоко сокрушаться. Соблюдая строгое

воздержание, она в течение тридцати лет самоотверженно служила больным и увечным женщинам. Этим она так преклонила милость Божию, что одному святому пресвитеру было открыто: «Такая-то угодила Ему более покаянием, нежели девством». «Это пишу я, – заключает повествователь, – чтобы мы не презирали тех, которые хотя много согрешили, но и от сердца раскаялись: ибо и сия блаженная, сокрушив свое сердце и жизнь свою проведши в смиренномудрии, не была презрена Господом кающихся»⁶⁰⁰.

Чудеса «земных Ангелов»

Лицо у аввы Феоны было, как у Ангела (с. 95) ...Старец по имени Виссарион... будто земной Ангел (с. 158).

Само по себе житие святых мужей и святых жен, их подвиг (нередко и покаянный), превосходящий обычные человеческие силы, их мужество в перенесении испытаний, скорбей, страданий, их самоотверженное служение Богу и людям – есть уже чудо. Но Господь сподобил их, этих земных собеседников Ангелов (*Ангельского общения сподобивыйся*, – говорится в молитве преподобному Сергию Радонежскому), и особого дара – творить от Его Имени и Его Именем чудеса, то есть такие «дела, которые не могут быть сделаны ни силой, ни искусством человеческим, но только Всемогущей силой Божией»⁶⁰¹.

Все святые в той или иной мере были чудотворцами. Потому-то в «Лавсаике» о подвижниках монастыря аввы Исидора говорится: «Все могут совершать знамения» (с. 125).

Преподобные Амун, Ор, Павел Простой, Иннокентий, Сисиний получили от Бога власть изгонять бесов (с. 23, 25, 63,149,153), «так что многие из одержимых ими громко проповедовали» о житии подвижников, хотя последние и не желали того (с. 25). А преподобные авва Иоанн (с. 117), авва Феона (с. 95), Домник (с. 133), Аммоний (с. 29), Моисей (с. 140) и Вениамин (с. 29) врачевали от различных болезней. Об авве Иоанне сказано, что ему иногда для освобождения от болезни достаточно было послать больным только благословение (с. 117). Авва Феона, не выходя из кельи, возлагал через отверстие руки на больных «и отпускал их здоровыми» (с. 95). По кончине преподобного Домника «даже постель его исцеляла болезни» (с. 133).

О гробнице преподобного Аммония говорили: «Исцеляет от простуды» (с. 29). Преподобный же Вениамин был сам тяжело болен водянкой, но других исцелял – «в таком неисцелимом недуге он еще врачевал от различных болезней» (с. 30).

Преподобный Стефан удостоился такого дара, «что всякий, у кого была какая-нибудь печаль, побеседовав с ним, отходил

от него без печали» (с. 67). Когда на преподобного Гаддана напали злые люди и хотели убить его, «рука державшего меч иссохла, меч нечувствительно выпал у него» (с. 153). Преподобного Савватия лев только поверг лапой на землю, но не растерзал – «схватил осла старцева и удалился. Тот, Кто даровал Савватию жизнь, вместе утолил и голод зверя» (с. 154). О святом Памво читаем: «Раб Божий почил без болезни и без всякого страдания телесного. Он плел корзину и послал за мною (блаженной Меланией. – К. С.). Когда вплетен был уже последний прут, он сказал мне: возьми эту корзину из моих рук на память обо мне; другого ничего не могу оставить тебе. Он отошёл, предав дух свой Господу, без болезни, семидесяти лет от роду» (с. 27).

Когда авву Вина упросили крестьяне прогнать бегемота, производившего опустошения, он «стал у реки и, увидевши зверя огромной величины, кротким голосом сказал ему: “Именем Иисуса Христа повелеваю тебе не опустошать более этой страны”. Зверь, как будто прогнанный Ангелом, совсем скрылся. Точно так в другой раз прогнал он и крокодила» (с. 95). А святой Аммун привёл из пустыни двух больших драконов и поставил у своей двери на страже – охранять жилище от часто приходивших разбойников. Когда разбойники, по своему обыкновению, явились, то, увидев чудо, онемели от страха. Авва Аммун поднял их и, укоряя, сказал: «Посмотрите, сколько вы свирепее зверей: вот они ради Бога повинуются нашей воле, а вы и Бога не боитесь, и христианского благочестия не уважаете». Потом он ввёл их в свою келью, предложил им телесную пищу и духовную. Последнее на них оказало не меньшее действие: разбойники покаялись, совершенно изменили свою жизнь, «а через несколько времени и сами стали совершать такие же знамения» (с. 108).

Странноприимец Илия небольшим количеством хлеба накормил досыта многих пришедших к нему братьев, «и еще остался один хлеб» (с. 154). Преподобный Элпидий воткнул в землю ветвь винограда, «как бы сажая, хотя это было и не вовремя. Ветвь принялась, и вырос такой виноград, что закрывал всю церковь» (с. 152). Диакон Евагрий, когда был

потерян ключ от двери в церковь, осенил «замок знаменiem креста и, призвав имя Христово, толкнул дверь рукой и отворил ее» (с. 138). Авва Сурус только помолился Богу о том, чтобы без утомления достигнуть того места, где подвизался авва Анувий, как тотчас явилось судно, подул благоприятный ве-тер, и в одно мгновение он и его спутники «очутились на месте, хотя плыли против течения» (с. 111). Авве Эллину однажды в пустыне захотелось мёду – «скоро нашел он под камнем соты». В другой раз он удалился в пустыню, взяв с собой необходимые вещи. Увидев пасущихся диких ослиц, он именем Христа Спасителя велел одной из них прийти и взять на себя его ношу. «И тотчас одна прибежала к нему. Положив на нее свои вещи, он сел на нее и в один день прибыл к пещере» (с. 113, 114).

Авва Анувий ежедневно получал от Ангела небесную пищу (с. 112). Преподобный Пахомий получил от Ангела иноческий устав, который «приняли весьма многие монастыри» (с. 75). Марку Подвижнику Ангел преподавал Святые Тайны Христовы, о чем свидетельствует другой «дивный муж» – святой Макарий Александрийский (с. 50).

А о мученике Аполлонии замечено: «О чем бы он ни помолился – скоро бывал услышан: так почитал его Спаситель» (с. 123). Подобное читаем и об авве Аполлосе: «Услышал глас Божий, говоривший к нему: Аполлос! Аполлос!.. Все, чего ты ни попросишь у Бога – получишь» (с. 97). «Все просимое тотчас было ему даруемо Богом» (с. 99).

Привлекает внимание свидетельство о чудесах аввы Коприя. Вот что произошло в монастыре аввы при посещении его епископом Палладием со спутниками. Когда святой авва по настойчивой просьбе Святителя рассказывал о жизни своей и своих предшественников, в монастырь пришёл один поселянин с корзиной, полной песка. Подойдя близко к беседовавшим, он терпеливо ожидал своего часа. Недоумевающие посетители спросили авву: «Чего хочет этот поселянин с песком?» На это авва ответил: по соседству земля была бесплодной. Владевшие ею земледельцы, оглашенные и крещенные иноками, обратились к последним с просьбой помолиться об урожае. Авва им сказал: «Если вы имеете веру в Бога, то и этот

пустынный песок будет приносить вам плод». Поселяне немедленно набрали песку и принесли для благословения. После молитвы святого они посеяли песок вместе с зернами – и земля принесла самый обильный плод в Египте. «Таким образом, – заключил авва, – привыкнув это делать, они ежегодно приходят к нам с прежней просьбой» (с. 109,110)... В этом повествовании обращает на себя внимание не только чудо само по себе, но и то, что поселяне приходили за благословением ежегодно перед посевными работами, а не считали достаточным полученное однажды. Из контекста рассказа следует, что и святой Авва считал такое поведение поселян правильным.

Множество других чудес было совершено силой Божией через святых его угодников. Святитель Палладий заявляет, что перечислить их невозможно (с. 97), потому он выделяет некоторые – «только сии» (с. 50) (Ср.: с. 37,47, 96...).

Читая свидетельства «Лавсаика» о многих чудесах, невольно думаешь о том, что всё это было давным-давно. А что есть сегодня? Могут ли совершаться и совершаются ли и сейчас чудеса? И на сие дан пророческий ответ в том же творении: «А разве не люди были святые Пророки и Апостолы, которые предали нам сие делать? Или тогда был Бог, а ныне нет Его? Бог всегда может делать это; для Него нет ничего невозможного» (с. 104).

Наставления «Совершеннейших в знании и добродетели»

В учении не нуждается один только Бог всяческих... а все прочее имеет нужду в учении, потому что сотворено и создано... Совершеннейшие в знании и добродетели учат несовершенных в познании. Итак, думающие о себе, что не имеют нужды в наставниках, недугуют невежеством, которое есть мать гордости (с. 11).

В «Лавсаике» святые мужи и жены учат, прежде всего и главным образом, примером своего жития. Когда к авве Аполлосу приходили иноки и «предавали ему свои души, как родному отцу», то святой, читаем в этом чудесном творении, «сперва сам на деле показывал то, к чему склонял других словом» (с. 98). «Все наставления его точно соответствовали его жизни» (с. 106). Но и словесные поучения имеют также весьма важное значение, ибо исполнены совершеннейшего знания, богопросвещённой мудрости, великого духовного опыта. Это уже следует из свидетельства о блаженном Памво, который «из страха Божия был весьма осмотрителен в своих ответах; так что их принимали с благоговением, как бы изречения Самого Бога» (с. 27).

Лейтмотив наставлений всех святых – не должно «навсегда оставаться детьми и младенцами», но должно *«восходить к совершеннейшему»* (курсив мой. – К. С.) разумению, достигать мужеского возраста и возвышаться до самых великих добродетелей» (с. 117). Так, авва Питирион учил: «Кто хочет изгонять бесов, тот должен сперва поработить страсти: ибо какую страсть кто победит, такого и беса изгонит. Мало-помалу должно вам поработить страсти, чтобы изгнать демонов этих страстей. Например, бес действует посредством чревоугодия: если вы преодолеете чревоугодие, то изгоните и демона его» (с. 126, 127). А святой Евлогий, получивший «благодать видения», внушал отрешаться и от худых мыслей. Идущих к Жертвеннику он останавливал и говорил: «Как вы осмеливаетесь приступать к Святым Тайнам с худыми мыслями... Удалитесь на некоторое

время от Святых Таинств и покайтесь от души, чтобы получить отпущение грехов и сделаться достойными общения со Христом. Если же не очистите сперва мыслей, то не можете приступить к Благодати Христовой» (с. 127).

Святые подвижники призывают пребывать в постоянном созерцании Бога. Преподобный Диокл говорил, что ум, перестающий созерцать Бога, «становится или демоном, или скотом». А происходит это так: «Ум человека, как скоро удаляется от созерцания Бога, по необходимости впадает во власть или демона похоти, который увлекает его к распутству, или злого духа раздражительности, от которого рождаются безумные порывы». Сладострастное вождение есть свойство скотское, а порыв раздражительности – демонское с. (146). Как бы продолжая преподобного Диокла, святой Макарий решительно выступает против начетнического, механического, чисто внешнего богопочтения. Когда к нему пришёл один инок и стал укорять себя за то, что не может совершить более трёхсот молитв в сутки, святой Макарий ответил: «Я вот уже шестидесятый год совершаю только по сто положенных молитв... и, однако ж, ум не укоряет меня в нерадении. Если же ты, совершая и по триста молитв, осуждаешься совестью, то явно, что ты или с нечистым сердцем молишься, или можешь больше молиться, и, однако ж, не молишься» (с. 55).

Обращают на себя внимание наставления «блаженного и духоносного» Иоанна Никопольского. «Не думайте, – учил он, – что, сделав доброе дело, вы все сделали, а подражайте добродетелям ваших отцов. Если вы и приобрели все их добродетели (что редко бывает), и тогда не должны полагаться на себя... Смотрите, хорошо ли молитесь, не омрачается ли чистота вашей мысли, не развлекается ли ум ваш во время молитвы другими заботами... Смотрите, искренно ли ваше отречение от мира... не ищете ли в добродетелях суетной славы... Смотрите, чтобы вас не возмущала какая страсть... Не почитайте себя праведными... К Богу надобно приближаться со страхом и постепенно... свободно от всего постороннего... Смерти должно ожидать, как перехода к лучшей жизни и не должно слишком заботиться о немощах плоти... Надобно

терпеть ныне тесноту и скорби, чтобы наследовать широту Царствия Божия» (с. 86, 87).

Интересно указание святой Мелании как вести себя с людьми гордыми, немилосердными. Обличая корыстолюбивого судью, поступившего с ней несправедливо, она решительно заявила: «С бесчувственными должно, говорят, обращаться, как с коршуном, смело наступать на них в случае их дерзости» (с. 161).

Назидательно и убедительно учил и жизнью и словом авва Аполлос. Святой Авва, прежде всего, настоятельно убеждал пресекать худые помыслы при самом их появлении. «Когда змия, – говорил он, – сокрушена глава, то все тело его мертвое; и Господь заповедует нам сокрушать главу змия. Это обязывает нас к тому, чтобы мы не только исторгали из ума своего постыдные мечтания, но и вначале не допускали в душу свою худых и нечистых помыслов». Он призывает братию украшаться добродетелями ежедневно и стараться «превзойти друг друга в добродетелях» (с. 99), не нарушать без нужды посты, как можно чаще – даже ежедневно приобщаться Святых Христовых Таин, «потому что кто удаляется от Святых Таин, тот удаляется от Бога» (с. 106). Принимать братию надо с любовью, «кланяться приходящим», ибо, учил он, – ты кланяешься не им, а Богу, видя брата твоего, ты видишь Господа Бога твоего – и это мы приняли от Авраама (*Быт. 18*)" (с. 106).

Тем, которые получили от Бога дар творить чудеса, святой Авва заповедовал не гордиться, как бы уже имеющим всё, не надмеваться, будто бы они выше других, и не показывать всем, что имеют такую благодатную силу: в противном случае можно впасть в обольщение и лишиться благодати (с. 99). Если Преподобный Аполлос замечал кого-либо в печали, то немедленно спрашивал его о её причине. «Не должно, – говорил он, – на пути спасения скорбеть тем, которые имеют наследовать Царство Небесное: пусть стенают язычники, плачут иудеи, скорбят грешники, а праведники должны радоваться. И если помышляющие о земном в земном находят радость, – как же нам, удостоенным толикой надежды, не радоваться непрестанно, когда и Апостол побуждает нас *всегда*

радоваться, непрестанно молиться, о всем благодарить (I Сол. 5,18) » (с. 105). И ещё читаем и наставления святого Аввы: «Много порицал он тех, которые носят оружие и отращивают волосы, ибо такие люди, по его словам, тщеславятся и стараются нравиться людям. Им должно бы постом изнурять свое тело и делать добро втайне, а они, напротив, выставляют себя пред всеми» (с. 106). «*Мир имейте между собою*» (с. 106) (курсив мой. – К. С.) – вот к чему призывал святой Аполлос и что объединяет в наставлениях всех Божиих угодников.

Зная подвиг святых, читая их наставления, естественно спросить: а сами они считали себя совершенными? Ответ – убедительный, глубокий, мудрый даёт святой Памво. Перед самой своей кончиной – «в самый час преставления» – он сказал: «Теперь отхожу к Богу так, как бы ещё не начинал служить Ему» (с. 27). «Не должно, – говорил другой святой (Иоанн Никопольский), – превозноситься своими подвигами», а «надобно смиряться» (с. 88).

* * *

Творение епископа Еленопольского Палладия «Лавсаик» читается легко, с неослабевающим интересом и несомненной пользой. Каждая строка его исполнена добрейшего желания автора показать земному жителю путь к тихой небесной пристани и научить прийти к ней. Глубокая любовь автора к человеку, озабоченность, искренность – очевидны. Душа его как бы невольно свидетельствует: «Не лгу... Не сомневайся в подвигах святых отцов, напротив, прославляй сих достославных и истинно блаженных мужей, которые и имена получили соответствующие святым трудам их в подвижничестве» (с. 36). Ложь чужда Христу и христианам, по малому или по важному делу будет она сказана. Если даже для доброй цели говорят ложь, – и это не похвально, ибо ложь, по слову Спасителя, от диавола есть (См.: Ин. 8, 44) (с. 85).

Подходя к заключению данного обзора, хочется вспомнить сказанное преподобным Антонием Великим, так как оно может быть венцом всей нашей веры и всех наших упований. «Целый год молился я, – рассказывает он, – чтобы

мне показано было место праведных и грешных. И вот увидел я огромного черного великана, который поднимался до облаков и досягал руками до неба, под ним было озеро величиною с море. Потом увидел я души человеческие: они летали, как птицы, и которые перелетали через руки и голову великана, все охраняемы были Ангелами, а которых он ударял своими руками, те падали в озеро. И пришел ко мне голос: те, которых видишь ты перелетающими через голову и руки великана, это души праведников, – Ангелы охраняют их в раю, а те, которых черный великан ударяет руками, погружаются в ад, потому что увлеклись пожеланиями плоти и предались памятозлобию» (с. 60). «Довольно с меня, – скажем, прославляя и благодаря Господа, вместе со святителем Палладием, – что я удостоился, по милости Божией, все это упомянуть и передать письменно... Усердно читая эту книгу, чрез познание добродетельного жития знаменитых подвижников, их деяний, трудов, терпения и такой строгой жизни, доставишь немалую пользу бессмертной душе своей в день воскресения праведных. Следуй им ревностно, питаясь благим и нетленным упованием... Молись и за меня» (с. 183,184).

К чему призывает «Луг Духовный»

О, если бы люди имели такое стремление к добру, какое имеют ко злу! О, если бы они свою любовь к театрам, к пустым празднествам, свою жадность, тщеславие и неправду

переменили на любовь к благочестию! Тогда мы познали бы, как мы высоко поставлены Богом...

«Увещение» старца к братии (с. 171) ⁶⁰²

Не так светло небо, испещренное сонмом звезд, как Египетская

пустыня, являющая повсюду иноческие кущи...

Там увидишь в образе человеческом бесчисленные лики Ангелов.

Святитель Иоанн Златоуст ⁶⁰³

Радуйся, Египте верный! Радуйся, Ливие преподобная!

Радуйся, Фиваида избранная! Радуйся, страно, граждане воспитавшая Царства Небесного!

Из стихир 2-й на «Господи воззвах» в субботу сырную

«Луг духовный», состоящий из 219 глав или описаний отдельных событий и размышлений, принадлежит к числу известнейших и самых распространенных на Руси агиографических и святоотеческих творений. Наши православные предки с усердием распространяли его, любили читать, запоминали сказанное в нём, охотно передавали друг другу узnanное и старались воплотить в своей жизни его наставления.

Уже VII Вселенский Собор (787 г.) подчеркнул догматическую важность «Луга духовного» – во время деяний Собора читались 45-я и 180-я главы «Луга духовного» (о почитании образа Пресвятой Богородицы).

Сам автор «Луга духовного» блаженный Иоанн Мосх, обращаясь к своему другу и спутнику Софронию (впоследствии святитель Иерусалимской церкви, известный борец с монофелитской ересью), определяя название своего творения, говорит о его содержании и пользе. «Возлюбленный, – пишет он

святителю Софронию, – что может быть приятнее зрелища, которое представляет собою весенний луг, испещренный разнообразными цветами?.. Вот с таким же удовольствием прими и настоящий труд, благодатное и верное чадо Софроний! Ты найдешь в нем добродетели святых мужей, просиявших в наше время... Срывая из цветов неувядающего луга наиболее прекрасные, я сплел для тебя венок, и подношу его тебе, вернейшее чадо, а чрез тебя и всем. По этой-то причине и этот труд я назвал Лугом: каждый может найти в нем духовное наслаждение, благоухание и пользу» (с. 1, 2). Непреходящее значение «Луга духовного» усматривается в том, что как весь подвиг святых, так и их наставления представляются в нём не просто в виде суммы хороших поступков или накопления добрых дел, а как полное перерождение ветхого – греховного – человека в нового – «по образу Создавшего» – при содействии благодати Божией (См.: *Кол. 3, 9–10*).

