

Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блаженного Августина

профессор Александр Львович Катанский

Сочинению, которое предлагается вниманию читателей, сначала предполагалось придать характер теоретическо-систематического изложения учения о благодати Божьей, сообразно, с чем, и предпослано введение, излагающее «Общее учение о Боге Освятителе». Предполагалось изложить в систематическом порядке весь круг истин входящих в догматическое учение о благодати Божьей. Но предварительно необходимо было выяснить понятие о благодати, указать различные смыслы, которые соединялись с этим понятием в различные времена и для этого представить краткий очерк раскрытия этого понятия в древнеотеческий период, а затем в средние века у западных схоластиков и в последующие времена. По мере, однако, углубления в изучение творений древних отцов оказалось такое обилие материала и возбужден был добытыми данными такой интерес к предмету, что мы принуждены были совершенно изменить первоначальное свое намерение и придать своему труду характер историко-догматического исследования, ограничив его притом периодом первых четырех веков до бл. Августина. Добытые исследованием и изложенные в заключении («Свод данных для учения о благодати Божьей в древнеотеческих творениях») результаты труда примирили нас с неосуществлением первоначальных наших планов и намерений. Осмеливаемся даже думать, что если мы можем принести какую-либо пользу своим посильным трудом, то гораздо вернее достигли этой цели, идя таким путем, каким шли в действительности, а не таким, каким первоначально намерены были идти. Кстати, позволяем себе рекомендовать читателям начать чтение нашей книги именно с заключения, – «Свода» и выработанной древнеотеческой «формулы» учения о благодати Божьей.

Внимание читателя будет тогда надлежащим образом возбуждено и привлечено к многочисленным частностям исследования; впечатление эпизодичности изложения (по отдельным отцам) будет значительно ослаблено: отдельные отцы явятся, тогда как бы стадиями постепенного раскрытия предмета; чтение книги явится проверкою окончательных выводов автора – в заключении.

Автор намеренно устранился от пользования иностранными пособиями, – из желания сохранить полную самостоятельность при изучении предмета, безусловно, по его мнению, необходимую для православного богослова, в особенности в этом отделе догматического богословия, что и выражено в начале сочинения (во введении).

Труд изучения многочисленных и, в общем, их составе многотомных отеческих творений в значительной степени облегчался существующими для большей части из них русскими переводами. Существование таких переводов, однако, не избавляло нас от прилежного изучения подлинных текстов отеческих творений. Не можем при этом не выразить сожаления, что не цитировали русских переводов рядом с цитатами по изданию «Патрологии» Миня. Произошло это от того, что в начале при изучении немногочисленных и необширных по объему творений первых отцов (мужей апост., древн. апологетов, св. Иринея) нам представлялась совершенно излишней цитация русских переводов, так как читателю очень легко и по нашей цитации (по изд. Миня) найти известные места отеческих творений в этих переводах. А потом, когда мы вступили в IV век и приступили к многотомным творениям отцов этого века, то хотя и начали сознавать потребность двойной цитации, но уже в силу последовательности продолжали держаться однажды принятой в этом отношении системы. Относительно русских переводов позволим себе заметить, что из них резко выделяются своими высокими достоинствами переводы, сделанные при московской дух. академии и именно те, которые вышли под редакцией (твор. Св. Кирилла Иерусалимского, св. Василия Великого, св. Григория Богослова) незабвенного профессора протоиерея

П.С.Делицина, в течении многих лет своей долгой профессорской службы беззаветно преданного переводческому делу и притом глубокого знатока духа и языка древних отцов. Эти переводы в полном смысле слова могут быть названы образцовыми; к ним в большей или меньшей мере могут только приближаться другие переводы.

Автор.

Введение. Общее учение о Боге Освятителе.

Учение о Боге Освятителе есть учение о Богооткровении в деле усвоения каждому человеку совершенного Господом нашим И. Христом спасения всего рода человеческого. Хотя Богооткровение и здесь, так же, как и в творении и промыслении и искуплении, является откровением миру действия всех Лиц Пр. Троицы, но в другом порядке и с некоторыми особенностями в действии и проявлении Божественных Лиц, а потому учение о Боге Освятителе справедливо выделяется в особый, третий отдел или часть науки догматического богословия.

Этот отдел, слагающийся из учения о благодати Божьей, о церкви и таинствах церковных, не был развит в древнеотеческий период. Трактующие в нем учения излагались тогда совместно с другими истинами христианской веры, преимущественно с учением о Лице Христа Спасителя и, в особенности о Духе Св. Освятителе, отчасти же и с учением о человеке. Означенные учения обособились и постепенно образовали особый отдел науки – в западном богословии. Сначала развились отдельно его части: прежде всего, учение о благодати и таинствах – еще у средневековых западных схоластиков ¹, позднее, уже в после схоластическое время, – учение о церкви ². Но эти части отдела, занимая в догматической системе (во второй ее половине) разные места ³, весьма долго, можно сказать до последнего времени, не объединялись в одном отделе и не обобщались под рубрикою учения – «О Боге Освятителе». Такое объединение и такая рубрика есть явление в науке недавнее ⁴ и, по нашему мнению, представляет благоприятный признак в смысле возвращения науки в основных чертах ее плана, от искусственных начал деления, к безыскусственному и глубокому древнеотеческому представлению, так как у древних св. отцов и учителей церкви вышеозначенные предметы (благодать Божья, церковь и таинства) хотя и не обособлялись в отдельные о них трактаты,

но объединялись в мысли и сосредоточивались в одном общем представлении о действии Бога Освятителя, – преимущественно Духа Св., – в усвоении человеку спасения во Христе. Наконец такая постановка означенных учений наиболее соответствует характеру, задаче и цели догматического богословия, как излагающего учение о Боге в самом себе и в явлении Его миру.

Отдел о Боге Освятителе, развившийся таким образом первоначально на западе, а потом воспринятый и в нашу православную науку, разработан у нас сравнительно менее чем другие отделы догматического богословия. Православный восток не принимал деятельного участия в трудах запада при разработке сего отдела, а воспринял результаты западных научных трудов, но воспринял их по большей части в виде сухих неразвитых схем, отбросив вероисповедную окраску в развитии одних положений и в формулировании других и, следовательно, по необходимости лишив их жизненности, полноты и так сказать, округленности, как проникнутых и окрашенных в западной науке вероисповедными взглядами. С трудом и медленно совершается у нас облечение этих сухих схем, так сказать, плотью и кровью и еще очень многое в этом отношении остается сделать православной науке, путем вполне самостоятельного труда, так как западные пособия в данном случае причиняют более вреда, чем приносят пользы.

Дело в том, что этот отдел представляет средоточие почти всех (за малыми исключениями) догматических разностей, разделяющих главнейшие христианские вероисповедания, и очень благоприятную почву для проявления и выражения в догматических учениях крайних ложных начал, лежащих в основе западных исповеданий. Причины такого явления следующие: отсутствие идущих от святоотеческой древности общепринятых и авторизованных древнею церковью формул, значительная сложность трактуемых в нем предметов, а главное непосредственная близость их к практике жизни и потому удобство, более или менее благовидно и на первый взгляд иногда мало заметно, проводить ложные вероисповедные воззрения как в самый склад церковной жизни

и в частности церковной практики, так и в отдельные учения, ближайшим образом относящиеся к этой практике.

Учение о Боге Освятителе есть учение о проявлении спасительного действия преимущественно Духа Св. Утешителя, но вкупе с И. Христом Спасителем нашим и Богом Отцом, на человека во Христе спасаемого. Таким образом, по благоволению Бога Отца, являются здесь: 1) И. Христос, не только как совершитель домостроительства спасения всего рода человеческого чрез искупление и посему как источник спасения и для каждого человека в отдельности, но и как состроитель, вместе с Духом Св. спасения каждого человека в частности; 2) Дух Св., усвояющий каждому отдельному лицу все данное в И. Христе для нашего спасения, вселяющий в нас Христа и вместе с Ним устрояющий и завершающий наше спасение; 3) человек спасаемый, не только как предмет воздействия силы Божьей, но как в известной мере деятельно соучаствующий в своем спасении и наконец, 4) видимое Богоучрежденное устройство способов воздействия спасающей благодати Божьей на человека применительно к его природе чувственно-духовной: св. церковь с ее иерархией и св. таинства церковные.

Выраженные здесь мысли суть основные начала для всего трактата о Боге Освятителе – с православной точки зрения; неуклонным, последовательным проведением их в целом трактате и во всех его частях определяется его отличие от западных трактатов, страдающих в большей или меньшей степени или отрицанием какой либо из означенных основных мыслей или положений, или смешением или неправильным их развитием ⁵. А потому небесполезно остановиться на них подольше, чтобы глубже утвердить их в сознании – чрез рассмотрение 1) общего плана божественного попечения о спасении рода человеческого, 2) отношения между Христовым домостроительством нашего спасения и содеванием спасения каждого отдельного лица, 3) завершительного действия Духа Св. на наше спасение и 4) отношения между божественным и человеческим, духовным и чувственным элементами в содевании нашего спасения.

1) Общий план божественного попечения о спасении рода человеческого, – Св. отцы церкви, проникая в план премудрого Бога в Его явлении миру и в промыслении о человеке, усматривали следующий порядок в откровении Троиственного Бога. Хотя в истории откровения все совершалось и совершается с участием всех Трех Лиц Пр. Троицы, именно «все совершается Богом и Отцом чрез Сына в Духе», по выражению св. Кирилла Александрийского ⁶ и других св. отцов, тем не менее, есть известный порядок откровения Лиц Св. Троицы, – один исходящий от Отца чрез Сына к Духу Св. и затем другой – восходящий от Духа Св. чрез Сына к Отцу. Первый, начавшийся творением мира и ветхозаветными откровениями Сына чрез Духа пророческого, затем приведший к полному Богооткровенно Сына Божия с Его воплощением и совершенным Им искуплением, завершился ниспосланием на Апостолов Духа Св., второй – начавшись нисшествием в мир иного Утешителя, Духа Св., продолжается приведением всех чрез Духа Св. ко Христу Спасителю, воплотившемуся Сыну Божию, и завершится приведением всех чрез Сына к Богу Отцу, которому Сын и предаст свое царство. Итак, в первом случае богооткровение, исходя от Бога Отца, сосредоточивается в Сыне и ведет к Духу Св.; во втором – сосредоточиваясь в Духе Св., ведет к Сыну, а чрез Сына к Отцу. «Отец говорит св. Иринею лионский, носит творение и вместе Слово свое, а Слово, носимое Отцом, дает всем Духа, как хочет Отец» ⁷. «Дух же приготовляет к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу» ⁸. «Таково, по словам пресвитеров учеников апостольских, распределение и порядок спасаемых и чрез такую постепенность они совершенствуются, – через Духа восходят к Сыну, а чрез Сына к Отцу, потому что Сын предаст потом свое дело Отцу, как и апостолом сказано» (1Кор. XV, 24–28 «предаст царство Богу и Отцу... да будем Бог всяческая во всех») ⁹.

Если первый период есть период откровения преимущественно Сына Божия, но вкуче со Св. Духом и Отцом, то второй – по преимуществу откровения Духа Св., но вкуче с Сыном и Отцом. Мы живем в царстве по преимуществу Духа Св. или в периоде приведения всех Духом Св. ко Христу и чрез

Христа к Отцу. Ныне, говорит св. Григорий Богослов в день пятидесятницы, «мы празднуем пришествие Духа, окончательное завершение обетования... оканчиваются дела Христовы телесные... начинаются дела Духа» ¹⁰ . Не нужно только при этом забывать, что, как выражается св. Василий великий, «Дух, во всяком действовании соединен и неразделен с Отцом и Сыном » ¹¹ .

2) Домостроительство человеческого спасения И. Христом и усвоение спасения каждого отдельного лица во Христе Духом Св. – В особенности нужно помнить, что Дух содевает наше спасение во Христе и со Христом. Во Христе – как источнике спасения, как совершителе спасения всего рода человеческого чрез искупление; со Христом, – как состроителем вместе с Духом спасения каждого человека. Дух Св. устраивает наше спасение на основе дела Христова и не без соучастия нашего Исккупителя.

В отношении же Господа нашего И. Христа к спасению каждого из нас нужно различать домостроительство или устройство всего потребного для спасения и содевание спасения каждого из нас. Первое, т. е. устройство всего потребного для нашего спасения совершено Господом нашим И. Христом во время земной Его жизни воплощением, уничижением, крестною Его смертью, воскресением, вознесением, и седением одесную Отца – совершенно по благоволению Бога Отца со Св. Духом. В воплотившемся Сыне Божьем, нашем Исккупителе дан всему роду человеческому неисчерпаемый источник новой жизни с Богом и в Боге, вместо прежней греховной, в удалении от Бога. Но этот приснотекущий в жизнь вечную источник воды живой во Христе Иисусе, Господе нашем, течет для нас в Духе Св. или чрез Духа Св. По словам самого Христа Спасителя, реки воды живой истекают из Него, но чрез Духа Его святого (Иоан. VII, 37–39), согласно с чем и ап. Павел замечает, что «никтоже может рещи Господа Иисуса точию Духом Святым» (1Кор. XII, 3). Он, Дух Св. привлекает нас ко Христу, усваивает нам все потребное для нашего спасения, уготованное нам нашим Исккупителем, переливает в нас, так сказать, струи животворящей жизни Христовой, прививает нас к Нему, как диких маслин. И если

Христос приходит к нам и, по Его обещанию, обитает в нас, то только чрез Духа Св. и вместе с Ним содевает наше спасение.

А потому если домостроительство нашего спасения, или устроение всего потребного для сего, нужно усвоить воплотившемуся Сыну Божию, нашему Искупителю, совершившему все дело нашего искупления по благоволению Бога Отца со Св. Духом, то содевание спасения каждого из нас или усвоение нам дела спасения Христова нужно относить к Духу Св. животворящему, Утешителю, совершающему это дело со Христом Искупителем и также по благоволению Отца.

Таким образом, в том и другом случае – и в домостроительстве Христовом и в содевании нашего спасения Духом Св. – хотя участвует вся Пр. Троица, но в каждом из этих двух моментов является преимущественно действующим одно из Лиц Ея, нераздельно впрочем, с другими двумя Ипостасями: в первом – воплотившийся Сын Божий, вкупе с Богом Отцом и Св. Духом; во втором – Дух Св., вкупе с Сыном Божиим Искупителем нашим и со Отцом.

3. Завершительное действие Духа Св. для нашего спасения. – В плане премудрого Триипостасного Бога, относительно не только нашего спасения, но и вообще всей творческой и промыслительной о мире деятельности, Третьей Ипостаси Св. Троицы усвоена завершительная деятельность. Св. отцы церкви такую деятельность Св. Духа усматривали на всем пространстве откровения Божия миру, начиная с творения и благоустройства тварного невидимого мира – ангельского. «В творении их (ангелов), говорит св. Василий Великий, представляй первоначальную причину сотворенного – Отца и причину зиждительную – Сына и причину совершительную – Духа, так, что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся в бытие действием Сына и совершаются в бытии присутствием Духа. Совершение же ангелов – святость и пребывание в святости» ¹². Св. Духу великий учитель приписывает утверждение ангелов в добре. «Посему представляй Трех – повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа. поскольку же утверждение показывает неослабность, неизменность и непоколебимую

водруженность в добре, то, что иное означать будет утверждение, как не совершение в святости»? ибо «они (ангелы) не по природе святые» «от Духа имеют известную меру святости», так что «если мы мысленно отнимем Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства, все придет в смешение, жизнь их сделается незаконосообразною, бесчинною, неопределенною» ¹³ . И при начале видимого мира, когда Бог Словом своим сотворил небо и землю, Духу Св. приписывается завершение творения мира в его целом, до устройства в его частях. Относительно Духа Божия, носившегося над водами, св. Василий Вел. замечает: «ношашеся – в переводе употреблено вместо слова согревал и оживотворял водное естество на подобие птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу... Дух носился, т. е. приготавливал водное естество к рождению живых тварей» ¹⁴ . Точно также и в создании человека, которое совершилось, по словам св. Ириней Лионского , «руками Отца, т.е. чрез Сына и Духа», Духу принадлежит завершение, ибо творение человека заканчивается дуновением и дуновение именно делает его совершенным, не только образом Божиим, который находится в телесном составе (plasma), но и подобием, которое заключается в душе, соединенной с Духом Божиим ¹⁵ . «А кто, говорит св. Василий Великий, будет спорить против того, что домостроительства о человеке... окончательно исполнены Св. Духом? Пожелаешь ли рассмотреть ветхозаветное – благословения патриархов, помощь, данную в законоположении, преобразования, пророчества, доблестные подвиги в бранях, чудеса, совершенные праведниками, а потом и все домостроительство Господне во плоти; все сие (исполнено) чрез Духа», который сопребывал с Сыном Божиим. «А устройство церкви не явно ли и не непререкаемо ли производится Духом » ¹⁶ ? Поэтому и другие св. отцы, характеризуя действия Лиц Св. Троицы в мире и называя Отца виною или виновником, Сына – творцом иди зиждителем, Духа именуют совершителем или завершителем. «Господство, говорит св. Григорий Богослов, именуется Богом, хотя состоит в Трех высочайших: Виновнике, Зиждителе и

Совершителе, т. е. Отце, Сыне и Св. Духе»¹⁷. Св. И. Дамаскин называет Бога Отца «источником, рождающим и производящим благо в нем сокровенное», Сына «силою Отца предустраивающего творение всего», Духа Св. – «завершителем творения всего», «завершительною силою»¹⁸.

Великий богослов, св. Василий причину такого распределения деятельности Лиц Св. Троицы в отношении к тварному миру усматривает единственно в воле Триипостасного Бога, который так именно «хочет» явить себя миру. Настаивая на завершительном действии Духа Св., св. Василий Вел. замечает, что этим он не вводит «три начала» в Боге и не отрицает «совершенства действования» (т.е. всемогущества) «Сына». «Начало существ, созидающее чрез Сына и совершающее в Духе, одно». И у Отца и у Сына сила полная и совершенная для действования и созидания и без совершения Духом. И в этом отношении «ни Отец, созидающий единым хотением не имел бы нужды в Сыне, однако же хочет чрез Сына: ни Сын действующий подобно Отцу не имел бы нужды в содействии, однако и Он хочет завершать чрез Духа»¹⁹.

Вместе с этим объективным основанием для признания завершительной деятельности Св. Духа тот же св. отец приводит и другое – субъективное, так сказать *ad hominem*, одно другим, конечно, не исключающееся. Приводя известное место из 1 Кор. XII, 4–6 (о разделении дарований), замечает: «впрочем, из того, что апостол упомянул здесь во-первых о Духе, во-вторых о Сыне и в третьих о Боге и Отце, вовсе не должно заключать, что у него извращен порядок. Апостол за начало принял отношение к нам, потому что мы, приемлющие дар прежде всего обращаем мысль к раздающему, потом представляем себе посылающего, а затем возводим помышление к источнику и вине благ»²⁰. В виду этого обстоятельства тот же св. отец рекомендует и следующий путь «Боговедения», постепенного восхождения в созерцании Бога. «Путь Боговедения – от единого Духа чрез едиnorodного Сына к единому Отцу»²¹.

Этот путь Боговедения если где наиболее уместен, то именно в отделе догматического учения о Боге Освятителе. О

нем, однако, иногда забывают римские богословы, в особенности трактуя о церкви, ее Главе и Наместнике, не говоря уже о протестантах, склонных, минуя Духа Св., прямо идти ко Христу Сыну Божию, рассуждая совершенно обратно тому, как рассуждал св. Григорий Богослов: «готов бы я предпочесть Сына, как Сына, Духу, но сего не позволяет крещение, совершающее меня Духом»²², т.е. усвоение спасения Христова, чрез Духа. На этом пути Боговедения, при изложении частного учения о Боге Освятителе, существуют, правда, для богослова огромные трудности, главным образом потому, что Дух Св., Дух Христов созидает наше спасение на основе дела Христова, чрез Христа и со Христом, – и Христос Спаситель действует на нас чрез посланного Им для сего иного Утешителя. И потому крайне трудно в изображении Их действия, раздельного и вместе совместного, верно наметить тонкую раздельную черту, не слить Их действия и не слишком резко разделить, так чтобы Духом Св. не затенялся И. Христос и Христом Спасителем не упразднялся Дух Св. Для сего нужно бы обладать удивительною способностью древних св. отцов к разграничению предметов по существу нераздельных, хотя в тоже время и неслиянных. Тем не менее, означенное требование остается для православного богослова обязательным, несмотря на всю трудность и даже едва ли посильность его выполнения для нас скудных тем высоким даром Боговедения, которым в изобилии были одарены древние св. отцы.

4. Отношение между божественным и человеческим в содевании нашего спасения. – Дух Св. во Христе содевает наше спасение, но не без нас и не без средств соответственных нашей человеческой природе.

Основанием для такого способа действия Божественной силы на человека, содевающего спасение, служат: ненарушимость человеческой свободы и вообще богодарованных человеческих сил, вследствие верности Бога Творца самому Себе, и свойства чувственно-духовной природы человека, с каковыми свойствами премудро и любвеобильно сообразует свои действия Бог Освятитель наш.

При принятии этих положений необходимо еще уяснить надлежащее соотношение элементов божественного и человеческого, степень и долю их участия в содеянии нашего спасения, хотя только принципиально. Причем мы должны исходить из такого начала, которое для нас непререкаемо, и представляет высочайший образец и норму нашей духовно-нравственной, религиозной жизни.

Таким началом не может быть для нас никто и ничто кроме Христа Спасителя, в котором и чрез которого и Дух Св. совершает наше спасение. Господь наш И. Христос, хотя по божеству своему живет во свете для нас неприступном, но как Богочеловек, как Икупитель наш близок к нам, – близок так же, как и древний наш родоначальник, по образу которого сложилась наша греховная жизнь. Христос Иисус есть наш Новый Адам, т.е. родоначальник нового человеческого рода, чад не гнева, а любви Божьей. В Нем мы совлекаемся ветхого человека с делами его, спогребаемся с Ним в крещении, в Нем мы и воскресаем верою (Кол. III, 11–12). В Него мы облакаемся (Гал. III, 27), в нового человека, созданного по Богу в праведности и преподобии истины (Еф. IV, 2–1 ср. Кол. III, 10). Бог «предустави (нас) быти сообразных (συμμόρφους) образу Сына своего, яко быти Ему первородну во многих братиях» (Рим. VIII, 29). Из Него вырастает все тело церкви, состоящее из многих членов (Еф. IV, 16), растет «возрастом Божиим» (Кол. II, 19), – растет, конечно, не в общем только своем объеме, но и в своих частях или членах. Конечная цель этого «возвращения Божия»: «дондеже приидем вси... в мужа совершенна в меру возраста исполнения Христова» (Еф. IV, 13).

Если мы должны быть «сообразными Сыну» Божию, то Господь И. Христос есть следовательно наш высочайший образец, идеал. Мы, конечно, не можем сделаться тем, что Он, но как образцу мы обязаны уподобляться Ему. И Он есть солнце, озаряющее все пути наши ко спасению. В Нем и предначертаны все эти пути и способы приведения к Отцу чрез Него Духом Святым.