О блаженном Иоанне Мосхе сведений сохранилось немного. Первые годы его подвижничества связываются с обителью святого Илии на берегу реки Иордана. В конце семидесятых и начале восьмидесятых годов VI столетия он появляется в Египте, который раздирался в то время монофизитской ересью. В конце того же века он вернулся в Палестину. Здесь, в обители преподобного Феодосия Великого, он познакомился и подружился с юным послушником Софронием. Изучив предания о великих подвижниках обители преподобного Феодосия, друзья решили посетить другие центры иночества – и отправились в великое путешествие по обителям Палестины, Сирии. Египта. Во время пребывания в Египте, в Александрии, Софроний, получив чудесное исцеление глаз, принял иночество. Посещены были также Синай, Кипр, Самос, Константинополь и наконец Рим. На это путешествие ушли десятки лет трудничества. Ревностных путников ничто не страшило и не останавливало: ни топкие болота, ни бурное озеро Мареотис, ни дикие звери, хищники, множество крокодилов. Особенно опасной оказалась Скитская пустынь, лежащая ближе к Нилу, чем другие пустыни. Чтобы достигнуть её, нужно было преодолеть немало препятствий. Везде путники-

друзья встречались с великими старцами, собирали сведения о великих подвижниках, «подобно мудрой пчеле» (с. 2), что потом блаженный Мосх правдиво изобразил для назидания грядущим векам.

Последние два года жития блаженный Иоанн Мосх провёл в Риме, где привёл в порядок свои записи, передал их своему «верному чаду» и другу Софронию. Почил Блаженный в 622 г. Перед мирной кончиной он простился со своими учениками и попросил их перевезти его прах на дорогой его сердцу Восток. Просьба была исполнена – тело его похоронили в обители преподобного Феодосия Великого, в пещере, в которой, по преданию, ночевали волхвы, возвращаясь из Вифлеема после поклонения Богомладенцу иным путём (См.: *Мф. 2. 12*), то есть не через Иерусалим, и в которой много лет подвизался великий палестинский киновийарх преподобный Феодосий.

Господь сподобил меня в 1982 г. во время паломнического путешествия по святым местам Палестины побывать в этой пещере, поклониться святой Гробнице блаженного Иоанна Мосха и помолиться у его святых мощей. С тех пор этот угодник Божий, как и его творение «Луг духовный», стали мне много ближе, роднее. Читая эту славную летопись деяний подвижников духа, милостью Божией сохраненную для нас, невольно присоединяешься к святым путешественникам, двум – великим мужам, вместе с ними узнаешь житие и слушаешь наставления «земных ангелов и небесных человеков» (с. 9).

Подвижническая жизнь

Хочешь ли, я покажу тебе одетых в брачную одежду? Припомни святых, облеченных в власяницы, живущих в пустынях. Они-то носят брачные одежды... Какие бы ты ни давал им порфирные одежды, они не согласятся взять их... и это потому, что знают красоту своей одежды... Ясли бы ты мог отворить двери сердца их и увидеть душу их и всю красоту внутреннюю, ты упал бы на землю, будучи не в состоянии вынести сияния красоты, светлости тех одежд и блеска их совести... Приди и научись от них полезному.

Это – светильники, сияющие по всей земле...

*Святитель Иоанн Златоуст*⁶⁰⁴

Видел, истинно видел сокровище Христово, сокрытое в человеческих сосудах. Видел я в Египте отцов, живущих на земле и проводящих жизнь небесную... Их добродетелями стоит мир.

Руфин (с. X, XI)

Бог вездесущ, но ближе к благочестивым и подвижающимся, к тем, кои славны не одним исповеданием веры, но сияют делами. А где Бог, кто посмеет строить козни? Или кто будет иметь силу вредить?

«Увещения» старца к братии (с. 171)

Святые подвижники в своём духовном житии воплотили Евангельские заповеди и примером своего подвига звали и зовут к подобному и всех ищущих Царства Божия.

По свидетельству «Луга духовного», святые угодники Божии отрекались от мира и всего, того в мире, нередко мгновенно, под благодатным действием слова Божия. Так, комедиант Вавила однажды вошёл в храм Божий, где услышал чтение из Святого Евангелия: *Покайтесь, приближи бо ся Царствие Небесное (Мф. 3,2)*. Поражённый этим призывом, он тут же оставил мир и ушёл в монахи. Примечательно, что так же поступили и его наложницы: продали своё имущество, деньги

раздали бедным и приняли иноческий образ. «Мне, – заключает блаженный Иоанн Мосх, – удалось видаться с иноком, бывшим комедиантом, и я получил большую пользу. Это муж весьма сострадательный, милостивый и смиренномудрый» (с. 42).

Согласно утверждению аввы Илии, «во дни отцев» иноки «любили *три добродетели: нестяжательность, кротость и воздержание*» (курсив мой. – К. С.) (с. 69).

Нестяжательность всегда почиталась красой монашества и великим ограждением монастырей, и потому примеров её немало. Особенно разителен один из них – доброта старца из палестинской лавры «Башен». К старцу пришёл бедняк с просьбой милостыни. Святой отдал ему свой кусок хлеба. Но бедняк попросил одежду. Тогда святой отец отвёл нищего в свою келью, где не нашлось ничего. Поражённый святостью старца, пришлец сам положил в келье всё что имел, сказав: «Возьми это, добрый старец! А себе я найду что мне нужно в другом месте» (с. 15. 16). (См. также: об иноке Агафоне, Александрийском патриархе Иоанне Милостивом и др. – с. 16–17).

Кротость соединялась с ласковостью и человеколюбием. Таков был Антиохийский патриарх Александр. Когда один из его писцов, бежавший с похищенным золотом, был возвращён, святитель Александр встретил его с такой лаской, что видевший это так выразился: «Нет ничего выгоднее, как согрешить против Александра!» (с. 44). О преподобном Феодосии Великом сказано, что он был спокоен «посреди обременявших его забот и всегда одинакового расположения духа, внимательный к другим, с нежною к ним любовью, к себе же с необычайной строгостью» (с. 10). Преподобный авва Павел из палестинской лавры «Фаран» был – читаем в «Луге духовном» – «необыкновенно кроткий и великий подвижник» (с. 55).

Воздержание нередко проявлялось в предельном ограничении в пище. Старец Конон раз в неделю «вкушал хлеб с водой» (с. 29). Авва Авксанон вкушал только одну просфору в четыре дня, а иногда в неделю (с. 56). Иной старец подвизался в пещере пятьдесят пять лет и ел «только отруби» (с. 23). А старец Феодул, «постясь все дни, никогда не спал на боку» (с.

29). К последнему надо добавить, что некоторые из подвижников никогда не ложились спать и подкрепляли себя дремотой только сидя. Сон они отгоняли или стоянием на молитве, или трудами.

Соединялось воздержание с *физическим трудом*, а труд, в свою очередь, сопровождался милосердием, *милостыней*. Авва Стратигий возвышался постом, бдением и трудолюбием (с. 124). Отшельник Марк постился, трудился и всё добытое трудами рук своих раздавал бедным, «кто во имя Божие» приходил к нему (с. 19). Один старец из лавры «Хузива» (в Палестине), если видел, что кто-либо из соседей по бедности не может засеять своего поля, выходил ночью и своими семенами тайно засеивал ему (с. 29). Другой старец раздавал всё нуждающимся, «устремив все заботы на грядущие блага вечной жизни» (с. 218,219). А о Патриархе Антиохийском Григории сказано, что он отличался милостыней, непамятозлобием и даром слёз. «У него было великое сострадание к грешникам» (с. 167)... Творилась милостыня, как правило, тайно (с. 77, 79) (См. также: с. 101, 200,234...).

О других подвижниках свидетельствуется, что они преуспевали в иных трёх «отношениях» – «не смеяться, не клясться, не говорить неправды» (с. 204). «Нам, – свидетельствует блаженный Иоанн Мосх, – говорили о святителе Иоанне Константинопольском, справедливо получившем прозвание Златоустого за изящество и блеск его учительского красноречия: после Крещения он никогда не произносил клятвы и не побуждал никого к клятве, никогда не сказал лжи, избегал шуток и не позволял другим шутить в своем присутствии» (с. 232).

Неотъемлемым свойством праведника служит *смирение*, поставляемое в «Луге духовном» весьма высоко. «Смиренный, – читаем здесь, – превосходит самого царя славой, потому что царя славят только в лицо, а смиренного и в глаза и за глазами все хвалят и ублажают» (с. 260). Смирение способно победить всякую вражду и зло. Ярким примером служит рассказ о двух епископах, отношения между которыми расстроились. Один из них был гордый, другой – смиренный. Первый не упускал случая

повредить другому. Смиранный же искал путь к миру и уверенно повторял своему клиру: «Мы победим его благодатью Христа». И вот однажды, когда гордец шёл совершать торжественное служение во славу святых мучеников, смиренный вместе со своим клиром встретил его и пал к ногам со словами: «Прости нас, владыко! Мы – рабы твои...» Шедший был поражён этим поступком и «по действию благодати Божией», сам обнял ноги собрата, говоря: «Ты – мой владыка и отец!» В «Луге духовном» добавляется: «С того времени установилась между ними великая любовь. И сказал смиренный епископ своему клиру: «Не говорил ли я вам, что мы победим благодатью Христа? И вы поступайте так же, когда возымеете что-либо друг против друга, и всегда победите» (с. 259.260). О преподобном Косме схоластике (то есть образованном, красноречивом) говорится, что он, прежде всего, «отличался смиренномудрием». А за сим следовали: сострадательность, воздержание, целомудрие, страннoлюбие и любовь к бедным (с. 203). Об иноке же Льве, «великом пред Богом», блаженный Иоанн Мосх свидетельствует: «Мы получили от него великую пользу – особенно от его смирения...» (с. 137).

Высоко ставили и ценили святые иноки *безмолвие*, ибо оно служило явным показателем отказа от всего чувственного, земного. Безмолвие бывало внешнее, когда подвижник отделялся от всех и жил один, и бывало безмолвие внутреннее – пребывание в духе с Единым Богом. Обычно обе формы безмолвия совмещались... Авва Феодосий провёл в уединении тридцать пять лет, за что получил прозвище Молчальник (с. 81). А святой старец авва Павел (упоминался выше) подвизался в уединении «около пятидесяти лет», довольствуясь лишь «дарами Церкви» и храня «совершенное безмолвие» (с. 56).

Чрезвычайным подвигом было житие без одежды. Так, отшельник авва Георгий без одежды тридцать пять лет скитался по пустыням (III). Нагим ходил авва Софроний Воск (воск – значит пасущийся на лугах, в рощах, ибо питался только травами, кореньями) (с. 189). Старец Юлиан, подвизавшийся в небольшой пещере около семидесяти лет, «не имел ничего в этом мире, кроме власяницы (грубая шерстяная одежда. – К.

С.), хитона (нижняя одежда – рубашка. – К. С.), креста и деревянного ковша» (с. 68). Для одного отшельника Синайской горы в течение пятидесяти лет единственным покровом были собственные длинные волосы. Подобное рассказывается также о святых Онуфрии и Гофронии (с. 112)... И удивительно для разума «естественного» (не облагодатствованного) жили ни святые люди до ста и более лет!

Различными примерами подвигов святых «Луг духовный» призывает к *многообразию служений*... Один старец, совершая молитву и падая для делания поклонов на плиту, продолбил её на несколько пальцев в тех местах, где касался руками и коленами. «Сколько же он положил поклонов?!» – восторгается блаженный Иоанн Мосх (с. 220). Другой брат, подвизавшийся близ реки Иордан, «никогда при исполнении своего правила не обращал своих мыслей к земному» (с. 120). Авва Стефан из лавры Илиотской (во славу пророка Илии на берегах Иордана) по настойчивой просьбе пришедших к нему свидетельствовал о себе: «Днем и ночью я ни на что более не взираю, кроме Господа нашего Иисуса Христа, пригвожденного к древу крестному», но когда он заболел и очень ослаб, то, по требованию врачей, стал есть даже мясное. Это смутило и огорчило его родного брата, благочестивого, но жившего в миру. Господь рассеял его смущение: в особом видении ему явился Незнакомец и открыл, что святой Авва так поступает по необходимости и послушанию. «Хочешь ли видеть, какой славы достоин брат твой? – спросил Незнакомец. Обратись назад и смотри». – Обратившись, он увидел брата пригвожденным ко кресту, подобно Спасителю. – «Вот какой славы сподобился брат твой! Воздай же славу Тому, Кто прославляет истинно любящих Его!» (с. 79,80). А о преподобном Евфимии Великом читаем: «Никогда не видали... чтобы старец когда ел, кроме субботы и воскресенья... Никто не видал, чтобы он ложился и спал на боку; обыкновенно он сидел и недолго дремал, или несколько засыпал стоя, ухватившись обеими руками за верёвку, привязанную к стене в одном углу; как скоро верёвка выпадала из рук, он просыпался. Таким образом, всю почти

ночь он проводил в бдении и молитве, сопровождая её сердечными воздыханиями и коленопреклонениями» (с. 28).

Представлены в «Луге духовном» и поучительные примеры особого служения Богу и людям.

В главе 185-й «Луга духовного» рассказывается о том, как «дивная мудростью» жена обратила к вере мужа-язычника. Суть этого рассказа можно свести к следующему. Муж-язычник предложил жене-христианке отдать имеющиеся у них деньги в рост. Жена посоветовала отдать их христианскому Богу – нищим, «потому что все они- Его». Муж так и поступил. Но вскоре супруги оказались в большой нужде и язычник стал роптать. Тогда жена послала его туда, где он отдал деньги, – на церковную паперть. Здесь, на полу, он нашёл монету, на которую купил «хлеба, вина и одну рыбку». В рыбе был найден изумительной красоты камень. За этот камень «серебряных дел мастер» уплатил ему в шесть раз больше, чем было роздано нищим. Поражённый чудом, язычник принял Святое Крещение «и прославил Бога и Спасителя нашего Христа со Отцем и Святым Духом. Горячо благодарил также свою благоразумную жену, чрез которую ему даровано было познать истинного Бога» (с. 221–224).

Глава 207-я повествует о девице, окрещённой Ангелами. Этой милости Божией удостоилась девица за свою милость. Но, совершив доброе дело, она потом оказалась в крайней бедности и трудном положении. Тем не менее, она опомнилась и «в сокрушении духа» просила допустить её до Святого Крещения. И вот в то время, когда люди отвернулись от неё, Небесные Посланники чудесно отнесли её в храм и поручились за неё перед священнослужителями, в обязанность которых входило Крещение новообращённых. «Однажды я, – рассказывала она епископу после Крещения, – увидела неизвестного мне человека, собиравшегося удавиться. Его сильно теснили заимодавцы. И, отдав ему все мое состояние, я избавила его от беды...» Блаженный Иоанн Мосх завершает: «И сказав это, она почил в Господе, получив отпущение своих вольных и невольных прегрешений» (с. 256–258).

Почти все подвижники, о которых говорится в «Луге духовном», творили чудеса по воле и милости Божией. Поэтому описывать их следует отдельно. Здесь же можно ограничиться лишь общим о них свидетельством, которое дано блаженным Иоанном Мосхом в конце его повествования. «Один из старцев говорил нам, – пишет он, – о дивных знамениях. Они бывают и теперь в Церкви Божией по причине народившихся и разрастающихся ересей, в особенности по причине раскола Севера акефала (акефалы – «безголовые», вначале не имевшие определённого вождя. – К. С.) и других гибельных учителей, для ограждения и утверждения в вере более слабых душ, равно как и для обращения лжеучителей, если бы захотели. Поэтому святые отцы и с первого времени христианства святые мученики ежедневно до сих пор совершают знамения в Кафолической Божией Церкви» (с 263, 264) (См. также: с. 5, 6, 21, 24, 26–28, 32, 33, 39, 40, 59, 70, 73, 74, 90, 91, 93–95, 105, 106, 116, 120, 121, 125, 129–132, 150, 151, 154–156, 164–167, 178–180, 188, 189, 193–194, 205, 206, 212–214, 229–233, 248–250...).

Были на подвижническом пути и немалые трудности, искушения, невидимая брань, скорбь и, что всего страшнее, разочарование, когда перед отшельником вставал вопрос: «Что мне делать?» Опытные старцы и здесь находили мудрые решения. Так, в главе 208-й «Луга духовного» читаем: «Один брат, одержимый печалью, спросил старца: Что мне делать!? Помыслы одолевают меня, внушая мне, что напрасно я отрекся от мира и – все равно – спасения не достигну...» – «А ты знаешь ли, – ответил старец, хотя бы мы и не могли достигнуть земли обетованной, нам лучше сложить кости в пустыне, чем возвратиться в Египет!» (с. 258). (См. и главы: 14, 39, 60, 204, 205).

Итогом описания подвижнической жизни праведников Божиих может служить весьма поучительное видение авве Афанасию, бывшее при его размышлении о судьбе жаждущих Правды и о нерадивых. «Однажды, – свидетельствует святой Авва, – пришло мне на ум: что будет с теми, которые подвизаются и с теми, которые не подвизаются? Я пришел в

восхищение, и некто, явившись, сказал мне: «Следуй за мною». Он привел меня в место, все озаренное светом, и поставил меня у врат. Красоты этих врат нельзя описать. И мы слышали внутри врат бесконечное множество голосов, прославляющих Бога. Когда мы постучались, кто-то из бывших внутри врат, услышавши нас, спросил нас: «Что вам нужно?» – «Мы желаем войти», – сказал мой путеводитель. – «Сюда никто не войдет из тех, кто проводит жизнь нерадиво», – отвечал голос изнутри. «Но если желаете войти, идите, подвизайтесь, нисколько не заботясь о том, что в суетном мире» (с. 158).

Наставления

Господь наставляет нас быть воздержными, а мы, несчастные,

благодаря изнеженности, все более и более стремимся к удовольствиям. Предадим себя Богу, по слову Павла, как ожившие из мертвых.

Не озираясь назад, забудем старое, будем стремиться, соответственно нашему назначению к награде высшего звания.

«Увещание» старца к братии (с. 171)

К жизни в Боге, к святости зовут святые угодники Божии не только примером своего подвига, но и словом, наставлением.

Прежде всего, святые подвижники указывают на опасность греховного состояния и призывают убежать *от всякого зла*.

Во главе зол отдельные праведники ставят сребролюбие и потому призывают: «Будем избегать матери всех зол – сребролюбия!» (с. 183).

Не менее опасны гордость и тщеславие. При наличии гордости даже любовь – эта величайшая добродетель – пуста. «Какая польза от любви там, – вопрошает преподобный Илия, – где есть гордость?» (с. 70). А где присутствует «тщеславие, там, – утверждает святой египетский старец, – нет ничего доброго» (с. 136).

Нельзя и скучать, ибо уныние уводит от Царства Божия. Когда один брат, придя в лавру преподобного Герасима Иорданского, заявил авве Александру, что он покидает своё жилище из-за скуки, святой Авва укорил его: «Верный знак, что ты вовсе не думаешь ни о вечных мучениях, ни о Царстве Небесном. Иначе тебе не было бы скучно» (с. 168).

Расхолаживают духовную жизнь светские разговоры. Игумен обители Севериана (близ Мёртвого моря) авва Мина поучал братию: «Чада мои, будем избегать светских разговоров. Они, как известно, приносят вред, особенно молодым» (с. 189).

Другой старец советовал иноку соблюдать осторожность в обращении с женщинами. «Чадца, – говорил он, – соль из воды

и, соединясь с водою, растворяется и исчезает. Так и монах. От жены произойдя, он, приближаясь к женщине, ослабевает и обращается в ничто, то есть перестает быть монахом» (с. 265, 266).

Само совершение греха вызывает гнев Божий, но ещё более губительно пребывание, коснение во грехе, и потому «Луг духовный» призывает очистить себя от всякой скверны. «Мы не только не должны упорствовать в дурных своих решениях, – читаем в нем, – но должны каяться и скорбеть о том, что мы задумываем дурного» (265). «Вся протекшая жизнь моя, – говорил о себе преподобный Антоний Великий, – была не что иное, как непрестанный плач о грехах моих» (с. 14).

Способы духовного врачевания весьма различны. Игумен монастыря «Гигантов» (находился в Антиохии) авва Иоанн свидетельствует: «Одним способом врачуются блудник, другим – убийца, третьим лживый враг. И совсем иное нужно для сребролюбца» (с. 96). Лучшим средством к искоренению любого греха служит воспоминание (ещё более действенно – постоянная память) о последнем часе (См.: *Сир.* 7, 39). Авва Илия исповедовал: «Я боюсь трех событий: когда душа моя будет оставлять тело; когда предстану Богу и когда будет произнесен последний приговор обо мне» (с. 70). Весьма полезно также укорение себя во всем. Внушением к последнему служит рассказ старца о том, как на одного брата «возымел подозрение» в каком-то проступке его искренний друг, диакон. Вначале брат, не зная за собой никакой вины, уверял диакона, что ничего подобного не делал. Но уверения не помогали. Тогда брат «обратился к своим мыслям». «Положим, – рассуждал он, – бедная душа моя, ты и не совершила этого. Но не совершено ли тобою множество других злых дел и все ли они тебе известны? Где то, что ты творила вчера или третьего дня, или десять дней тому назад? Помнишь ли ты об этом? Так не совершила ли ты и того, что тебе приписывают, а потом позабыла, как и первое? И, размышляя таким образом, я так расположил свое сердце, как бы и в самом деле я сделал это, но позабыл, как и другие свои дела. И стал я благодарить Бога и диакона, что чрез него Бог дал мне познать грех мой, и я мог

раскаяться в нем». Результат был самый хороший: как только брат постучался в дверь диакона, тот бросился ему в ноги со словами: «Прости меня!.. Воистину Сам Бог вразумил меня, что ты невинен» (с. 267,268).