Пути же и способы эти следующие:

Господь И. Христос спас нас, приняв человеческое естество в единую свою ипостась для того, чтобы обожить, возвысить его до возможной степени, без уничтожения однако человеческих его свойств и без подавления естественных его проявлений и действий, и тем показал, каков должен быть человек, воссозидаемый по Его образу, и как совершается наше Богообщение, как действует в нас сила Божия, сила Духа Христова. Эта божественная сила проявляется в немощи нашего естества как всемогущая, но без уничтожения нашей свободы, без подавления или устранения наших естественных сил, напротив, с предоставлением им свойственного им поприща деятельности. Божественной благодати принадлежит правда преобладание в содевании нашего спасения подобно тому, как во Христе – божественной воле над человеческою. Но как в Нем, нашем Новом Адаме, преобладала божественная воля, но при существовании, проявлении и свободном подчинении ей воли человеческой, естественных человеческих хотений и действий, так и в нас, созидаемых по образу Его, могущественное действие божественной благодати не сопровождается насилием и подавлением наших человеческих сил, а ведет к свободному подчинению их высшей силе и совместному с нею нашему подвигу.

Гармоническое сочетание божественного и человеческого с преобладанием первого, при свободном и активном подчинении второго, есть норма взаимоотношения божественной благодати и наших человеческих сил – в содевании нашего спасения.

Христос Господь спас нас не всемогущим своим словом или велением, а именно чрез воплощение, чрез принятие зрака раба. Он снизошел до восприятия немощей человеческого естества, добровольно подчинился всем условиям ограниченного человеческого бытия, жил и проявлял свое божество в этих и среди этих условий, в зависимости от них. В этом и состояло его умаление или истончение (ιένωσις Филип. II, 5–8). Явив нам образец для подражания в смирении, терпении и во всех человеческих добродетелях, Он вместе с тем своим унижением, сокрытием своей божественной славы в образе раба и проявлением ее в соответствии с условиями

человеческой ограниченной жизни предуказал норму действия на нас божественной благодатной Его силы. И она сила Христова, благодать Св. Духа должна действовать так же, как и сам Христос, не независимо от условий человеческой жизни, ее законов и естественных требований нашей природы. Человеческая же жизнь течет среди условий общественного быта и проявляется в видимых чувственных формах. Соответственно сему и благодать Божия, сила Христова и Св. Духа действует на человека не непосредственно, а чрез известную общественную организацию, т.е. церковь Христову с ее иерархией и чрез чувственные знаки, т.е. чрез таинства церковные. Положительное повеление Христово относительно учреждения церкви с ее иерархией и спасительными таинствами находит, таким образом, для себя глубокое основание в общем характере и способе действий премудрого Бога относительно человеческого спасения, выразившихся с поразительной наглядностью в земной, уничиженной жизни Христа Спасителя.

И здесь, в подробном раскрытии учения об этих видимых средствах действия на нас невидимой спасающей благодати Божьей, должна постоянно иметься в виду норма отношений божественного и человеческого в Лице Христа Спасителя, т.е. должен быть строго соблюдаем закон тесного союза внешнего, человеческого, чувственного с одной стороны, и внутреннего, божественного, духовного с другой, с преобладанием божественного над человеческим, но, однако же, без подавления одного другим.

Итак, в соединении двух естеств и в частности двух волей в И. Христе, Спасителе нашем, мы имеем норму и усматриваем закон совместного действия на нас всецельной благодати Божьей и наших слабых человеческих сил, с преобладанием первой, но без подавления последних. В совершении же И. Христом домостроительства спасения нашего чрез восприятие человеческого естества, духовно-телесного нашего состава и чрез земную жизнь Богочеловека Искупителя нашего, в условиях нашего земного ограниченного бытия, находим указание на тесную связь благодатных действий с условиями

нашей земной человеческой жизни, со здоровыми естественными потребностями нашей чувственно-духовной природы.

Учение о благодати божьей в творениях свят. отцов и учителей церкви до бл. Августина.

Благодать Божия есть понятие, употребляющееся в широком и тесном смысле. В широком смысле оно употребляется в Св. Писании и у св. отцов и учителей церкви как восточных так и западных до бл. Августина, а греческих – и после него в течение всего святоотеческого периода, в тесном же смысле оно начинает входить в общее употребление на западе со времен пелагианских споров.

Вслед за священными писателями древние св. отцы и учителя церкви созерцали благодать Божию в ее, так сказать, историческом проявлении и 1) со стороны ее источников: первовиновника ее Бога Отца – предустроителя всего; второй вины Сына – устроителя и Духа Св. – совершителя и освяителя, дарователя благодати Отчей и Сыновней. Рассматривая же благодать 2) со стороны проявления творческо-спасающего действия Троица Божия во все времена бытия мира, древние святые отцы усматривали совместное и вместе особое действие Сына и Духа во всех моментах бытия всего разумного мира как высшего, ангельского, так и низшего, человеческого (благодать в творении и устроении мира ангельского и в создании человека), затем – в Ветхом Завете (ветхозаветная благодать, меньшая) в богоявлениях, откровениях, пророчествах, и в Новом Завете (благодать высшая, большая) в воплощении Сына Божия, Его уничижении, совершеннейшем Богооткровении и просвещении, в искуплении и наконец, в нисшествии Духа Утешителя в мир для устроения спасения каждого отдельного человека, для его освящения, причем выдвигали на вид преимущественное, хотя не исключительное действие освящения нас Духом Св. Словом, для древних Отцов говорить о благодати Божьей значило то же, что изображать многообразные дела премудрости, благодати и человеколюбия Божия на пространстве всего бытия и жизни мира разумного. Правда, они не опускали из внимания в

частности и совершаемого силою Духа Св. усвоения нам спасения во Христе. Говорили и о совокупном действии силы Божьей с силами человеческими, намечали и различали и моменты благодатного воздействия и соответствующих сему воздействию движений в душе человеческой, изображали и процесс постепенного преспеяния человека облагодатствованного. Но все это составляло у них только часть широкого, многосоставного целого и притом часть последнюю, заключительную, на которой они хотя и останавливались, но не исключительно, даже не преимущественно и во всяком случае сравнительно не надолго.

Со времени появления пелагианства и борьбы с ним и с его отпрысками, по требованию обстоятельств и нужд времени, а также и по складу западного ума, происходит перемена в точке отправления, при рассуждениях о благодати. То, чем древние отцы заключали свое созерцание, начинает, служит началом, исходным пунктом. Благодать начинает быть рассматриваема частнее – как сила Св.Духа вспомоществующая нашим силам в усвоении спасения, и процесс спасения, слагающийся из совокупного действия благодати и человеческой воли делается предметом преимущественного внимания и рассмотрения. Начинается обсуждение степени участия того или другого деятеля, времени начала их действия и т. д. При этом хотя не отрицается участие Отца и Сына в нашем освящении, но изображение этого участия не сосредоточивает уже на себе такого внимания, как у древних Отцов востока. От Отца не идут чрез Сына к Духу, а от Духа не восходят чрез Сына к Отцу, подобно древнему святоотеческому созерцанию, а от Духа Св. идут к человеку и здесь останавливаются, анализируют перемены, происходящие в нем от действия благодати и от известной доли собственного его участия и усилий в деле спасения.

Не одними только данными Св. Писания и не одним только присущим древним отцам складом ума и высоко развитою созерцательною способностью объясняется вышеуказанное направление святоотеческой мысли до бл. Августина, но и обстоятельствами времени: борьбою с иудейством и

языческими воззрениями, с гностическими и манихейскими заблуждениями, с антитринитарными ересями. Нужно было показать, что Бог-Отец чрез Сына и Духа есть творец мира, виновник обоих заветов – Ветхого и Нового, со всеми их дарами, благодатью, что Он чрез Сына и Духа создал, устроил, совершил и доселе совершает все в мире и чрез Них именно, т.е. чрез Сына и Духа, являет Троиственное свое божество в делах творения, промышления, искупления и освящения. Таким образом, широта в созерцании благодати Божьей и ее проявлений обуславливалась столько же данными Св. Писания и складом ума древних Отцов востока, а отчасти и запада (не исключая Тертуллиана и Киприана), сколько и обстоятельствами и нуждами времени.

Точно то же нужно сказать и о последующем, начиная с пелагианских споров, направлении богословской мысли. Вместо востока выступает запад со своими запросами, нуждами времени и со своим особым, отличным от восточного, складом ума – практического. Поднимаются вопросы частного сотериологического характера – о благодати и человеческой воле, в их взаимных отношениях. Начинаются многовековые труды запада по сотериологии, напоминающие великие и также многолетние труды греческого востока в области теологии и христологии, хотя и менее последних удачные, неизменно вращавшиеся около благодати и человеческой воли и вообще человеческих сил в союзе с божественною силою (благодатью). Сотериологические вопросы составляли, можно сказать, жизненный нерв средневековой схоластики; они же выступили на первый план в период реформации и оттенили главнейшие особенности римского и протестантского вероучений. Те же вопросы продолжали волновать и потом как протестантский мир (споры между приверженцами Лютера и Меланхтона, так называемые синергистические споры), так и римских богословов (янсенистские и иезуитские споры конца XVII и в XVIII вв.). Результатом всей этой работы западной богословской мысли было появление большого количества развитых и стройных, хотя более или менее и односторонних, систем сотериологического учения.

Сотериологические труды запада далеко немаловажны для богословия, несмотря на их, в большинстве случаев, односторонность. Благодаря именно им, учение о благодати Божьей приобрело в системе догматического богословия обособленность, явилось в качестве особого отдела системы и получило ту постановку, в какой оно трактуется в науке в настоящее время – не только на западе, но и у нас, в богословии нашей православной восточной церкви.

Такая постановка означенного учения не только весьма естественна для запада, но необходима и обязательна и для нашего православного богословия. Изменить ее и всецело перейти к древнеотеческому восточному широкому созерцанию значило бы отказаться от удовлетворения настойчивых нужд времени, от выяснения отличий нашего православного сотериологического учения от учения западных вероисповеданий и от формулирования первого путем отрицания того, что есть ложного в последнем.

Тем не менее, если для кого, то именно для православного богослова весьма полезно и даже необходимо по временам сходить с точки зрения тесного смысла учения о благодати Божьей и обращаться к древнеотеческому учению, которое было плодом глубокого, многостороннего созерцания, пламенного воображения и живейшего чувства благоговения и благодарности к Богу за все великие Его благодеяния (благодать) к роду человеческому. Древнее святоотеческое созерцание, как живая вода, оплодотворит нашу сухую и вялую мысль, яснее обнаружит уклонение западного богословия от истинного Боговедения, даст надежное оружие в борьбе с западными лжеучениями в области сотериологии и сверх того придаст учению о благодати Божьей в науке догматического богословия характер наиболее отвечающий задаче и целям этой науки вообще и отделу о Боге освятителе в частности, т.е. характер учения более теоретическо-теологического, чем практически-нравственного, каковым оно является здесь и на западе, и у нас. Таким образом, возможное и до известной степени простирающееся объединение обеих точек зрения представляется нам идеальной целью науки догматического

богословия в данном отделе. Формулирование же православно-догматического учения о благодати, соответственно указанной задаче ²³, конечной целью науки.

Для ознакомления с святоотеческим широким созерцанием благодати Божьей и для восстановления по возможности цельной ткани святоотеческих на этот предмет воззрений (ткани, отрывки которой, в виде как бы пестрых лоскутков, образуют обыкновенно приставки к положениям догматической науки), берем на себя труд изложить учение о благодати Божьей в творениях древних св. Отцов и учителей церкви до бл. Августина, именно: 1) мужей апостольских, 2) древнейших апологетов, 3) св. Ириней Лионского, 4) Тертуллиана, 5) св. Киприана Карфагенского, 6) Климента Александрийского, 7) Оригена, 8) св. Кирилла Иерусалимского, 9) св. Василия Великого, 10) св. Григория Богослова, 11) св. Григория Нисского, 12) пр. Макария Египетского и 13) св. Иоанна Златоуста.

Но так как святоотеческое учение, как вообще, так и в данном случае, питалось словом Божиим и развивалось на почве Св. Писания не только в отношении содержания, но и формы и способа выражения, то прежде всего, следует изложить библейское учение о благодати Божьей. Только при свете Св. Писания, при сближении с ним становится вполне понятным святоотеческое о ней учение во всей его широте и характерных особенностях. А потому учение Св. Писания требует особенного к себе внимания не только по безотносительной своей важности, но и по теснейшей с ним связи святоотеческого раскрытия.

Учение Св. Писания о благодати Божьей.

В Ветхом Завете находятся только более или менее неясные намеки на учение о благодати и это потому, что благодать, как сила Триединого Бога, должна была открыться в полном свете и силе в Новом Завете, с полным откровением Триипостасного Бога.

Благодать в смысле милости, милосердия, благоволения, – понятие встречающееся несколько раз еще в Ветхом Завете (напр. Исх. III, 21, XI, 3; XII, 36), – в основе своей есть самое общее и многообъемлющее выражение. Если, однако, поставить его в связь с теми местами, в которых говорится о Духе Божьем, об излиянии Его или на отдельных людей, избранников Божиих – пророков или на весь народ (Числ. XI, 29; Иса. XLIV, 2. 3; Иезек. XXXVI, 26. 27; Иоил. II, 28. 29; Иезек. XXXVII, 5. 9. 10. 14), в особенности, когда этот народ изображается или землею сухою (Иса. LV, 1. 3; LVIII, 11) или мертвыми костями (Иезек. XXXVII, 1. 2 и сл.), то это излияние представится в виде действия особой, божественной, оживляющей силы, следовательно, в более частном смысле. И хотя выражение благодать в таких изображениях действия Духа Божия не встречается, но невольно приходит на мысль сближение этих мест с изображениями действий Св. Духа. Есть, однако в ветхозаветном Писании одно пророческое место, в котором выражение «благодать» ставится в связь с понятием «Дух» – «Дух благодати» (πνεῦμα χάριτος), напоминающее единственное также выражение новозаветное (Евр. X, 30– τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος). «И излию на дом Давидов и на живущия во Иерусалиме Дух благодати и щедрот и воззрять на нѣ его же прободоша, и восплачутся о нем плаканием, яко о возлюбленном, и поболеят о нем болезнию, яко о первенце» (Зах. XII, 10). Внутренняя перемена в жителях Иерусалима, с излиянием на них «Духа благодати» не напоминает ли речей И. Христа о том, что произойдет с Его учениками и последователями с ниспосланием на них Духа Утешителя (Иоан. XIV, 26; XVI, 13. 14. 21–23)?

1) Благодать, уготовляющая все потребное для человеческого спасения по учению Св. Писания Нового Завета. – С тем же главным значением и с таким же широким объемом, как в Ветхом Завете, употребляется слово благодать и в Новом. Здесь, однако, – в связи с изъяснением путей действия милосердия, любви и благоволения Триипостасного Бога к роду человеческому, – благодать является с более частными чертами, чем в Ветхом Завете, именно – как благодать, хотя и единого Бога, но в тройственном ее проявлении: как благодать Бога Отца, Сына Божия, И. Христа, Спасителя нашего и Духа Св., «Духа благодати» (что равнозначно с наименованием Его «Духом Христовым»). При этом благодать представляется истекающею от Бога Отца и Сына, как ее виновников, и хотя весьма много говорится о действиях, дарах Духа Христова, об обитании Духа Св. в верующих и о плодах этого обитания для их спасения, но прямой формулы «благодать Св. Духа» не встречается, и это потому, что священным писателям предносятся исторические пути Промысла Божия о спасении человека: Дух Св. завершает только то, на что по великому своему милосердию (благодати) благоизволил Бог Отец и что по великой своей, нами незаслуженной, любви (благодати) благоволил совершить едиnorodный Сын Его И. Христос. На этой основе – благодати Бога Отца и Сына Его И. Христа – Дух Св. и завершает дело «благодати» в нас. Отсюда понятны, между прочим, особенности в формулах приветствий в апостольских посланиях.

Удерживая основной смысл – благоволения, милости и любви слово благодать употребляется в многообразных смыслах, более или менее близких к основному, именно для обозначения вообще благодарности, духовного блага (пользы), милостыни, евангелия И. Христа, учения Христова, апостольской проповеди, призвания к апостольству, преданности учению Христову и пребывания в церкви Христовой, далее вообще всего дела Христова с искуплением и оправданием нас во Христе и даров духовных, подаваемых нам чрез Христа Духом Христовым. Нередко это слово, весьма часто встречающееся в Новом Завете, употребляется в смысле

трудно уловимом и только по контексту речи приблизительно угадываемом.

Не останавливаясь на употреблении греческого слова χάρις и латинского gratia для обозначения благодарности ²⁴, прежде всего, укажем на употребление его в устах самого Христа Спасителя в смысле вообще блага, пользы духовной. «Если вы любите любящих вас ... Если благотворите благотворящим вам ... Если займы даете дающим вам займы «кая вам благодать есть», ибо все это делают и грешники (Лук. VI, 32–34) ²⁵. В подобном же смысле это слово встречается и у ап. Павла. Так, говоря о пользовании даром слова и об избегании гнилых слов, он замечает: «точию еже есть (слово) благо к созиданию веры, да даст благодать слышащим » (Еф. IV, 29).

Благодатью называется и милостыня – у ап. Павла в посл. к Коринфянам. В 1Кор. XVI, 3: «Егда же прииду... с посланными сих послую отнести благодать вашу во Иерусалим». В особенности же во 2 Кор., где в VIII гл. апостол уведомляет о благодати Божьей, данной (τὴν δεδομένην ἐν) ²⁶ в церквах македонских (ст. 1), далее говорит, что эти церкви просят его эту «благодать (т. е. милостыню) и общение служения, еже ко святым (т.е. верующим), прияти» (ст. 4), – что он (апостол) просил Тита, чтобы он как начал, так и окончил у них «и благодать сию» (ст. 6, т.е. сбор милостыни, приношений в пользу братии, или «святых»), что он желает им «да и в сей благодати избыточествуете» (т.е. в благотворении), как и в других добродетелях (ст. 7). Указывает и на пример великого милосердия, как бы величайшей милостыни богатого, но нас ради обнищавшего Сына Божия: «весте бо благодать Господа нашего И. Христа, яко вас ради обнища богат сый, да вы нищетою Его обогатитесь» (ст. 9). С Титом он послал и другого брата, который избран, «освящен от церквей ходити со благодатию сею» (т.е. с милостынею или со сбором пожертвований, ст. 19). В IX гл. располагая коринфян к доброхотному пожертвованию, замечает: «силен же Бог всякую благодать изобилovati в вас (т.е. обогатить всеми средствами для благотворения), да о всем всегда всяко довольство имуще, избыточествуете во всяко дело благо» (ст. 8). И верующие

молятся о вас с любовью к вам «за премногую благодать Божию за вас » (ст. 14), т.е. за изобилие земных благ, которыми наделил вас Бог и которыми вы делитесь с своими братьями.

Уже здесь слово благодать употребляется, в сущности, со значением, – утвердившимся за ним еще в ветхозаветных священных книгах, – милосердия, милости, незаслуженного дара; благоволения, любви. С таким значением слово благодать встречается в новозаветном Св. Писании много раз. Сюда относятся: слова ангела Пр. Деве: «обрела еси благодать у Бога» (Лк. I, 30), замечания евангелиста о Христе Спасителе: «благодать Божья бе на Нем » (Лк. II, 40); «Иисус же преспеваше премудростию и возрастом и благодатью у Бога и человек» (ст. 52). В Деян. говорится о верующих, что они по вознесении Спасителя пребывали в храме и преломляли хлеб, «хваляще Бога и имуще благодать у всех людей» (II, 47), и в других местах той же свящ. книги по другим поводам ²⁷. В посланиях апостольских ²⁸, в особенности у ап. Павла, благодать Божья, как милость человеком незаслуженная, как дар Божий, противопоставляется делам. «Аще по благодати, то не от дел ... Аще ли от дел, к тому несть благодать» (Рим. XI, 6); таково общее положение, подробно раскрываемое апостолом, в особенности в посл. к Римл. «Делающему же мзда не вменяется по благодати, но по долгу» (Рим. IV, 4). «Сего ради от веры, да по благодати» (ἵνα κατὰ χάριν, Рим. IV, 16). Бог предизбрал нас от вечности во Христе, предназначил нас к усыновлению в Нем «в похвалу славы благодати своя» (т.е. чтобы славилась Его милость. Еф. I, 6). Воскресил нас из мертвых и посадил на небесах во Христе Иисусе, «да явит в вещех грядущих презельное богатство благодати (милости) своя, благостынею на нас о Христе Иисусе. Благодатью бо есте спасени чрез веру и сие не от вас, Божий дар, не от дел, да никто же похвалится» (Еф. II, 7, 8) и др. места ²⁹.

В весьма большом количестве мест словом благодать обозначается богооткровенное учение, Евангелие И. Христа, апостольская проповедь, призвание апостолов к благовестию. О Христе Спасителе евангелист Лука замечает: «дивляхуся о словесех благодати (божественной премудрости), исходящих из

уст Его» (Лук. IV, 22), а ев. Иоанн, противопоставляя полное откровение новозаветное – во Христе неполному, ветхозаветному – чрез Моисея, хотя и называет то и другое благодатью, но в строгом смысле усваивает это наименование откровению Христову. «И Слово плоть бысть... исполнь благодати и истины. И от исполнения Его мы вси прияхом благодать възблагодать (ἀντί χάριτος): яко закон Моисеем дан бысть, благодать же и истина Иисус Христом бысть» (Иоан. I, 16–17) ³⁰. В Деян. говорится о Павле и Варнаве, что они в Икопии пробыли долго, «державшие о Господе, свидетельствующем слову благодати своея (Евангелия) и дающем знамения и чудеса быти руками их » (XIV, 3); далее, что они: «отплыша в Антиохию, отнюдуже беша преданы благодати Божьей (проповеди евангельской) в дело, еже скончаша» (Деян. XIV, 26) ³¹, об Аполлосе – что прибыв в Ахаию, «способствова много веровавшим благодатию (διὰ τῆς χάριτος – чрез проповедь): твердо бо иудеи не преставаа обличаше пред людьми, сказуя писанными Иисуса быти Христа» (XVIII, 27. 28); ап. Павел в Ефесе говорил, что он не щадил трудов, чтобы нести служение – «засвидетельствовати евангелие благодати Божьей», что уже не увидят лица его те, между которыми он «проповедовал царствие Божье» (XX, 24, 25); и что теперь он предаёт их (братий) «Богowi и слову благодати Его, могущему назидати» (ст. 32). Ап. Петр в конце своего послания замечает: «вмале написах, моля и засвидетельствуя сей быти истинней благодати Божьей, в ней же стоите» (1Петр. V, 12), а ап. Иуда, убеждая подвизаться за веру, однажды преданную святым (Иуд. 3), предостерегает от ложных учений: «привнидоша бо неции человецы... нечестивы, Бога нашего благодать превращающе в скверну» (т.е. извращающие учение И. Хр. Иуд. 4).