Видя растущее зло, угодники Божии сетовали и своим сетованием понуждали творящих грех задуматься и исправиться. «Отцы наши искали пустыни и скорбей, а мы, – сетовал авва Александр, – стремимся в города и ищем покоя. У отцов наших процветали добродетели: нестяжательность и смирение, а теперь царствуют любостяжание и гордость... Увы, чада, утратили мы ангельский образ жизни!» (с. 199). «Поверьте, чада, мне, старику, – говорил авва Феодор Александрийский, – что прежде у скитских иноков наблюдалась великая любовь и строгое воздержание, и дар разума. И я застал еще там старцев, которые вовсе не принимали пищи, если кто-нибудь не заходил к ним». А ныне? – «Воистину, чада, скитские монахи совсем ослабили строгую скитскую жизнь» (с. 71). Сетуя, угодники Божии и ободряли: «Чадое мое: дай – и возмешь» (с. 215). Другими словами: восстань, иди на служение Богу – и Господь не оставит тебя, подаст тебе все нужное!

Борьба с пороками неразрывно связывается в «Луге духовном» со *стяжанием добродетелей*.

Отвечая на вопрос: «Как усовершенствоваться в добродетели?» – преподобный Иоанн, авва Авраамиева монастыря (на Елеонской горе), представил вкратце целый ряд подвижнических правил. «Кто бы ни пожелал стяжать добродетель, – отвечал святой Авва, если прежде не возненавидит противный ей порок, не может снискать ее. Желает ли получить дар слез возненавидь сперва смех. Желает стать смиренным – возненавидь самопревозношение. Желает воздержания – возненавидь пресыщение. Желает стать целомудренным – должен возненавидеть сладострастие. Желает ли достигнуть бескорыстия – возненавидь все вещественное. Хочешь стать милостивым возненавидь сребролюбие. Стремящийся к пустынножительству – разлюби города. Хочешь упражняться в молчании – возненавидь болтливость. Желает стать чуждым всему мирскому должен

возненавидеть жизнь напоказ. Хочешь быть воздержным в гневе – возненавидь светскую жизнь. Ищешь ли непамятозлобия – возненавидь злословие. Не желаешь рассеяния мыслей – оставайся в уединении. Хочешь ли обуздать язык – загради уши свои, чтобы не слышать многого. Желающий всегда пребывать в страхе Божиим должен будет ненавидеть телесный покой, возлюбить скорбь и тесноту – и таким образом получит возможность с чистым сердцем работать Богу» (с. 227).

Отдельные стороны духовной жизни святые подвижники особенно подчёркивают, как необходимое в нравственном совершенствовании.

Угодники Божии постоянно внушают петь Псалтирь. Особенно они призывают сопровождать псалмопением совершение утренних и вечерних молитв. А чтобы это можно было легче неуклонно исполнять, они требуют от каждого христианина – от отрока до священнослужителя – знания псалмов наизусть. Скитский авва Маркелл говорит: «Поверьте мне, чада, ничто так не возмущает, не беспокоит, не раздражает, не уязвляет, не уничтожает, не оскорбляет и не вооружает против нас демонов и самого виновника зла сатану, как постоянное упражнение в псалмопении. Все Священное Писание полезно и чтение его немало причиняет неприятности демону, но ничто столь не сокрушает его, как Псалтирь... Упражняясь в псалмопении, мы, с одной стороны, возносим молитву Богу, с другой – проклиная дьявола» (с. 182).

Чтобы никто «чужой» не вошел в нашу душу со словами: *Наш ли еси, или от супостат наших* (**Нав. 5,13**), египетский святой старец призывает: «Будь стражем сердца своего» (с. 136). Всегда должно помнить, «что, по слову блаженного Иоанна Мосха, – творящий злое, не скроется от очей Божиих» (с. 95).

Добрым делом – спасительным для души – святые старцы Египта считают отречение от мира (с. 135). «Будем, – призывают они снова и снова, – подражать отцам нашим строгости и безмолвию, с какими они жили здесь» (с. 140).

Всё внимание должно быть обращено на устройство внутреннего человека. Когда строгий подвижник лавры «Башен» Мироген заболел и к нему пришли братья, чтобы поухаживать,

больной обратился к пришедшим с просьбой: «Молитесь лучше обо мне, отцы, чтобы внутренний человек мой не страдал водянкой. Я же молю Бога, чтобы Он продлил мою настоящую болезнь» (с. 15). Подобное выразил и отшельник Варнава, живший в пещерах реки Иордан: «Чем более страждет внешний человек, тем более возрастает в силе внутренний» (с. 17).

Венец подвижничества указывается в послушании. Примеров этой добродетели множество, но все они сводятся к одному – к полному отречению от своей воли и полной преданности воле святого старца, хотя бы она была и непонятной или шла вразрез с желанием ученика. Например, святому Симеону столпнику соседние пустыnnики, желая убедиться в действительности служения его Богу, послали сказать, что находят его подвиг странным и потому требуют, чтобы он сошёл со столпа. И святой Симеон готов был немедленно исполнить это приказание (с. 74).

Иногда святые старцы давали наставления весьма необычно... Об авве Оренте с горы Синайской рассказывается, что он однажды пришёл в храм в вывернутой одежде. На упрёк иноков он ответил: «Вы извратили Синай, и никто вам ничего не говорит, а меня укоряете за то, что я выворотил одежду? Подите исправьте то, что вы извратили, и я исправлю то, что я извратил» (с. 151).

Полезны и следующие многосторонние утверждения, советы и сообщения самих святых праведников или о них.

Авва Маркелл утверждает: «Человек вначале был подобен Богу. Отпав от Бога, уподобился животным» (с. 183). Святой Афанасий Александрийский говорит: «Носящие печать Крещения, хотя бы и получили его в расчете на какое-либо благо, считаются крещенными» (с. 240). Преподобный Илия молчальник доказывает: «Если душа не поет вместе с телом – напрасный труд. Если кто любит скорбь, она потом доставит ему радость и покой» (с. 70).

Святые угодники Божии советуют и вразумляют. Авва Маркелл: «Узнай на самом опыте добрую жизнь, и тогда не будешь бояться ее, как чего-то невозможного. Не удивляйся тому, что будучи человеком, можешь соделаться равным

Ангелам. Тебе предстоит слава, одинаковая с Ангелами, и Сам Подвигоположник обещает ее подвизающимся» (с. 183). Благочестивая и богобоязненная женщина – иноку, допустившему худые помыслы: «Побойся Христа! Вспомни о скорби и тяжести раскаяния, которые ты испытаешь в своей келье, вспомни о воплях и слезах, которые предстоят тебе» (с. 253).

Сообщается в «Луге духовном», что один святой старец видел при совершении Божественной Литургии Ангелов, но допускал в чине ошибки. На последнее обратил его внимание пришедший к нему диакон. Старец, усомнившись в правильности замечания, спросил Ангелов: «Правда ли это?» Ангелы ответили: «Послушайся его: он правильно говорит... Бог так устроил, чтобы люди были направляемы людьми же» (с. 247). А о святом Льве, предстоятеле Римском повествуется, что после сорокадневной молитвы у гробницы Апостола Петра, святой Апостол явился ему и сказал: «Я молился о тебе, и прощены тебе все твои грехи, кроме – рукоположения. Вот в этом только ты сам должен будешь дать отчет, правильно ли рукополагал ты поставленных тобою» (с. 178).

Завершением наставлений святых угодников Божиих может служить призыв аввы Палладия: «Чада, временная жизнь наша кратка: будем недолгое время здесь подвизаться и трудиться, чтобы удостоиться великих благ в вечности! Посмотрите на мучеников, посмотрите на святых, посмотрите на подвижников: как они были мужественны!.. Чего только не претерпели они!.. И вот теперь они получили награды за свои подвиги несравненно большие, чем ожидали» (с. 83–84).

Осуждение еретиков

Расколы и ереси ни к чему другому не ведут во Святой Церкви,

как только к ослаблению любви к Богу и ближнему.

Старец Палладий (с. 40)

Не удаляйся и не думай удаляться от Святой Церкви.

В ней, по благодати Господа нашего Иисуса Христа, нет ничего худого.

Авва Симеон (с. 117)

«Луг духовный» составлялся в те годы, когда ризу Святой Церкви Христовой еще продолжали раздирать ереси несторианская и монофизитская, невзирая на то, что первая из них была осуждена на III Вселенском Соборе (431 г.), а вторая – на IV (451 г.). Этим и объясняется боль святых подвижников и самого автора «Луга духовного» от тех стрел, которые продолжали вонзать еретики в Тело Святой Церкви. Примечательно, что в «Луге духовном» опускается анализ воззрений еретиков, а концентрируется внимание на самом существенном, убедительном, неоспоримом – на явлениях милости Божией православным и на осуждении Божиим еретиков, и даже наказаниях Божиих нераскаянных, упорствующих отступников.

Примеров одного и другого в «Луге духовном» немало. Разумеется, что в настоящем обобщении можно привести лишь некоторые, да и те в сокращении.

Так, пламенный ревнитель православной веры блаженнейший Патриарх Антиохийский Ефрем, услышав о том, что возле города Иераполя подвизается столпник, принадлежащий к монофизитской ереси – Севера Антиохийского и акефалов, – отправился к нему, чтобы вразумить. Но столпник потребовал чрезвычайного доказательства в том, что Святая Церковь правильно исповедует веру. «Разведем огонь, – заявил он, – и войдем вместе в пламя. Кто выйдет невредимым, тот и будет православным, и мы должны будем последовать ему». Святой Патриарх, с полным упованием на милосердие Божие

согласился. Когда же столпник испугался пламени, Святитель, вознеся Богу усердную молитву указать истину, бросил в середину огня свой омофор. Пламя пылало, а омофор остался совершенно невредимым. При виде этого явного чуда столпник уверился в истине, «умилялся, проклинал Севера и ересь его и присоединился к Святой Церкви» (с. 47,48).

Авве Кириаку было видение: предстала Божия Мать со святыми Иоанном Крестителем и Иоанном Богословом. На просьбу аввы войти в келью Владычица сурово ответила: «У тебя в келье Мой враг. Как же ты желаешь, чтобы Я вошла?» Оказалось, что в келье случайно находились «два слова нечестивого Нестория». Святой Кириак немедленно вынес их. «Слова» сожгли (с. 61,62).

Космиану, жену патриция, принадлежавшую «к секте Севера акефала», Пресвятая Богородица не допустила поклониться Гробу Господню, сказав: «Ты не принадлежишь к нам, не наша, поэтому и не входи сюда». Поняв, что доступ к святыне возбраняет уклонение в ересь Космиана обратилась к Святой Апостольской Церкви, после чего смогла беспрепятственно подойти к Животворящему Источнику (с. 63,64). Так же и палестинский военачальник силой Божией не допускался ко Гробу Господню, пока не ушёл из «секты Севера» и не присоединился к Святой Церкви (с. 65,66).

Весьма поучительно и предостерегающе звучит рассказ преподобного Феодула об иноке, державшемся ереси Севера Антиохийского. Однажды Преподобный был приглашён нести послушание в гостинице. Здесь он встретил путешествующего инока, отличавшегося нестяжательностью, беспрестанной молитвой и безмолвием. Но узнав, что инок – еретик, Преподобный со слезами ушёл в свою келью, затворил дверь и три дня молил Спасителя открыть ему: кто же истинно верует – чада Церкви или последователи Севера? На третий день услышал голос: «Иди, Феодул, и увидишь веру его». Преподобный приблизился к еретику и стал внимательно смотреть на него. «И вот, – завершает свой рассказ святой Авва, – Бог мне свидетель! Вижу, чада мои, голубя, парящего над главой его, почерневшего как бы от сажи в трубе,

истрёпанного и безобразного. Тогда я понял, что явившийся мне чёрный и безобразный голубь обозначает их веру» (с. 128,129).

Отступники от истинной веры, искажители её вызывали на себя гнев Божий... Императору Анастасию – покровителю монофизитов и гонителю защитников Халкидонского Вселенского Собора – во сне предстал «прекрасный муж» с книгой в руках и сказал ему: «Се за твоё зловерие я изглаждаю четырнадцать» и изгладил. – Через два дня император умер (с. 50)... Некий комедиант поносил Божию Матерь, представлял Её в театре. Трижды являлась Она ему во сне, призывая к благоразумию. Явившись в четвёртый раз, Пресвятая Дева, не сказав ни слова, провела перстом черту по рукам и ногам поносителя – тотчас руки и ноги у него отнялись. «Всем, – свидетельствует блаженный Иоанн Мосх, – показывал себя несчастный, громко исповедуя свое нечестие, за которое воспринял достойное возмездие – и то еще ради человеколюбия» (с. 62,63)... А по молитвам «великого пред Богом» старца Кириака брату Феофану в видении была открыта и загробная участь еретиков. Явившийся ему кто-то «страшный по виду» отвёл его «в место мрачное, смрадное и испускающее пламя » и показал «в пламени Нестория и Феодора (епископ Мопсуетский. – К. С.), Евтихия (архимандрит в Константинополе. – К. С.) и Аполлинария (епископ Лаодикийский – К. С.), Евагрия и Дитима (почитатели Оригена. – К. С.), Диоскора (патриарх Александрийский. – К. С.) и Севера, Ария (пресвитер Александрийский – К. С.) и Оригена (учитель Александрийской богословской школы – К. С.) и других». При сем было сказано: «Вот это место уготовано еретикам... Хотя бы и всеми добродетелями украсился человек, но если он неправо верует, он попадает в это место» (с. 32,33).

Отмечая пагубность ереси, святые подвижники зывали: «Не будь с еретиками» (авва Олимпий) (с. 19). «Смотри – не причащайся нигде вне Святой Кафолической и Апостольской Церкви, в которой прославляются четыре святых Собора (тогда было только четыре первых Вселенских Собора. – К. С.): Никейский (318 отцов), Константинопольский (150 отцов), первый Ефесский (200 отцов) и Халкидонский (630 отцов)»

(211). «Подвизайтесь за веру Православную» (некий епископ) (с. 49) (См. также: главы 29,40,45,147,148,177,188...).

Христианская кончина

Отшельник пришел в монастырь, чтобы отойти ко Господу, примирившись со всеми... И приняв Пречистое Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, отшельник лег посреди церкви и тотчас скончался, вовсе не болевши.

Из свидетельства преподобного Фомы (с. 107)

Вот вам предмет для вашей философии – размышлять непрестанно о смерти. И спасайте себя в безмолвии и тишине!

Из ответа старца философам (с. 187)

Божии люди учили всей своей жизнью – и примером, и словом, – учили они и в минуты ухода из земного странствования. Кончина их была поистине христианская – безболезненная, непостыдная, мирная, с полным упованием на добрый ответ в день Страшного Суда.

Мне хорошо помнится кончина моих родителей. Я не дерзаю их относить к числу тех великих праведников, о которых рассказывается в «Луге духовном», но кончина и моих родителей была подлинно христианской. Отец умер в 1943 г. Это было суровое время – шла война. За несколько минут до последнего вздоха он подозвал к себе мою маму, затем моих старших братьев, каждому из них сказал последнее слово. Отдельно подозвал к себе меня, благословил крестным знамением и сказал то, что я запомнил на всю жизнь: «Молись Богу, и Господь устроит твою жизнь». Сказав эти слова, он поднял руку для ограждения себя крестом, прикоснулся тремя перстами ко лбу, груди, правому плечу и когда нёс руку к левому плечу – она упала и застыла до Второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа... Маму я навел в больницу за два-три дня до кончины († 19 марта 1960 г.). Она долго смотрела на меня, поцеловала, благословила крестом и сказала: «Спасибо тебе, что ты приехал и застал меня живой... Хотелось бы увидеть внука, но ухожу... Живите с Богом, в мире...»

А вот как уходили в мир иной праведники, о которых повествует блаженный Иоанн Мосх.

Инок Фалалей, предузнав свою кончину, сходил во святой град Иерусалим, поклонился «святому Кресту и святому Воскресению Христа Бога нашего», омылся в водах Иордана и через три дня почил (с. 112)... Два отправленные императором Анастасием защитника исповедания IV Вселенского Собора Патриархи Иерусалимский Илия и Антиохийский Флавиан одновременно известили друг друга: «Анастасий сегодня умер, пойдем и мы на суд с ним». И через два дня скончались (с. 45)... Преподобный Феодосий Великий в час кончины зашевелил устами, вступая в беседу с миром иным, сложил крестообразно на груди руки и тихо почил (с. 10)... Некий святой старец, о котором рассказывает авва Зосима, перед кончиной помолился, преподал благословение, лег и отошел ко Господу (с. 147, 148)... Благочестивый мирянин Авив перед кончиной позвал к себе брата, которому обещал дать знать о своем последнем часе, и в его присутствии немедленно предал дух свой Богу. «Вот какой кончины сподобился он – кончины, достойной той любви, какой он возлюбил Христа, – говорили все...» (с. 251)... Когда начали рыть могилу для мирно почившего старца Сизиния, ученик его попросил: «Сделайте милость, ройте немного пошире, чтобы можно было положить двоих». Пока готовили могилу, ученик лег на рогожу и скончался. И похоронили вместе обоих – учителя и его ученика (с. 114).

Смерть же грешников, по слову Псалмопевца, люта (Пс. 33, 22). О нечестивом Солунском архиепископе Фалалее в «Луге духовном» читаем: «Вдруг почувствовав боль в желудке, должен был удалиться... Видя, что он не выходит, некоторые из ожидавших его снаружи вошли в отхожее место сказать ему, чтобы он выходил, и нашли, что... безбожная голова раба неключимого застряла внизу в смрадном месте, а ноги, не ходившие прямыми путями по земле, оказались торчащими на воздухе, в знамение грядущего осуждения, и того, как страшно впасть в руки Бога Живого» (с. 58). (См. также: главы 6, 11, 57...)

* * *

Сегодня, когда человек уделяет своё внимание по преимуществу земной жизни, тратит почти все свои силы на устройство ее удобств, едва слышится голос «Луга духовного»,

призывающего побороть в себе все злое, скверное, плотское и развить доброе, чистое, духовное. И тем не менее, сквозь толщу тленности и греховного мрака пробивается его лучезарный свет, указующий путь бессмертному духу, созданному для Бога и вечности. Великие, могучие духом подвижники Востока и своим святым житием, и исполненными глубочайшей мудрости наставлениями продолжают и сегодня напоминать суетливому земному страннику о его высшем призвании.

В заключение хочется обратиться к читателю с теми же словами, с какими когда-то в древности обратился к нему же инок-писатель: «И кто начнет сию книгу прочитати, и вы, господин мои, не поревнуйте моему грешному худоумию, где будет ся описах, и не исправих, и не досмотрих, и вы, Бога ради, исправьте как вас Бог вразумит, и вси святии. Богу нашему слава и ныне и присно и во веки веков. Аминь» (с. 270).

Наставления Митерикона благоговейным подвижницам

Если всегда будешь памятовать в уме своем о святых мужах,

преподобных женах, и о добродетелях их, то, конечно, найдешь, как совершенно святые возлюбили Бога, и укоришь себя, что не только ничего такого не сделала, но и не помыслила о том.

Из послания монаха Исаии к благороднейшей монахине Феодоре (с. 10)⁶⁰⁵

В истории духовной жизни Святой Православной Церкви с древних пор (начиная с IV века) получили известность и значимость собрания кратких житий, изречений, а подчас и довольно обширных поучений святых подвижников-мужей и отдельно – святых подвижниц-жен. Первые получили название патериков (от греч. πατήρ – отец), а вторые – митериков, митериконов (от греч. μήτηρ – мать).

В X веке подобного рода Митерикон составил инок (авва) Исайя и представил его «пречестной монахине Феодоре». «Знает Бог, – с каким трудом я собрал все сие для любви твоей. Боюсь, впрочем, не найти бы осуждения в людях, что еще никто от века не составлял женской книги, как я для тебя. Но я презираю всякий укор, имея в виду одно твое спасение» (с. 104–105). «В ней найдешь ты, – пишет инок Исайя в начале данной книги монахине Феодоре, – все цветы добродетелей – внимание ума и поучение сердечное, к уцеломудрению твоему и спасению души твоей, если хочешь» (с. 28).