В своих посланиях ап. Павел часто говорит о благодати в смысле откровения ему Христова и призвания к апостольству. Чрез И. Христа он принял «благодать и апостольство в послушание веры во всех языцех » (Рим. I, 5). О «благодати, данной ему» проповедовать Христа апостол упоминал часто в своих посланиях ³². И другие апостолы признали эту благодать, ему данную. «Познаете благодать, данную мне, Иаков и Кифа и

Иоанн... десницы даша мне» (Гал. II, 9). «Мне меньшему всех святых дана бысть благодать сия во языцех благовестити» (Еф. III, 8). «По благодати Божьей, данной мне, яко премудр архитектор основание положих, ин же назидает» (1 Кор. III, 10). Коринфянам пишет: «хотех к вам приити прежде да вторую благодать имате» (во второй раз услышите проповедь Евангелия, 2 Кор. I, 15)³³. В посл. к Гал. (I, 6) он удивляется, «яко тако скоро прелажаетеся от звавшего вы благодатью Христовою во ино благовествование». В посл. к Филиппийцам благодарит Бога за участие их в благовествовании: «сообщников мне благодати всех вас сущих» (I, 7 ср. 5 ст.). О Колоссях апостол слышал, что они тверды и возрастают в вере с того дня, «от него же дне слышасте и разумеете благодать Божью во истине, яко же и увесте от Епафраста» (I, 6, 7). Их же увещевает: «слово ваше да бывает всегда во благодати (ἐν χάριτι, в духе христианском, евангельском), солию растворено» (Кол. IV, 6). Тимофею пишет: «Ты убо, чадо мое, возмогай о благодати (ἐν τῇ χάριτι), яже о Христе Иисусе и яже слышал еси от мене, сия предаждь верным человеком» (2 Тим. II, 1, 2). Титу; «Да учение Спасителя нашего Бога украшают во всем; явися бо благодать Божья спасительная всем человеком, наказующи нас» (учащая, Тит. II, 11). Евреям: «В научения странна и различна не прилагайтеся: добро бо благодатию утверждати сердца (питать словом учения Христова), а не брашны» (Евр. XIII, 9)³⁴.

Благодатью называется у апостола и совершенное Иисусом Христом дело искупления со всеми его плодами и последствиями для нас, что и раскрывается с особенной обстоятельностью в V гл. посл. к Римл. Здесь апостол начинает свое рассуждение словами: «Мир имама к Богу Господом нашим Иисус Христом, Им же и приведение обретохом верою во благодать сию, в ней же стоим и хвалимся упованием славы Божия» (ст. 1–2). Мы примирены с Богом и доступ к этой благодати, т.е. к состоянию примирения с Богом, мы получили чрез И. Христа. Такое состояние служит для нас источником всяких упований, надежд даже в скорбях, и «упование не постыдит, яко любы Божия излися в сердца наша Духом

Святым, данным нам» (ст. 5). Какое же основание так думать? На этот естественный вопрос апостол отвечает указанием на следующие факты. Христос умер за нас, когда мы были еще «немошными», «нечестивыми» (ст. 6), и Бог еще тогда «доказал свою любовь» к нам, именно тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками (ст. 8). Если уже тогда, когда мы были еще «врагами», примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более теперь мы не подлежим Его гневу; теперь мы находимся в состоянии примирения и чувствуем, что мы спасены Его жизнью. Но и этого мало; у нас есть не одно только чувство безопасности от гнева Божия, но и чувство радости, торжественное чувство хвалы Богу (ст. 9–11). Чтобы показать еще большую основательность надежд верующих во Христа на полноту совершившегося примирения с Богом и выяснить все величие любви Божьей к искупленному во Христе человеку, апостол далее сравнивает падение и искупление, именно грех, преслушание первого человека и милосердие, любовь Божью, явленную во Христе, праведность, послушание (благодать) и оправдание (дар ея). Грех прародителей имел великие последствия, но искупление, благодать Христова – еще большие. Не якоже прегрешение, тако и дар (τὸ χάρισμα). Аще бо прегрешением единого мнози умроша, множа паче, благодать Божья и дар благодатию (ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι) единого человека Иисуса Христа во многих приизлишествова» (ст. 15). И притом осуждение в Адаме было за одно преступление, дар же (τὸ δὲ χάρισμα) от многих прегрешений во оправдание (ст. 16). И если смерть царствовала посредством одного, множае паче избыток благодати и дар правды (τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς) приемлюще в жизни воцарятся единым Иисусом Хрустом (ст. 17). Как чрез преступление, непослушание одного все люди осуждены, и сделались многие грешными, так праведностью, послушанием Одного всем человекам дано оправдание жизни и праведны будут многие (ст. 18–19). Грех приумножился с привхождением закона, по «идеже приумножися грех, приизбыточествова благодать. Да якоже царствова грех во смерть, такожде и

благодать воцарится правдою (διὰ δικαιοσύνης) в жизнь вечную И. Христом (διὰ Ι. Χρίστοῦ) Господом нашим (ст. 20–21).

Здесь противопоставляются с одной стороны прегрешение Адама, гнев Божий (ст. 9), вражда с Богом (ст. 10), виновность наша (18), смерть (21), с другой – любовь Божья (ст. 5), смерть Сына Божия (ст. 10), примирение (ст. 10–11), праведность и послушание Христовы (ст. 18–19), новая жизнь наша во Христе (ст. 10, 18, 21). Но для краткости, в ст. 15, 16, 17, 20, 21 противопоставляются только с одной стороны преступление и осуждение с другой – благодать Христова и ее дар – оправдание. При этом очевидно, что под благодатью разумеется все дело искупления со всеми его плодами ³⁵.

Впрочем, так как искупление есть дело не только любви к нам воплотившегося Сына Божия, но и милости, благоволения Бога Отца, от вечности предназначившего нас к избавлению во Христе, и не только милости Его, но и правды, то апостол, созерцая в целом все дело нашего спасения во Христе и рассматривая Его, как дело благодати Божьей, включает в объем этого понятия все домостроительство спасения нашего, начиная от вечности. В этом смысле благодать он возводит к вечному предопределению Бога Отца, «спасшего нас и призвавшего званием святым не по делам нашим, но по своему благоволению и благодати, данной нам о Христе Иисусе прежде лет вечных, явишеся же ныне просвещением (ἐπιφανεῖας – явлением) Спасителя нашего И. Христа» (2Тим. 9). Он (Бог Отец) «избра нас в Нем (И. Хр.) прежде сложения мира... Прежде нарек (προορίσας) нас во усыновление Иисус Христом в Него, по благоволению хотения своего, в похвалу славы благодати своей, ею же облагодати нас о Возлюбленном, о Нем же имамы избавление кровью Его и оставление прегрешений по богатству благодати Его» (Еф. I, 4–7). Если «в похвалу славы благодати своей» означает: «чтобы прославляли Его – Бога Отца милость», то последнее выражение: «по богатству благодати Его» не может означать ничего другого как преизобилие оправдания нашего и очищения от грехов во Христе. На это оправдание благодатью Христовою апостол указывал не только в приведенном месте V гл. Римл., но и в III

гл. того же посл., причем изъяснил, каким образом в деле Христовом милость сочеталась с правдою. «Вси бо согрешиша и лишени суть славы Божия. Оправдаеми туне, благодатью Его, избавлением, еже о Христе Иисусе, Его же предположи (проѐждѣто) Бог очищение верою в крови Его в явление правды своей, за отпущение прежде бывших грехов: в долготерпении Божии в показание правды Его в нынешнее время, во еже быти Ему праведну и оправдающе сущего от веры Иисусовы» (Римл. III, 23–26) ³⁶.

В силу первовиновности Бога Отца в совершении нашего спасения чрез воплотившегося Сына Божия, дарование благодати в апостольских приветствиях в начале посланий приписывается, прежде всего, Богу Отцу, а потом Сыну Божию И. Христу, Господу нашему ³⁷. Большинство приветствий имеет следующую форму: Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа (Римл. I, 7; 1 Кор. I, 3; 2 Кор. I, 2; Гал. I, 3; Еф. I, 2; Филип. I, 2; Кол. I, 3, 1 Фес. I, 1; ³⁸ 2 Фес. I, 2; Филим. I, 3). В других, сравнительно немногих, приветствиях прибавляется слово «милость»: «Благодать, милость, мир от Бога Отца нашего и Христа Иисуса Господа нашего» (1 Тим. I, 2. 2 Тим. I, 2; Тит. I, 4) ³⁹. Эти формулы имеют значение как бы тем, раскрытию которых посвящено содержание посланий, трактующих о спасении нашем, которое совершено И. Христом по благоволению Бога Отца. Слово благодать в апостольских приветствиях означает именно спасение. Что это так, видно не только из вышеизложенного обозрения употребления этого слова у ап. Павла, но и из приветствий ап. Петра. 1 Петр. I, 2: «Избранным пришельцем рассеяния... по прозрению Бога Отца, во святыни Духа, в послушание и кропление крове Иисус Христовы: благодать вам и мир да умножится» и 2 Петр. I, 2: «Благодать вам и мир да умножится в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего». Если в начале посланий благодать усваивается Богу Отцу и Господу И. Христу, то в конце их говорится только о благодати И. Христа. Благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами или (просто) с вами (Римл. XVI, 20. 24; 1 Кор. XVI, 23; Филип. IV, 23; 1 Фес. V, 28; 2 Фес. III, 18) или со духом вашим (Гал. VI, 18; Филим. 25) ⁴⁰.

Даже в необычных формах приветствий просвечивает тоже усвоение благодати И. Христу. Таковы заключительные приветствия в посл. к Еф. и 2 Кор. «Мир братии и любовь с верою в Бога Отца и Господа И. Христа. Благодать со всеми, любящими Господа нашего И. Христа в неистлении» (ἐν ἀφθαρσίᾳ. Ефес. VI, 23. 24) ⁴¹. В особенности характерно заключительное приветствие 2 Кор. XIII, 18: «Благодать Господа нашего И. Христа и любви Бога и Отца и общение Святого Духа со всеми вами». Здесь упоминается вся Св. Троица, но благодать усваивается И. Христу. И это совершенно понятно. Если в начале посланий мысль апостольская естественно устремляется к первоисточнику нашего спасения – Богу Отцу и ближайшему совершителю его И. Христу, то после раскрытия исторических, так сказать, судеб Божественного домостроительства она естественно останавливается на Господе и Спасителе нашем, Иисусе Христе, давшем нам все потребное для спасения.

Вот почему иногда употребляется слово благодать вместо слова Христос, христианство, пребывание в вере Христовой.

В Деян. XI, 23 о Варнаве говорится, что он пришел в Антиохию и «видев благодать Божью, возрадовался» (т.е. он видел, что верующие тверды в христианстве), далее там же (XIII, 43) о Павле и Варнаве – что они некоторых из иудеев и обращенных из язычества «увещеваху пребывать в благодати Божьей». В Евр. VIII, 16 апостол увещевает: «да приступаем убо с дерзновением к престолу благодати» (т.е. к престолу И. Христа – Архиерея великого, о чем говорится в предш. стихах 14 и 15). А Евр. X, 29 апостол замечает, что если за отступление от закона Моисеева полагалась смерть, то «колько мните горшая сподобится муки, иже Сына Божия поправый, и кровь заветную скверну возмнив, еюже освятися и Духа благодати (т.е. Духа Христова) укоривый» ⁴².

Весьма характерно здесь, относительно новозаветного употребления слова благодать, выражение «Духа благодати». Не сказано: «благодать Духа», ибо благодать исходит, по благоволению Отца, от Сына Его Единородного, Господа и Спаса нашего И. Христа и если усваивается человеку чрез Духа,

то Сей последний дарует ему не свою благодать, а Христову. Вот почему апостолы и в приветствиях и среди своих посланий не употребляют выражения «благодать Св. Духа», как ни много они говорят о Св. Духе, Его дарах и действиях Его для спасения человека.

Апостолы ни на минуту не забывали об обетовании Спасителя относительно Духа Утешителя, имеющего обитать в верующих вместо Него, – Духа, который исходит от Отца и посылается в мир от Бога Отца Сыном, – Духа, который «принимается» от Христа и завершает Его дело и потому есть «Дух Христов», «сила Христова», сила, несущая дары благодати Христовой и потому сила благодатная.

Так как чрез Христа мы становимся сынами Божьими, то «посла Бог Духа Сына своего в сердца наша (ваша) вопиющая: Авва Отче» (Гал. IV, 6; срав. Римл. VIII, 15), «любы Божия излился в сердца наша Духом Святым, данным нам» (Римл. V, 5), Бог (Отец) «даде обручение (залог) Духа в сердца наша» (2Кор. I, 22).

И этот Дух Божий живет в верующих во Христа. «Не весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий живет в нас » (1Кор. III, 16). «Или не весте, яко телеса ваша храм живущего в вас Святого Духа суть, Его же имате от Бога» (1Кор. VI, 19).

Этот Дух есть не только Божий, Бога Отца, но и Дух Сына, – Христов, в силу служения делу Христову. «Вы же несте во плоти, но в душе, понеже Дух Божий живет в вас. Аще же кто Духа Христова не имать, сей несть егов» (Римл. VIII, 9).

Он есть обитающая в верующих «сила Христова», «И рече (Господь) ми: довлеет ти благодать Моя, сила бо Моя в немощи совершается. Сладце убо похваляюся паче в немощех моих, да вселится в мя сила Христова» (2Кор. XII, 9). Если сопоставить это место с приведенными местами о Св. Духе, как вселяющемся в верующих, как Духе Христовом и с последующими – о Духе, как приводящем ко Христу и как раздаятеле даров духовных, то всего естественнее под «силою Христовою» разуместь Духа Св., а выражение «благодать Моя» признавать равнозначащим – Дух Св., Дух благодати (Евр. X, 29), Дух Христов.

Ап. Павел много и настойчиво говорил о действиях Духа Божия: как о том, что никто не может признать, назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым, так и о различных дарованиях (χαρίσματα) духовных: дарах премудрости, знания веры, исцелений, чудотворений, пророчества, различения духов, языков, истолкования языков: все это действия одного и того же Духа (1Кор. XII, 3–11). «Разделения дарований суть, а тойжде Дух... Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет»⁴³.

Не приводим из апостольских посланий многочисленных мест, относящихся к всецельной помощи Духа Св. в содевании спасения каждым из христиан; об этом сказано будет ниже.

Судя по всему вышесказанному можно полагать, что в известном месте, 1Кор. XV, 10, апостол понимает по преимуществу благодать Св. Духа, когда говорит: «благодатию Божьею есмь, еже есмь; и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их потрудихся; не аз же, но благодать Божья, яже со мною». Это та самая благодать, о которой говорил Господь апостолу, просившему Его об удалении немощи плоти: «довлеет ти благодать Моя, сила бо Моя в немощи совершается» и которую здесь же апостол называет «силою Христовою» (2Кор. XII, 9). А сила Христова, есть то же, что «Дух Божий», «Дух Христов», который непременно должен жить в христианах, чтобы они были Христовыми, «Его», что высказал апостол опять среди рассуждений о плоти и ее немощах (Рим. VIII, 9). Следовательно, все эти три места имеют ближайшую между собою связь, трактуя о силе Божьей, укрепляющей немощные человеческие силы, и называя эту силу то благодатью Божьею, то силою Христовою, то Духом Божьим, Духом Христовым.

Тем не менее, не подлежит сомнению тот факт, что слово благодать нигде прямо не прилагается к Духу Св.⁴⁴ И это не потому, что благодать не усваивается Ему. Дух Св. естьместилище, неисчерпаемый источник благодати, но эта благодать, хотя и раздается чрез Него, но исходит от Бога Отца и Господа, Спаси И. Христа. Она Божия и Христова. И такое словоупотребление проходит чрез весь Новый Завет, кратко

выражаясь, как мы видели выше, в вышеприведенных формулах апостольских приветствий в начале и конце апостольских посланий.

Итак, слово благодать имеет в Св. Писании широкий смысл и выражает преимущественно, почти исключительно то, что Бог совершает хотя и для нас, но без нашего участия, т. е. наше спасение, рассматриваемое объективно, как дар Божий, нами незаслуженный.

2) Благодать Божия, усвояющая человеку спасение во Христе Духом Св. – Что касается субъективной стороны нашего спасения или содействия спасения во Христе силою Духа Св., при нашем деятельном участии, то это выражается в Св. Писании в различных образах, обозначается различными словами и наименованиями, не объединяясь непременно, как теперь у нас, в понятии благодати, хотя и выражая по существу то же самое.

Так И. Христос говорит о предварительном действии силы Божьей, как влечении Отца: «никтоже может прийти ко Мне, аще не Отец, пославый Мя привлечет его» (Иоан. VI, 44) что нужно воздействие Отца (как на ап. Петра) для исповедания Его Христом Сыном Божиим (Мф. XVI, 17), что нужно действие и самого Христа Спасителя, ибо без Него ничего невозможно сделать: «яко без Мене не можете творити ничесоже» (Иоан. XV, 5), что в Нем жизнь и нужно привиться к Нему, чтобы не засохнуть подобно ветви, отрезанной от ствола дерева. Но с другой стороны, чтобы придти ко Христу, привиться к Нему, нужно, кроме влечения Отца, еще действие Св. Духа, так как без Духа Св. невозможна, по слову апостола, вера во Христа как Господа, т.е. Искупителя: «никтоже может рещи Господа Иисуса точию Духом Святым » (1Кор. XII, 3). Таким образом, в нашем спасении участвует таким или иным действием вся Пр. Троица: Отец, Сын и Дух Св., что ап. Павел и выразил в следующих многозначительных словах: «яко из Того и Тем и в Нем всяческая» (Рим. XI, 36).

Самое наше хотение, желание спасения, не говоря уже о нашей деятельности зависит от помощи Божьей. Апостол, увещевая «со страхом и трепетом содевать спасение» замечает,

однако: «Бог бо есть действуя в вас и еже хотети и еже деяти о благоволении» (Филип. II, 13) Действие силы Божьей апостол уподобляет таинственному действию силы природы, произрастающей растения. Эта сила важнее и выше насаждения и орошения (евангельской проповеди). «Аз насадих, Аполлос напои, Бог же возрасти. Тем же ни насаждая есть что, ни напаяя, но возвращая Бог... Богу бо есмы поспешницы. Божье тяжание, Божье здание есте... Не весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. III, 6. 7. 9. 16). В этом смысле мы не что иное, как творение Божье: «Того бо есмы творение, создани во Христе Иисусе на дела благая» (Еф. II, 10), тоже, что глина в руках горшечника (Рим. IX, 20–21), так что дело Божье в нас зависит не от нашего желания и усилий, а от Бога: «тем же убо ни хотящего, ни текущего, но милующего Бога» (ст. 16) ⁴⁵.

Завися от воли и милости Божьей, действие спасающей нас силы Божьей обуславливается, однако предведением Божиим: «их же предуведе, тех и предустави сообразных быти образу Сына своего» (Рим. VIII, 29), т.е. обуславливается и нашим отношением к даруемому спасению, к божественной помощи, что и составляет предмет предведения Божия.

Правда, Бог «всем человеком хочет спастися и в разум истины прийти» (1 Тим. II, 4), что многократно выразил и сам Христос Спаситель, пришедший спасти всех грешников, весь мир (Иоан. III, 16; Лк. XVI, 15), призывающий, в притче о царской вечери, после отказа званных, всех, кого только ни встретили его рабы на «исходищах путей», на «распутях» «всех, елицех обретоша, злых же и добрых» (Мф. XXII, 9–10), и потому повелевающий апостолам идти с Евангельскою проповедью во весь мир, проповедать всей твари, всем народам (Мф. XXVIII, 19; Мк. XVI, 15). Но создав человека свободным, Бог сам ограничивает Себя созданною Им нашею тварною свободою, сохраняемою Им в неприкосновенности, и потому дело Божье в нас зависит от одной силы Божьей, но и от нас, что опять многократно засвидетельствовал как сам Господь наш И. Христос, так и Его ученики, св. апостолы.

В речах И. Христа человек изображается как существо совершенно свободное, могущее подчиняться действию на него божественной силы и свободно развиваться при ее всесильной помощи в данном ею направлении, или противиться действию божественного Его слова, учения и чудес и ожесточаться все более и более. О том же говорит вся история земной жизни Христа Спасителя, полная проявлений как доброй, так и злой человеческой воли, при обилии божественной Его любви, обращенной ко всем, наипаче же к грешникам и врагам Его. В частности в притчах о сеятеле, о царстве Божьем, о царской вечери изображается различное, зависящее от самих людей отношение их к евангельской проповеди и вообще к делу человеческого спасения, совершаемому Христом. Свобода человеческой воли видна и из прямого места, обращенного к Иерусалиму, «не восхотевшему», по словам Спасителя, быть собранным в лице своих чад вокруг Него подобно птенцам под крылья матери (Мф. XXIII, 37; Лк. XIII, 34); т.е. утверждается тоже, что и в притче о царской вечери: званые «не хотяху приити» (Мф. XXII, 3). О крайнем проявлении противной Богу злой человеческой воли или о состоянии ожесточения говорится во многих местах, в особенности – у Мф. XII гл. (22–45) по поводу исцеления бесноватых и объяснения фарисеями этих чудес и Мф. XI гл. (19–24), по поводу нераскаянности городов, в которых наиболее было явлено «сил» Христовых.

Поэтому, признавая необходимым участие человеческих сил в содевании спасения, Христос Спаситель требовал известных усилий ума, сердца и воли своих слушателей. Говорил, чтобы они вникали в божественное (Мф. XI, 15. XIII, 14. 15), чтобы наблюдали, как слышат: «блюдите, что слышите» (Мк. IV, 24), чтобы хорошо обсуждали слышанное (Иоан. VII, 24). Говорил о преуспевании, о внутреннем возрастании в истине и ведении (Мк. IV, 23–25. Мф. XIII. 12 и 9; Лк. VIII, 18; Иоан. VIII, 31–32). Научал, что требуется пробуждение и ощущение чувства греховности, почему и призывал к покаянию; что необходима вера, нужны и усилия воли: нужно входить тесными вратами (Мф. VII, 13–14): нужно исполнять волю Божию, а не веровать только (Мф. VII, 21–23); нужно взять крест, нужно

самоотвержение (Мф. X, 38 ср. XIX, 21; Мк. VIII, 34; Мф. XVI, 24), то есть высшее проявление человеческой воли.

Тоже видно из многочисленных наставлений апостолов верующим о необходимости веры, покаяния, бодрствования, непрестанного к себе внимания и неусыпных трудов при «содевании спасения», которое должно совершаться «со страхом и трепетом» несмотря на то, что «Бог действует» в них (Фил. II, 12–13). Ибо можно отверзать и затворять сердце для слышания евангельской проповеди. «Се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас Мой и отверзет двери, вниду к нему» (Апок. III, 20). «Днесь аще глас Его услышите, не ожесточите сердец ваших» (Евр. III, 7–8; IV, 7). Можно обнаруживать непокорность (Евр. IV, 11), противиться Духу Св. (Деян. VII, 51), даже угашать Духа Божия (1Сол. V, 19) и наоборот переходить от веры в веру (Рим. I, 17), от веры человеческой, которая есть не что иное, как согласие ума и воли на евангельскую проповедь, к вере как дару Духа Св. (1Кор. XII, 9), к вере любовью поспешествуемой (Гал. V, 6; Иак. II, 24), оплодотворяемой Духом Божиим для дел, для которых мы и созданы, «да в них ходим» (Еф. II, 10). Апостолы нередко говорят о «деле веры и труде любви и терпении упования» (1 Сол. I, 3) верующих и увещевают, чтобы они наблюдали над собою и не погубили то, что делают доброго, но чтобы получили за то «совершенную мзду», т.е. полную награду (2Иоан. 8), потому что «кийждо свою мзду примет по своему труду» (1 Кор. III, 8). Почему ап. Павел, признавая себя «подвигом добрым подвизавшимся, течение скончавшим, веру соблювшим», выражает уверенность, что ему за то «соблюдается венец правды» и не только ему, но и всем подобно ему «возлюбившим явление» Господа (2 Тим. IV, 7, 8).