Святитель Феофан (Говоров) – переводчик Митерикона с греческого языка на русский, рекомендуя этот труд для «наших благоговейных инокинь, для которых прямо назначенных книг у нас не имеется», и, касаясь его содержания, пишет: «Наставления направлены к безмолвствующим, но могут идти и вообще к инокиням, ревнующим о совершенстве в иноческой жизни: инокиня в келии тоже есть уединенница, если живет с разумом» (с. 3,4).

К этим духоносным словам Святителя можно добавить следующее. Многие наставления Митерикона перекликаются с учением патериков и поэтому могут быть полезными и для иноков, тем паче что нередко блаженные старицы приводят изречения подвижников-монахов и указывают на примеры их жития. Более того, они могут принести пользу, при соответствующем руководстве духовника, и ревнующим о спасении мирянам, так как раскрывают не только то, что рекомендуется благоговейным, пречестным, благороднейшим, но говорят и об общих основах святой жизни. Разве не ко всем относятся наставления Митерикона о любви к Богу и ближнему, о молитве, о смирении, терпении в молчании, о целомудрии⁶⁰⁶, воздержании, об уединении (хотя и несколько ограниченном условиями мира), о брани против искусителя, против скверных помыслов, о заботе соблюсти в чистоте язык и слух, о посте, плаче о совершенном грехе, о памяти смертной и последнем Суде, о действии благодати Божией... Это и другое учение Митерикона и будет в дальнейшем изложено.

* * *

На первое место в Митериконе ставится исполнение заповеди Христа Спасителя о любви к Богу и любви к ближнему. Когда сестры-сподвижницы спросили блаженную Синклитикию: каким образом можно спастись? – она, глубоко вздохнув, ответила кратко и определённо: «Прежде всего и паче всего должно сохранять нам то, что сказал Господь: *Возлюбиши Господа Бога твоего всею душою твоею и искреннего твоего, яко сам себе (Мф. 22, 37, 39)*. Итак, вот где спасение – в действенной любви» (с. 30). Другая святая подвижница, Сарра, говорила: «Почтим Единого, и все почтут нас. Если же презрим Единого, то есть Бога, то все презрят нас, и – пойдем в огонь кромешный» (с. 60).

Больше всего внимания уделяется в Митериконе *безмолвию* и *молчанию*. С ними нередко так или иначе связывается целый ряд других дел подвижнического жития.

«Господь мой сказал мне: делай дело Мое, и Я буду питать тебя, – свидетельствует блаженная Матрона. – Дело же Божие есть, во-первых, безмолвие, во-вторых, молчание (с. 46). По

суждению блаженной Феодоры, монаху «паче всего» подобает пребывать в безмолвии (с. 63).

Признаками истинного безмолвника являются: неотлучная мысль о Боге – «жаждание Господа»; исполненный тишины ум – неблуждающий в суетных помыслах; смерть для мира, но всегдашняя память о смертном часе; победа над чревоугодием, леностью и малодушием; ненасытная молитва; любовь к псалмопению, чтению священных книг; множество поклонов; обилие слёз. «Безмолвник есть образ ангела земного» (с. 79, 80).

Труден, но и многополезен подвиг безмолвия и молчания. Как желающие зажечь огонь «сначала задымляются и слезят», так и хотящие возжечь в себе огонь Божественный прилагают много трудов, «с безмолвием и молчанием» (с. 29). Помнящий учение Священного Писания: *От слов твоих оправдишися, и от слов твоих осудишися (Мф. 12, 37)*, непременно изберёт молчание (с. 39). Безмолвие и молчание изгоняют сладострастные помыслы, истребляют даже устаревший злой навык, избавляют от многих грехов (с. 41, 70, 38). Нравы и чувства безмолвие делает добрыми, добродетель приводит «в большую силу», учит творить все добродетели (с. 78, 54). Не хранящему безмолвие – добродетели чужды. «Как невозможно на песке расти траве, так занятому мирскими развлечениями и беседами невозможно творить плода небесного» (с. 61, 53). Любящего же безмолвие, пребывающего в нем – любит Бог и пребывает с ним (с. 78, 60).

Блаженная Феодора, подчёркивая значимость безмолвия: *муж же мудр безмолвие водит (Притч. 11, 12)*, предостерегает: «Знай, дочь моя, что когда кто захочет безмолвствовать, тотчас приходит лукавый со всем своим демонским воинством и отягчает душу безмолвствующего» скверными помыслами, малодушием, унынием, расслаблением, расстройством всех членов тела и всех сил души. «Но, – утверждает блаженная, – если будешь бодрствовать, то все сие исчезнет». И приводит пример. Один мудрый инок, как только стал творить молитвенное правило, был брошен «в озноб и в жар». Однако инок не пал в изнеможении, а сам себе велел:

«Вот я теперь болен и, может быть, умру; встану же пред смертью, совершу мое правило». С этой мыслью он понудил себя исполнить правило. И что же? Окончилась молитва – окончилось и искушение. «Брат сей, – завершает своё повествование святая жена, – и после противоборствовал» искушениям, читая молитвенное правило (с. 95, 96).

Ввиду важности безмолвия и молчания святые жены неоднократно призывают: «Возлюбите безмолвие и молчание – мать всех добродетелей, да избавит Бог вас, безмолвствующих, от всех сетей вражиих» (с. 76). «Стяжи сии две добродетели – спасешься» (с. 50). «Люби молчание больше чем беседу: ибо молчание есть сокровище монахов, беседа же иждивает богатство их» (с. 38).

В Митериконе имеется, можно сказать, гимн хвалы безмолвию и молчанию, воспетый блаженной Феодорой. Вот он: «О безмолвие и молчание – мать сокрушения!.. Родительница покаяния!.. Зерцало грехов!.. Свобода для слез и вздохов!.. Сожительница смирения!.. Просветительница души!.. Родительница кротости!.. Собеседница Ангелов!.. Водительница в мирное состояние!.. Световодительница ума!.. Зрительница помыслов и сотрудица рассуждения!.. Супружница страха Божия!.. Твердыня поста, узда языка и препона чревоугодия!.. Мать молитвы, школа чтения, тишина помыслов и необуреваемое пристанище!.. Докучательница Богу, ограда юнейших, подательница нераскаянного мудрования, охранительница от смущений всех, искренно возлюбивших тебя!.. Радование души и веселие сердца!.. Себя одну испытывающее и о себе одной пекущееся, со Христом денно-нощно беседующее, и непрестанно пред глазами имеющее смерть!.. День и ночь ожидающее Христа и хранящее надежду свою неугасимую! Желая Его, ты непрестанно поешь: готово сердце мое, Боже мой, готово сердце мое!.. Истребительница сластолюбия, и вместо смеха в плач приводящее стяжавшего тебя!.. Враг бесстыдства и ненавистница дерзости!.. Всегдашнее приятелище Христа!.. Узилище страстей! О, безмолвие и молчание – село Божие и древо жизни, приносящее благие плоды!» (с. 48–50).

Непременным спутником безмолвия и молчания служит *молитва*. «Бодренный монах» в великом безмолвии «приседит молитвам» (с. 29). Основных «деланий» два: безмолвие и молитва. Именно они «возделывают» душу, отгоняют нечистые помыслы, приводят ум в исправность, избавляют от вражьих сетей, обогащают подвижницу всеми добродетелями, ведут ко спасению (с. 65,41,64,70). «Молитва с Богом соединяет» (с. 73). Посему преподобная Феодора говорила: «Если желаешь в теле служить Богу, подобно бестелесным, – имей непрестанную молитву в сердце своем, возлюби всю силу безмолвие и молчание» (с. 73).

Также неразрывно связано с безмолвием и *смирение*. Как нельзя без гвоздей построить корабль, так без молчания, безмолвия и смирения «невозможно спастись» (с. 66).

Определяется смирение тайным совершением добра без возношения в своём сердце (с. 54, 60). «Если стяжешь какие добродетели, учит святая Синклитикия, – не возносись сердцем своим и не говори: такие и такие я совершила добродетели. Но хотя бы ты сотворила их и все, говори: как раба я исполнила то, что повелено» (с. 66). Если случилось падение – должно просить прощения со смирением; предстоит время поношения – надо искупать его опять-таки смирением (с. 66, 90). «Если будешь всегда так помышлять в сердце своем, – делает вывод святая Синклитикия, – то Господь пошлет тебе помощь от святого жилища Своею, и избавит от сетей вражьи» (с. 66). В ином случае: *Те, кои делают напротив, терпят великий ущерб. Ибо у тех отнимается и то, что они думают иметь* (**Лк. 8, 18**) (с. 54)⁶⁰⁷.

Проявляется безмолвие в терпении, в спокойном перенесении любых обид, оскорблений (с. 68).

Блаженная Матрона рассуждает: «Терпение монахини обнаруживается в безмолвии и молчании. *Ибо претерпевый до конца, той спасется, сказал Господь*» (**Мф. 24,13**) (с. 46–47). На вопрос блаженной Феодоры: почему демоны сильно борят нас? Святая Синклитикия отвечала: «Потому, что мы не отвергаем мать всех добродетелей, то есть безмолвие с молчанием и терпением» (с. 66).

Пример дивного терпения, которое славили Ангелы и перед которым трепетали демоны, явила святая мать Сарра. Келия святой находилась на берегу реки. Шестьдесят лет она провела здесь в безмолвии и за всё время ни разу не наклонилась к реке, чтобы на неё посмотреть (с. 47).

Безмолвие и молчание «рождают» *целомудрие* (с. 45). Благоговейной подвижнице даётся совет: «Та, которая хочет сохранить тело свое в целомудрии и ум свой представить Богу чистым, должна проводить дни свои в блаженном безмолвии, сидя в келии своей» (с. 76,77).

Целомудрие состоит не просто в победе грубого и вещественного любодеея, но в очищении и самих чувств (с. 40). «Принявшим звание» подобает иметь «крайнее целомудрие» (с. 41). Им не следует выходить на места публичные. Если считается стыдом смотреть на обнажённых близких родных, то тем более на людей незнакомых в непристойной одежде, к тому же говорящих дерзкие слова. «Но и сидя дома, не должно дремать» (с. 40). Молодым монахиням дерзновенно сидеть с мужчинами, говорить с ними, принимать пищу. Старицы им завещают: «Всячески блюстись от мужеских лиц, хотя бы то были братья» (с. 43); не иметь сношений с мирянами, не шутить с отроком (с. 58). «Монахиня, дружащая с мирянами или монахами, лишается дружества с Богом, и находится на стороне демонов. Потому и называется она монахиною, что имеет любовь и стремление к единому только Богу» (с. 48). Если же в мыслях появится красивое лицо, то рекомендуется вспомнить, что оно станет трупом и уйдёт в землю. «Но более всего должно укрощать чрево» (с. 43).

Мирские жены тоже живут целомудренно, но они грешат тем, что непристойно смотрят, неумеренно смеются. Монахиням же подобает быть выше сего. Им не позволительно ни «суетное зрение», ни пустая речь, ни слух непристойного. «Беззаконно то, чтобы орган божественного песнопения произносил скверные слова» (с. 30). Целомудрие будет почтено и на земле, и на Небе увенчается славою пред лицом Всевышнего» (с. 42). Богатство души вместе с безмолвием и молчанием составляет и воздержание (с. 42). Отвечая на просьбу указать такой путь,

который бы привел в Царство Божие, преподобная Матрона назвала такие добродетели: безмолвие, молчание и многое воздержание с упованием на милость Божию (с. 68). Без этих добродетелей душа «не может увидеть грехи свои и не может спастись» (с. 66); стяжавшая же их может спастись (с. 42). Полнейшее своё выражение находит безмолвие в келии – в уединении.

Блаженная Матрона учит: «Начни доброе дело безмолвия, и не слушайся врага выйти когда-нибудь из келии своей» (с. 47). «Убезмолвись в келии своей», – призывает другая блаженная – святая Сарра (с. 54,55). Путь в Царство Божие – путь «тесный и прискорбный» – есть пребывание, подвиг в келии в безмолвии, молчании, молитве, чтении Священных Книг, посте, множестве поклонов «со многими слезами», в отречении своей воли «ради Бога» (с. 57,64,47).

Постоянный выход из келии один – в церковь, в храм Божий (с. 57). В другие места разрешается только по великой нужде и крайности (с. 47). «Что же пользы, дочь моя, – вопрошает святая Синклитикия, – блуждать вне келии, если это бывает причиною многих грехов, за кои будет вечная мука?» (с. 62). Часто оставляющие свои келии рассеиваются в пустых разговорах и мирских встречах, что дает злой силе, «всеокаянному», свободнее расхищать их души и помыслы (с. 64). «Как сокровище открытое раскрадывают воры, так над монахиною, вышедшею из своей келий, посмеиваются демоны, влеча ее туда и сюда, пока не ввергнут и не погрузят в какую-нибудь страсть» (с. 53).

«Демоны, – говорила блаженная Феодора, – всячески изыскивают нашей гибели» (о чём упомянуто в только что изложенном выше), поэтому в духовной жизни необходима *брань против искушителя* (с. 78).

Враг нашего спасения прибегает к различным способам злого воздействия на нас, «чтобы только соделать нас грешниками пред Богом и возыметь власть». Он искушает нас и греховными помыслами, и зрением, и слухом, и языком... (с. 78). Иногда одевается «в чужое платье» и оружие свое держит неприметно – «показывает хлебные зерна, а под ними скрывает

тенета» (с. 40). Эти искушения попускаются нам, «как скоро мы хотя мало расслабеем и вознерадим о духовном нашем деле» (с. 78)⁶⁰⁸. Чтобы не оказаться побеждёнными злым духом, «должно смотреть за его хитростями, должно бодрствовать во всякое время» и, с Божией помощью, сражаться с ним (с. 41). «С умножением браней умножаются и венцы. Не вступивший в брань и не боровшийся с противником своим как увенчается от Небесного Царя венцом нетленным и многочестным» (с. 78).

Надо бороться и со *скверными помыслами*.

Когда сёстры спросили блаженную Феодору о нечистых помыслах, Блаженная сказала, что всякий «неподобный» помысл, если он сопровождается «соуслаждением и согласиём», будет судим. «Бог вменяет вожделение жены в блуд, гнев и ненависть – в человекоубийство... Итак, не говорите, добрые мои сестры, что помыслы не вредят нам, когда одно сосложение с ними судится, как дело» (с. 81). Поэтому помыслам должно не только противоборствовать, «но и всевать против них» (с. 76). Блаженная Сарра указывает, каким образом подобает бороться с помыслами. «Не борись со всеми, – говорит она, – но с одним: ибо все помыслы имеют над собою один, как главу. Воюй против сей главы, и все другие помыслы смирятся». Она же называет и «орудия», которые надо применять против сей главы. Это: «Безмолвие, пост, долулежание, жажда, всенощное стояние, преодоление сна, чтение, слезы от сердца, множество поклонов, биение в грудь, смирение» (с. 58, 59). К этим «орудиям» в Митериконе добавляется: прекращение воспоминаний «о мирских вещах» (с. 64).

Все человеческие тайны, все сокровенное, скрытое известно Богу, и «потому да будет помысл твой всегда чист от всякого зла» (с. 63).

В чистоте соблюдать должно язык и слух, дабы «не говорить пустых и осудительных речей, и не слушать их с пристрастием. Не слушай пустого, и не будешь вместилищем чужих пороков. Если примешь в себя смердящую нечистоту речей, то чрез помышление положишь пятна на молитву твою. Наслушавшись безжалостных поносителей, на всех будешь

смотреть косо, подобно глазу, который, насмотревшись прежде на яркий свет, после защурясь смотрит на предметы» (с. 58). Инок, который не удерживает своего языка, «познает срамоту свою», если не в течение жизни, то «во время смерти» (с. 42).

Однажды преподобную Феодору спросила монахиня, что ей делать тогда, когда язык «озлобляет» её, и она не в силе удержать его, находясь среди людей. Блаженная ответила: «Если не можешь удерживать языка своего, беги в уединение и, пребывая и безмолвии, храни ум свой в страхе Божиим, и в молчании славословь Господа своего. Поступая таким образом, ты обуздаешь не только язык, но и все страсти» (с. 62. 63).

Действенным средством к обузданию и греха и страстей является *пост*.

Пост – узда против греха. Искушённое тело постника извлекает его душу из глубин страстей. «Удерживающий чрево может удержать и блуд, и язык, и все страсти» (с. 41, 42). Постом смиряется тело (с. 73). Блаженная Сарра учит: «Ничем так не смиряется душа, как скудостью хлеба и воды». Когда неприятель намерен взять какой-либо город, он лишает доставки в него съестных припасов и воды. И осаждённые вынуждены сдаться. «Так и монах, если не стеснит чрева своего алчбою и жаждою, не может избавиться от злых помыслов» (с. 39).

Блаженная Феодора за всю святую Четыредесятницу вкушала лишь семь литров чечевицы и один кувшин воды. Бывало, неделями она совсем не пила воды, хотя чашка, наполненная водой, висела возле неё (с. 39, 42). О преподобной Сарре рассказывали: однажды напал на неё сильный «дух блуда». Для борьбы с ним она наложила на себя строгий «пост, бдение, долулежание и молитву». И когда она ещё во время сей брани вышла на свою кровлю – «дух блуда явился ей телесно и сказал: победила ты меня, Сарра. Она говорит ему: не я победила тебя, но Владыка мой – Христос» (с. 44). А блаженная Матрона за всё время монашеского жития «никогда не была борима демоном блуда», потому что «не пресыщалась ни хлебом, ни водою, ни сном» (с. 46). И ещё сохранилось сказание о преподобной Сарре: одна сестра

принесла ей пищу и вино. Преподобная взяла еду, а от вина отказалась, прибавив: «Возьми от меня смерть... Не знаешь ли, что пострадали от вина Ной и Лот?.. Если не утончится тело твое и не станет как дерево сухое, то как вселится в душу твою благодать Духа?.. Вот уже 59 лет я в келии сей, и, благодатью Христовою, никогда не вкушала вина» (с. 55).

На вопрос: хорошо ли перестать вкушать «вожделенные яства и пить вино?» – даётся в Митериконе краткий ответ: «И весьма хорошо» (с. 68).

Совершенной добродетелью является *произвольная нищета*, но она «только для людей крепких». Подобно тому, «как суровое платье, если его стирать и выжимать, становится чистым и белым, так и душа, крепкая от произвольной нищеты, более и более утверждается. Слабые же духом, подобно ветхой одежде, разоряются в сердце, не имея потом сил сносить более тяготу сей добродетели. Надобно наперёд отвергнуть орудия плотоугодной жизни». Почему и Спаситель не сразу повелел богатому юноше отказаться от своего имения, а предварительно указал на необходимость исполнения заповедей Закона Божия. Господь «как бы так говорил ему: если ты выучил азбуку, если научился складывать буквы, если привык складывать слова, то приступи наконец к совершенному чтению, то есть иди, продаждь имение твое и даждь нищим, – и тогда гряди в след Мене (См.: *Мф. 19,21*)» (с. 67).

Нарушившему Закон Божий «приличен *непрестанный плач*» о содеянном грехе (курсив мой. – К. С.) «и сокрушение сердца» (с. 72). Преподобная Пелагия призывает: «В безмолвии плачьте о грехах своих» (с. 38). Она же учит: «Начало падения есть смех и вольность». Смех не только ничего не созидает в духовном росте, но разрушает и уже созданное, отгоняет от души Святого Духа, «изгоняет добродетели» (с. 38, 37). Блаженная Сарра, увидев однажды смеющуюся юную монахиню, сказала: «Не смейся, сестра, ибо тем ты отгоняешь от себя страх Божий и подпадаешь посмеянию диавола» (с. 33). Итак, «подпавши телесным страстям», подобает «плакать о себе, прежде нежели застанет нас плач суда» (с. 38).

Во всём должна быть *постоянная бдительность* – «нам должно бдительно за всем смотреть» (с. 29). Беспечность, леность, нерадение разрушают подвиг в самой основе. Потому блаженная Синклитикия и говорила посвятившим себя Богу: «Никогда не послаблять себе» и никогда не быть в беспечности (с. 74). Если случится проспать час молитвенного правила, то, вставши, должно затворить свою келию и неспешно исполнить его (с. 59). Если искуситель «подложит» помысл «блуда и осуждения ближнего», опять-таки надо неленостно «встать на молитву и с плачем молиться против них Богу» (с. 44). Беспечность, покой губят всё благое делание души. Как дым отгоняет пчёл, так они отгоняют от души страх Божий (с. 39).

Вот что рассказывает блаженная Мелания: одному брату, желавшему уйти из мира, долго препятствовала мать, наконец она позволила ему, но он, став монахом, «в нерадении иждивал жизнь свою». Мать умерла. Вскоре заболел и он. Во время болезни был восхищен на суд Божий, где среди осужденных увидел мать. «Сын мой! – воззвала она к нему. – Что это – и ты осужден в это место? Где же слова твои, кои говорил ты: спасти хочу душу мою». Пристыженный не нашел ответа. Но вдруг услышал голос: «Возьмите сего отсюда! Я послал вас за другим монахом», который живет в иной обители... Видение кончилось... Удостоверившись, что действительно в эту минуту почил другой инок, больной, как только выздоровел, «пошел в затвор и сидел в безмолвии, заботясь единственно о спасении души своей, каясь и плача о том, что прежде жил в нерадении» (с. 32).

«Безмолвствуй, молчи, бди, постись, плачь, и, может быть. Бог помилует тебя» (с. 45).

Самым действенным средством для избежания зла и укрепления в добре служит *память о Боге, смерти и последней участи*.

Жизнь инока, «подобно раю, должна быть ограждена пламенным мечем молитвы и памяти Божией» (с. 62). Если в сердце подвижницы или подвижника будет всегда память о Боге, дух тьмы ничем не сможет повредить им, как и стоящему

возле царя нельзя причинить обиды. «Бог говорит: приблизьтесь ко Мне, и Я приближусь к вам» (См.: Иак. 4, 8) (с. 64) (Ср.: с. 78).

Отделяют душу от памятования о Боге «многословие, услаждение чем-нибудь, смех, блуждание вне келии, обращение с мужчиной, гнев, оставление чтения и размышления, попечение о суетности мирской, непамятование о смерти... Но мудрая монахиня, заметив в себе какое-нибудь их сих зол, спешит исправиться» (с. 60).

Хранить память Божию, по слову блаженной Сарры, необходимо «до последнего издыхания» (с. 61). И память «о последнем издыхании» и участи после сего – неперенное присутствие в подвиге. Блаженная Сарра свидетельствует: «Трех вещей боюсь я: когда душа имеет выйти из тела, когда имею предстать Богу и когда изыдет последнее о мне определение в день Суда» (с. 29).

В ответ на просьбу блаженной Феодоры, обращенную к одной престарелой девственнице, поведать о причине удаления её от мира, девственница рассказала следующее. У неё был отец, кроткий, терпеливый, молчаливый, трудолюбивый, но телом немощен. Мать же была совершенно иного нрава и не знала болезней. В день смерти отца «возмутился воздух, начались страшные громы и молнии». А в день смерти матери погода была ясная. Рассказчица решила, что лучше подражать матери. Но в сонном видении предстал ей «некто высокий ростом», который сначала отвел её в сад, исполненный всяких растений «с плодами, красоты, превышающей всякое повествование». Здесь её встретил отец. Затем её ввели «в жилище, исполненное мрака и зловония». Там она увидела мать «в огне по самую шею». «Зная, – завершает своё свидетельство блаженная Феодора, – какие страшные муки ожидают грешников и как отрадны жилища идущих путем заповедей Божиих, положим в сердце своем – удаляться от зла и творить благо» (с. 33–37). «Да будет память твоя, – призывает свою духовную дочь святая Синклитикия, – всегда в Царствии Небесном, и ты вскоре наследуешь его» (с. 62).

Подвиг бывает только тогда совершен, когда несущий его находится *под действием благодати Божией*.

Благодатью Христа Спасителя побеждаются злые помыслы (с. 59). Побеждается ею же сам «возделыватель всех страстей» (с. 88). О последнем рассказывается: один старец, прежде чем начал безмолвие, «в исступлении» увидел юношу с сияющим лицом, который подвел его к страшному и высокому человеку и велел вступить с ним в борьбу. Старец испугался. Но Ангел Божий сказал: «Коль скоро ты схватишься с ним, я помогу тебе и доставлю тебе победный венец». И действительно Ангел помог. «Так и нам, матери и сестры, – завершается рассказ, – должно оставить все вещественное, да возможем благодатью Христовой, в крепости и силе противоборствовать мрачному возделывателю всех страстей» (с. 87, 88).

Спасение совершается Божией благодатью. «Благодатью Божией спасешься», – учит блаженная Феодора монахиню (с. 63).

Но действие благодати Божией непременно, как это видно и из выше изложенного, должно соединяться с собственными усилиями подвижника. Дом души постоянно надо вычищать и осматривать: не засело ли в нём «какое ядовитое животное» грех, и «окуривать его Божественным фимиамом молитвы» (с. 69). Духовное здоровье определяется тем, что даже мысленно не вожделевают греховного (с. 26)⁶⁰⁹.

Примечательно, что в Митериконе указывается и признак истинного подвижничества. «И враг внушает подвижничество, – говорит блаженная Синклитикия, – и у него есть ученики-подвижники. Как же отличить подвижничество Божественное и царское от тиранского и демонского? Ничем лучше, как умеренностью» (с. 74).

Делается также весьма важное предупреждение: «Кто исполнит весь духовный закон, а падет в одну страсть, тот становится повинным всем страстям» (с. 77).

Невесте Христовой должно «прилично украситься, чтобы понравиться» Жениху-Христу. На главу надо возложить «тройственный венец – веру, надежду и любовь»; шею – перевязать смиренномудрием; препоясаться целомудрием: на пире предложить «нетленные снеди – молитву и пение» (с. 74–75).

Святые жёны призывают, и призывают всех, быть внимательными ко всем своим поступкам – каждый вечер (и даже утро) давать себе отчёт, что сделано «из того, чего хочет Бог», и что сделано «такого, чего Он не хочет»; они убеждают не тратить напрасно ни одной минуты земной временной жизни, данной для стяжания Жизни Небесной Вечной. «Если кто потеряет золото или серебро, – наставляет блаженная Феодора, – то может на место его приобрести другое; но кто потеряет время в суете жизни сей, тот не может уже найти его. В час смерти много будет раскаиваться таковой» (с. 63. 64)⁶¹⁰

* * *

Вот те «лучшие духовные цветы бессмертного луга или рая», которые сплети в «венец» инок Исайя посылает благочестивой Феодоре (с. 28).

Как бы итогом ко всему изложенному служат следующие наставления блаженной Феодоры, обращённые к приходившим к ней подвижницам:

- «Старайтесь, сестры мои и матери, соделать внутреннего человека монахом, а не внешнего только. Возлюбите Господа нашего Иисуса Христа и упражняйтесь в подвигах добродетелей. Пребывание в трудах с терпением отгоняет уныние.

- Если хотите избавиться от всех страстей, убегайте матери всех зол – самолюбия.

- Любите безмолвие... Безмолвие и молитва суть лучшие орудия добродетели; ибо, очищая ум, они соделывают его острозорким...

- Удерживайте чрево, сестры мои и матери, язык и гнев, и не преткнутся о камень ноги ваши...

- Обуздывают похоть воздержание и труд, а истребляют ее – безмолвие и память о смерти...

- Всякий грех бывает через сласть, и всякое прощение – чрез злострадание, безмолвие и молчание...

- Зло, застаревшее в сердце человека, или нечистая страсть требуют долговременного и великого злострадания: ибо привычка, укоренившаяся в сердце, с трудом изменяется...

· Берегитесь вина... Пить вино совершенно несвойственно монахам, и еще более монахиням. Кто не послушает сего совета – легко впадет в дьявольские сети...

· Знайте... что нерадение и расслабление ввели Адама в преступление...

· Тот недолго будет чувствовать труды подвижничества, кто все делает с рассуждением, мерою и вниманием...

· Венцом для терпеливо пребывающих в безмолвии будет скорая помощь от Господа...

· Если вы, безмолвствуя, стяжете с помощью Божией сии добродетели, то вы недалеко будете от Царства Божия, матери мои и сестры!..» (с. 96–100).

Завершить эту заметку хочется богомудрыми словами инокa Исаии:

«Госпожа моя и сестра!.. Не говори, что только мужчинам можно проходить строгие добродетели, по крепости естества их. Возревнуй же и ты на подвиг!..

Имей настоящий Митерик светом, просвещающим тебя в настоящей жизни, пока прейдешь к немерцающему Свету – сладчайшему Иисусу и Богу нашему. Даруй, Боже, и моей бедности, святыми молитвами твоими, улучшить часть спасаемых» (с. 105–107).

Примечания

¹ - Муретов М. Д., проф. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Сборник в память столетия Московской Духовной Академии. Ч. II. Сергиев Посад, 1914. С. 629.

² - Алексий I (Симанский), патриарх Московский. Слова, речи, послания, обращения, статьи (1948–1954). Т. II. М., 1954. С. 108.

³ - Владимир (Благодарумов), иером. Св. Афанасий Александрийский, его жизнь, учёно-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинёв, 1895. С. 405.

⁴ - Свт. Василий Великий. Творения. Ч VI. Письмо 78. К Афанасию, архиепископу Александрийскому. Сергиев Посад, 1892. С. 181–182.

⁵ - Свт Василий Великий. Творения. Ч. VI. Письмо 76. К Афанасию, архиепископу Александрийскому. Там же. С. 178.

⁶ - Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. Гл. 40. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1896. С. 54.

⁷ - Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт Православной феоидеи в двенадцати письмах. М , 1914. С. 293, 56–57.

⁸ - См. тропарь и кондак св. Афанасию, 18 января.

⁹ - Месячная Миня. 18 января Песнь 5, тропарь 2.

¹⁰ - Спасский А. А. проф. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т I Сергиев Посад, 1914. С. 263

¹¹ - Первое изгнание было при императоре св. Константине Великом в 335–337 гг.; второе и третье – при императоре Констанции в 339–346 и 356–362 гг.; четвертое – при Юлиане Отступнике в 362–364 гг. и пятое при императоре Валенте в 365–366 гг. Всего пробыл в изгнании св. Афанасий, по свидетельству проф. В. В. Болотова, 17 лет, 6 месяцев и 19 дней (см. «лекции по Истории Древней Церкви». Том IV40;. Петроград, 1918, с. 46, а также приложение № 2» (часть IV) к

данной работе). – Примечание издательства: здесь публикуется только раздел библиографии.

¹² - Парийский 71. Н, проф. Лекции по Патрологии, читанные студентам III курса Ленинградской Духовной Академии в 1951–52 уч. году. Машинопись, с. 140.

¹³ - Ред.: Напоминаем: приложение №2 (часть четвертая) в данном собрании сочинений Скурата К. Е. не публикуется.

¹⁴ - Флоренский П., свящ. Цит. соч. С. 5.

¹⁵ - Флоренский П., свящ. Цит. соч. С. 7.

¹⁶ - Ред.: Ныне Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии. Постоянный член Священного Синода Русской Православной Церкви.

¹⁷ - Свт. Григорий Богослов. Слово 21, похвальное, Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому. Творения. Ч. II М., 1889. С. 169.

¹⁸ - Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. Париж, 1931. С. 30.

¹⁹ - Там же. С. 31 и 38.

²⁰ - А. Гарнак. История догматов. Общая история европейской культуры. Т. VI. Раннее христианство. Отд. II. Б.г. С. 309 и 390.

²¹ - Муретов. М. Д., проф. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сборник в память столетия Моск. Дух. Академии. Ч. II. Сергиев Посад, 1915. С. 617–618.

²² - Муретов. М. Д., проф. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сборник в память столетия Моск. Дух. Академии. Ч. II. Сергиев Посад, 1915. С. 618.

²³ - Деяния Вселенских Соборов. Т I. Казань, 1887. С. 66.

²⁴ - Новый Завет как предмет православно-богословского изучения. Сборник в память столетия Моск. Дух. Академии. Ч. II. Сергиев Посад. 1915. С. 618.

²⁵ - Анонимное творение.

²⁶ - Писания Мужей Апостольских Изданы в русском переводе с введениями и примечаниями к ним прот. Петра Преображенского М., 1862. Послание св. Игнатия Богоносца к Траллийцам Надписание. С. 395. Ред.: В дальнейшем творения св. Мужей будут приводиться по этому изданию с указанием лишь послания, главы и страницы.

²⁷ - К Филиппийцам. Гл. III. С. 443.

²⁸ - Свт. Игнатий Богоносец. Послание к Филадельфийцам. Гл. 9. С. 415.

²⁹ - Первое послание к Коринфянам. Гл. 49. С. 149–150.

³⁰ - Первое послание к Коринфянам Гл. 16. С. 117–119.

³¹ - Первое послание к Коринфянам. Гл. 16. С. 119.

³² - Первое послание к Коринфянам. Гл. 7 С. 109.

³³ - Первое послание к Коринфянам. Гл. 21. С. 124.

³⁴ - Первое послание к Коринфянам. Гл. 12. С. 114.

³⁵ - Первое послание к Коринфянам. Гл. 36. С. 137.

³⁶ - Первое послание к Коринфянам. Гл. 20. С. 122–123. Ср.: Послание к Диогнету (Сочинения св. Иустина Философа и Мученика. М., 1891. Отдел II, с. 378) и св. Афанасия Великого «Слово на язычников» (1, 178–179).

³⁷ - Там же. Гл. 58. С. 158.

³⁸ - К Смирянам. Гл. 4. С. 419.

³⁹ - К Магnezийцам. Гл. 8. С. 391.

⁴⁰ - К Траллийцам. Гл. 9. С. 399.

⁴¹ - К Смирнянам. Гл. 1–4. С. 417–419.

⁴² - К Римлянам. Гл. 6. С. 407.

⁴³ - К Траллийцам. Гл. 9–10. С. 399–400.

⁴⁴ - К Филадельфийцам. Гл. 9. С. 415.

⁴⁵ - К Ефесянам. Гл. 7. С. 378.

⁴⁶ - К Магnezийцам Гл. 5. С. 389.

⁴⁷ - К Римлянам. Гл. 7. С. 407.

⁴⁸ - К Ефесянам. Гл. 18. С. 384.

⁴⁹ - К Римлянам. Гл. 9. С. 408.

⁵⁰ - К Смирнянам. Гл. 1. С. 417–418.

- 51 - К Филадельфийцам. Гл. 9. С. 415.
- 52 - К Траллийцам. Гл. 9. С. 399–400.
- 53 - К Ефесянам. Гл. 20. С. 386.
- 54 - К Магнезийцам. Гл. 1. С. 387. Ср. к Ефесянам, гл. 3, с. 376; к Триллийцам, гл. 9, с. 400.
- 55 - К Магнезийцам, гл. 12, с. 393; к Римлянам, гл. 6, с. 407; к Ефесянам, гл. 15, с. 383.
- 56 - К Траллийцам. Гл. 2. С. 396.
- 57 - К Поликарпу. Гл. 3. С. 427.
- 58 - К Триллийцам. Гл. 2. С. 400.
- 59 - К Филиппийцам. Гл. 7. С. 466. Ср. Ин. 4,3.
- 60 - К Филиппийцам. Гл. 8. С. 446–447.
- 61 - К Филиппийцам. Гл. 9. С. 447.
- 62 - К Филиппийцам. Гл. 1. С. 441.
- 63 - К Филиппийцам. Гл. 8. С. 446–447.
- 64 - К Филиппийцам. Гл. 1. С. 442.
- 65 - К Филиппийцам. Гл. 8. С. 447.
- 66 - К Филиппийцам. Гл. 10. С. 447–448.
- 67 - К Филиппийцам. Гл. 2. С. 442–443.
- 68 - Послание апостола Варнавы. Гл. 7. С. 47.
- 69 - Послание апостола Варнавы. Гл. 5. С. 42,41.
- 70 - Послание апостола Варнавы. Гл. 7. С. 47.
- 71 - Послание апостола Варнавы. Гл. 11. С. 60.
- 72 - Послание апостола Варнавы. Гл. 5. С. 42.
- 73 - Послание апостола Варнавы. Гл. 14. С. 66.
- 74 - Послание апостола Варнавы. Гл. 12. С. 61.
- 75 - Послание апостола Варнавы. Гл. 11. С. 58.
- 76 - Послание апостола Варнавы. Гл. 11. С. 60.
- 77 - Послание апостола Варнавы. Гл. 11. С. 59.
- 78 - Послание апостола Варнавы.. Гл. 16. С. 70.
- 79 - Послание апостола Варнавы. Гл. 19. С. 72 – 74.
- 80 - Послание апостола Варнавы. Гл. 20. С. 74 – 75.

⁸¹ - Послание к Диогнету (сочинения св. Иустина Философа и Мученика. М., 1892). Гл. 9. С. 380.

⁸² - Послание к Диогнету (сочинения св. Иустина Философа и Мученика. М., 1892). Гл. 8. С. 379 – 380.

⁸³ - Послание к Диогнету (сочинение святого Иустина Философа и Мученика. М., 1892). Гл. 7. С. 378 – 379.

⁸⁴ - Послание к Диогнету (сочинение святого Иустина Философа и Мученика. М., 1892). Гл. 9. С. 380–381.

⁸⁵ - Послание к Диогнету (сочинение святого Иустина Философа и Мученика. М., 1892). Гл. 9. С. 381.

⁸⁶ - Послание к Диогнету (сочинение святого Иустина Философа и Мученика. М., 1892). Гл. 10. С. 381 – 382.

⁸⁷ - Св. Феофил Антиохийский. К Автолику. Книга вторая, § 27. Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. СПб. 1895. С. 158 – 159.

⁸⁸ - Аристид. Апология, §§ 6–8.; Цит по: Крестников И. Христианский апологет II века, Афинский философ Аристид и его новооткрытые сочинения. Казань, 1904.

⁸⁹ - Св. Феофил Антиохийский. К Автолику. Книга первая, § 7. Цит. изд. С. 132 – 133.

⁹⁰ - Св. Иустин. Разговор с Трифоном иудеем. § 2. Сочинения св. Иустина Философа и Мученика. Изданы в русском переводе с введениями и примечаниями к ним прот. П. Преображенского. Отдел 1. М., 1892. С. 134. В дальнейшем творения св. Иустина будут приводиться по этому изданию с указанием лишь сочинения, главы и страницы.

⁹¹ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. Том I. СПб., 1859. С. 62.

⁹² - При раскрытии сотериологии по св. Иустину автор данной работы пользуется лишь творениями, несомненно, принадлежащими учителю Церкви. Это: Первая Апология, Вторая Апология и Разговор с Трифоном иудеем.

⁹³ - Разговор с Трифоном иудеем. § 88. С. 279.

⁹⁴ - Разговор с Трифоном иудеем. §63. С. 236.

- ⁹⁵ - Апология 1. § 46. С. 76–77.
- ⁹⁶ - Апология 2 § 10. С. 115.
- ⁹⁷ - Апология 2. § 5. С. 110.
- ⁹⁸ - Апология 2. § 8 С. 113.
- ⁹⁹ - Апология 1. § 54. С. 85–86.
- ¹⁰⁰ - Апология 1. § 12. С. 41; ср.: § 4. С. 35; § 6. С. 36; § 21. С. 51.
- ¹⁰¹ - Разговор с Трифоном иудеем. § 18. С. 162; ср.: § 14. С. 155; § 12. С. 151–152.
- ¹⁰² - Апология 1. § 60, С. 91; ср.: § 3. С. 33; § 6. С. 36.
- ¹⁰³ - Апология 1. § 8. С. 37; ср.: § 10, С. 39, § 14. С. 43.
- ¹⁰⁴ - Апология 1. § 14. С. 43.
- ¹⁰⁵ - Апология 2. § 10. С. 116.
- ¹⁰⁶ - Разговор с Трифоном иудеем. § 13. С. 153.
- ¹⁰⁷ - Разговор с Трифоном иудеем. § 86. С. 276.
- ¹⁰⁸ - Разговор с Трифоном иудеем. § 41. С. 197.
- ¹⁰⁹ - Разговор с Трифоном иудеем. § 100 С. 295.
- ¹¹⁰ - Апология 1. § 23 С. 54.
- ¹¹¹ - Разговор с Трифоном иудеем. § 93. С. 288.
- ¹¹² - Разговор с Трифоном иудеем. § 111. С. 311.
- ¹¹³ - Апология 1. § 14. С. 43.
- ¹¹⁴ - Апология 1. § 95. С. 289.
- ¹¹⁵ - Апология 1. § 45. С. 203.
- ¹¹⁶ - Апология 1. § 42. С. 72.
- ¹¹⁷ - Разговор с Трифоном иудеем. § 45, С. 203.
- ¹¹⁸ - Апология 1. § 63. С. 96.
- ¹¹⁹ - Апология 1. § 55. С. 86–87.
- ¹²⁰ - Апология 1. § 8. С. 37.
- ¹²¹ - Апология 1. § 10. С. 39.
- ¹²² - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 98.
- ¹²³ - Поснов В. Э., проф. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 177.