Во всем этом, несомненно, видно признание необходимости действия человеческой воли и всех сил человеческих при содевании спасения. Но как именно действует сила Божия на немощные человеческие силы, что нужно приписать ей и что им и в каком объеме? На первый вопрос сам Спаситель отвечает отрицательно: «Дух идеже хочет дышет и глас Его слышиши, но не веши откуда приходит и камо идет» (Иоан. III, 8). Дело Божье

в человеке также трудно проследить, как произрастание семени в земле и превращение его в траву и колос (Мк. IV, 26–29). Тоже дает понять и ап. Иоанн, называя действие силы Божьей «семенем» Божиим (1Иоан. III, 9) в душе человеческой, как бы в земле. Одно можно сказать, что действие этой божественной силы изображается как совместное с действием наших сил, как более их могущественное, преобладающее над ними и подчиняющее их, если не встретит в них сопротивления, а найдет соизволение. Св. Писание приписывает Господу «отвержение сердца» внимать проповеди ап. Павла (Деян. XVI, 14), дарование, «еже о Христе, не токмо еже веровати, но еже по Нем страдати» (Фил. I, 29). Таким образом, самое начало веры – не без содействия божественной помощи. Дальнейшее усовершенствование, не говоря уже о возрождении и освящении в таинствах церковных, сопровождается дарованием различных даров, в том числе дара высшей веры (Рим. XII, 6–8; 1Кор. XII, 7, 11; Гал. V, 22). Вообще «Дух способствует нам в немощах наших», научает нас даже молитве: «о чесом бо помолимся, яко же подобает не вемы, но сам Дух ходатайствует о нас воздыхании неизглаголаннскими» (Рим. VIII, 26). Сила Божия, руководя и поддерживая нас в течение всей нашей жизни, и завершает наше спасение. «Бог же мира... да совершит вы во всяком деле блазе сотворити волю Его, творя в вас благоугодное пред Ним Иисусом Христом» (Евр. XIII, 20. 21). «Бог же всякия благодати... да совершит вы, да утвердит, да укрепит, да оснует» (1Петр. V, 10). Христос «утвердит вас даже до конца неповинных в день Господа нашего И. Христа» (1Кор. I, 8). Верующие «силою Божьею соблюдаемы (есте) чрез веру во спасение готовое явится во время последнее» (1Петр. I, 5). Ап. Иуда воздает славу Богу, «могущему сохранить (верующих) без греха и без скверны и поставите пред славою своею непорочных в радости» (Иуд. 24). В таких чертах изображается господствующее значение силы Божьей над нашими слабыми силами в содействии нами спасения.

Следующие слова ап. Павла – ближайшим образом относящиеся к апостольской, т.е. иерархической деятельности апостола, но выражающие вместе с тем взгляд его и на всю его

жизнь и деятельность, – могут служить как бы библейской новозаветной формулой, выражающей и это преобладающее, господственное влияние и действие на нас силы Божьей и соучастие наших, хотя и слабых сил в содеянии спасения. «Благодатью Божьею есмь, еже есмь, и благодать Его, яже во мне, не тща бысть, но паче всех их потрудихся, не аз же, но благодать Божия, яже со мною» (1Кор. XV, 10). Здесь апостол говорит 1) что благодать Божия, вселившаяся в него (εἰς ἐμὲ) ⁴⁶ сделала его тем, «что он есть», но 2) что и он «потрудился» и 3) что все это сделала благодать – «с ним» (σὺν ἐμοί) ⁴⁷. Сказано «со мною», а не «во мне», чтобы кто либо не подумал, что благодать сделала все одна за него и вместо него. И при всем том существует сильный перевес на стороне благодати: «благодатью Божьею есмь, еже есмь... не аз же, но благодать Божия».

Итак, Св. Писание представляет полноту богооткровенных данных для учения о благодати Божьей и в тесном смысле этого слова, т.е. как силе Духа Св., Духа Христова, вспомоществующей нашим немощным силам в усвоении дела Христова, в содеянии нашего спасения. Но эти данные не сосредоточиваются и не обобщаются в круге общего понятия благодати, а только более или менее близко подходят к этому понятию. Новозаветные священные писатели имели в виду – под формою учения о благодати изобразить все домостроительство Божье о нашем спасении с самого его начала и изъяснить участие в нем Лиц Св. Троицы. В виду такой цели они сосредоточивали свое внимание, прежде всего на том, что даровано роду человеческому благоволением Отца и снисхождением на землю едиnorodного Его Сына, в котором мы получили все то, на чем зиждется наше спасение. А потому, если домостроительство нашего спасения есть благодать, то она есть благодать Бога Отца и Господа нашего И. Христа. Они – источник благодати; Им последняя и должна быть усвоена. Действие же Духа Божия представлялось как нечто последующее, как результат или «дар благодати» Отчей и Христовой, а потому не именовалось прямо благодатью, хотя и носило сродные наименования (дара, дарования) и

изображалось во многих, весьма выразительных чертах. Таков смысл апостольских формул: «Благодать Бога Отца и Господа нашего И. Христа», – формул, одолженных своим происхождением широте и глубине созерцания Богопросвещенных свидетелей великого дела искупления и его следствий. Их уму, пораженному необычайными событиями, живо предносилась связь причин и следствий и причины выступали естественно на первый план, следствия же становились на втором месте.

Святоотеческие творения были ни чем иным как обширным комментарием к Св. Писанию и самым обстоятельным раскрытием всего в нем данного. Древние св. отцы не только мыслили мыслями слова Божия, но и говорили его языком и образами. А потому весьма естественно, что и у них понятие благодати долгое время имело широкий объем. Постепенно, однако, все более и более выдвигалась на особенно видное место та часть этого общего понятия, которая относится к действию силы Св. Духа, вспомоществующей нашим силам в содевании спасения. Дело происходило следующим образом.

Догмат о благодати Божьей, вспомоществующей человеческим силам в содевании спасения, прошел в сущности те же периоды постепенного раскрытия и формулирования, что и другие догматы христианской православной веры. Исторические судьбы его напоминают в частности историю догматов о Пр. Троице и Лице И. Христа. Там до арианских, несторианских, монофизитских и монофелитских споров мы видим широкий и свободный полет созерцательной святоотеческой мысли, питающейся такого же характера данными Св. Писания, многообъемлющей и стремительной, быстро переходящей от неба к земле, от триипостасной, премирной жизни к откровению Лиц Св. Троицы в мире, и, наоборот, от мира и земли к глубинам Божьим, далее – созерцающей Христа Богочеловека с воодушевлением, но без холодного рассудочного анализа, – в таинственном сочетании в едином Лице, божественной и человеческой Его природ, без анализа частных черт той и другой, без разложения на составные части того, что входит в состав понятий единства и

двойства и т.д. Там мы находим, как еретическая мысль, злоупотребив этой свободой и широтой древнейшего святоотеческого созерцания, старалась обосновать свои заблуждения, между прочим, на букве некоторых выражений древнейших Отцов и принудила их преемников к выяснению истинного смысла всегдашнего учения церкви о Св. Троице и Лице И. Христа, к разложению этого учения на отдельные части и выражению в точных формулах более или менее уже рассудочного характера.

Нечто подобное происходило и с догматом о благодати Божьей. Древнеотеческое представление о благодати или, лучше сказать, ее созерцание состояло в следующем. В след за Св. Писанием и в точном ему соответствии благодать представлялась с весьма широким объемом. Она есть все то, что с создания мира и человека и после падения прародителей совершено Троицей Богом означала для невинного, а потом падшего человека. Все это, включая сюда и Ветхий Завет, незаслуженно человеком; все это дар – благодать благого и милосердного Бога. В Новом Завете, в отношении к нам христианам, благодать есть все дело Христово, все, что, по воле и благоволению Бога Отца, даровано нам для нашего спасения Господом нашим И. Христом и что усвоится нам Духом Св. Все это, согласно со Св. Писанием, созерцалось как благодать Бога Отца и Господа нашего И. Христа, даруемая нам Духом Св. С течением времени, однако, мысль святоотеческая все более и более входила и углублялась в рассмотрение действия Духа Св. на пространстве всего Богооткровения миру и в частности в домостроительстве человеческого спасения (без опущения, однако из внимания откровения и действия, вкуче с Духом, Сына и Отца), причем эти действия Духа Св. сначала не назывались благодатью, а носили наименования просто «Духа», «дара», «действия», «силы» и т.д. Потом мало по малу (со II в.) начали усвоять им и наименование благодати, но с широким объемом этого понятия: под «благодатью Духа» разумелись все действия Духа Божия с начала создания мира видимого и невидимого (ангельского), как до пришествия Христа, так и по Его пришествии, и потому выражение «благодать Духа»

равнялось действию Духа Св. в творении, ветхозаветных откровениях и пророчествах, вдохновении апостолов и наконец, в душах людей, спасаемых во Христе. В IV в., с появлением арианства и Македониевой ереси, св. отцы, еще глубже входя в богооткровенное, новозаветное учение о троичности Лиц в Боге, не только в предвечном Их бытии, но и в явлении Их миру, и в этом последнем отношении изображая совместные действия всей Св. Троицы на мир, естественно выдвигали на особенно видное место мысль о Св. Духе, как завершителе творения, преимущественном его освятителе и устройтеле как при создании, так и при воссоздании человека, раздаятеле и следовательно ближайшем для человека источнике даров благодати, и все это высказывали в доказательство божества Св. Духа, которое и было главным предметом раскрытия отцов того времени. Само собою разумеется, что и здесь «благодать Св. Духа», «освящающая» все видимое и невидимое творение с самого начала его бытия и доселе, являлась с широким объемом. Аскетические творения пр. Макария Египетского, изобразившие действия благодати на преуспевание человека христианина в духовной истинно-христианской жизни, содействовали сужению понятия благодати, однако и пр. Макарий стоял еще на древней святоотеческой точке зрения. Но вот является пелагианское заблуждение, опиравшееся, между прочим, и на широкий объем библейского и святоотеческого представления о благодати и потому мнившее о себе, что оно стоит на почве истинно-церковного предания в своем учении о благодати в творении (*gratia naturalis* – богодарованные человеческие силы, свобода воли), в ветхозаветном откровении (*gratia legis*), в откровении И. Христа (*gratia Christi*) и о некоторой помощи Св. Духа, облегчающей человеку усвоение спасения во Христе (*gratia Spiritus sancti*), причем преобладающее значение придавалось первым трем видам благодати, которые в представлении пелагиан преимущественно и наполняли собою содержание этого понятия. Злоупотребления пелагиан широтою библейского и святоотеческого созерцания побудили окончательно сузить объем понятия благодати и придать ему условный, тесный смысл, – смысл выражения, обозначающего

именно силу или действие Духа Св. на человека при усвоении им спасения Христова. Таким образом, с понятием χάρις происходило нечто подобное тому, что было с словами οὐσία, ὑπόστασις, φύσις. Сопоставление, которое невольно приходит на мысль!

Широкий объем понятия благодати у св. отцов и учителей церкви доавгустиновского периода не есть нечто привзошедшее от эллинизма, как думают некоторые из протестантских богословов ⁴⁸, забывающие о живой и теснейшей связи творений святоотеческих с Св. Писанием. Он (этот объем) и не есть какой либо недостаток богословской мысли, достойный укоризны, если смотреть с правильной, т.е. со строго-исторической точки зрения, а не со стороны современной нам терминологии, что противно требованиям строгой научной критики. Не повредил он и не помешал и делу раскрытия учения о благодати в тесном смысле, настолько конечно, насколько это требовалось для данного времени и было возможно при тогдашних обстоятельствах, при отвлечении внимания в сторону защиты основ христианства в борьбе его с язычеством, иудейством и первыми гностическо-евионитскими ересями, а потом с ересями, относящимися к учению о Св. Троице и Лице И. Христа. В рассматриваемых святоотеческих творениях учение о благодати в тесном ее смысле раскрыто далеко не так мало, как это кажется на первый взгляд. Кроме обильного материала этого рода встречается не мало превосходных формул, выражающих отношение между благодатью и человеческою волею. Находим также много драгоценных замечаний и относительно процесса спасения. Конечно, все это не относится к творениям мужей апостольских и первых древнейших апологетов, а начинается не ранее II века, с появлением только более обширных творений, каково замечательное творение св. Ириней Лионского «Против ересей».

I. В творениях мужей апостольских

В творениях мужей апостольских слово благодать употребляется довольно часто, но по большей части в таких кратких, отрывочных изречениях, что трудно уловить точный его смысл в каждом данном месте. Одно можно сказать, наверное, что употребление у них означенного выражения почти ничем не отличается от – апостольского. Тот же широкий объем имеет оно у мужей апостольских, как и у апостолов ⁴⁹. И исходный пункт в воззрении на благодать, в деле спасения человека, один и тот же у тех и других, что становится ясным уже из приветствий – в особенности в начале посланий мужей апостольских.

В этих приветствиях благодать приписывается Богу Отцу и Господу И. Христу. У св. Климента римского читаем: «благодать вам и мир от всемогущего Бога чрез И. Христа да умножится». Св. Игнатий Богоносец в своих по большей части обширных приветствиях, посвященных как изображению домостроительства спасения волею, предизбранием Бога Отца и крестными страданиями Сына Божия, так характеристике той или другой церкви, приветствует их от имени также Бога Отца и И. Христа, в связи с понятием благодати ⁵⁰. В Послании Поликарпа: «милость и мир от Бога Вседержителя и Господа И. Христа, Спасителя нашего да умножится». Признавая, вместе с Св. Писанием, Бога Отца первичным источником всякой благодати, милости и даров духовных, апостольские мужи употребляют слово благодать как синоним Бога Отца, так например св. Игнатий Богоносец хвалит диакона Сотиона, что он «повинуется епископу, как благодати Божьей» (Магnez. 2), потому что «богомудрые повинуются ему, не как впрочем, ему, но лучше Отцу И. Христа, епископу всех» (ibid. 3, ср. 13). Епископ председательствует вместо Бога (ibid. 6), следовательно, можно сказать, что нужно повиноваться епископу, «как благодати Божьей», что будет равносильно выражению – «как Богу Отцу». «Все последуйте епископу, как И. Христос Отцу» (Смирн. 8). Впрочем, так как благодать исходит от Отца чрез Христа Спасителя, то св. Игнатий не противоречит

себе, когда в других местах заповедует повиноваться епископу, как И. Христу (Ефес. 6. Трал. 2, 3. Римл. 9), что он и выразил в приветствии к Поликарпу, назвав его «состоящим под епископством Бога Отца и Господа И. Христа».

Мужья апостольские видели проявление благодати Божьей и в Ветхом Завете, разумея под нею то укрепляющую силу Божию⁵¹, то просвещение ума⁵², то имеющее открыться спасение во Христе⁵³.

Обильнейшее проявление ее во Христе Иисусе они видели в евангельской проповеди, в страданиях и крестной смерти Спасителя и плодах искупления-покаянии и прощении грехов, какие проявления и обозначали словом благодать. Св. Игнатий Богон. пишет смирнянам (гл. 6): «умейте познавать иноверующих в благодать И. Христа, к вам пришедшую», т. е. неправильно понимающих евангельскую проповедь, дошедшую до вашего слуха. Ап. Варнава замечает, что «крест буквою Т долженствовал указывать на благодать» (Посл. ап. Варн. гл. 9), без сомнения-искупления, страданий Христовых. Св. Климент рим.– «Драгоценна пред Богом кровь Его (И. Хр.), которая была пролита для нашего спасения, и всему миру принесла благодать покаяния» (1 Кор. гл. 7). Игнатии Бог. – «Верую благодати И. Христа, что Он разрешит вас от всяких уз» (Филад. гл. 8). «Не почтившие их да будут прощены благодатью И. Христа» (ibid. с. 11). «Благодать воздаст ему за все», – т. е. Христос, по апостолу, праведный Судия (Смирн. 12)⁵⁴. В силу всего этого у мужей апостольских в их посланиях встречаются и заключения подобные апостольским, как например у св. Климента: «Благодать Господа нашего И. Христа да будет с вами» (1 Кор. гл. 59). И у св. Игнатия послания обыкновенно заканчиваются пожеланием, чтобы верующие укреплялись в И. Христе. «Укрепляйтесь (ἑρρωσθε) в единомыслии Божьем, имея неразделенный дух, который есть И. Христос» (Магнез. гл. 15), «до конца в терпении И. Христа» (Римл. гл. 10), «в И. Христе, общем нашем уповании» (Филад. гл. 11), «в Господе» (К Поликарпу. гл. 8)⁵⁵. То же и у св. Поликарпа: «будьте невредимы в Господе И. Христе. Благодать со всеми вами» (Полик. к Филип. гл. 14)⁵⁶.

Подобно апостолам, мужи апостольские не употребляют выражения «благодать Св. Духа», а когда говорят о Св. Духе в сочетании с понятием благодать, то пользуются апостольским выражением – «Дух благодати». Так св. Климент пишет: «не один ли Дух благодати излит на нас и не одно ли призвание во Христе?» (1 Кор. гл. 46). Не мало говорят об излиянии Св. Духа, полном «излиянии Его на всех» верующих (Клим. Рим. 1 Кор. гл. 2), о «полноте Св. Духа (πληροφορία Πνεύματος ἁγίου), с которою апостолы вышли благовествовать царство Божье» (там же гл. 42), об «облечении благодатью» их преемников ⁵⁷, о великом участии Св. Духа в строении церкви (башни) при принятии в нее верующих чрез крещение и миропомазание и при возвращении их к истинной жизни Христовой чрез покаяние, что в «Пастыре» Ермы выражено в подобиюх ⁵⁸.

Но особенно важное значение для учения о благодати Божьей имеет то, правда небольшое, что мы находим у св. Игнатия Богоносца. Выразительно говорит он о действии Св. Духа на душу: «вода живущая и говорящая во мне, взывает мне изнутри: иди к Отцу» (Римл. гл. 7), применяя к себе слова Господа о Духе Св., как «воде живой» (Иоан. VII, 37–39 и IV, 10). Он же, сравнивая крест Христов как бы с орудием для поднятия, уподобляет Духа Св. как бы верви, которою верующие возносятся на высоту, подобно камням для созидания храма Божия. «Вы истинные камни храма Отца, уготованные в здание Бога Отца; вы возноситесь на высоту орудием Иисуса Христа, крестом, пользуясь Духом Св. вместо вервия; вера ваша влечет вас на высоту, а любовь служит путем возводящим к Богу» (Ефес. гл. 9). Здесь представляется, что вера пробуждается крестом, т.е. проповедью о Распятом Спасителе, а любовь, согласно с апостолом, изливается в сердца наши Духом Святым. «Если вы имеете к Иисусу Христу в совершенстве веру и любовь, которые суть начало жизни и конец; вера – начало, а любовь – конец, обе же в соединении суть от Бога (Θεοῦ ἐστίν); все же прочее, относящееся к доброделанию, есть сопровождающее их» (ἀκολουθία ἐστίν, Ефес. гл. 14).

Писания мужей апостольских, как и апостолов, полны увещаний к деятельному участию верующих в содеянии спасения, но, конечно, мы не найдем у них формулы, выражающей отношение между божественною помощью и человеческим участием. Некоторый намек на нее представляют вышеприведенные слова о вере и любви – от Христа и Духа Св., составляющих начало и конец спасения, и о сопровождающих их добродетелях, если сопоставить это место с словами посл. к Смирн. (гл. 11): «только бы вы желали делать доброе, а Бог готов даровать это» и с настойчивым увещанием св. Климента к усиленному доброделанию. Сказав в начале, что «мы оправдываемся не сами собою, и не своею мудростью или разумом или благочестием или делами, в святости сердца совершаемыми, но чрез веру, которою Вседержитель Бог от века всех оправдывал» (1 Кор. гл. 32), потом спрашивает: «итак что же нам делать, братия? Отстать ли от доброделания (ἀγαθοποιεῖας) и оставить любовь? Отнюдь нет, не дай Господь, чтобы это случилось, но с усилием и усердием поспешим совершать всякое доброе дело» (μετὰ ἐπιτενείας καὶ προθυμίας πάντες εἰς τὸν ἀγαθὸν ἐπιτελεῖν, гл. 33). Св. Писание «увещевает нас всем сердцем обратиться к Нему (Богу) и ни в каком добром деле не быть беспечными и нерадивыми» (там же гл. 34).

Таким образом, у мужей апостольских находим то же, что и в Св. Писании, и относительно объема понятия благодати и относительно выражения учения о ней. Если можно что либо отметить, то это образы св. Игнатия Бог., относящиеся к процессу нашего восхождения к Богу: 1) чрез веру (крест) «влекущую нас на высоту», и чрез любовь (вервь), «возводящую к Богу», причем 2) та и другая, образуя первая начало, а вторая конец – «от Бога», 3) «доброделание» же, «усилие и усердие» «следуют за ними» и суть, очевидно, столько же от Бога, так и от нас, так как Бог «готов» укрепить нас, если «мы желаем делать доброе».

II. В творениях древних христианских апологетов

Древние апологеты, в силу ближайшей своей задачи, мало находили возможности касаться такого пункта христианского вероучения, как сотериологическое учение, тем не менее, из случайных замечаний и отрывочных выражений, по местам у них встречающихся, можно сделать несколько выводов и заключений по данному предмету, правда, не особенно богатых в общей их сумме.

В своих представлениях о действии Бога в творении промышленности и искуплении они выходили, подобно апостолам, из мысли о проявлении всех Лиц Св.Троицы. Выдвигая в своих изъяснениях преимущественно идею Слова – Сына, многообразно и многообразно действовавшего в народе избранном, рассеивавшего семена истинного Боговедения и в мире языческом, они немало говорили и о Св. Духе, Духе пророческом. В их представлении соединено, без ипостасного однако смешения, мыслились действующими в мире Сын и Дух. В своих изъяснениях, выходя из ветхозаветного учения о Премудрости, одинаково близкого и иудеям и философски образованным язычникам (учение об уме-слове), – учения, в котором совмещается изображение и Сына и Духа Св., они представляли Их соединено действующими в мире как Слово – Сын и Дух Св.⁵⁹.

Вот почему по изображению апологетов, в ветхозаветном писании и чрез лучших людей языческого мира открывались миру и Слово и Дух пророческий⁶⁰. Говорили они об участии Духа Св. и в важнейших моментах жизни И. Христа, как напр. при воплощении, крещении⁶¹ и др. Эта совместность представления действия Сына Божия и Духа Св. на мир, не только до искупления, но и в самом искуплении и после него, отразилась и в тех немногих изречениях, которые относятся к учению о благодати Божьей и которые отчасти по этой причине представляют немалые трудности для установления точного их смысла.

Соображая однако то, что мы находим относящегося к этому предмету в творениях древних апологетов, приходим к тому заключению, что и по их представлению благодать исходит от Бога Отца и Его Слова – Сына. Если же подается она людям Духом Св., то, как благодать вечного Слова, воплотившегося Сына Божия и притом по благоволению Бога Отца.