124 - Свящ. муч. Иринеи Лионский. Против ересей. Книга V, глава 6. § 1. СПб., 1900. С. 456. В дальнейшем место и год издания не будут отмечаться.

125 - Против ересей. Кн. V, гл 6, § 1. С. 456.

126 - Против ересей. Кн. V, гл. 27, § 2. С. 505.

127 - Против ересей. Кн. IV, гл. 38, § 3, С. 435.

128 - Против ересей. Кн. IV, гл. 38, § 4, С. 436 и гл. 37, § 1, С. 429.

129 - Доказательство Апостольской проповеди, гл. 15 (указывается только глава, так как имеются разные издания).

130 - Против ересей. Кн. GV40;, гл. 38, § 4, с. 436.

131 - Доказательство Апостольской проповеди, гл. 16.

132 - Против ересей. Кн. III, гл. 23, § 3, с. 308.

133 - Против ересей. Кн. III, гл. 23, § 1, с. 307.

134 - Против ересей. Кн. V, гл. 1, § 1, с. 446–447.

135 - Против ересей. Кн. V, гл. 23, § 1, с. 495.

136 - Против ересей. Кн. III, гл. 23, § 3, с. 308.

137 - Доказательство Апостольской проповеди, гл. 8.

138 - Против ересей. Кн. IV, гл. 6, § 7, с 331.

139 - Против ересей. Кн. IV, гл. 38, § 3, с. 435.

140 - Против ересей. Кн. IV, гл. 6, §7, с. 332.

141 - Против ересей. Кн. III, гл. 19, § 7, с. 292–293.

142 - Против ересей. Кн. III, гл. 16, § 6, с. 280.

143 - Против ересей. Кн. III, гл. 20, § 2, с. 296.

144 - Против ересей. Кн. V. Предисловие. С. 446.

145 - Против ересей. Кн. III, гл. 19, § 1, с. 292.

146 - Против ересей. Кн. III, гл. 10, § 2, с 240.

147 - Против ересей. Кн. III, гл. 18, § 1, С. 286–287.

148 - Против ересей. Кн. III, гл. 18, § 1, с. 286–287.

149 - Против ересей. Кн. III, гл. 22, § 2, с. 305.

150 - Против ересей. Кн. V, гл. 21, § 2, с. 490–491.

151 - Против ересей. Кн. V, гл. 23, § 2, с. 495.

152 - Против ересей. Кн. V, гл. 16, § 3. С. 481.

- 153 - Против ересей. Кн. V, гл. 17, § 1 С. 481.
- 154 - Против ересей. Кн. V, гл. 21, § 1. С. 489–490.
- 155 - Против ересей. Кн. III, гл. 18, § 7. С. 291.
- 156 - Против ересей. Кн. V, гл. 21, § 2 С. 491.
- 157 - Против ересей. Кн. III, гл. 23, § 1. С. 307.
- 158 - Против ересей. Кн. V, гл. 18, § 4. С. 483–484.
- 159 - Доказательство Апост. проповеди, гл. 31.
- 160 - Против ересей. Кн. V, гл. 17, § 1. С. 481.
- 161 - Доказательство Апост. проповеди, гл. 37–40.
- 162 - Против ересей. Кн. V, гл. 14, § 3. С. 476.
- 163 - Против ересей. Кн. III, гл. 18, § 7. С. 291.
- 164 - Против ересей. Кн. V, гл. 17, § 4 С. 483.
- 165 - Против ересей. Кн. IV, гл. 22, § 1. С. 380.
- 166 - Против ересей. Кн. V, гл. 17, § 4. С. 483.
- 167 - Против ересей. Кн. II, гл. 20, § 3. С. 168.
- 168 - Против ересей. Кн. III, гл. 11, § 8. С. 250.
- 169 - Против ересей. Кн. V, гл. 1, § 1. С. 447.
- 170 - Против ересей. Кн. III, гл. 17, § 2. С. 284
- 171 - Против ересей. Кн. III, гл. 17, § 3. С. 285.
- 172 - Против ересей. Кн. III, гл. 17, § 2 С. 284.
- 173 - Против ересей. Кн. V, гл. 5, § 2. С. 457.
- 174 - Против ересей. Кн. V, гл. 8, § 1. С. 459.
- 175 - Против ересей. Кн. V, гл. 7, § 2. С. 458–459.
- 176 - Против ересей. Кн. V, гл. 7, § 2. С. 459.
- 177 - Против ересей. Кн. V, гл. 8, § 1. С. 460.
- 178 - Против ересей. Кн. IV, гл. 39, § 2. С. 437–438.
- 179 - Против ересей. Кн. IV, гл. 37, § 7. С. 432–433.
- 180 - Свт. Климент Александрийский. Строматы. Кн. 5, гл. 1. Ярославль, 1892. С 511.
- 181 - Строматы. Кн. 6, гл. 12. Цит. изд. С. 717.
- 182 - Свт. Климент Александрийский Увещание к эллинам Гл. 11. Ярославль, 1888. С. 165.

- 183 - Свт. Климент Александрийский. Педагог. Кн. 1, гл. 2. Ярославль, 1890. С. 4.
- 184 - Педагог. Кн. 1, гл. 9. Цит. изд. С. 76.
- 185 - Строматы. Кн. 5, гл. 1. Цит. изд. С. 517.
- 186 - Ястребов А. Учитель Церкви Климент Александрийский // ЖМП, 1952, №7. С. 52.
- 187 - Увещание к эллинам. Гл. 11. Цит. изд. С. 165–166.
- 188 - Педагог. Кн. 1, гл. 5. Цит. изд. С. 20.
- 189 - Увещание к эллинам. Гл. 11. Цит. изд. С. 165.
- 190 - Увещание к эллинам. Гл. 1. Цит. изд. С. 67.
- 191 - Строматы. Кн. 4, гл. 23. Цит. изд. С. 489–494.
- 192 - Педагог. Кн. 1, гл. 12. Цит. изд. С. 97–98.
- 193 - Строматы. Кн. 4, гл. 23. Цит. изд. С. 489–494.
- 194 - Педагог. Кн. 1, гл. 12. Цит. изд. С. 97–98.
- 195 - Строматы. Кн. 7, гл. 10. Цит. изд. С. 843.
- 196 - Строматы. Кн. 7, гл. 10. Цит. изд. С. 842.
- 197 - Строматы. Кн. 6, гл. 12. Цит. изд. С. 723.
- 198 - Увещание к эллинам. Гл. 12. Цит. изд. С. 175–176.
- 199 - Увещание к эллинам. Гл. 10. С. 145.
- 200 - Сагарда Н. И., проф. Древне-церковная богословская наука на греческом востоке в период расцвета (IV – V вв.), ее главные направления и характерные особенности // Хр. Чт. 1910, апрель, с. 455.
- 201 - Ориген. О началах. Книга 2, гл. 6, §§ 1–2, Казань, 1899. С. 127–129.
- 202 - Ориген. О началах. Книга 2, гл. 6, §§ 1–2, Казань, 1899. С. 127.
- 203 - Ориген. Против Цельса. Книга 3, § 28. Казань, 1912. С. 263.
- 204 - О началах. Кн. 1, гл. 7, § 1. Цит. изд. С. 73.
- 205 - О началах. Кн. 2, гл. 3, § 1. Цит. изд. С. 96.
- 206 - О началах. Кн. 1, гл. 2, §§ 7 и 13. Цит. изд. С. 30 и 40.
- 207 - Против Цельса. Кн. 3, § 62. Цит. изд. С. 305–306.

²⁰⁸ - О началах. Кн. 1, гл. 2, §§ 8,4, 7. Цит. изд. С. 32,26 и 30.

²⁰⁹ - Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum. Minge. Patrol. curs. compl. P G., t.13, col. 829–1600. Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos. Ibidem, t. 14, col. 837–1292.

²¹⁰ - Против Цельса. Кн. 1, § 3 Цит. изд. С. 54–55.

²¹¹ - Против Цельса. Кн. 1, § 69. С. 114.

²¹² - О спасительности страданий и смерти Господа нашего Иисуса Христа см.: Против Цельса, кн. 1, § 54 (с. 89), § 61 (с. 100); кн. 2, § 16 (с. 145), § 23 (с. 157), § 65 (с. 209), § 69 (с. 213–214) и др.

²¹³ - Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos. Minge. P. G., t. 14, col. 1003–1004.

²¹⁴ - Комментарии на Евангелие от Иоанна и книгу Левит. Цит. по книге К. Скворцова. Философия Отцов и учителей Церкви Киев, 1868. С. 313.

²¹⁵ - Комментарии на Евангелие от Иоанна и книгу Левит. Цит. по книге К. Скворцова. Философия Отцов и учителей Церкви Киев, 1868. С. 313.

²¹⁶ - Против Цельса. Кн. 3, гл. 28 Цит. изд. С. 263.

²¹⁷ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 125.

²¹⁸ - Беседа на книгу пр. Иезекииля. Цит. по книге свящ. И. Орфанитского. Историческое изложение догмата об искупительной Жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904. С. 44.

²¹⁹ - Цит. по той же книге. С. 44.

²²⁰ - Св. Дионисий Великий, епископ Александрийский. Творения. Казань, 1900. С. 34.

²²¹ - Св. Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Изложение веры // Хр. Чт. 1821, ч 1, с 235–236.

²²² - Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). Париж, б. г. С. 110.

²²³ - Против мнений Оригена св. Мефодий написал два сочинения. «О воскресении» и «О сотворенном». См.: свящ. муч

Мефодий Патарский, Отец Церкви III-го века. Полное собрание творений. СПб. 1877. С 167–244 и 244–251.

²²⁴ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж. 1950. С. 129.

²²⁵ - Св. Мефодий. Полное собрание творений. Цит. изд. С. 25.

²²⁶ - Св. Мефодий. Полное собрание творений. Цит. изд. С. 22–24.

²²⁷ - Св. Мефодий. О различении яств и о телице, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники // Богословские труды. Сборник второй. М., 1961, С. 168.

²²⁸ - См. сочинение св. Мефодия «О воскресении». Полное собрание творений. Цит. изд. С. 167–244.

²²⁹ - Молитва св. Мефодия (из сочинения «О воскресении») // Богословские труды. Сб. второй. Цит. изд. С. 152.

²³⁰ - Св. Мефодий. Полное собрание творений. Цит. изд. С. 27.

²³¹ - Св. Мефодий. О проказе // Богословские труды. Сб. второй. Цит. изд. С. 181.

²³² - Св. Мефодий. Полное собрание творений. Цит. изд. С. 27–28.

²³³ - Св. Мефодий. Полное собрание творений. Цит. изд. С. 146.

²³⁴ - Лобачевский С., свящ. Св. Антоний Великий. Одесса, 1906. С. 18–19.

²³⁵ - Преп. Антоний Великий. Письмо 4. Цит. по книге свящ. С. Лобачевского, с. 77. Далее все цитаты из писем преп. Антония даются по этой книге.

²³⁶ - Попов И. В., проф. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 68–70.

²³⁷ - См. развитие темы об обожении человека в главе 8 второй части.

²³⁸ - Письмо 7. Цит. по книге свящ. С. Лобачевского. С. 201.

- 239 - Письмо 6. Там же. С. 200.
- 240 - Письмо 2. Там же. С. 200–201.
- 241 - Письмо 2. Там же. С. 202.
- 242 - Письмо 7. Там же. С. 203.
- 243 - Письмо 6. Там же. С. 203.
- 244 - Письмо 5. Там же. С. 209.
- 245 - Письмо 3. Там же. С. 208.
- 246 - Письмо 2. Там же. С. 210.
- 247 - Письмо 1. Там же. С. 211.
- 248 - Письмо 1. Там же. С. 212–213.
- 249 - Письмо 1. Там же. С. 212.
- 250 - Письмо 19. Там же. С. 214.
- 251 - Письмо 11 Там же С 275–276.
- 252 - Болотов В. В., проф. Лекции по Истории Древней Церкви. Ч. IV. Петроград, 1918. С. 7.
- 253 - Свт. Григорий Богослов. Сл. 21. Похвальное Афанасию Великому. Ч. II. М., 1889. С. 146–147.
- 254 - Горский А., прот. Жизнь св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Творения св. Афанасия Великого. Ч. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 23.
- 255 - Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Цит. изд. С. 55.
- 256 - Попов И. В., проф. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С 17.
- 257 - Платон. Сочинения. (Переведены с греческого языка и объяснены профессором В. Н. Карповым). Изд. 2. Часть III. «Политика или государство». СПб., 1863. С. 487.
- 258 - Эдуард Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 133.
- 259 - Платон. Сочинения. Ч. III. Цит. изд. С. 354–358.
- 260 - Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. Ч. II. М., 1915. С. 40–41.
- 261 - Платон. Сочинения. (Переведены с греческого языка и объяснены профессором В. Н. Карповым) Изд. 2. Часть II

«Федон». СПб., 1863. С. 71.

²⁶² - Там же. Цит. изд. С. 73.

²⁶³ - Попов И. В, проф. Религиозный идеал св. Афанасия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 22.

²⁶⁴ - Попов И. В., проф. Цит. соч. С. 27.

²⁶⁵ - Попов И. В., проф. Цит. соч. С. 35.

²⁶⁶ - Эдуард Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 135.

²⁶⁷ - Спасский А. А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Том I. Сергиев Посад, 1914. С. 175.

²⁶⁸ - Соловьев В. С. Собрание сочинений. Том IX (дополнительный). «Плотин». СПб., 1907. С. 228.

²⁶⁹ - Соловьев В. С. Там же. С. 229–230.

²⁷⁰ - Там же. С. 230.

²⁷¹ - Там же. С. 230.

²⁷² - Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии, V. О Божественных именах, XIII, 3. Цит. по книге В. Н. Лосского. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Париж, 1944. С. 29.

²⁷³ - История Византии. Том I. М., 1967. С. 400.

²⁷⁴ - Спасский А. А. Цит. соч. Прим. 4. С. 192.

²⁷⁵ - Соловьев В. С. Собрание сочинений. Том IX (дополнительный). СПб., 1907, С. 231–232.

²⁷⁶ - Учение ариан Святитель излагает их же словами во многих местах своих творений. Они говорили. «Не всегда – Отец; не всегда – Сын; Сын не имел бытия, пока не рожден, но и Он пришел в бытие из не сущего; потому что Бог не всегда был Отцом Сыну; когда пришел в бытие и создан Сын, тогда и Бог стал именоваться Отцом Его; потому что Слово есть тварь и произведение, и по сущности чуждо и не подобно Отцу; Сын не по естеству и не истинное Отчее Слово, не единственная и не истинная Отчая Премудрость; но, будучи тварью и одним из произведений, не в собственном смысле именуется Словом и Премудростью. Ибо и Он, подобно, как и все, приведен в бытие

словом, сущим в Боге; а посему Сын – и не истинный Бог» (1, 406) «Сыном же, как тварь, называется по усыновлению» (1, 466), «...и скажется Богом... не истинным, по причастию благодати» (2,182). «Бог не нас создал для Него, но Его для нас... и, как скоро пришел Он в бытие, наименовал Его Словом, и Сыном, и Премудростию, чтобы чрез Него и нас создать... Отец – тайна для Сына, и Сын не может ни видеть Отца, ни знать Его совершенно и в точности; потому что, имея начало бытия, не может познавать Безначального, даже что познает и видит, то знает и видит соответственно Собственной Своей мере, как и мы познаем и видим по мере собственных своих сил». Арий прилагал к сему еще и то, что «Сын не только не знает в точности Своего Отца, но даже не знает и собственной Своей сущности» (2,26–27. См. также и 1,465; 2,25,181,183,186–187; 3,109–112).

²⁷⁷ - Различия между образом и подобием не находим у св. Афанасия. – К. С.

²⁷⁸ - Свт. Филарет (Дроздов), митр Московский. Слова и речи Т. ГV40;. М., 1882. С 239.

²⁷⁹ - Свт. Филарет (Дроздов), митр Московский. Слова и речи. Т. I. М., 1873. С. 10.

²⁸⁰ - Суббота мясопустная. Утренняя. 1-я стихира на «стиховне».

²⁸¹ - Требник. Погребение мирских человек. 6-я песнь канона. Богородичен.

²⁸² - Свт. Филарет (Дроздов), митр. Московский. Православный Катехизис. Б. г. С. 29.

²⁸³ - Свмч. Игнатий Богоносец. Послание к Ефесеянам Гл. IX. Цит. изд. С. 379–380.

²⁸⁴ - Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Кн. IV, гл. 20, §5. С. 371.

²⁸⁵ - Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Кн. IV, гл. 38, §3 С. 435

²⁸⁶ - См. также митрополита Макария (Булгакова). Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия М., 1898. С. 131–132.

²⁸⁷ - Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Изд. второе. Казань, 1898. С 254.

²⁸⁸ - Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия // «Богословский вестник». 1904. Май-август. С. 91–92

²⁸⁹ - Владимир (Благодарумов), иером. Св. Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 369.

²⁹⁰ - Св. Афанасий Великий. Из беседы о слепорожденном. Цит. по книге епископа Никанора. Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский и его избранные творения. СПб., 1893. С. 246.

²⁹¹ - Владимир (Благодарумов), иером. Цит. соч. С. 368–369.

²⁹² - Гопубинский Ф. А., проф. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека (о конечных причинах). СПб Изд. П. П. Сойкина. С. 273.

²⁹³ - Неделя 3-я по Пасхе. По 2-м стихословии на «Слава и ныне».

²⁹⁴ - Октоих. 2-й гл. Богородичен 7-й песни Крестовоскресного канона.

²⁹⁵ - Там же. 6-я стихира на «Господи, воззвах».

²⁹⁶ - Свт. Афанасий, архиепископ Александрийский. Выписка из слова на Вознесение Господне // «Воскресное Чтение» XV40;Ш. 1854–1855, №6. С. 51.

²⁹⁷ - Свт. Филарет, митр. Московский. Слова и речи. Т. II. М., 1874. С. 19.

²⁹⁸ - Служба Великой Субботы. Похвалы по непорочных. Ст. 1.

²⁹⁹ - Свт. Филарет, митр. Московский. Слова и речи, т. II. Цит. изд. С. 189.

³⁰⁰ - Из Пасхальной утрени.

³⁰¹ - Служба Вознесению Господню. Утренья. Стихира на хвалитех.

³⁰² - Владимир (Благодарумов), иером. Цит. соч. С. 388.

³⁰³ - Прп. Симеон Новый Богослов. Божественная любовь. Цит. по книге свящ. Флоренского П. «Столп и утверждение истины». М., 1914. С. 140–142.

³⁰⁴ - Ср.: «Слово Божие облеклось в тварное тело... чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться» (св. Афанасий – 2, 324), напр., с: «Сын Всевышнего стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим» (св. Ириней. Против ересей. Кн. ПИ. Гл. 10. § 2. Цит. изд. С. 240); «Бог Слово принял в Себя все наше естество, дабы чрез растворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое» (св. Григорий Нисский. Антирритик, 15. – Творения. Ч. VII. М., 1865. С. 86) и др.

³⁰⁵ - Попов. И.В., проф. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909. С. 51. Ср. архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950. С. 143.

³⁰⁶ - Илларион (Троицкий), архим. Краеугольный камень Церкви. // Сборник статей в память столетия Московской Духовной Академии (1814–1914). Ч. I. Сергиев Посад. 1915. С. 63.

³⁰⁷ - Преп. Симеон Новый Богослов Божественные гимны, XIX. Сергиев Посад, 1917. С. 226.

³⁰⁸ - Октоих. Гл. 7. В четверток вечера. 1-я стихира на «Господи, воззвах».

³⁰⁹ - Служба Рождества Христова. 2-я стихира на литии.

³¹⁰ - Из кондака Успению Пресвятой Богородицы.

³¹¹ - Из молитвы, читаемой священником тайно во время Херувимской песни на литургии.

³¹² - Попов. И. В., проф. Цит. соч. // Богословский Вестник. 1904. Март. С. 471. См. и с. 463–483, а также работу того же автора «Идея обожения в древневосточной Церкви». М., 1909.

³¹³ - Δημητρώπουλος Π. Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου. Ἀθήναι 1954. Σ. 121–122.

³¹⁴ - Стихиры на стиховне. «Слава и ныне».

³¹⁵ - Вениамин (Милов), архим. Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви (магистерская диссертация). Машинопись. С. 264.

³¹⁶ - Свт. Афанасий Великий. Из беседы о слепорожденном. Цит. по книге епископа Никанора. Св. Афанасий Великий, архиепископ Александрийский и его избранные творения. СПб., 1893. С. 244.

³¹⁷ - Молитвы ко причащению. Молитва 1-я, св. Василия Великого.

³¹⁸ - Из Божественной литургии.

³¹⁹ - Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Цит. изд. С. 122.

³²⁰ - «Содержание богословского учения великих каппадокийских святых Отцов Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, – говорит проф. Н.И. Сагарда, – имело в своем основании никейское исповедание; отсюда, естественно, вытекает их зависимость от богословия святого Афанасия: они были учениками святого Афанасия и этим укрепили свою связь с новоалександрийским богословием, с тою существенной особенностью, что у святого Афанасия заметно перевешивают тенденции и круг мыслей малоазиатского богословия святого Иринея, а у каппадокийских Отцов – оригеновское направление» (Древне-церковная богословская наука на греческом востоке в период расцвета (IV40;-V40; вв.), – ее главнейшие направления и характерные особенности // «Хр. чт.» 1910, апрель, с.473–474). Для святого Василия Великого и святого Григория Богослова творения святого Афанасия, по свидетельству архим. Владимира, служили «источником вдохновения» (Афанасий Великий, архиепископ Александрийский, Отец Православия. Православная богословская энциклопедия. Том II. Петроград. 1901, столб 174).

³²¹ - Несомненно, были отличия в богословии святых Отцов и по другим вопросам. Например, если в системе святого Афанасия Великого центральное место занимает идея Христа, то у святого Григория Богослова – идея Бога (Первоначала), у святого Григория Нисского – идея антропологическая и др.

³²² - Орфанитский И., свящ. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904. С. 57

- ³²³ - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 15. – Творения. Ч. IV. М., 1862 С. 44
- ³²⁴ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 12-е огласительное слово. §7. – Творения. М., 1855. С. 173.
- ³²⁵ - Свт. Григорий Богослов. Послание 3, к пресвитеру Кледонию – Творения. Ч. IV. М., 1889. С. 165.
- ³²⁶ - Там же. Слово 6, об умных сущностях С. 196.
- ³²⁷ - Там же. Слово 8, о заветах и о пришествии Христовом. С. 204.
- ³²⁸ - Он же. Слово 30, о богословии четвертое. – Творения. Ч. Ш М., 1889. С. 81.
- ³²⁹ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 12-е огласительное слово. §13 Цит. изд. С. 176.
- ³³⁰ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 12-е огласительное слово. §14. С. 177.
- ³³¹ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 12-е огласительное слово. § 26. С. 186.
- ³³² - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 13. Цит. изд. С 45–46
- ³³³ - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 25. С. 66.
- ³³⁴ - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 20 и 24. С. 54–57 и 63–66.
- ³³⁵ - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 32 С. 81.
- ³³⁶ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл.14. – Творения. Ч III. М., 1891 С 226.
- ³³⁷ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 13-е огласительное слово. § 1. Цит. изд. С. 193–194.
- ³³⁸ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 13-е огласительное слово. § 36. С. 220–221.
- ³³⁹ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 13-е огласительное слово § 4. С. 196.
- ³⁴⁰ - Свт. Кирилл Иерусалимский. 13-е огласительное слово. § 37, Цит. изд. С. 221.

- ³⁴¹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 19. – Творения. Ч. II. М., 1889. С. 129.
- ³⁴² - Свт. Кирилл Иерусалимский. Слово 13. § 6. Цит. изд. С 197,198
- ³⁴³ - Там же. § 2. С. 194.
- ³⁴⁴ - Там же. § 6. С. 198.
- ³⁴⁵ - Там же. § 2. С. 194.
- ³⁴⁶ - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл 32. Цит изд. С 82–85.
- ³⁴⁷ - Свт. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию. Гл. 11. – Творения. Ч. III. М., 1891. С. 287.
- ³⁴⁸ - Свт. Кирилл Иерусалимский. Слово 13. § 19. Цит. изд. С. 208.
- ³⁴⁹ - Там же. §20. С. 209.
- ³⁵⁰ - Там же. Гл. 32 С. 81.
- ³⁵¹ - Свт. Василий Великий. Против Евномия. Кн. 5. О Духе Святом. – Творения. Ч. III. М., 1891. С. 157.
- ³⁵² - Свт. Василий Великий. Беседа 15.0 вере. – Творения Ч. IV. Сергиев Посад, 1892. С. 242.
- ³⁵³ - Он же. О Святом Духе. Гл. 16. Цит. изд. С. 236–237.
- ³⁵⁴ - Там же. Гл. 15. С. 231.
- ³⁵⁵ - Там же. Против Евномия. Кн. 5. С. 157 и 156.
- ³⁵⁶ - Он же. Беседа 15.0 вере. Цит. изд. С. 242–243.
- ³⁵⁷ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 9. Цит. изд. С. 217.
- ³⁵⁸ - Там же. Гл. 16. С. 237.
- ³⁵⁹ - Там же. С. 238.
- ³⁶⁰ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 15. С 231–232.
- ³⁶¹ - Свт. Григорий. Богослов. Слово 34. – Творения. Ч. III. М., 1889. С. 157.
- ³⁶² - Свт. Василий Великий. Против Евномия. Кн. 3. – Творения. Ч. III. М., 1891. С. 113–114.

³⁶³ - Он же. Стихи о самом себе. – Творения. Ч. IV. М., 1889. С. 228.

³⁶⁴ - Там же. Слово 30, о богословии четвертое. – Творения. Ч. III. М., 1889. С. 83.

³⁶⁵ - Там же. С. 68.

³⁶⁶ - Он же. Слово 45, на Св. Пасху. – Творения. Ч. IV. Цит. изд. С. 131.

³⁶⁷ - Свт. Григорий Богослов. Слово 29, о богословии третье. Ч. III. Цит. изд. С. 59.

³⁶⁸ - Он же. Послание 3, к пресвитеру Кледонию. – Ч. IV. Цит. изд. С. 160.

³⁶⁹ - Свт. Григорий Богослов. О вочеловечении. Против Аполлинария. – Творения. Ч. V. М., 1889 С. 42. Эти же мысли высказываются св. Григорием Нисским и св. Иоанном Дамаскиным. По учению первого, человек обожается при посредстве ума. Ум подобен зеркалу. Если он обращен к Богу и отражает в себе «первообразную Красоту», то и тело, подчиняясь уму, носит в себе отблеск этой Красоты, «делаясь как бы зеркалом зеркала» (Об устройении человека. – Творения. Ч. I. М., 1861. С. 117). «Бог вселяется чрез ум в тела святых», – пишет св. Иоанн Дамаскин (Точное изложение православной веры Кн. 4. Гл. 15. Цит. изд. С. 263).

³⁷⁰ - Свт. Григорий Богослов. Послание 3, к пресвитеру Кледонию. Творения. Цит. изд. С. 165.

³⁷¹ - Там же. С. 161–162.

³⁷² - Там же. С. 165.

³⁷³ - Он же. Творения. Слово 45, на Св. Пасху. Цит. изд. С. 130.

³⁷⁴ - Он же. На безмолвие во время поста. – Ч. V. С. 289.

³⁷⁵ - Он же. Послание 3, к пресвитеру Кледонию. Цит. изд. С. 161.

³⁷⁶ - Свт. Василий Великий. Толкование на пророка Исаию. Гл. 6. – Творения. Ч. II. М., 1891 С. 204.

³⁷⁷ - Попов И. В., проф. Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1916. С. 201.

³⁷⁸ - Свт. Григорий Нисский. Антирритик. – Творения. Ч. VII. § 42. М., 1865. С. 156–157.

³⁷⁹ - Свт. Кирилл Александрийский. О святой скинии, что она была образом Церкви Христовой. – Творения. Том II Кн. 9. М., 1882. С. 131.

³⁸⁰ - См.: Флоровский. Г., свящ. Византийские Отцы V40;- V40;III. Париж, 1933. С. 62.

³⁸¹ - Свт. Кирилл Александрийский. О святой скинии, что она была образом Церкви Христовой. Цит. изд. С. 151.

³⁸² - Попов И.В., проф. Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909. С. 14.

³⁸³ - Преп. Максим Исповедник. О воплощении Сына Божия // «Воскресное чтение». 1845, №46. С 421.

³⁸⁴ - Там же. С. 421.

³⁸⁵ - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие Киев, 1915. С. 73. См. также и с. 70–72.

³⁸⁶ - Епифанович С. Л. Цит. соч. С. 47.

³⁸⁷ - Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова, 11. – Творения. Т VIII Кн. I СПб, 1902. С. 74,76.

³⁸⁸ - Свт. Григорий Богослов. Слово 40, на св Крещение. – Творения. Ч. III. М., 1889. С. 228. См. также с. 230–231. Ср. также: свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Гл. 33 и 35. – Творения. Ч. VII. М., 1862. С. 85,89,90–91.

³⁸⁹ - Свт. Григорий Богослов. Там же. Цит. изд. С. 228.

³⁹⁰ - Свт. Григорий Нисский. Там же. Цит. изд. С. 101. Ср. также: сет. Григорий Богослов. Слово 4. Творения. Ч. I. Цит. изд С 93–94.

³⁹¹ - Цит. по книге проф. И. В. Попова. Идея обожения в древне-восточной Церкви. М., 1909. С. 19.

³⁹² - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Цит. изд. С. 96–97.

³⁹³ - Епифанович С. Л. Цит. соч. С 32. Примеч. 13.

- ³⁹⁴ - Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры Кн. 3. Гл. 6. М., 1855. С. 154.
- ³⁹⁵ - Свт. Григорий Нисский. Слово 5 – Творения. Ч. I. М., 1861. С. 451.
- ³⁹⁶ - Свт. Григорий Богослов. Слово 3. – Творения. Ч. I. М., 1889. С. 49.
- ³⁹⁷ - Свт. Василий Великий. О Святом Духе. Гл. 15. – Творения. Ч. III. М., 1891. С. 229.
- ³⁹⁸ - Преп. Максим Исповедник. О воплощении Сына Божия. Цит. изд. С. 422.
- ³⁹⁹ - Свт. Григорий Богослов. Слово 14 – Творения. Ч. II. М., 1889. С. 27.
- ⁴⁰⁰ - Там же. Слово 17. С. 79.
- ⁴⁰¹ - Свт. Григорий Нисский. О блаженствах – Творения Ч. II М., 1861. С. 366–367.
- ⁴⁰² - Свт. Григорий Нисский. О молитве. Слово 5. – Творения. Ч. I. Цит. изд. С. 450.
- ⁴⁰³ - Он же. О девстве. Гл. 1. – Творения. Ч. VII. М., 1865. С. 287–288.
- ⁴⁰⁴ - Свт. Григорий Богослов. На лукавого. – Творения. Ч. V. М., 1889. С. 26.
- ⁴⁰⁵ - Он же. Слово 3. – Творения Ч. I. Цит. изд. С. 21.
- ⁴⁰⁶ - Свт. Василий Великий. Правила кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 204. – Творения. Ч. I. Сергиев Посад, 1892. С. 284–285.
- ⁴⁰⁷ - Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 15. М., 1855. С. 262–263.
- ⁴⁰⁸ - Соборное слово в Неделю мясопустную (цит. по книге проф Ф А Гопубинского и проф. Д. Г. Левитского. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. СПб., 1894. С. 304). Ср.: св. Афанасий Великий – 4,464 (в работе см гл 10).
- ⁴⁰⁹ - Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1855. С. IV.
- ⁴¹⁰ - Он же. Точное изложение православной веры. М., 1855. С. GV40; Кн. I. Гл 12. С. 37.

⁴¹¹ - Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. М., 1855. С. IV. Кн. 2. Гл. 11. С. 89.

⁴¹² - Там же. Кн. 4. Гл. 4. С. 226.

⁴¹³ - Там же. Кн. 3 Гл. 1. С. 136.

⁴¹⁴ - Там же. Кн. 3. Гл 18. С. 200.

⁴¹⁵ - Там же. Кн. 4. Гл. 4. С. 226.

⁴¹⁶ - Там же. Кн. 3. Гл. 18 С. 199–200.

⁴¹⁷ - Там же. Кн. 4. Гл. 11. С. 242.

⁴¹⁸ - Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. М., 1855. С. IV. Кн. 2. Гл. 12. С. 91.

⁴¹⁹ - Там же. Кн. 4. Гл. 15. С. 262.

⁴²⁰ - Там же. Кн. 4. Гл. 13. С. 248.

⁴²¹ - Для примера можно указать хотя бы на то, что за последние годы исследованию жизни и богословия св. Афанасия посвящено восемь кандидатских работ (пять написано выпускниками Московской Духовной Академии и три – Ленинградской. См. библиографию к данной работе).

⁴²² - Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 348–349.

⁴²³ - Октоих. Гл. 2. Вел. вечерня. 5-я стихира на «Господи, воззвах».

⁴²⁴ - На с. 81 автор говорит, что после смерти Ария Константин позволил святому Афанасию вернуться в Александрию, и только смерть императора задержала его в Трире ещё на год, хотя известно (см. Горский, с. 50, Спасский, с. 306), что святому Афанасию о воле Константина к возвращению было сообщено уже после смерти Константина его сыном, на с. 99 говорится, что «сломленные невзгодами Либерий и Осия принуждены были впоследствии подписать осуждение Афанасия», между тем Осия, подписав арианский символ, отказался осудить самого Афанасия (см. Горский, с. 79; Фаррар, с. 304)

⁴²⁵ - Кстати, автор несколько раз (с. 150, 163 (сноска), 164) говорит, что он излагал эти учения в части 1, хотя они помещены им во введении. Это наводит на мысль, что, может

быть, первоначально изложение еретических учений действительно предшествовало непосредственно их критике святым Афанасием и только впоследствии было разъединено включением новой, не бывшей вначале главы о жизни святого Афанасия.

⁴²⁶ - К сожалению, автор привлекает здесь материал из книг против Аполлинария, не признаваемых в настоящее время за подлинные.

⁴²⁷ - Такое различие имеет явно схоластический характер.

⁴²⁸ - На с. 369 автор говорит даже о «примирении правосудия Божия с Его любовью», как будто до искупления этого примирения в Боге не было.

⁴²⁹ - Можно привести ещё и такие неверные утверждения: «Единение природ и их действий было так тесно, что немощи тела как бы стали немощами самой Божественной природы» (с. 354) «Во Христе две воли и двоякое ведение объединяются при посредстве человеческой первообразной стороны Слова, которая в одно и то же время принадлежит обеим сторонам Богочеловека, проникая человеческую природу до ее личного предела» (с. 357). – В обоих случаях подчёркнуто мной – К. С.

⁴³⁰ - Здесь упоминается о посещении св. Афанасием вскоре после своего избрания на Александрийскую кафедру Фиваиды, «где Арий произвел немало смут» (столб 165), что не подтверждается другими жизнеописаниями, но что повторяется в позднейших сочинениях (см. напр., курсовое сочинение Богута Анатолия, с 14).

⁴³¹ - Названия сочинений приводятся по-гречески, что вряд ли может быть одобрено в издании для широкого круга. Лучше было бы давать названия по-русски, а в скобках повторять их по-гречески.

⁴³² - Совпадение в каких-то пунктах с арианством могло быть лишь в некоторых следствиях из учения Аполлинария – К. С.

⁴³³ - О св. Афанасии говорится, что он есть «живой и бессмертный образ добродетели и богоугодной жизни» (с. 559), «сосуд, достойный... мира (епископства – К. С.)» (с. 563).

Несмотря на клеветы ариан, «Афанасий остался непоколебим, воспевая с Давидом: «Аще ополчится на мя полк, не убоится сердце мое» (Пс. 26,3)» (там же). Обвиняемый врагами на соборе в Тире, «Афанасий выслушивал их, подражая Христу... некогда осужденному иудеями, и при этом не пререкавшему, не вопиявшему, но «яко овча на заклание» веденному (Ис. 53, 7)» (с. 568). Об арианах же говорится как о «тайных плевелосеятелях», которые «по бесовскому подстрекательству обнаружили свое лукавство и явно открыли яд, гнездящейся внутри их злобы» (с. 563) О смерти Ария автор говорит: «Так свершился достойный суд над необузданным языком и злым сосудом, напоенным гноем еретичества, каковым был Арий!» (с. 575).

⁴³⁴ - Используемые св. Димитрием Ростовским источники указывает протоиерей Александр Державин в своей магистерской диссертации на тему «Четьи-Минеи святителя Димитрия, митрополита Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник» (Москва, 1953). В частности, под тем же числом – день памяти св Афанасия) прот. А. Державин отмечает «В Ч.-Минее “От Метафраста сокращение и от инех” – и дальше пишет: «Святитель излагает жизнь Афанасия Великого главным образом по Метафрасту, взятому из сборника Сурия (Лаврентий Сурий. Жития святых востока и запада на латинском языке 2-е изд. 1573–1578 гг. в 7 томах – К. С.) – из иных на полях указан историк Феодорит (кн. 2, гл. 2), из которого буквально выписано письмо имп. Константина II к александрийским христианам о возвращающемся к ним после первого удаления на запад Афанасия, – и Пролог, по которому передается, как св. Афанасий спасся от смерти, когда преследующий его по приказанию Юлиана Отступника воевода встретил его на реке Нил и не узнал его. Кроме того, из сочинений самого Афанасия Святитель заимствует рассказ о том, какие неистовства и гонения творил прибывший из Каппадокии Григорий над православными в Александрии после праздников Пасхи и Пятидесятницы. Это заимствование Святитель точно указывает, “что сотворися в Александрии, сам святой Афанасий известует, глаголющи сие” ...и оканчивает

выдержку словами. “Сия Великий Афанасий сам писа о своем бегстве” (см. библиографию к данной работе).

⁴³⁵ - Следует заметить, что согласно общему распоряжению имп. Юлиана св. Афанасий сначала имел возможность вернуться в Александрию и лишь затем получил приказ императора об изгнании.

⁴³⁶ - Вызывает недоумение замечание автора, что св. Афанасий писал «Житие» преп. Антония, обращаясь «к христианам различных вероучений – к православным, манихеям, мелетианам, арианам» (с. 39).

⁴³⁷ - Кроме внутреннего противоречия самого этого высказывания, оно не отвечает действительному значению св. Афанасия в христианском богословии.

⁴³⁸ - Все цитаты из творений св. Афанасия приводятся проф. И. В. Поповым по этому изданию.

⁴³⁹ - А. А. Спасский, профессор той же Московской Духовной Академии, называет эту работу И. В. Попова «выдающейся по полноте взгляда и всесторонности в обсуждении предмета», хотя и замечает, что «по вопросу о философских предпосылках, определивших собой догматику Афанасия». См.: История догматических движений в эпоху Вселенских соборов Т. I. Тринитарный вопрос. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. С. 175, сноска.

⁴⁴⁰ - Мне кажется, что антиномически оба смысла, в которых св. Афанасий употребляет слово «т(Т)ело», равно необходимы и заключаются оба в едином выражении св. Афанасия, приводимом, но не раскрываемом автором «Все мы приобщаясь Его телу, делаемся единым Телом» (2,398). – К. С.

⁴⁴¹ - Не соглашаясь с Томазием, автор, как видим, признаёт наличие у св. Афанасия взгляда об удовлетворении, принесённом правде Божией за грех человека

⁴⁴² - По нашему мнению, причина сего заключалась в большей доступности рационалистических взглядов арианства для падшего человеческого сознания, в то время как для принятия православного учения необходим был духовный подвиг.

⁴⁴³ - Сюда он включает и слова св. Афанасия против язычников и о воплощении Бога Слова, которые позднейшими исследователями выделяются в особую категорию творений апологетических.

⁴⁴⁴ - Здесь автор рассматривает и пасхальное письмо св. Афанасия, в котором перечисляются книги Священного Писания. Остальные пасхальные письма, очевидно, ещё не были известны, почему они и не выделяются в особую категорию сочинений св. Афанасия. Однако на с. 61 указывается, что собрание пасхальных писем сохранено в сирском переводе.

⁴⁴⁵ - Первый том охватывает первые три века по истории святоотеческого богословия, третий – «Византийские отцы V40;- V40;ИИ». Париж, 1933.

⁴⁴⁶ - Также построен и третий том этого же автора.

⁴⁴⁷ - Цифры в скобках указывают страницы творений святителя Иоанна Златоуста по следующему изданию: Творения. Том III СПб, 1897.

⁴⁴⁸ - Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. СПб., 1850 С. 294.

⁴⁴⁹ - Свт. Григорий Богослов. – Творения. Ч. 5. М., 1889. С. 203–207.

⁴⁵⁰ - Свт. Григорий Богослов. Указ. соч. С.203–205.