Св. Иустин Муч. говорит о «благодати Слова» у язычников ⁶², о «благодати великого милосердия», по которой «Бог оставил некоторым из иудеев семя во спасение» ⁶³ 2), а писатель послания к Диогнету – о «благодати пророков» ⁶⁴.

В особенности много апологеты говорили о благодати разумения Св. Писания, т.е., о божественном озарении ума. Св. Иустин Муч. говорил о себе самом, что «дана от Бога благодать разумения Его писаний» ⁶⁵. И о других: «думаете ли вы, что мы могли бы когда-нибудь понять это в писаниях, если бы не получили благодати разумения» (χάριν τοῦ νοῆσαι ⁶⁶, «великой благодати (μεγάλῃς χάριτος) для уразумения их» ⁶⁷. «Сын Божий открыл нам то, что по благодати Его (αὐτοῦ) мы узнали и из писании» ⁶⁸.

Апологеты иногда и самое учение Господа, евангельскую Его проповедь называют благодатью. «Хорошо бы вам (иудеям), пишет св. Иустин, узнать то, чего вы не понимаете – у получивших от Бога благодать, у нас христиан, а не стараться утвердить собственное учение, противодействуя всячески божественному и презирая его. Посему эта благодать (ἡ χάρις αὐτῇ) перенесена на нас, как говорит Исаия... отниму мудрость у мудрецов» и т. д. ⁶⁹ Приводя тоже самое изречение в другом месте, советует иудеям не обольщать себя, «учиться у нас (христиан) умудренных благодатью Христа» (ἀπὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος ⁷⁰, а в третьем месте замечает, что «голос апостолов наполнил всю землю славою и благодатью Бога и Христа Его» ⁷¹.

Благодатью называют они и страдания и крестную смерть Спасителя. «Откровение относится к нам, верующим во Христа, Архиерея распятого, – к нам, которые, будучи преданы блуду и всякому вообще гнусному делу, совлекли с себя, благодатью Его (διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος), дарованною нашим Иисусом, по

воле Отца Его, все нечистое и злое, во что были облечены... На нас восстает диавол ... Но Ангел Божий, т.е. сила Божия (ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ), посланная нам чрез И. Христа, запрещает ему и он удаляется от нас ... Именем первородного Сына мы совлечены от нечистых одежд, т.е. грехов» ⁷² . Под «Ангелом Божьим, т.е. силою Божьею, посланною нам чрез И. Христа» несомненно, разумеется Дух Св.

Замечательно, как тот же св. Иустин рассуждает о той же «силе», представляя, как эта сила действовала в Ветхом Завете, как она вся почилла потом на И. Христе и чрез то перестала действовать в людях, но это только для того, чтобы потом превратиться в дарования, раздаваемые «от благодатной силы того Духа» Христом, верующим в Него, по мере их достоинства. Вот это рассуждение. Каждый из ветхозаветных пророков имел одну или две силы Духа. А на И. Христа сошел весь Дух, со всеми Его силами и дарами, «не потому впрочем, чтобы Он в них нуждался, а потому что силы Духа должны были почить на Нем, т.е. придти в Нем к концу». «Итак, Св. Дух почил, т.е. перестал (действовать), когда пришел Тот, с явлением кого, в силу совершенного Им между людьми домостроительства, Он (Дух) должен был на время удалиться от вас и почив на Нем (И. Христе), снова, как предсказано, должен был сделаться дарованиями, подаваемыми Им (Христом) от благодатной силы того Духа верующим в Него (Христа), насколько признает каждого достойным» ⁷³ . «И можно видеть среди вас женщин и мужчин, имеющих дары от Духа» ⁷⁴ . Здесь обращает на себя внимание не только указание на действия Духа Св. в Ветхом Завете и объяснение «почивания» Его на И. Христе, но и представление, что Христос Спаситель, облеченный всеми силами или дарами Духа, раздает от полноты благодати почивающей на Нем силы Духа дары верующим в Него – Христа по мере их достоинства. Следовательно, благодать эта есть Его – И. Христа благодать. В другом месте св. Иустин называет слова Духа «текущими с силою и цветущими благодатью» ⁷⁵ , очевидно Христовою.

О ветхозаветной, «пророческой благодати» и о «благодати» новозаветной «церкви» находим не менее замечательное место

в послании к Диогнету. «Вечно Сущий ныне признан Сыном. Чрез Него обогащается церковь и благодать (вера Христова) распространяясь множится в святых (верующих), дарует разум, открывает тайны, возвещает времена, радуется о верных, даруется ищущим, не нарушающим пределов веры и не престающим определений отцов. Таким образом, и страх закона восхваляется и благодать пророков познается и вера евангелий утверждается и предание апостолов соблюдается и благодать церкви радуется. Не оскорбляя этой благодати, ты познаешь то, о чем проповедует Слово чрез тех, чрез кого желает, когда Ему угодно» ⁷⁶. Под «благодатью церкви», которая «радуется», вероятно, понимается, Дух Св., тот же Дух, который был и в пророках («пророческая благодать», или Дух пророческий), которого не следует «оскорблять» (Ефес. IV, 30) и который «веселится о сынах человеческих» (Притч. VIII, 31). И Духа по истине можно назвать «благодатью», ибо Он есть дар Христов (см. выше).

У апологетов можно находить даже указание, хотя и довольно прикровенное, на тот порядок Богооткровения (от Отца чрез Сына к Духу и обратно, – от Духа чрез Сына к Отцу), который подробно раскрыт был в творениях отцов, начиная с св. Ириния Лионского. Св. Феофил антиохийский пишет: «Бог исповедуется, истина посредствует (βραβεύει – буквально посредничает, как судья на играх), благодать сохраняет, мир ограждает, святое Слово руководит, премудрость учит, жизнь присуждает награды, Бог царствует» ⁷⁷. Здесь сначала представляются: «Бог», т.е. Отец – исповедуемым, «истина» т.е. Христос – посредником, «благодать», т.е. Дух Св. – «сохраняющею» силою (каково и есть действие Его, начиная с творения); затем «святое Слово», т.е. Христос – руководителем, указателем пути ко спасению, «премудрость», т.е. Дух Св. (у св. Феофила Дух часто называется Премудростью) – просветителем и учителем, ведущим ко Христу, а «жизнь», т.е. Христос – судиею, раздающим на последнем суде своим награды, после чего по апостолу предаст царство Богу и Отцу, почему здесь и сказано в заключение: «Бог царствует». Здесь, по нашему мнению, в немногих словах, с удивительным лаконизмом, как

умели говорить только древние, изображена, и при том весьма точно, вся история домостроительства Божия о спасении человека. Во всяком случае, едва ли можно сомневаться, что под «благодатью» здесь разумеется Дух Св., как Христа дар.

Итак, разумея под благодатью все дары Бога Отца и Сына Его Слова и в Ветхом и Новом Завете и даже у язычников («благодать Слова»), апологеты называют благодатью и самого Духа Св., как дар Божий в Ветхом Завете и как дар И. Христа в Новом; но, следуя словоупотреблению Св. Писания, не употребляют выражения «благодать Духа Св.».

О другом факторе в деле усвоения спасения Христова – человеческой «свободе» и «самовластии» апологеты рассуждали немало, направляя свои речи против языческого учения о судьбе и необходимости.

Св. Феофил антиохийский пишет: «Бог создал человека свободным и самовластным. Что человек причинил самому себе нерадением и непослушанием, то по своему человеколюбию и милосердию Бог прощает повинующимся Ему» ⁷⁸. По словам Минуция Феликса, «у человека душа свободна; никто пусть не ищет утешения или оправдания в судьбе» ⁷⁹. Св. Иустин Мучен. нередко касается того же предмета. Против учения о судьбе он пространно рассуждает о «свободе выбора для избежания зла и избрания добра», о человеческой способности «многократно изменяться» в нравственном отношении, о «способности к противоположному», т.е. к добру и злу, о невозможности «награды от Бога, если бы человек не обладал свободой избирать добро» ⁸⁰, что предсказания будущих деяний не то означают, будто они совершаются по необходимости судьбы, а то, что Бог, предвидя будущие дела всех людей и согласно своему твердому определению, что каждый человек должен получить воздаяние по достоинству своих дел и говорит чрез Духа пророческого, что они получают у Него сообразно с достоинством соделанного чрез это он призывает род человеческий к всегдашнему напряжению и памятованию» ⁸¹. «Бог восхотел создать ангелов и людей со свободною волею и с разумом», для познания Бога Творца их, «и с таким законом, чтобы они были судимы Им, когда будут поступать противно

правому разуму. Обличены же будем мы люди и ангелы во грехах по собственной своей вине (δι' ἑαυτοῦς)». Предсказание писания о наказании некоторых означает только то, что Бог «предвидел, что они сделаются нечестивыми и не изменятся». Желающий получить прощение от Бога, получит его, «если покается». Некоторые обольщают себя «говоря, что хотя они и грешники, но знают Бога и Господь не вменит ими греха». Пример Давида, однако, показывает, что «нужно плакать и скорбеть и каяться» и тогда только Господь» не вменит им греха»⁸². Господь И. Христос и родился и крестился и распят за род человеческий, «который от Адама подпал смерти и обольщению змия, так как каждый из людей грешил по собственной своей вине. Ибо Бог, желая, чтобы ангелы и люди, одаренные свободой произволения и самовластием, делали то, к чему сделал их способными, создал их так, чтобы если они изберут благоугодное Ему сохранить их нетленными и свободными от наказания, а если будут делать злое, – наказывать каждого, как Ему, угодно»⁸³. Здесь падение Адама представляется, несомненно, как падение в нем всего рода человеческого⁸⁴, но неясно, какой смысл имеют слова: «каждый грешил по собственной вине»; тот ли – что вина Адама не чужда нам, а есть наша собственная вина, или – что, не смотря на падение в Адаме, мы сохранили все-таки свободу воли. Хотя можно допустить и то и другое, но вернее, кажется, последнее. В приведенных выше местах настаивается на свободе человеческой воли, на ее способности «избирать» добро и избегать зла, и «многократно изменяться», на сохранении свободы воли и после падения в Адаме, на отрицании предопределения и на утверждении «предведения» Божия, на уготовляемых Богом наградах и наказаниях за соделанное людьми и на необходимости с их стороны «постоянного напряжения и памятования», но ничего не говорится о том, как и при каких условиях происходит избрание добра, когда и как проявляется Божественная помощь и т. п. вопросы, на которые ответа мы не встретили в рассматриваемых творениях, занятых борьбой с иудейством и язычеством, а потому некасавшихся сотериологических

вопросов, которые важны для христианина, а не для иудея или язычника.

В общем, творения древнейших апологетов дают для учения о благодати очень немногое: 1) о действии в мире дохристианском Слова-Сына и Духа пророческого, 2) о том, что Дух Св. по пришествии Христа почил весь на Нем и от Него уже подается верующим как дар Его, как благодать Его, почему Дух и называется «благодатью церкви», как некогда Он был «благодатью пророков», 3) о свободе человеческой воли, сохранении ее и после грехопадения прародителей и неприкосновенности ее даже для самого Бога, почему и отрицается предопределение.

III. Св. Иринея Лионского

Св. Иринея, первый из отцов много рассуждавший о домостроительстве человеческого спасения во всей его широте, сразу же наметил тот путь, по которому шло раскрытие учения о благодати Божьей в течение всего древнейшего святоотеческого периода до бл. Августина.

«Отец соизволяет и повелевает. Сын делает и устрояет, а Дух питает и возвращает, человек же мало-помалу преуспевает и восходит к совершенству»⁸⁵.

«Дух действует, Сын служит, Отец одобряет, человек же уссовершенсается во спасение»⁸⁶.

Эти по существу своему чисто-апостольские формулы, выраженные только другими словами, можно назвать одними из главных тем положительной части замечательного творения св. Иринея «Против ересей», в особенности IV и V его книг.

В соответствии этим формулам и представлению о Боге Отце, совершающем домостроительство человеческого спасения «двумя руками» чрез Сына и Духа, все блага, все дары, всякая благодать представляются проистекающими от Бога Отца, даруемыми Сыном – Словом, при непременно участии и Духа Св., Который усволяет человеку и возвращает дар Бога Отца и Христа. Нередко поэтому благодать носит выразительное наименование – «Отчей благодати».

Доказывая против гностиков единство Бога как Ветхого, так и Нового Завета, св. отец вместе с тем раскрывает идею единства в существе и благодати как ветхозаветной, так и новозаветной, при различии ее в мере и полноте. Сын-Слово, неразлучно с Духом, проявлялся и в Ветхом Завете. «Сын Отца, из начала сущий со Отцом, из начала же открывает Его» чрез пророческие видения и раздаяния даров (*charismatum*), последовательно и связно, постоянно, благовременно и полезно «и потому Слово сделалось (еще с ветхозаветного времени) раздаятелем благодати Отчей» (*paternae gratiae*⁸⁷) И. Христос не то, чтобы открыл познание другого Отца, но «своим пришествием как дал большую благодать (*majorem gratiam*)

верующим в Него и исполняющим Его волю, так назначил и большее наказание (poenam) неверующим ... Он излил на человеческий род большой дар Отчей благодати (paternae gratiae)»⁸⁸. Эта благодать, впрочем, есть вместе и Христова⁸⁹.

В состав этой большей, новозаветной благодати Божьей входит все «дело Христово», все «даруемое от Него спасение». Истинный христианин, «истинно духовный объяснит ... и покажет весь состав дела (integrum corpus operis) Сына Божия, всегда признавая то же Слово Бога, хотя Оно только ныне открылось нам, и всегда познавая того же Духа Божия, хотя Он только в последние времена новым образом (nove) излился на нас, но от создания мира до конца (изливался) на человеческий род, от чего верующие Богу и следующие Его Слову получают даруемое от Него (т.е. Слова) спасение⁹⁰. В частности и крестная смерть И. Христа есть благодать Божия. Господь сошел во ад для благовестия и отпущения грехов ветхозаветным праведникам, «которым и мы не должны вменять грехов, если мы не презираем благодати Божьей (gratiam Dei)», а эту благодатью, как видно из дальнейшего разъяснения св. отца, «была смерть Господа», которая для ветхозаветных людей «была врачеванием и отпущением грехов»⁹¹.

«Слово сделавшись человеком ниспослало на всю землю дар (δωρεάν) Св. Духа, покрывая нас своими (ἐαυτοῦ) крылами», что прекрасно выражается символом «четвертого евангелия, которое подобно летящему орлу и указывает на дар (δόσιν) Духа, носящегося над церковью»⁹². Эту «благодать дарования (muneris gratiam, ниспослания Христом на землю) Духа Св. провидели: Геден», пророчествуя, что на овчем руне, т.е. народе иудейском, потом будет сухость, и Исаия, – что «на всей земле будет роса, т.е. Дух Божий (ros, quod est Spirilus Dei)»⁹³. Через Духа дается Христова «благодать усыновления (adoptionis gratiam), по которой мы взываем: авва Отче»⁹⁴. Присутствием Духа пророческого в церкви обуславливается бытие в ней пророческой благодати. «Есть еретики, которые отменяя дар (donum) Духа... не принимают того вида, какой

представляет евангелие Иоанна, в котором Господь обещал послать Утешителя; но они вместе с тем отвергают и пророческий Дух. Истинно несчастные, которые желают быть лжепророками, но отнимают у церкви пророческую благодать «*propheticam gratiam*»⁹⁵.

Дух Св. есть охранитель чистоты веры Христовой, раздаятель благодати Христовой, так что только там есть истина и благодать, а равно и вместилище их церковь, где и – Он, что св. Ириней и раскрывает следующим образом. Для церкви вера, охраняемая в своей чистоте Духом Божиим, есть тоже, что дыхание жизни для первозданного человека; «это дар Божий, вверенный церкви» для того, «чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись». «И в этом (т.е. в этом «даре», очевидно – Христовом) содержится общение со Христом, т.е. Дух Св., залог неповрежденности, утверждение нашей веры и лестница для восхождения к Богу. Ибо в церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков, учителей и все остальное действие Духа, которого непричастны все не согласующиеся с церковью, но сами себя лишаящие жизни худым учением и самым худым действием. Ибо где церковь, там и Дух Божий, а где Дух Божий, там и церковь и всякая благодать (*omnis gratia*), а Дух есть истина. Посему непричастные Ему не питаются для жизни от сосцов матери, не принимают чистейшего источника, исходящего из тела Христова, а выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры церковной, чтобы не обратиться, а Духа отвергая, чтобы не научиться»⁹⁶. Это рассуждение св. отца напоминает слова евангелиста: «благодать же и истина И. Христом бысть» и слова ап. Павла: «аще кто Духа Христова не имать сей несть егов», тот и не Его, у того нет и благодати и истины Христовой.

Благодать, – под которою здесь разумеются ближайшим образом учение Христово, вера Им преданная, а потом – и все данные Христом Спасителем средства спасения («всякая благодать»), – представляется данною И. Христом церкви (*ecclesiae traditum est Dei munus*), в церкви обитающей, Духом же Св. сохраняемую, распространяемую и разделяемую. Хотя благодать церкви находится в этом отношении в полной

зависимости от Духа Св. (где нет Его, там нет и благодати), но св. Иринеи, строго следуя апостольскому словоупотреблению и представлению об источниках благодати первичном – Отце и вторичном – Сыне, избегает выражения «благодать Св. Духа»⁹⁷, хотя и употребляет в отношении к Духу почти тождественные выражения: дар, дарование и т.п. (δόσις, δωρεά, χάρισμα), чаще же всего говорит, что «Дух Св.» совершает то или другое, люди получают «Духа Св.», «в чем он сходится и с другими отцами того времени, в особенности с св. Киприаном.

Действие Духа Св. в церкви и в каждом отдельном человеке подобно тому действию, которое проявилось при творении, когда Дух Божий носился над водами, над миром, созданным всемогущим Словом, сохраняя и развивая начатки жизни, вложенные в него Творцом. Св. Иринею в особенности живо предносилась эта параллель, что ясно из представления Св. Духа «носящимся над церковью», «покрывающим ее крылами» и из усвоения Ему «питания и возвращения», следовательно, деятельности охранительной, развивающей, завершительной сравнительно с основоположным делом Христовым.

Идею завершительного действия Духа Божия св. Ириной любил раскрывать – в особенности в отношении к созданию и воссозданию человека. При этом у него являлся следующий ряд представлений. Человек создан Сыном и Духом, как бы «двумя руками» Отца, или «Словом» и «Премудростью». Духу Св., который соединяется с душою и плотию, созданною по образу Божию⁹⁸, или, лучше сказать, дает дыханию жизни духа животворящего⁹⁹, нужно приписать, то, что человек получает не только образ (в плоти или теле и душе), но и подобие (в духе) и делается совершенным¹⁰⁰, отличным от всего прочего, имеющего дыхание жизни. Ему (Духу) таким образом, нужно приписать завершение творения. Воссоздание происходит также при завершительном действии Духа Св. Сын омывает скверны телесные и душевные, Дух изливается на всего человека и когда Он изливается, человек делается совершенным. В воссоздании человек как бы вновь творится по телу и душе и вновь получает потерянного чрез грех Св. Духа. Дух Св. прививает нас диких маслин к истинной маслине – Христу¹⁰¹,

как небесная влага соединяет нас в церкви воедино наподобие зерен пшеницы, которые только напоенные водою могут образовать один хлеб, и делает нас способными приносить плоды как земля орошенная или дерево напоенное влагою ¹⁰² . И На Христа Спасителя сошел Дух Св. именно для того, чтобы «привыкать обитать в роде человеческом и почивать на людях и жить в создании Божьем, творя в них волю Отца и обновляя их от ветхости во обновление Христово» ¹⁰³ , – сошел для того, чтобы быть «главою человека, ибо мы чрез Него видим и слышим и говорим» ¹⁰⁴ . Итак Дух Св. вместе со Христом есть воссоздатель каждого из нас. Но как же именно происходит это воссоздание наше Духом?

Цель воссоздания – восстановление падшего в Адаме человека ¹⁰⁵ в прежнее состояние. Эту цель преследовал в своей земной жизни Христос Спаситель и осуществил ее, сделавшись плотью и кровью, «спасая в себе самом то, что погибло в Адаме», а «плоть по истине есть преемство первого создания из персти». Эту-то плоть, а не другую принял Христос: Он «сделался тем, чем был погибший человек», чтобы «восстановить первоначальное создание Отца, ища погибшее» ¹⁰⁶ . Взамен непослушания нашего в Адаме Он изъявил совершенное послушание Отцу в течение всей своей земной жизни ¹⁰⁷ и, наконец «в подобии плоти греховной на древе мученическом вознесся от земли и все привлекает к себе и оживотворяет мертвых» ¹⁰⁸ . Главное в деле Христовом есть истребление, уничтожение древнего нашего непослушания в Адаме и его следствий – смерти, как телесной, так и духовной.

Воссоздание каждого из нас во Христе Духом Св. совершается, при могущественном действии силы Божьей, с участием нашей воли, подобно тому, как во Христе – в (ипостасном) союзе с нашим человеческим естеством. Совершается оно чрез восстановление падшего образа Божия и подобия его в человеке, чрез восстановление подавленного грехом господства высшей части человека – духа над низшею – плотью (в чем, по представлению св. Иринея, и состоит первородный грех), при могущественном действии Духа Божия и при известной доле нашего соучастия в сем деле.

Вот в кратких чертах ход мыслей и представлений св. отца о данном предмете. Более подробное раскрытие их имеет у св. Иринея следующий вид.

Человек и до падения обладал полной свободой и самовластием и по падении не утратил свободы. Об этой способности человека, Богом ему данной, св. отец говорит много раз и с большою настойчивостью, имея в виду языческое учение о судьбе и необходимости. Кроме многих случайных замечок он посвящает этому предмету целую главу – I. IV с. 37. В своем рассуждении он выходит из слов Господа, обращенных к Иерусалиму (Мф. XXIII, 37). Эти слова указывают «на древний закон человеческой свободы (*veterem legem libertatis hominis*), потому что Бог изначально сотворил его свободным (*liberum*), имеющим собственную свою силу (*suam potestatem*), – как и свою душу, – добровольно, а не по принуждению от Бога, пользоваться мыслию Божьею (*sententia Dei*). У Бога нет насилия. Поэтому Он всем дает благой совет, но вложил в человека способность выбора (*potestatem electionis*), так же, как в ангелов, – ибо ангелы разумны, – чтобы те, которые повинуются, владели благом по справедливости, – благом, хотя данным от Бога, но сохраняемым ими самими (*servatum vero ab ipsis*)». Отвергающие это благо, по справедливости подвергнутся суду Божию. Бог дал благо и «делающие благое получают славу и честь, поскольку делали благое, хотя могли его и не делать, а не делающие его получают справедливое осуждение от Бога, потому что не делали доброго, тогда как могли его делать» ¹⁰⁹. Приведя затем несколько изречений Спасителя, заключает: «все это показывает, что человек имеет самовластие (*αὐτεξούσιον*) и что Бог дает совет, склоняя нас к покорности и отклоняя от неповиновения Ему, но не принуждая» ¹¹⁰. Даже «если кто не захочет следовать самому Евангелию, это возможно, но бесполезно. Ибо неповиновение Богу и оставление блага хотя во власти человека, но это причиняет ему немалую рану и вред». Не было бы нужды ни Господу, ни апостолам обращаться к людям с увещаниями делать одно и не делать другого, если бы от нас не зависели наши поступки. «Но так как человек изначально имеет свободную мысль (*liberae*

sententiae est, т.е. свободный ум), как имеет эту свободную мысль и сам Бог, по подобию которого он создан, то всегда дается ему совет соблюдать благое, что исполняется чрез повиновение Богу» ¹¹¹ . «И не только в делах, но даже и в вере (in operibus, sed etiam in fide) Господь сохранил для человека свободное и самовластное суждение (liberum et suae potestatis arbitrium), говоря: по вере твоей буди тебе и показывая, что вера человека есть собственная его вера (propriam fidem)». И другие изречения Спасителя «показывают, что человек относительно веры имеет самовластие (suam potestatem)». То же существование sui arbitrii et suae potestatis показывает и упомянутое в начале главы обращение Спасителя к Иерусалиму (Мф. XXIII, 37) ¹¹² . На возражение, почему Бог не создал ни ангелов, ни людей такими, чтобы они не могли согрешить, св. отец отвечает, что в таком случае они были бы подобны животным неразумным, не имеющим души (inanimalia) и своей воли (sua voluntate), по необходимости делающими доброе, должное. Тогда и благо достигаемое sine suo proprio motu et cura et studio не создавалось бы, не ценилось бы человеком и невозможно было бы для него наслаждение благом ¹¹³ . «И потому-то Господь сказал, что царство небесное берется силою (violentum): которые, говорит Он, употребляют усилие, восхищают его, т.е. те, которые с усилием и страшным напряжением (cum vi et agone), постоянно бодрствуя, восхищают его (diripiunt illud)». И приводя слова ап. Павла (1 Кор. IX, 24–27), замечает: bonus agonista (ап. Павел) ad incorruptelae agonem adhortatur nos ¹¹⁴ .

Итак, у человека есть полная «свобода выбора», они «может не следовать самому Евангелию», «вера человека есть собственная его вера», «и в вере и в делах он свободен», «благо, ему даруемое Богом, есть благо им самим сохраняемое», благо достигается им «не без собственного его движения и старания и упражнения», «царство небесное получается с усилием и сильнейшим напряжением».

В других местах, однако, св. отец как будто противоречит себе, представляя, что все дело спасения человека совершает Дух Божий и человеку остается только не противиться силе

Божьей. Дух Св. «творит в нас волю Отца» и «через Него мы видим и слышим и говорим » (см. выше). «Не ты творишь Бога, но тебя творит Бог. Посему, если ты творение Божье, то жди твоего Художника... Предоставь Ему твое сердце мягкое и покорное и соблюдай образ (*figuram*), данный тебе Художником, имея в себе влажность, чтобы огрубевши не утратил ты следов Его перстов. Соблюдая связность (*compragationem*, т.е. в своем составе, размягченном влагою), ты достигнешь совершенства, ибо художество Божье скроет глину в тебе. Его рука образовала в тебе твою субстанцию, она же и обложит тебя изнутри и снаружи чистым золотом и серебром ... Если ты отдашь ему твое, т.е. веру в Него и подчинение (*subjectionem*), то примешь Его искусство и будешь совершенным делом Божиим (*opus Dei*)»¹¹⁵. Здесь ничего, повидимому, не говорится о подвигах и напряжении человеческих сил в содевании спасения: требуется только «вера и подчинение», «мягкость и покорность»; однако и здесь дается понять, что человек должен иметь заботу о «соблюдении образа, данного ему Художником», и о возможности «огрубения» и «утраты следов Его перстов».

Нижеследующее пространное и нелегкое к уразумению рассуждение св. Иринея, изложенное в четырех главах (8–11) его книги, дает нам понять, как представлял св. отец действие Духа Божия в человеке, не без участия самого человека и в течение всей человеческой жизни.

Здесь изображается постепенное усовершенствование христиан и приготовление их к будущей блаженной жизни чрез принятие и сохранение Духа Божия – этого залога, но апостола, делающего нас духовными, «по образу и подобию Божию»¹¹⁶. Дух Божий восстанавливает спасающую, образующую часть нашего существа, – высшую, наш дух в его власти и господственном значении в отношении к плоти и крови, т.е. к телу и низшей животной части души. «Все боящиеся Бога, верующие в пришествие Сына Его насаждают чрез веру в сердцах своих Духа Божия». Чрез нее именно «вселяется Слово Бога (Христос) и Дух Отца». Но этого мало для усовершенствования, чтобы быть «духовными»: нужно Духа Божия «сохранить (не только) чрез веру, (но) и чрез чистую

жизнь» ¹¹⁷ . Нужно, получив привитие Духа, сделаться лучшими чрез веру и принести плоды Духа, обнаружить «бодрствование», «старание», не отвергать Духа ¹¹⁸ . Если все это будет соблюдено, тогда Дух Божий укрепит дух человеческий, который в противоположность плоти сам Христос назвал бодрым и поможет ему привести в подчинение низшие стороны и части человеческого существа и человек будет восстановлен в первобытное состояние. Усовершенствование человека, начинаясь привитием ко Христу чрез Духа ¹¹⁹ и изливанием Духа, продолжается при участии человека в течение всей его жизни, ибо в здешней жизни мы только «постепенно привыкаем воспринимать и носить Бога». «Полная благодать Духа», которая будет дана нам в будущей жизни, сделает нас окончательно «по образу и подобию Божию» ¹²⁰ .

Общий результат. 1) Св. Иринеи представил замечательное выяснение относительно порядка богооткровения и действий Лиц Св. Троицы для спасения человека. 2) Первый много раскрывал учение о завершительном действии Третьей Ипостаси Св. Троицы, Духа Св. на всем пространстве истории мира и в частности в деле усвоения человеку спасения Христова. 3) Выдвинул и широко развил идею воссоздания воплотившимся Сыном Божьим всего, падшего в Адаме, рода человеческого и Духом Божьим – каждого отдельного человека, спасаемого во Христе. 4) Соответственно широкому созерцанию всего домостроительства Божия о человеке, понятие о благодати является у него с широким библейским объемом; благодать мыслится как благодать Бога Отца и Господа нашего И. Христа, почему к действиям Духа Св. это выражение не прилагается (вышеприведенное место о «полной благодати Духа» составляет исключение), хотя по существу они представляются вполне благодатными дарами и носят соответствующие тому наименования. 5) О другом факторе спасения – человеческих силах трактуется очень много, но не им приписывается воссоздание человека: воссоздает его, «творит Бог», высочайший Художник, и человек не более как глина в руках Его. 6) Намечается процесс усовершенствования христианина, после принятия крещения, впрочем, в довольно

общих чертах; начальные моменты спасения – до крещения не выясняются. Восстановление человека падшего в первобытное состояние созерцается в его целом, с началом, продолжением и завершением его – окончательно в будущей жизни.

IV. Тертуллиана.

По пути, проложенному св. Иринеем, шел и Тертуллиан. Сущность сотериологического его учения может быть выражена в следующих его изречениях.

«Кому открыта истина без Бога; кем Бог познан без Христа; кому сделался известен Христос без Духа Святого; кому сообщен Дух Св. без таинства веры?»¹²¹. «Господь послал Параклита для того, чтобы человеческая ограниченность, не могущая воспринимать все сразу, мало-помалу исправлялась, упорядочивалась и приводилась к совершенству, чрез дисциплину, этим Наместником Господа, Духом Св.»¹²².

«Сила божественной благодати как бы то ни было могущественнее природы, имея в нас подвластную себе силу свободной воли»¹²³.

В этих изречениях намечены все главнейшие моменты человеческого спасения с указанием деятелей его в Лице Троица и личного, свободного человека с его естественными силами. И здесь, как у св. Иринея, мы, прежде всего, видим нисходящий порядок богооткровения и человеческого спасения от Бога (Отца) чрез Христа Духом Св. и возведение человека к совершенству (к Отцу) Параклитом, Наместником Господа.

Но при чтении творений Тертуллиана, в изображении им домостроительства Божия о человеческом спасении встречается много неясного, слитного, неразграниченного – относительно деятельности Второго и Третьего Лиц Св. в особенности в Ветхом, отчасти и в Новом Завете. Одновременно и совместно являются действующими и Сын – Слово и Дух и притом Слово является как Дух и Дух как Слово; Лица Св. Троицы как бы смешиваются и отождествляются – по крайней мере в их проявлении в мире. Если, однако, допустить, что Тертуллиан, выходя из ветхозаветного учения о Премудрости, как о Слове и Духе-Дыхании уст Божиих, мыслил их находящимися одно в другом, соединенными единым естеством и имеющими одно начало в Боге Отце, как бы в устах Его, и потому являющимися

как Слово не без Духа – Дыхания и Дыхание – Дух Божий не без Слова – Разума Божия ¹²⁴, то нам будет понятно, каким образом, в одних местах ясно и настойчиво уча о троичности, триединстве (Trinitas), о первом, втором и третьем в Боге, в других местах он как будто не различал Слово от Духа, смешивал Их. Он созерцал Их соединено в виде Премудрости (Слова – Духа) в творческом и промыслительном ее проявлении и, в сущности, сходилась в этом случае с своими предшественниками – с Феофилом, св. Иустином и в частности с св. Иринеем, который представлял, что Бог все создал и устроил двумя руками, Сыном и Духом. При этом, однако, Тертуллиан гораздо резче, чем св. Ириней, выразил идею нераздельности и совокупного действия в мире этих Божественных Ипостасей, в ущерб идее некоторых особенностей в проявлении Божественных ипостасей, соответственно плану, начертанному в предвечном совете Триединого Бога: эта последняя сторона более раскрыта у св. Иринея.

У Тертуллиана Слово называется «Духом Творца» ¹²⁵ (что указывает на отношение к миру), «Духом говорившим Моисею» ¹²⁶ – «в пророках» ¹²⁷. Так как само Слово постоянно являлось в Ветхом Завете, подготавливая мир к принятию себя ¹²⁸, то Оно было «Христом пророков» ¹²⁹ и «Духом пророческим»; «в псалмах уже пел сам Дух Христов» ¹³⁰. По причине пребывания Духа в Слове, неразлучного Их сопреживания, зачатие Спасителя нужно понимать так, что Дух Св., сошедший на Св. Деву, был Слово неразлучное с Духом Св. ¹³¹. Вот почему о Христе можно сказать, что Он – «второй от Отца, а с Духом (от кого? конечно от Отца же) – третий» ¹³². С другой стороны, как мы видели, и Дух Божий называется Словом, хотя это и реже встречается.

Такие представления Тертуллиана не дают, однако права предполагать, будто он не усвоял особенной деятельности Христу Слову и Духу Св. Приведенные в начале нашего трактата места достаточно сильно говорят против такого предположения. Слитное представление о деятельности Слова и Духа господствует в местах, трактующих о творении и

устроении мира Словом – Сыном и Духом Св. и об откровении миру в Ветхом Завете опять также чрез Слово и Дух пророческий и – так вплоть до воплощения. Такое воззрение зависело от представления, что вся история мира до воплощения есть история откровения Божия чрез Слово, ипостасную Премудрость, мыслимую как Разум – Слово, Дух.

По воплощении же, в искуплении и по отшествии Христа Сына Божия к Отцу выступает особность действия Христа и Духа Христова, Его Наместника, довершающего Его дело, и выступает иногда даже резче надлежащего, как по большей части это бывает у Тертуллиана. Так например, в крещении водою и в получении затем Духа Св. или в таинстве миропомазания, представляется, как будто в воде мы не получаем даров Духа Св., а только облакаемся во Христа нашего Икупителя–Посредника (*arbiter*) между Богом и нами, как будто Дух Св. не освящает вод крещения и мы облакаемся во Христа в воде без Духа ¹³³, – взгляд, который потом был проводим папою Стефаном и его последователями и опровергнут св. Киприаном. Впрочем, в данном случае, помимо склада ума автора и желания по возможности резко чертою разграничить область действия Христа и Духа Божия, а равно и двух отдельных актов крещения и миропомазания (согласно словам Христа о крещении водою и Духом), у Тертуллиана было еще побуждение видеть в воде крещения действие именно Христа Спасителя. Приписывая воде крещения «благодать» («благодать воды» – выражение несколько раз у него встречающееся), он согласно библейскому словоупотреблению, рассматривал эту благодать, как благодать именно Христову, благодать Ангела-посредника, чрез которого и в котором мы совлекаемся ветхого человека и облакаемся в нового. «Благодать же Св. Духа» – это дары другого рода, по мнению Тертуллиана, который первый, как увидим ниже, сравнительно нередко употребляет это выражение.

Подобно другим отцам этого времени, он употребляет слово благодать в широком и самом общем смысле и прежде всего в смысле вообще блага, милости, прощения. Рассуждая об апостольских приветствиях, в которых встречаются слова:

«благодать и мир», Тертуллиан обращает внимание на то, что в них благодать стоит на первом месте и замечает что недаром Исаия (LII, 7), этот «провозвестник благ, т.е. благодати Божьей уже знал, что ее (благодать) должно предпочитать миру». И далее замечает, что «благодать не бывает, как только при оскорблении и мир – как только при войне», т.е. помилование, прощение и примирение – при оскорблении и борьбе ¹³⁴. Благодать в общем смысле есть устройство человеческого спасения, устройство Богом Творцом «Бог же создал во Христе, который и сотворил. Что касается субстанции (говорится) – сотворил (fecit), что – благодати, создал (condidit– устроил) ¹³⁵.

Это устройство Божье, – Бога Отца проходит чрез оба Завета. Благодать была и в Ветхом Завете, хотя в меньшей мере, чем в Новом. Она имеет своим первоначальным источником Бога Отца ¹³⁶. В Ветхом Завете она проявлялась «чрез пророков и мудрых строителей, т. е. чрез Духа Божия, устроявшего церковь ветхозаветную и храм и дом и царство Божье» ¹³⁷. Чрез пророков же Бог еще тогда обещал обильнейшую, новую «благодать, которую в конце времен имел просиять всему миру чрез Духа Святого» ¹³⁸. Когда пришел Христос, благодать прекратила свое существование в ветхозаветной церкви ¹³⁹. Судя по всему вышеизложенному нужно полагать, что под благодатью ветхозаветною у Тертуллиана нужно разуметь предустройство Богом Отцом, вкупе с Сыном-Словом и неразлучным с Ним Духом Св., человеческого спасения многоразличными способами и средствами.

С пришествием Христа явилась «новая благодать», новозаветная. Она есть новая форма Богооткровения. С новою благодатью явилась и «новая форма молитвы» – молитва Господня ¹⁴⁰. Новозаветная благодать и по силе своей больше ветхозаветной, ибо исцеляет всякие немощи человеческие ¹⁴¹. Тем не менее, она есть благодать того же Бога, которым дан и закон, т.е. Бога Отца и Его Слова – Духа, который говорил Моисею ¹⁴². Новозаветная благодать есть благодать прощения, очищения от грехов, обновления чрез Ангела – посредника, Христа ¹⁴³ и «освящения» чрез Духа Св., который «сходит от

Отца на очищенные и благословенные тела», для засвидетельствования нашей невинности, чистоты и нашего мира с Богом ¹⁴⁴, для пребывания в верующих и для «преуспевания их» ¹⁴⁵, при Его могущественной помощи ¹⁴⁶.

Тертуллиан делает даже шаг к сужению объема понятия благодати новозаветной, понимая ее в только что приведенном (в прим.) месте, как силу, сопоставляемую с нашими силами, но более их могущественную ¹⁴⁷. У него встречается даже выражение «благодать Св. Духа», впрочем, как кажется, в смысле чрезвычайных даров, которые и по апостолу суть дары раздаятеля их Духа, которыми ознаменовалось и сошествие Св. Духа в день Пятидесятницы и о которых пророчествовал Иоиль. Тертуллиан именно и употребляет *gratia Spiritus sancti*, в замеченных нами местах, по поводу упоминания дня Пятидесятницы ¹⁴⁸ и пророчества Иоиля ¹⁴⁹. А дарование чрезвычайных даров Духа имеет ближайшее значение для учения о церкви и неблизкое отношение к учению о благодати, как силе Божьей, вспомоществующей нашим силам в содевании нашего спасения, следовательно, и выражение «благодать Св. Духа» у Тертуллиана теряет большую долю своего значения. Замечательно, что в соч. «О крещении», это выражение не встречается, когда идет речь о низведении Св. Духа на крещаемых, по выходе их из воды ¹⁵⁰, когда казалось бы, всего естественнее употребить его: там в крещении – «благодать воды», здесь в миропомазании – благодать Св. Духа ¹⁵¹.

Достойно внимания, что Тертуллиан, когда говорит о таинствах, не употребляет выражения благодать, кроме таинства крещения. Если при рассуждении о браке он допустил это выражение, то разумел опять-таки благодать крещения, «благодать воды» ¹⁵². Говоря о покаянии, он правда также употребляет слово благодать, но не в специальном смысле «благодати покаяния» ¹⁵³.

В общем, таким образом, объем понятия благодати остается у него тот же, что и у других Отцов и церковных писателей того времени ¹⁵⁴.

Прекрасно рассуждает Тертуллиан о свободе человеческой воли. Полагая в ней образ и подобие Божье ¹⁵⁵, он доказывает

существование ее заповедью Божьею, данною прародителям и угрозою за неисполнение ее, – чего не могло бы быть, если бы человек не имел в своей воле средств для должного исполнения закона, – а равно и последующими законами Творца, предлагавшими на выбор добро и зло, жизнь и смерть и заключающими угрозы и увещания ¹⁵⁶. В человеческой свободе он усматривает и благость и мудрость Творца, который не хотел создать человека, «царя всего мира таким, чтобы он не царствовал прежде всего во владениях своей души, был бы господином (всего) прочего и рабом самого себя». Как единый только благой по природе (*natura*), Бог создал человека благим по устройению (*institutione*), по заимствованию блага от Него (Бога) чрез свободу воли, которая должна сделать добро для человека собственным, свойством его, некоторым образом природою его (*quodammodo natura*), чрез добровольное упражнение (*voluntarie exercendae*), чтобы он «не был рабом ни добра, ни зла», чтобы «он всегда являлся господином себя самого, добровольно служа добру и добровольно избегая зла» ¹⁵⁷. По верности Бога самому себе «Он не восхотел помешать, при падении прародителей, тому, бытия чего не желал, именно для того, чтобы сохранить то, чего желал» (т. е. свободу воли). «Даровав один раз свободу», Он «не мог действовать против самого себя»; «помешать падению значило бы уничтожить свободу» ¹⁵⁸. Падшая «свобода пусть поэтому вину свою сваливает не на того, кто ее дал, а на того, кто ею не как должно управлял» ¹⁵⁹.

В нас, потомках Адама, «соответствующих своему семени, – главе рода и греха Адаму», грех «от нас самих», а не «от диавола, который не влагает в нас волю грешить, а дает воле только материю» т.е. содержание, выжидая движения нашей воли и делая ее своим орудием ¹⁶⁰.

Кроме привходящего влияния злого духа, грех, «зло» в нашей «душе» – «от первородного греха, как некоторым образом натуральное». «Повреждение природы является второю природою, имея своего бога и отца, однако так, что существует в душе и доброе, то первоначальное, то божественное и родственное и в собственном смысле

натуральное. Ибо, что от Бога, то не столько истребляется, сколько потемняется. Оно может потемнеть, поскольку не есть Бог, истребится же не может, поскольку от Бога». Есть худые и добрые люди, тем не менее, все души одного рода. И в «самых худых есть нечто доброе и в лучших есть несколько худого». Без греха один Бог и Христос. «Нет ни одной души без порока потому, что нет ни одной без семени добра. Поэтому, когда она, преобразованная чрез второе рождение от воды и высшей силы, совлекшая с себя покров прежнего повреждения, приходит к вере, тогда она получает полный свой свет. Она пленяется Духом Св., как в прежнем рождении – духом нечистым. Плоть следует за душою, сочетающеюся с Духом (*nubentem Spiritui*), как данный в приданое пленник и уже не как служанка души, а – Духа. О блаженное супружество, если не допустит прелюбодеяния» ¹⁶¹.

Из этих рассуждений следует: 1) Человек, состоя из тела и души, в душе своей имеет начало родственное Богу, происшедшее от дуновения Божия ¹⁶², представляющее в разуме и свободе образ и подобие Божье. Эти дары Божьи составляют «в собственном смысле (*proprie*) природу» человека и представляют нечто неистребимое, заключающее в себе естественное, существующее даже у самых порочных людей (*pessimis*) стремление к добру-Богу, от которого душа получила свое бытие. 2) Сюда, однако привзошло зло чрез свободное падение прародителей и путем наследования первородного греха нами их потомками. Это поврежденное состояние есть «некоторым образом (*quodammodo*) вторая паша природа». В этом прирожденном зле и в самой сущности нашей свободы, немислимой без возможности стремления к добру и злу, а также в диаволе искусителе и обольстителе, и заключается причина наших грехов. 3) Восстановление падшего человека совершается чрез возрождение, новое рождение «от воды и высшей Силы», 4) Душа «сочетаваается с Духом», этою «высшею Силою» на подобие брачного союза и блаженно это «сопряжение» хотя и возможно расторжение его чрез измену души Духу Св. («если не допустит прелюбодеяния» конечно душа человеческая).

В последнем из приведенных мест, прекрасно выражающем богооткровенное учение о первородном грехе, о сохранении образа Божия и остатков добра в падшем человеке, особенную важность представляет идея сочетания возрождаемой в крещении души человеческой с Духом Божиим, на подобие брачного союза. Этот образ очень выразителен и многосодержателен, в особенности в сопоставлении с энергически выраженным учением о неприкосновенности человеческой свободы. Идея сочетания включает в себя мысль о постоянном взаимоотношении и взаимодействии души и высшей Силы – Св. Духа в процессе человеческого спасения. Означенная идея не указывает на равенство, напротив скорее предполагает неравенство сторон или сил, на преобладание одной над другою, как в браке при нормальном положении вещей мужа над женою, в данном случае – Духа Св. над человеческою душою, что Тертуллиан и выразил в другом месте, назвав божественную силу более могущественною, подчиняющею себе нашу волю ¹⁶³. Тем не менее, преобладание одной стороны не означает еще подавления, совершенного уничтожения значения другой. Не говоря уже о том, что союз с благодатью может быть расторгнут человеческою волею, по самому свойству человеческой свободы, в силу которой человек всегда является «господином себя самого», Дух Божий (благодать Божия) не может все совершать в человеке вместо его самого; вместе с Божьею силою, он и сам чрез добровольное упражнение, «добровольно служа добру и также добровольно избегая зла» должен сделать снова добро «некоторым образом как бы новою природою», вместо прежней природы, наследованной от Адама. Таким образом, в основном взгляде на данный предмет Тертуллиан был чужд крайностей как пелагианства, так и учения бл. Августина и не может быть назван предшественником ни того, ни другого.

Какими актами предшествуется это сочетание Божественной силы и сил человеческих и чем оно сопровождается в процессе человеческого спасения, относительно этого в творениях Тертуллиана не находим

обстоятельных указаний, а есть только несколько отрывочных замечаний в соч. «О покаянии» ¹⁶⁴ и др. сочинениях ¹⁶⁵.