⁴⁵¹ - Филарет (Гумилевский), архиеп Черниговский. Жития святых подвижниц Восточной церкви. СПб., 1885. С 203.

⁴⁵² - Палладий, еп. Еленопольский. Указ. соч. С. 294–296.

⁴⁵³ - Здесь и далее приводятся пространные цитаты из писем к святой Олимпиаде с целью передать более полно и ярко суждения святителя Иоанна Златоуста.

⁴⁵⁴ - Палладий, еп. Еленопольский. Указ соч. С. 295.

⁴⁵⁵ - Палладий, еп. Еленопольский. Указ. соч. С. 294

⁴⁵⁶ - Необходимо отметить следующую и приятную деталь, темы для докладов выдвигались и избирались по желанию самих докладчиков.

⁴⁵⁷ - Все цитаты из творений св. Василия Великого приводятся по переводу их на русский язык Московской Духовной Академий. Издание третье, части 1–3, 1891 г.; части 4–7, Сергиев Посад, 1892 г. Цитаты указываются цифрами, заключенными в скобки и разделёнными запятой. Цифры перед запятой означают части творений, а после запятой – страницы данных частей.

⁴⁵⁸ - Свт. Василий Великий. Беседа первая о сотворении человека «по образу» // «Журнал Московской Патриархии», 1972, № 1. С. 36–37.

⁴⁵⁹ - Свт. Василий Великий. Вторая беседа о человеке // «Журнал Московской Патриархии », 1972, №3. С 34–35

⁴⁶⁰ - Более того, св. Василий Великий считает, что стать способными к принятию Божественной благодати можно лишь после изгнания «из себя порочных страстей, какие овладели нашими душами» (1,320). Велики и многочисленны дары благодати Святого Духа. «Чрез Духа, – говорит Святитель, – восхождение сердец, руководство немощных, усовершенствование преуспевающих. Дух, воссиявая очищенным от всякой скверны, чрез общение с Собой делает их духовными. И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда – предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого – обожение» (3,217). Следует здесь же заметить, что учение св. Василия Великого о благодати Божией, как весьма важное, должно стать особым предметом для дальнейших размышлений патрологов.

⁴⁶¹ - По слову свт. Василия Великого, «добродетель есть какая-то середина и соразмерность; а излишек и недостаток, в ту или другую сторону выступающий из пределов добродетели, есть уже неумеренность и безобразие» (2,191).

- ⁴⁶² - Свт. Василий Великий. Вторая беседа о человеке Цит. изд. С. 36.
- ⁴⁶³ - Свт. Василий Великий. Вторая беседа о человеке. Цит. изд., с. 34.
- ⁴⁶⁴ - Свт. Афанасий Великий. Творения. Ч. 3. Троице-Сергиева Лавра, 1903, с. 365.
- ⁴⁶⁵ - Свт Григорий Нисский. Творения. Ч. 8. Москва, 1871, с. 324.
- ⁴⁶⁶ - Свт. Григорий Богослов. Творения. Ч. 5. Москва, 1889, с. 317.
- ⁴⁶⁷ - Свт. Григорий Богослов. Творения. Ч.4. Москва, 1889, с. 111–112.
- ⁴⁶⁸ - Свт. Григорий Богослов. Творения Ч. VI. М., 1889. С. 7.
- ⁴⁶⁹ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. V. с. 353–355. (цит. по Н. Виноградову. Догматич. Учение свт.Григория Богослова. Казань, 1887. С. 113).
- ⁴⁷⁰ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Изд. П. Сойкина. Т. I. С. 610.
- ⁴⁷¹ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Т. I. Изд. П. Сойкина. С. 616; ср. ч. VI. М., 1889 С 2.
- ⁴⁷² - Там же. Творение. Изд. П. Сойкина. Т. I. С. 617.
- ⁴⁷³ - Там же. Творение. Ч. IV. М., 1889. С. 20.
- ⁴⁷⁴ - Там же. С. 19.
- ⁴⁷⁵ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. VI. М., 1889. С. 15.
- ⁴⁷⁶ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. VI. М., 1889. С. 19.
- ⁴⁷⁷ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. VI. М., 1889. С. 21–22.
- ⁴⁷⁸ - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. VI. М., 1889. С. 23.
- ⁴⁷⁹ - Там же. С. 24.
- ⁴⁸⁰ - Там же. С. 24.
- ⁴⁸¹ - Свт. Григорий Богослов. Творение Ч. VI. М., 1889. С, 36.

- 482 - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. VI. М., 1889. С 53.
- 483 - Там же. С. 57.
- 484 - Слово 42. (Твор. Св. Григория Богослова. Изд. П. Сойкина Т. I. С. 586–602.)
- 485 - «На епископов», «К константинопольским иереям и к самому Константинополю» (Ч. VI. М., 1889. С. 67–75), а также в письмах к своим друзьям.
- 486 - Письма: 180, к Филагрию; 182, к Григорию Нисскому; 204, к Сакердоту и др.
- 487 - Письма: 188 и 190, к Адельфию и др.
- 488 - Свт. Григорий Богослов. Творение. Ч. VI М., 1889. С. 5 и 6.
- 489 - Он же. «О стихах своих». Творение. Ч. VI, М , 1889. С. 82–84.
- 490 - Свт. Григорий Богослов. Творение. Т. I. Изд. П. Сойкина С. 680.
- 491 - Он же. Творение. Т. II. Изд. П. Сойкина С. 74–75.
- 492 - «Плачь о собственных бедствиях и молитва ко Христу о прекращении жизни». (Там же. С. 78–79).
- 493 - Составлены 26 июня 363 г., т. е вскоре после смерти Юлиана.
- 494 - Слово 33, против ариан и о самом себе.
- 495 - Интересно 38 слово, ибо оно, как говорит проф. И. Попов: «Было первой рождественской проповедью на Востоке». (Конспект лекций по Патрологии. Сергиев Посад, 1916 С. 175).
- 496 - Слово 16. На память св. мучеников Маккавеев. Слово 24. В похвалу святого мученика Киприана.
- 497 - Слово 8. Надгробное Горгони, сестре св. Григория Нисского. Слово 18, говоренное в похвалу отцу и в утешение матери Нонне.
- 498 - Сл. 43, надгробное Василию, архиеп. Кесарии Каппадакийской.
- 499 - Попов И. В., проф. Цит. соч. С. 175.
- 500 - Филарет, архиеп. Историч. учение об Отцах Церкви. Т. И. С.-Петербург, 1859. С. 173.

⁵⁰¹ - «Писать лаконически не то, как ты об этом думаешь, – замечает св. Григорий во втором письме к Никовулу, – не просто написать не много слогов, но в немногих слогах заключить многое» (письмо п/п. 18). В третьем письме к нему Святитель даёт очень ценные указания как надо писать письма (п/п. 19).

⁵⁰² - «Послание к монаху Евагрию о Божестве», раскрывающее единство Божие при троичности Лиц. (Творение св. Григория Богослова. Т. II. Изд. П. Сойкина. С. 1–6). «Послание к еп. Некатария» и два «Послания к пресв Кледонию», в которых опровергается аполлинарианство, и др. (Там же. С. 6–18).

⁵⁰³ - «К Адамантию» (письмо п/п. 6). «К Евдоксию ритору», четвертое (п/п. 135). «К Тимофею», первое, второе и третье (п/п. 136, 377 и 138).

⁵⁰⁴ - «К Юлиану», первое и второе (п/п. 144 и 145). «К Алипию», первое (п/п. 74) и т.п.

⁵⁰⁵ - Филарет, архиеп. Цит. соч. С 175. Исторические поэмы повествуют, главным образом, о самом авторе. Из них особенно важно самое обширное – это «Стихотворение о своей жизни», служащее первейшим источником для жизнеописания св. Отца.

⁵⁰⁶ - Слово 32. Изд. П. Сойкина. Т. I. С. 476–477.

⁵⁰⁷ - Виноградов Н. священ. Догматич. учение св. Григория Богослова. Казань, 1887. С. 161.

⁵⁰⁸ - Слово 33. Т. I. Изд. П. Сойкина. С. 490. Ср.: 36 слово. Там же. С. 502.

⁵⁰⁹ - «Науку и красноречие, – заявляет он, – я считал и считаю главнейшим благом после того, что есть главнейшее, т. е. после божественного и сверхъестественного» (сл. 4. Цит. по Н. Виноградову, цит. сч., с.166).

⁵¹⁰ - Это видели при его жизнеописании.

⁵¹¹ - Виноградов Н., свящ. Цит. соч. С. 171.

⁵¹² - Слово 29. Т. I. Изд. П. Сойкина. С. 413–414.

⁵¹³ - Из второго слова о богословии используется в этом отделе только вступление (С. 391).

⁵¹⁴ - Слово 4. Цит. по Н. Виноградову. С. 16.

- 515 - Слово 27. Т. I. Изд. П. Сойкина. С. 386.
516 - Там же. С. 386.
517 - Слово 28. Цит. изд. С 391.
518 - Там же.
519 - Слово 27. Цит. изд. С.387.
520 - Там же.
521 - Там же.
522 - Слово 28. С. 391.
523 - Слово 27. С. 386.
524 - Там же.
525 - Там же. С. 387.
526 - Там же. С 387.
527 - Там же. С 388.
528 - Там же. С 389.
529 - Слово 27. С. 386–387. Ср.– 391 с.
530 - Там же. С. 391.
531 - Слово 32. С. 474.
532 - Слово 28. Т. I,. Изд. П. Сойкина. С. 398.
533 - Слово 28. Т I,. Изд. П. Сойкина. С 393.
534 - Слово 28. Т I,. Изд. П. Сойкина. С. 402.
535 - Там же. С. 402–403.
536 - Там же. С. 403; ср. 395 с.
537 - Там же. С. 394.
538 - Там же. С. 403.
539 - Там же. С. 402.
540 - Там же. С 395.
541 - Там же. С. 96.
542 - Слово 28. Т I,. Изд. П. Сойкина. С. 396.
543 - Там же.
544 - Там же.
545 - Там же.
546 - Там же. С. 397.
547 - Там же.

- 548 - Слово 30. Т. I,. Изд. П. Сойкина. С. 440.
- 549 - Имена такие, «слово», «свет», «дух», «огонь», «благость» и т.п. (Слово 28. Цит. изд. С. 388,402, 412 и др. Более лучшим понятием для выражения сущности Божества св. Григорий считает имя «Сый» (слово 30 Цит. изд. С. 440).
- 550 - Тело человеческое св. Григорий прямо называет «мраком, препятствующим к уразумению истины» (слово 28. С. 394; ср. 399 с.).
- 551 - Слово 28. Цит. изд. С. 397.
- 552 - Там же. С. 394; ср.: 406–412 с.
- 553 - Там же. С. 405–406.
- 554 - Там же. С. 394.
- 555 - Там же. С. 398.
- 556 - Там же.
- 557 - Там же.
- 558 - Там же.
- 559 - Слово 28. Цит. изд. С. 398–399.
- 560 - Там же. С. 399.
- 561 - См. выше в данной работе.
- 562 - Там же. С. 394.
- 563 - Там же. С. 401.
- 564 - Там же.
- 565 - Там же. С. 401; ср.: 394 с.
- 566 - Там же. С. 395.
- 567 - Слово 28. С. 406,407,408,409; ср.: 394–395 и 526 с.
- 568 - «Божество бесконечно, беспредельно, неосяземо и невидимо. Ужели же могут быть такие тела?» – спрашивает назианский Архипастырь того, кто хотел бы назвать Божество телом (там же, с. 395).
- 569 - «Бог все проникает и все наполняет», – говорит св. Григорий о независимости Бога от пространственных условий (там же С. 395; ср. 525 с.).
- 570 - Отношение Бога ко времени св. Григорий обозначает вечностью или самобытностью, т.е. существующим всегда и

имеющим основание бытия в Себе Самом: «Он дает бытие видимому». (Там же. С. 401.).

⁵⁷¹ - Там же. С. 395.

⁵⁷² - Там же. С. 402.

⁵⁷³ - Там же. С. 393; ср.: 403–405 с.

⁵⁷⁴ - Слово 38. Цит. изд. С. 524.

⁵⁷⁵ - Цифры, стоящие перед запятой, указывают тома творений преподобного Ефрема Сирина, а после запятой – страницы данных томов по следующему изданию: Святой Ефрем Сирин. Творения. Тома 1–8. Издательский отдел Московского Патриархата, Издательство «Отчий дом», Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1993–1995 годы Репринтное издание.

⁵⁷⁶ - Цифры перед запятой указывают на источники, а после – на страницы. Источников два: первый – труд профессора К. Попова, второй – иеромонаха Марка (Головкова).

⁵⁷⁷ - Первые три творения переведены на русский язык с греческого профессором К. Поповым, а последние два – иеромонахом Марком (Головковым).

⁵⁷⁸ - См., например, вторую главу, где противопоставляется гордость неверующих во Христа Спасителя и смирение христиан. «Но гордящиеся наиверующим отцом – Авраамом, – рассуждает блаженный Диадокх, – не хотят, чтобы Спаситель всех нас воскресил из мертвых». И немного ниже: «Единородный Сын Божий воскресением Своим похитив человечество из плена смерти и восшедши превыше небес, уготовал для желающих правды оружие... укрепляя избираемых Им печатью смиренномудрия» (1, 559, 561, 562).

⁵⁷⁹ - Здесь и далее в скобках указываются страницы по книге: Преподобного отца нашего аввы Дорофея «Душеполезные поучения и Послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка». Восьмое издание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900. Репринт. Нью-Йорк, 1970.

⁵⁸⁰ - Агапит, архимандрит. Жизнеописание в Бозе почившего Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. В двух частях Ч 2.

М., 1900. С.2.

⁵⁸¹ - Филарет, епископ Харьковский. Обзор русской духовной литературы (862–1720) Спб., 1875. № 74. С. 78.

⁵⁸² - Феодор Студит. Огласительные поучения и Завещание. Калуга, 1896. С. 332–333.

⁵⁸³ - Далее: в.-о. №... – Примечание автора

⁵⁸⁴ - К «Догматическим темам» см. также: «Бог. Душа. Образ Божий. Человек. Воздаяние. Вечность. Суд Божий» в алфавитном указателе к наставлениям, содержащимся в творениях преподобного аввы Дорофея. Преподобный Дорофей. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. Седьмое издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Калуга, 1895. Репринт. М., 1991. С. 287–289, 291, 292, 297, 305, 306

⁵⁸⁵ - См. также о разумном «складывании» добродетелей – их постепенном гармоническом делании – в четырнадцатом поучении святого Дорофея «О созидании и совершении душевного дома добродетелей». Содержание этого поучения изложено выше – в разделе «Творения».

⁵⁸⁶ - Святой Исаак Сириянин. Творения. Сергиев Посад, 1911. С. 205.

⁵⁸⁷ - См.: «Молитва» в алфавитном указателе к наставлениям, содержащимся в творениях преподобного аввы Дорофея. Указ. соч. С 296.

⁵⁸⁸ - Афонский Патерик. Часть I М., 1897. С. 318–340.

⁵⁸⁹ - «Преподобного отца нашего Григория Синаита, списано Святейшим архиепископом Константина града, Кир Каллистом. Житие и поучение». См. в кн.: Сырку П. А. Житие Григория Синаита, составленное Константинопольским патриархом Каллистом. Текст славянского перевода жития по рукописи XVI века и историко-архилогическое введение. СПб., 1909. С. 1–48.

⁵⁹⁰ - Добротолюбие. Том 5. М., 1900. С. 179

⁵⁹¹ - Там же.

⁵⁹² - Добротолюбие. Указ. изд. С.179.

⁵⁹³ - В середине текущего – XX века, все они были заново переведены с греческого языка на русский архимандритом Вениамином Миловым (впоследствии епископ Саратовский и Балашовский. и 2. VIII. 1955 г.). Текст этого перевода в машинописи хранится в библиотеке Московской Духовной Академии и используется в данной работе. Вениамин (Милов), архимандрит. Жизнь и учение преподобного Григория Синаита. (1953 г.) (Машинопись). Перевод творений см. в приложении к данному труду. С. 3–186.

⁵⁹⁴ - Сноски на данные творения делаются в скобках. Первая цифра означает порядковый номер творения, а вторая – главу в творении.

⁵⁹⁵ - Наряду св. Григорий называет и добродетели противоположные указанным восьми страстям: три главнейших – нищета, воздержание и смирение и пять за ними следующих – чистота, кротость, радость, мужество, самоуничтожение «и весь ряд добродетелей» (1, 91). Примечательно заключение к сему св. Григория: «Изучить и осознать силу, действие и благоухание каждой добродетели и (зловоние; страсти возможно не всякому желающему, но только действующему, трудящемуся словом и делом и получившему от Святого Духа дар ведения и рассуждения» (1,91).

⁵⁹⁶ - Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. Загорск, 1988. Машинопись. 212 с.

⁵⁹⁷ - Сократ Схоластик. Церковная история. Кн. 4. Саратов, 1911. С. 264, 265.

⁵⁹⁸ - Цифры в скобках, без каких-либо дополнительных пояснений, указывают страницы «Лавсаика» по изданию. Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. Пер. с греческого. М., 1992.

⁵⁹⁹ - Епископ Порфирий (Успенский). История Афона. Ч. III. Афон монашеский. СПб., 1892. С. 534.

⁶⁰⁰ - Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик. СПб., 1850. С. 285–286. В московском издании 1992 года

используемый здесь параграф «О девственнице обольщенной и раскаявшейся» опущен.

⁶⁰¹ - Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Рязань, 1992 г. С. 13.

⁶⁰² - Цифры в скобках, без каких-либо дополнительных пояснений, указывают страницы «Луга Духовного» по изданию. Блаженный Иоанн Мосх. Луг Духовный. Пер. с греческого с подробными объяснительными примечаниями прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад, 1915.

⁶⁰³ - Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. VII. СПб., 1901. С. 87.

⁶⁰⁴ - Свт. Иоанн Златоуст. Указ. соч. С. 705. 734.

⁶⁰⁵ - См.: Митерикон Собрание наставлений аввы Исаяи всечестной инокине Феодоре. М., 1891. репринтное издание Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. М., 1995. По последнему изданию приводятся цитаты. Страницы указываются в скобках. «Достопамятные изречения святых жен-подвижниц» (свв. Феодоры, Синклитики, Сары, Мелании, Матроны и др), составляющие собственно Митерикон, помещены в используемом издании на с. 28–107. Они и цитируются в данной заметке. На прочих страницах расположены: «Послания монаха Исаяи к благороднейшей монахине Феодоре» [с. 5–27] и «Духовные наставления монаха Исаяи пречестной монахине Феодоре» [с. 108–197].

⁶⁰⁶ - Да, и о целомудрии, хотя и не в смысле детства. «О еже благословится им (вступающим в брачный союз. – К. С.) в непорочном жителстве... «О еже податися им целомудрию... Честный брак покажи, нескверное им ложе соблюди, непорочное их сожителство пребывати благоволи...» – молится Святая Церковь при обручении и венчании.

⁶⁰⁷ - О смирении как высочайшем делании много говорится в святоотеческих творениях. Особенно выразительно учит преподобный Исаак Сирин: «Смирение есть некая таинственная сила, которую, по совершении всего Божественного жития, восприемлют совершенные святые» (Творения. Сергиев Посад, 1911. (Сл. 53. С. 235). «Пока не смирится человек, не получает

награды за свое делание» (Сл. 34. С. 148). «Смирение и без дел многие прегрешения делает простительными. Напротив того... без смирения напрасны все дела наши, всякие добродетели и всякое делание» (Сл. 46 С. 198,199).

⁶⁰⁸ - И не только постигают нас искушения тогда, когда «мы хотя мало расслабеем и вознерадим о духовном нашем деле» Блаженная Феодора говорит: «Неленостная душа раздражает против себя демонов» (с. 78).

⁶⁰⁹ - Преподобный Серафим Саровский призывает: «Стяжайте благодать Духа Святого... Христа ради добродетелями... которые вам больший прирост дают... Примерно дает нам более благодати Божией молитва и пение, бдите и молитесь; много даёт нам Духа Божиего пост, поститесь; более дает милостыня, милостыню творите, и таким образом о всякой добродетели, делаемой Христа ради, рассуждайте». Из беседы преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым «О цели христианской жизни». Цит. по кн.: Святой преподобный Серафим Саровский Чудотворец. Одесса, 1903. Репринтное издание. М., 1990. С. 54.

⁶¹⁰ - Ср.: «Не прельщайся, безумный подвижник, думая, что можешь одно время вознаградить другим, ибо всякий день и к совершенной уплате собственного своего долга Владыке недостаточен». Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. Слово 6-е: О памяти смерти, § 23.