Общий результат. 1) Подобно св. Припею, Тертуллиан много трактовал о совокупном действии Сына-Слова и Духа Божия в творении и промыслении вообще и спасении человека в частности. 2) Довольно слитное изображение действия Сына-Слова и Духа Св. до искупления переходит в более раздельное представление о совершении нашего спасения Сыном Божиим, не без Духа Св. и об усвоении человеку искупительного дела Христова Духом Св. «наместником Господа», которому приписывается дело «возведения человека к совершенству», по которому однако путь пролагает «Ангел посредник крещения», т.е. Христос. 3) Все действия Сына-Слова и Духа Божия в Ветхом и Новом Завете носят наименование благодати – ветхозаветной и новозаветной: встречается однако выражение «благодать Св. Духа». 4) Дается полное и весьма ясное понятие о состоянии человека падшего и о степени его падения, не доходящей до потери вложенных в него Творцом богоподобных свойств и стремлений к добру, а выражающейся только в потемнении образа Божия и ослаблении человеческих сил, в частности – воли. 5) Действие Духа Св. освяителя изображается как «сочетание» Его с нашим духом (мысль очень глубокая и весьма важная) для укрепления и восстановления последнего в его господстве над плотью. Цель этого сочетания – восстановление «мало-помалу» падшей свободы, в союзе с нею – силою Божьею. Но как именно происходит и постепенно осуществляется это восстановление, Тертуллиан не разъясняет. Раскрытие антропологического учения в отношении к сотериологии составляет главную заслугу Тертуллиана в отношении к рассматриваемому пункту догматического учения.

V. Св. Киприана Карфагенского

В творениях св. Киприана ¹⁶⁶ заметно стремление к разграничению и анализу частей, входящих в понятие благодати, и некоторый шаг к сужению его объема.

Впрочем, такое явление замечается только в тех случаях, когда св. Киприан выступает борцом в спорах о крещении у еретиков и раскольников и о принятии падших в церковное общение. В других же случаях, относительно объема понятия «благодать», он вполне сходится со своими предшественниками ¹⁶⁷. Так он говорит и о благодати в Ветхом Завете, о благодати у иудеев, отъятой у них и переданной потом христианам ¹⁶⁸, у – ветхозаветных мужей Соломона, Саула и др. ¹⁶⁹, о благодати новозаветной, как евангельской проповеди И. Христа ¹⁷⁰, о благодати искупления ¹⁷¹, много раз о благодати Христовой, в смысле очищения от грехов, примирения с Богом и возрождения чрез крещение ¹⁷², наконец, о благодати, как будущем блаженстве ¹⁷³.

Та особенность в определении объема понятия благодать, о которой замечено выше, выступает в трудах, посвященных спорам о крещении у еретиков и раскольников. В этих спорах решался вопрос: можно ли признать существование благодати у еретиков и раскольников и как глубокая его подкладка-вопрос: можно ли отделять и в какой мере благодать Христову от даров (или «благодати», по нашему нынешнему словоупотреблению) Св. Духа. Вопрос этот строго догматический, имеющий большую важность не только для того времени, но даже и для нашего (разумею вопрос об инославных вероисповеданиях).

Противники св. Киприана, настаивавшие на действительности крещения, полученного у еретиков и раскольников, в своих утверждениях, – помимо местной церковной практики, предания и слов апостола (Филип. I, 18), – опирались на мысль о величии имени Христова ¹⁷⁴. «Много, говорит (Стефан), имя Христово содействует вере и святости крещения, так что кто крещен во Христа, тотчас получает и благодать Христову» ¹⁷⁵. Быть может, в этом случае имело

некоторое значение и утвердившееся словоупотребление: (благодать Отчая и Христова). Папа Стефан и его единомышленники, таким образом, разделяли благодать на две части: на благодать Христову и на дары Св. Духа. Первую может сообщить всякое крещение, совершенное во имя Христова, даже еретическое и раскольническое; второй же части благодати, именно Св. Духа, даровать всякое крещение не может, почему на крещенных у еретиков и раскольников нужно возлагать руки для низведения на них Духа Св.

Св. Киприан и единомышленные с ним, как например Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, несостоятельность такого представления доказывали тем, что истинное крещение немислимо без Духа Св., облечься во Христа нельзя без Духа Св., благодать Христову нельзя получить без Духа ¹⁷⁶, а Духа Св. лишены еретические и раскольнические общества (с чем были согласны и противники – Стефан и др.) ¹⁷⁷, следовательно, истинного крещения у них нет и быть не может. Допустить же, что Дух Св. обитает у еретиков и раскольников невозможно, так как это значило бы признать у них бытие истинной церкви и иерархии, на что не отваживались даже их защитники, почему и требовали возложения рук на крещенных вне истинной церкви, – без сомнения, для низведения на них Св. Духа, как неполученного ими.

Противники св. Киприана, – как видно из его выражений *aliquid gratiae, nihil gratiae* и из настойчивых утверждений, что Дух Св. изливается не по частям, а весь ¹⁷⁸, – предполагали у еретиков и раскольников бытие неполной благодати, именно – одной Христовой, без благодати Св. Духа. Киприан же настаивал на мысли, что благодать может быть только полная, т.е. и Христова и Духа Св. или ее вовсе нет. Прав был св. Киприан, настаивая на нераздельности благодати Христовой и Св. Духа, так как благодать Христова действительно не может быть получена без Духа Св. Но он не прав был в том отношении, что отрицал возможность получения благодати, хотя в более или менее малой мере и полноте, в некоторых обществах, не принадлежащих к истинно православной церкви

¹⁷⁹ . Св. Киприан не допускал неполноты благодати, отрицал и деление ее на части, – Христову и на дары Св. Духа. Становясь на точку зрения своих противников, мысленно отделяя благодать Христову от Духа Св., он доказывал, что такого деления в действительности не существует. Благодать представляет полноту и неделимость. Неделимость ее вытекает у него не только из идеи невозможности облечения во Христа без Духа, но и из идеи обитания Духа Св. в церкви, которая одна и делиться не может. Отсюда и благодать одна, т.е. благодать Христа и Духа Св. Хотя у него и не встречается прямого наименования «благодать Св. Духа»; но включение этой, так сказать, части благодати в общий ее объем следует из всего хода его рассуждений и в частности из наименования благодати «духовною, изливающеюся, небесною, церковною». А это и есть то новое, в формальном отношении, что внесено св. Киприаном в раскрытие учения о благодати.

Такую постановку вопроса о благодати мы находим в посланиях св. Киприана к Яннуарию ¹⁸⁰ , Квинту ¹⁸¹ , папе Стефану ¹⁸² , Иовиану (или Юбайяну), Магну и Фирмилиану к Киприану. В особенности же – в последних трех.

В послании к Иовиану ¹⁸³ св. отец пишет: «мы должны рассмотреть веру тех (напр. Маркиона), которые веруют, находясь вне церкви, могут ли они по этой вере получить хоть несколько благодати (aliquid gratiae)», разумея без сомнения под aliquid – благодать Христову, благодать воды, а под gratiae – сумму благодати, слагающуюся из благодати Христовой и даров Св. Духа ¹⁸⁴ . Затем говорит о благодати «божественного прощения», «крещения», «спасительного крещения», «благодати и славе церкви» защищаемой предстоятелями, о «церковной и спасительной благодати», «благодати божественного обетования», о «дарах матери церкви» сообщающих «божественную благодать» ¹⁸⁵ . При этом, под благодатью церкви он разумеет всю совокупность благодати – и Христа и Духа Св.

В послании к Магну сначала говорит также о «благодати в церкви», о «благодати церковного крещения», о «спасительной воде и небесной благодати» при чем под эту последнюю, как

оказывается из дальнейшего рассуждения, понимает именно благодать Св. Духа ¹⁸⁶ . В особенности замечательно это дальнейшее рассуждение – о крещении в болезни (клиников) чрез обливание. Снова крестить клиников не следует. «Ужели они получили благодать Господню но только сокращенную и меньшую мерою дара божественного и Духа Святого? ¹⁸⁷ Нет, Дух Св. дается не мерою, но изливается на верующего весь... Прощение Христово и следующая потом небесная благодать равно разделяются всем, дарование духовной благодати... изливается на весь народ Божий. Правда, та же духовная благодать, которая равно приемлется в крещении верующими, потом действиями нашими или уменьшается или увеличивается», подобно тому, как в Евангелии говорится о семени ¹⁸⁸ . Злой дух не может долее обитать в теле человека, в котором по крещении и освящении начинает обитать Дух Св. ¹⁸⁹ . «Крещенные в болезни и получившие благодать освобождаются от нечистого духа... со дня на день преуспевают в приумножении небесной благодати чрез приращение веры» ¹⁹⁰ . Здесь благодать духовная, небесная, следующая за прощением чрез Христа, представляется изливающейся (напоминая пророчество Иоилиа) и пребывающею в человеке и то увеличивающейся, то уменьшающейся, в зависимости от его поведения, чрез что ясно указывается на благодать, как на силу Св. Духа, подкрепляющую немощные наши силы.

Тоже, хотя менее ясно, дается понять и в послании Фирмилиана к Киприану ¹⁹¹ . Здесь говорится, что «еретики ничего из власти и благодати иметь не могут, так как вся власть и благодать предоставлена церкви», что «еретику непозволительно совершат что либо святое и духовное, так как он чужд духовной и боготворной святости, – не позволительно как посвящать и возлагать руку, так и крестить» ¹⁹² . «Духовное рождение без Духа невозможно» ¹⁹³ . Пусть не ссылаются на имя Христово. «Имя Христово может иметь силу только в одной церкви Христовой, которой одной Христос предоставил власть небесной благодати ¹⁹⁴ , при чем, разумеется, без сомнения, ниспослание Св. Духа на церковь.

И в других творениях замечается тот же оттенок в приложении к благодати эпитетов «духовная и небесная», – для обозначения именно благодати Св. Духа ¹⁹⁵. Иногда говорится о «крещении и благодати», как бы о двух различных предметах и актах, при чем под «благодатью» разумеется ниспослание Св. Духа в таинстве миропомазания ¹⁹⁶. Здесь же встречается различие «крещения» и «освящения» ¹⁹⁷ или «оживотворения и освящения» ¹⁹⁸.

Итак, св. Киприан формально вводит дары Св. Духа в общее понятие благодати и на этом основывает свою аргументацию. Такое обобщение понятия благодати получает у него более широкое развитие, чем у его предшественников, у которых оно встречается как случайное и отрывочное. При всем могущественном своем действии благодать не насилует человеческой свободы, которая проявляется как в самом первом моменте спасения, при принятии крещения, в свободе веровать или не веровать ¹⁹⁹, так и в последующее время. «И крещенный может утратить полученную благодать, если не сохранит непорочности» ²⁰⁰. Правда, дары благодати Божьей, полученные в крещении (освящение и оживотворение) «соблюдаются в нас чрез охранение самого Бога» (*ipsius protectione*) ²⁰¹, но не должны быть беспечны и мы. Нужно твердо стоять в исполнении заповедей Божиих и сознавать, что «члены наши, освящением животворной купели очищенные от всякой скверны древней заразы, суть храмы Божий», что «этих храмов – мы сами строители и настоятели»; нужно заботиться о том, чтобы «не вносить в храм ничего нечистого и скверного дабы Он (Христос Искупитель), оскорбившись, не оставил жилища, в котором обитает» ²⁰².

Наше усовершенствование зависит и от нас и от благодати: от нашей веры и добродетели с одной стороны и небесной и духовной благодати с другой. «Нужно твердо стоять и пребывать в вере и добродетели и в полноте небесной и духовной благодати, чтобы можно было достигнуть почести и венца» ²⁰³. Полнота или уменьшение благодати зависят от нашего поведения и наших действий ²⁰⁴, а также от степени веры ²⁰⁵. Изображение могущественного действия на нас

благодати, – совместно, однако с деятельностью наших человеческих сил, – находится в специально посвященном этому предмету послании к Донату ²⁰⁶. Автор намерен говорить о том, «что чувствуется прежде, чем познается, что приобретается не продолжительным изучением, в течение длинного периода времени, но что почерпается в короткое время чрез благодать, производящую зрелость» ²⁰⁷. Некогда блуждавший во мраке, он сам не понимал, каким образом человек мог «родиться вновь. одушевленный для новой жизни купелью спасительной воды мог превратиться в нового человека по душе и по уму» ²⁰⁸. И, однако, это совершилось. «Когда, при помощи рождающей волны, омыты были пятна прежней жизни, в очищенное сердце пролился свыше ясный и чистый свет, когда, по поглощении Духа с небес, второе рождение сделало меня новым человеком, тогда удивительным образом все сделалось ясным, разрешились все сомнения и я познал, что «начало быть Божиим то, что одушевил Дух Св.» ²⁰⁹. Это не самохвальство, а выражение благодарности. «Это приписывается не силе человеческой, а проповедуется о даре Божьем. Не грешить – это началось от веры, а грех, что был прежде, был от заблуждения человеческого. Божье это дело, говорю, Божье все, что мы можем ... Только пусть страх будет стражем невинности, чтобы Господь, милостиво водворившийся в сердцах наших наитием небесного снисхождения, остался в обители духа за (наше) истинное послушание. Приобретенная безопасность да не породит нерадения и да не подползет враг древний» ²¹⁰. «Если ты держишься пути непорочности и правды, если идешь с непреткновенною твердостью, если, утверждаясь в Боге всеми силами и всем сердцем, ты пребываешь тем, чем начал быть, то тебе настолько же дается свобода, сколько множается благодать ²¹¹ ... В принятии небесного Духа нет меры... Щедро изливающийся Дух не стесняется никакими пределами... Он течет непрерывно, обогащает изобильно. Только бы наше сердце жаждало и было отверзто; насколько мы приносим веры способной (к принятию), настолько же почерпаем благодати изобильно текущей ²¹². Отсюда дается способность к очищению греха в себе и к

благотворному воздействию на окружающий мир. «Таким образом, чем мы начали быть, тем овладевает своею волею принятый Дух» ²¹³. Состояние под действием Духа есть «благодатный дар от Бога и дело легкое. Как добровольно (sponte) солнце светит, ручей течет, дождь орошает, так проливается небесный Дух» ²¹⁴. «Только ты, которого небесное воинство оградило духовными окопами, ненарушимо и трезвенно соблюдай дисциплину религиозными добродетелями. Пусть будут у тебя постоянно или молитва или чтение: то ты говоришь с Богом, то Он с тобою. Он да наставит тебя своими заповедями и расположит (к исполнению)»... «Дом, в котором обитает Дух Св.»... «украсим красками непорочности и осветим светом правды» ²¹⁵.

Здесь, прежде всего, дается понять, что изучению предметов веры или действию ума предшествует таинственное действие силы Божьей на душу, которое «чувствуется прежде, чем познается», затем после измования от скверн греховных в купели получается полное озарение ума и возрождение души. Все это дар Божий, дело Божье, а не наше. После того, с нашей стороны требуется только «охранение» нашей внутренней храмины души, сделавшейся обителью Духа Св., освящающего и одушевляющего нас. Свобода наша, впрочем, не стесняется, напротив возрастает, по мере умножения благодати. Благодать же щедра; нужно только, чтобы мы ее желали и чтобы охраняли внутреннюю твердыню нашу от вторжения врага, – охраняли дисциплиною христианских добродетелей и украшали красками непорочности и светом праведных дел. От этого изображения получается, в общем, то впечатление, что, как выражается св. Киприан, в сущности «Божье это дело, – Божье все, что мы можем», хотя оно не совершается без нашего участия, может погибнуть от нашего небрежения и требует с нашей стороны охранения. В этом, вероятно, смысле св. Киприан в другом месте выразился, что внутреннего храма «мы сами строители и настоятели», разумея именно неприкосновенность нашей свободы и необходимость деятельного нашего участия или лучше сказать соучастия в охранении живущей в нас благодати, так как, по его же словам в третьем месте, «охранение

освящения и оживотворения, получаемого от благодати Божьей, совершается при помощи самой же благодати», следовательно, не исключительно нашими силами.

Общий результат. 1) Св. Киприаном выясняется отношение между благодатью Христовою и благодатью Св. Духа. 2) Освящающее действие Духа Св. вводится в общее понятие благодати, при широком, однако, объеме этого понятия. 3) Хотя прямое выражение «благодать Св. Духа» избегается, но тоже самое понятие обозначается наименованиями: «благодать духовная, небесная» или просто «Дух Св., небесный» и т. п. 4) Насколько можно судить по отрывочным данным в творениях св. Киприана, он, во всяком случае, приписывал в деле спасения несравненно более благодати, чем человеческим силам, настаивая впрочем, на энергической их деятельности в охранении полученного дара Божия.

VI. Климента Александрийского.

У Климента Александрийского, в зачатках, намеках и намеренных недомолвках, находим в сущности ту же замечательную систему воззрений на совместное действие благодати Божьей (как благодати Отца, Сына и Духа Св.) и человеческих сил, начиная с первого момента спасения (оглашения), какую развил и более ясно, с большею последовательностью и меньшею долею аллегоризма выразил знаменитый его ученик – Ориген ²¹⁶, являющийся таким образом лучшим и единственно надежным комментатором крайне трудно понимаемых творений его учителя.

Как наставник огласительного училища, имевший дело преимущественно с готовящимися вступить в церковь Христову Климент естественно занимается преимущественно первыми степенями благодатного действия на человеческую душу и первыми движениями и переменами, происходящими в ней от благодатного ее озарения, и только вдали, так сказать в перспективе, указывает, нередкими впрочем намеками, на дальнейший процесс спасения и завершение его благодатью Св. Духа.

Благодать у Климента есть, прежде всего, благодать Отца и Сына и потом уже – Св. Духа.

Благодать была и в Ветхом Завете – закон Моисеев, но эта «благодать древняя была временною»; она «дана была Словом чрез Моисея». «Вечная же благодать и истина», «будучи благодатью Отца», получила бытие чрез И. Христа и есть «вечное дело Слова», т. е. откровение Его на все времена. Сопоставление благодати Христовой с законом Моисеевым, прибавление слова «истина» и наименование ее (благодати) делом, согласно с словоупотреблением Христа Спасителя, называвшего «делом» свое учение в отличие от «дел» – чудес показывает, что здесь идет речь о благодати «Отчей» и вместе Христовой, как Богооткровении И. Христа ²¹⁷. Впрочем, и всякая вообще помощь и польза для жизни исходят от Бога и Отца и Сына Его, нашего Спасителя. К такому общему

заклучению приходит Климент после обозрения многообразной божественной помощи, явленной роду человеческому как в дохристианском языческом мире (чрез философию), так и в обоих заветах – Ветхом и Новом. «И кратко сказать, все полезное для жизни по высшему разуму, (исходя) от Вседержителя Бога, господствующего над всем Отца, совершается чрез Сына, который поэтому и есть Спаситель ²¹⁸ всем человеком, как говорит апостол, паче же верным».

«Слово Отца всего сущего... непостижимо для не исповедующих Его, (Оно есть) воля всесодержащая. Так как одни не верят, а другие спорят, то не получают совершенного блага. Его нельзя получить без нашего произволения, но не все и в нашей воле, каково то, что будет. Ибо благодатью спасаемся, но не без добрых дел. Нам способным по природе к добру нужно прилагать к нему некоторое старание; нужно иметь и здравый ум, неизменный в преследовании блага, для чего имеем нужду более всего в божественной благодати, правом учении, чистом возбуждении чувства и влечении Отца к Нему» (т.е. Слову-Христу) ²¹⁹. По-видимому, здесь в понятие «божественной благодати» как в общее понятие включаются частные: правое учение и возбуждение чувства от таинственного действия Отца – «влечения» Его к Сыну.

В нижеследующем, однако, месте, влечение Отца отличается от «превосходной благодати», очевидно – Св. Духа. «Сам ли Отец привлекает кого либо живущего в чистоте и преданного уразумению божественного и нетленного естества, свободная ли в нас воля, устремляющаяся к познанию блага, преодолевает все преграды, как говорят гимнасты; кроме этого не без превосходной благодати душа окрыляется и восстает и возносится к Высшему самого высокого» ²²⁰. «Превосходная благодать» напоминает «высшую благодать» Оригена, которая есть благодать Святого Духа.

Эта «превосходная благодать» в другом месте изображается как премудрость чертами, напоминающими Прем. Сол. VII, 22–23. Премудрость, – это Дух, божественная сила, действующая, однако не без Спасителя нашего, который чрез божественное слово, т.е. учение, прогоняет от наших очей тьму

неведения, препятствующую принятию просвещающей Премудрости. Рассуждая об истинной христианской диалектике, замечает: «Она одна руководит к истинной премудрости, которая есть божественная сила, ведущая сущее как сущее, имеющая совершенство, свободная от всякой страстности, – но не без Спасителя, удалившего чрез божественное слово от очей духовных тьму неведения, которую привнесла в них худая жизнь» ²²¹. Итак, чтобы иметь доступ к Премудрости, этой божественной силе, ведущей все сущее, как сущее, т.е. глубины Божий, нужно сначала чрез божественное учение И. Христа снять с наших очей то, что потемняет их.

Благодать Сына и Духа помогает нам доходить, хотя и с трудом, до созерцания Бога, до созерцания Сына чрез Сына и Духа Св. чрез Духа, до этой единой в двойстве Премудрости, – источника всякой истины. Такой смысл имеет следующее место. «И те, которые признают Бога своим учителем, с трудом доходят до познания Бога при вспомоществующей им для столь великого познания благодати, как приучающиеся созерцать Волю Волю и Св. Духом Духа Св. Ибо Дух испытует и глубины Божий; душевен же человек не приемлет яже Духа Божия. Посему у нас одна Богопреданная Премудрость, из которой берутся все источники, несущиеся к истине» ²²². Она одна, хотя состоит из Слова, этой «Воли вседержительной» ²²³ и Духа; как и в кн. Прем. Сол., Премудрость есть и Слово-Разум вместе Дух. Но это – высшая степень Богопознания; до нее человек доходит с трудом и не вдруг.

В приведенных местах влечение Отца и просвещение от Христа, чрез Его учение, то подводятся под общее понятие благодати, то выделяются из него, и благодать превращается уже в частное понятие, обозначающее действие Духа Св. Такое явление можно было бы счесть случайным, если бы то же самое не встречалось у Оригена. «Влечение Отца» у Климента отличается от «превосходной благодати»; с другой стороны «божественная сила, ведущая сущее как сущее», представляется действующею «не без Спасителя», следовательно, действие Спасителя, хотя совпадает с действием этой «божественной силы», но не есть одно и то же.

Действие этой «силы и есть именно «превосходная благодать» Св. Духа.

О человеческой свободной воле, хотя и ослабленной грехом, трактуется в творениях Климента весьма много и с особенною настойчивостью, что отчасти видно уже из вышеприведенных мест ²²⁴.

Насколько можно уловить представление Климента о процессе нашего спасения, он состоит в следующем. Сначала действует на человека благодать, призывающая ко спасению чрез «влечение Отца» и чрез естественное, от природы вложенное Творцом стремление к добру или что тоже ко Христу ²²⁵. Когда этот призыв принят человеческою свободою, Христос делается, «пастухом (педагогом) нашего свободного произволения» ²²⁶. Он является питателем наших душ и в нашем духовном детстве и в возмужалом состоянии. Для нас Он тоже, что молоко для младенцев и твердая пища для взрослых ²²⁷. И прежде всего Его учение является как бы молоком для нас, когда мы еще младенцы верою. «Начало веры во Христа есть младенчество, обозначаемое молоком» (1Кор. III, 2). Христос для нас А и Ω; Им все начинается, Им же все и оканчивается ²²⁸. «Слово для дитяти все: и отец и мать и наставник и питатель» ²²⁹. Учение Христово, впрочем, потом превращается и в «брашно», «твердую пищу, (т.е.) веру, от оглашения превратившуюся в твердую основу; вера, от оглашения, делаясь тверже, уподобляется пище в самой душе, превращая это питание в ее сущность» ²³⁰. «Когда начинается познание... тогда ли, когда происходило то научение (оглашение)? Ты не можешь указать времени, ибо оглашение уже приводит к вере» ²³¹. Вера эта (от оглашения), впрочем, еще не совершенна, она «вера человеческая». Будучи совершенно «свободною» ²³², она нужна как условие для окончательного снятия греховной слепоты с наших духовных очей Врачом душ, Христом в крещении и для осияния их небесным светом чрез получение Духа Св. (или миропомазание). «Эти узы (неведения) насколько можно – быстро снимаются с одной стороны человеческою верою, с другой божественною благодатью, когда грехи прощаются чрез

единое целебное лекарство, крещение Словом» ²³³ . «Крещаемые, отринув грехи, подобно туману заграждающие божественного Духа, приобрели свободное, беспрепятственное и ясное око духовное, чрез которое только мы и созерцаем божественное, при излиянии на нас Духа Св. с неба» ²³⁴ . Итак, наша «человеческая вера» необходима для действия благодати Христовой, снимающей в крещении с наших очей греховное потемнение, а это очищение нас от грехов или очищение наших духовных очей нужно для того, чтобы небесный свет Св. Духа, когда Он снизойдет на нас, проник в наши уже очищенные душевные очи. Другими словами, благодать Христова ведет к благодати Св. Духа. Когда же все это совершится, тогда и «вера вместе с крещением воспитывается (уже) Духом Св.» ²³⁵ . После крещения вера является уже не разумением, не ведением, не обыкновенным даром, а благодатью. «Вера (теперь) есть благодать» созерцания Бога ²³⁶ . Итак, вера имеет степени развития: а) в оглашении, при питании Христовым учением, как молоком, и б) после крещения, когда она питается, «воспитывается» Духом Св. Впрочем, и после крещения продолжается питание Словом – Христом. Это питание есть восприятие Христа в себя в Евхаристии и духовным образом чрез вселение Христа в сердце ²³⁷ . Недаром крещенные и принявшие Духа Св. (т.е. миропомазанные) вкушают молоко и мед. Этим указывается на надежду горнего Иерусалима, на «питание молоком, которое приводит к небесам, – питание, вскормившее граждан неба, соликоствующих с ангелами» ²³⁸ , что указывает как на евхаристию, так и на будущую жизнь – чрез Христа, приводящего нас к Отцу или к «груди Отца», как выражается Климент в аллегорическом изъяснении Евхаристии ²³⁹ .

В этом крайне аллегорическом, но вместе с тем, весьма одушевленном, полном горячего чувства истолковании I Кор. III, 2, в одной из глав «Педагога», сказалось глубокое сознание величия того дела, которое совершает в нас благодать Отца, Сына Его И. Христа и Св. Духа. Здесь человек представляется получающим для своей жизни все не от себя самого, как беспомощный младенец, а, по благоволению Отца, от своего

питателя Слова. Питается Им и когда возмужает и окрепнет и до конца жизни. Слово для него альфа и омега всего. Оно влечет Его и к Отцу, Оно же prepares все для действия Духа Св., просвещающего наши духовные очи для высшего созерцания Бога. Речь Климента нередко переходит в лирический восторг при изображении того, чем является для людей Слово – Христос. Недаром в другом сочинении, как мы видели, он заметил, что «все полезное для жизни, исходя от Отца... совершается чрез Сына» и что Премудрость, «божественная сила... (действует на нас) не без Спасителя, удалившего чрез божественное слово от очей духовных тьму неведения». Впрочем, завершительное действие, во всяком случае, приписывается благодати Св. Духа, что видно из многих вышеприведенных мест и что вполне ясно выражено Оригеном.

Дальнейший процесс спасения или «остальное спасение» человека совершается при совместном действии «божественной силы» и сил человеческих. Рассуждая о том, как молится истинный «гностик», т.е. истинный христианин, и каким образом бывает услышан Богом, Климент пишет: «Ему (гностик) помогает и Бог, удостоив его ближайшего попечения... именно, почитая добрую их природу и святое произволение, в тех, которые решили жить хорошо, вдыхает силу к остальному спасению, одних только побуждая, другим же, самим по себе достойным, и помогая... Как врач дает здравие только тем, которые содействуют выздоровлению, так и Бог дарует вечное спасение тем, которые содействуют Ему в отношении, как к ведению, так и добродетелям» ²⁴⁰. И то и другое невозможно как без помощи Божьей, так и без нашего деятельного соучастия. «Находящийся на высоте гностик молится об умножении созерцания и постоянном пребывании в нем, подобно тому, как и человек обыкновенный о том, чтобы постоянно быть здоровым. И еще просит, чтобы не отпасть от добродетели, сам (между тем), всячески содействуя тому, чтобы сделаться недоступным падению» ²⁴¹.

Не иначе как с Божьей же помощью для нас возможны воздержание, преодоление искушений диавольских и претерпение мучений. «Приобрел это воздержание нельзя иначе

как благодатью Божьею. Поэтому-то и сказано: просите, и дастся вам. Такую благодать получил и Моисей; обложенный немощною плотью, сорок дней он алкал и жаждал» ²⁴² . На вопрос, каким образом слабая плоть может противиться козням диавольским и протерпевать мучения, отвечает: человек, задающий такой вопрос «пусть знает, что надеющиеся на Вседержителя и Господа, мы противоборствуем началам тьмы и смерти» ²⁴³ .

Общий результат. В творениях Климента, не смотря на густой покров аллегории, 1) сказалось глубокое сознание величия дела благодати Божьей в процессе нашего спасения; 2) заметно и разграничение благодати: предначинающей (влечение Отца), продолжающей или совершающей (Сына, воплотившегося Слова) и завершающей (Св. Духа, «однако не без Спасителя нашего»); 3) есть некоторые признаки стремления усвоить последнее наименование благодати в тесном смысле этого слова; 4) весьма ясно и решительно выражена мысль о неприкосновенности нашей свободной воли и о необходимости содействия наших сил вспомоществующей нам благодати; 5) неясны представления Климента относительно начала процесса спасения: что в этом случае предшествует – действие ли благодати на душу или движение души, жаждущей благодати; судя по одному месту («сам ли Отец ... свободная ли в нас воля») Климент как будто допускает и то и другое – в различных случаях.

VII. Оригена.

У великого христианского учителя Оригена, многочисленные творения которого обильны данными для социологического учения, немало общего с его предшественниками, в особенности с его учителем Климентом, но есть и нечто новое в смысле особой постановки этого учения, более полного и ясного освещения деятельности Третьей Ипостаси Св. Троицы – Духа Св. и значительного шага к сужению объема понятия благодати. Нелегко, однако, привести в совершенную ясность истинные взгляды александрийского учителя на означенный предмет, хотя его творения и лишены той намеренной темноты, какою отличаются сочинения его учителя.

Начнем с тех мест, которые, по нашему мнению, могут дать ключ к уразумению других. Таковы следующие три места.

Подобно своим предшественникам, Ориген относил благодать к действию Бога Отца и Сына Его И. Христа, но при этом включал сюда же и действие Духа Св. и притом настойчиво проводил мысль, что благодать, рассматриваемая как сила Божия, содействующая человеку в содевании им спасения, есть преимущественно сила или действие Духа Св. В самом начале соч. «О молитве», заметив, что весьма много непонятого для нашего слабого и смертного ума, затем пишет: но «по mnogой и неизмеримо излитой от Бога на людей благодати Божьей, чрез служителя бесконечной к нам благодати И. Христа и сотрудника Духа, по воле Божьей, делается возможным»²⁴⁴ понять. В чем же выражается действие Бога Отца и Сына и соучастие Духа Св. в деле благодати Божьей, об этом читаем в другом творении. Рассуждая об отношении Духа Св. к Сыну, Ориген пишет: «Я думаю, что Дух Св. сообщает, так сказать, вещество даров, исходящих от Бога, тем, которые чрез Него (Духа) и причастие Его, делаются святыми, так как названное вещество даров производится Отцом, уготовляется (служится) Христом и подается чрез Духа Св.»²⁴⁵. Здесь встречается замечательное представление о дарах благодати как бы некоем веществе, т.е. содержании, наполняющем

благодатную для нашего спасения во Христе (см. выражения «святыми», т.е. делаются «истинными христианами») силу Св. Духа. Благодатная Его сила не есть так. обр. сила только формальная; она имеет своим содержанием дары Христовы, первовиновник которых Бог Отец, а уготовитель – Сын, И. Христос. Но особенно замечательно, и может быть признано по преимуществу руководящим, то место в 1 кн. «О началах », в котором Ориген задается целью изобразить, как он выражается, «специальную деятельность» всех лиц Св. Троицы, в особенности же Духа Св. «Необходимо, пишет он, изобразить специальное действие Духа Св. и специальное действие Отца и Сына. Я думаю, что действие Отца и Сына простирается как на святых, так и на грешников, на одаренных разумом людей и на бессловесных животных, даже на бездушные предметы и вообще на все существующее. Действие же Духа никак прямо (*nequaquam prorsus*) не падает на бездушные предметы или хотя на одушевленные, но бессловесные существа. Оно (действие) не находится даже и в разумных существах, но лежащих во зле и не обратившихся совершенно к лучшему... ²⁴⁶ А что действие Отца и Сына простирается и на святых и на грешников, это видно из того, что все разумные существа причастны Слову, т.е. разуму, и чрез то носят как бы внедренные в себя семена премудрости и правды, что и есть Христос» ²⁴⁷ .

В доказательство того, что такова именно область действия Отца и Сына Ориген ссылается на наименование Бога «Сый», каковым названием указывается, по его мнению, на причастие всего сущего Богу Отцу, далее – на Римл. X, 6–8 («близь ти глагол есть во устех твоих и в сердце твоём») и Иоан. XV, 22. Из этих последних мест делается тот вывод, что в сердце (т.е. в уме и совести) всех людей, как существ разумных, находится Христос «Слово или разум» ²⁴⁸ и что познание, различение добра и зла, и вследствие этого познание греха и виновность обуславливается откровением Сына Божия (согласно Иоан. XV, 22), или «участием в Слове или разуме», чрез это намекается и на естественную религию лучших из язычников (в «семенах» Слова) и на ветхозаветное откровение, закон Моисеев, данный

Словом чрез Моисея, и на новозаветное Евангелие И. Христа. К мысли о «причастии всех Богу» приводят и слова Христовы о царствии Божьем, внутри нас сущем (Лук. XVII, 20–21) и наконец, слова кн. Быт. (II, 7) о дуновении при создании Адама ²⁴⁹.

Все эти действия Бога Отца и Сына Слова (как видно из дальнейших рассуждений Оригена), хотя и могут быть названы благодатью в обширном смысле этого слова, но в тесном и особенном – благодать относится к области действия Духа Св., почему Ориген и начинает употреблять слово благодать преимущественно тогда, когда рассуждает о действии Духа Св., – действии, простирающемся, как сказано выше, только на «святых». Что такова именно область действия Духа Св., он ссылается на Быт. VI, 3, где говорится, что Дух Св. отыметя от недостойных («не имать пребывати в человецех сих, зане суть плоть») и – на Пс. СШ, 29–30, где дается понять, что «по исчезновении и уничтожении грешников и людей недостойных (Дух Св.) сам себе создаст новый народ и обновит лице земли, когда (люди) чрез благодать Духа, отложив ветхого человека с деяниями его, начнут шествовать во обновлении жизни... Поэтому-то, чрез возложение рук апостолов, после крещения, предавалась благодать и откровение Св. Духа. И сам Спаситель по воскресении ...обновленным, чрез веру в свое воскресение, апостолам сказал: примите Дух Св. Тоже обозначил Он ... (словами Мф. IX, 16–17), когда повелевал, чтобы были мехи новые, т.е., чтобы люди ходили во обновлении жизни, чтобы приняли вино новое, т.е. обновление благодати Св. Духа». Затем, изъяснив 1Кор. XII, 3; Деян. I, 8 и то, почему хула на Духа Св. не простится, продолжает: «Да не подумает кто-либо ...что мы предпочитаем Духа Св. Отцу и Сыну и утверждаем чрез то высшее Его достоинство. Мы просто изобразили свойство Его благодати и Его действия (*proprietaem namque gratiae operisque ejus descripsimus*). Ничего в Троице нет большего или меньшего, так как источник единого божества Словом и разумом своим содержит все, а Духом уст своих освящает то, что достойно освящения, как и в псалме написано (Пс. XXXII, 6)... А есть некоторое действие Бога Отца преимущественное кроме того,

по которому Он даровал всему существующему натуральное бытие. Есть и у Господа И. Христа некоторое особенное служение в отношении к тем, которым естественно оно необходимо, чтобы они были разумными, чрез каковое служение к тому, что они есть, дается еще, чтобы они были добрыми. Есть и иная еще благодать – Св. Духа, даруемая достойным, устрояемая чрез Христа, но производимая (действуемая) Отцом, по заслугам тех, которые делаются могущими ее вместить. Это яснейшим образом показывает апостол ... (1Кор. XII, 4–6 о разделении даров), чем очевиднейшим образом обозначается, что нет никакого различия в Троице, но что-то, что называется даром Духа, открывается Сыном и производится Богом Отцом ²⁵⁰ ... Но возвратимся к тому, о чем начали, рассуждать. Отец всему дает бытие; причастие же Христа, – в силу того, что Он есть Слово или разум, – делает существа разумными, вследствие чего они достойны или похвалы или обвинения, так как они способны или к добру и к злу. Вследствие того же проходит еще благодать Св. Духа для того, чтобы то, что субстанциально несвято, чрез причастие Его сделалось святым. Итак, если оно имеет, во-первых бытие от Бога Отца, во-вторых разумность – от Слова в третьих освящение – от Св. Духа, то только уже освященное прежде Духом Св. делается способным к принятию Христа, который есть правда Божия и только те, которые чрез освящение Духа Св. удостоились взойти на эту степень, получают дар премудрости по силе и действию Духа Божия ²⁵¹ . И думаю, что именно это понимает Павел, когда говорит, что некоторым дается слово премудрости, а другим слово разума тем же Духом. Обозначая различие даров, все их, однако относит к источнику всего... Отсюда и действие Отца, дающего бытие всему, становится яснее и очевиднее, когда всякий чрез причастие Христу, – в силу того, что Он (Христос) есть премудрость и ведение и освящение, – преуспевает и восходит на высшие степени совершенств; и когда, чрез причастие Духа Св., сделавшись чище и непорочнее, сделавшись достойным, получает благодать мудрости и ведения для того, чтобы, по уничтожении и истреблении всяких пятен скверны и неведения,

иметь такое преуспевание в непорочности и чистоте», которое было бы достойно Бога, виновника всех этих даров. «А чтобы это произошло и чтобы непрестанно и неотлучно пребывало то, что им самим сделано, дело премудрости – наставить и научить и привести к совершенству чрез укрепление Духом Св. и чрез непрестанное освящение, чрез которое только и могут (люди) вмещать Бога. Таким образом, непрестанным на нас действием Отца и Сына и Духа Св., – действием, возобновляемым чрез каждые отдельные степени совершенств, мы с трудом, может быть, когда либо, можем узреть святую и блаженную жизнь»²⁵².

В этом рассуждении, прежде всего, обращает на себя внимание 1) настойчивое наименование действия Духа Св. на человека «освящением» и «благодатью», хотя из общего объема понятия благодати не исключаются действия Отца и Сына, что видно из выражения: «есть еще и иная благодать Св. Духа». 2) Действие Отца и Сына или благодать Их представляется такою, которая простирается на всех, на святых и грешных, верующих и неверующих и предшествует благодатному действию или благодати Св. Духа. 3) Благодать Св. Духа простирается только на «святых», т.е. уже уверовавших во Христа, сделавшихся «достойными» ее, могущими ее вместить, дается по «заслугам».

Приведенное место представляет, в сущности, полное учение Оригена о благодати, как бы программу того, что по частям и с большею обстоятельностью раскрыто в других местах многочисленных его творений. Не касаясь теперь частных означенного учения, намеченных в данном месте и на первый взгляд недовольно заметных, считаем нужным обратить особенное внимание на главное положение здесь раскрываемое: хотя благодать в сущности одна, как благодать Триединого Бога, но ее можно разделять, по специальному действию Лиц Св. Троицы, на благодать предшествующую – Отца и Сына и последующую – Св., Духа или благодать в тесном смысле этого слова. Это положение имеет, по нашему мнению, большое значение для выяснения учения Оригена о благодати, – учения очень сложного и без руководительной нити

представляющего неодолимые трудности для усвоения и надлежащего понимания.

Насколько можно заключать из других, ниже приводимых нами разъяснений Оригена, он представлял действие той и другой благодати следующим образом.

Первая не требует для своего действия никаких условий со стороны человека; она всех зовет к спасению: нисходит на всякую землю подобно «дождю», согревает ее подобно «солнечной теплоте»; Бог берет человека как горшечник материал, каков бы он ни был. И нужно помнить, что без действия божественной силы, как «без дождя и солнца, не может произрасти ничего», и никакой сосуд не может быть уготован без скудельника. Но почва может оказаться в одном случае возделанная и мягкая, в другом необработанная и отвердевшая, что зависит от предшествующей благодатному призванию жизни. Бог «берет наше произволение склонное к добру или злу, как материал» и из него делает такой или иной сосуд. От того и оказывается, что одна и та же, в сущности, по составу своему, почва произрастает и добрые растения и плевелы, умягчается или еще более отвердевает, а сосуды делаются в честь или не в честь. Таким образом, действие благодати Отца и Сына по началу своему не зависит от человека, а единственно от благодати и милосердия Божия, по результатам же находится в зависимости от человека, от его произволения наклонного или к добру или злу. Дальнейшее «преуспевание» состоит из совокупного действия божественной силы и человеческих сил, причем должно постепенно образоваться, путем развития, известное религиозно-нравственное состояние человека. Это есть такое состояние, когда в нас являются вера и разные добродетели. Но эта вера «от нас» (*ex nobis*), эти добродетели «от нас», пред Богом собственно ничего не значат, «ни во что вменяются», и если имеют некоторое значение, то только, как некоторое условие для получения «совершеннейшей силы», «высшей благодати» (*virtus perfectior, sublimior gratia*), дара веры и других добродетелей от Духа Св. Чрез Духа Св. мы воспринимаем в себя и Христа, который до того времени действовал на нас так

сказать совне, хотя Его действие и было могущественно, снимая слепоту с наших духовных очей и вообще многоразличными путями привлекая, вместе с Отцом, к Себе. Кстати заметим, что при изображении процесса спасения, в особенности первых его моментов, уму Оригена, несомненно, предносилась древняя церковная практика продолжительного оглашения желающих вступить в церковь Христову, или получить «высшую благодать» Св. Духа, при чем принятие их в церковь происходило по обнаружении ими «годности», известной степени «восприимчивости» к наставлениям катехизаторов и вообще «заслуженности» быть членами тела Христова, чрез принятие благодати Св. Духа. Это замечание весьма полезно помнить при чтении многих нижеприводимых мест из творений Оригена.

Вышеизложенное относительно воззрений Оригена на благодать Божию и участие человека в содевании его спасения оправдывается нижеследующими местами Оригеновых творений.

В кн. «О началах», по поводу рассуждения об ожесточении Фараона, пользуясь словами апостола о «земле, пившей множицею дождь» и произрастившей добрые растения обрабатывавшим ее, но принесшей и терния и волчцы (Евр. VI, 7–8), сравнивает действие благодати с дождем, одинаково орошающим землю и возделанную и оставленную в пренебрежении. «Энергия в дожде одна, но при существовании в нем одной энергии, земля возделанная приносит плоды, а оставленная в небрежении и затвердевшая – терния. И хотя показалось бы поношением от лица дождя сказать: я создал в земле и плоды и терния; однако хотя это и неприлично сказать, однако справедливо. Если бы не было дождя, не было бы ни плодов, ни терний; а попал дождь, благовременно и с мерою, и явилось то и другое. Таким образом, благо дождя снизошло и на худшую землю; находясь в пренебрежении и будучи невозделана, она произрастила терния и волчцы. Так и бывающие от Бога чудесные действия подобны дождю; воли же различны как бы возделанная и оставленная в небрежении земля, при одной, однако ее природе» ²⁵³. В дальнейшем

объяснении ожесточения фараона употребляет другое сравнение. У солнца энергия теплоты одна, но она действует неодинаково на воск и глину: воск умягчает, а глину делает жесткою ²⁵⁴. В том же творении, несколько ниже, приводя два противоположных изречения, с одной стороны 2 Тим. II. 21 об очищении и об уготовлена себя нами как «сосуды в честь», а с другой – Рим. IX, 21 о власти горшечника сотворить сосуд в честь или не в честь, Ориген говорит: «сказанное им (апостолом) не противоречит одно другому; нужно соединить то и другое и из обоих выражений извлечь один совершенный смысл. Ни то, что от нас, без внушения Божия, ни внушение Божье, если и мы сами не приносим чего-либо к благу, не принуждает нас преуспевать». Далее замечает, что Бог уготовляет сосуд в честь или не в честь, если «имеет для себя как бы материалом наше произволение, склоняющееся на худшее или лучше» ²⁵⁵.

Если принять за намек на первичное действие благодати на человека, встречающееся в том же сочинении (несколько далее двух приведенных мест) указание на то, в чем состоит действие на нас духов добрых и злых, с применением этого действия к благодати, «божественной силе, воззывающей к лучшему», то мы будем иметь понятие о том, как представлял Ориген самый первый момент влияния на нас благодати Божьей, предшествующей всякому нашему «движению» и «возбуждению». О влиянии на нас духов добрых и злых он пишет: «Нужно думать, что из этих самых внушений нашему сердцу добрых и злых ничего не попадает в нас, кроме только того, что они вызывают движение и возбуждение к добру или злу. Но когда злая сила начнет побуждать к злу, возможно, отвергать злые внушения и противиться худым советам и совершенно ничего не делать виновного. И опять, когда божественная сила воззовет к лучшему, возможно, что мы не последуем ей, так как у нас сохраняется способность свободы к тому и другому» ²⁵⁶, т.е. как к добру, так и к злу. Итак, благодать действует на нас, только двигая и возбуждая нас, но оставляя неприкосновенною нашу свободу, которая потом и заявляет себя склонением в ту или другую сторону.

Приведенные места достаточно убедительно говорят о первичности действия благодати сравнительно с движениями нашей души, если только понимать в этом случае благодать так, как понимал ее Ориген, т.е. как благодать Отца и Сына, а не как благодать Духа Св. В последнем случае нужно сказать тоже, что сказал Ориген в одном месте, именно, что «от нас должно быть начало, а Бог готов подать руку помощи» ²⁵⁷. Это начало относительное, – относительно «высшей благодати» – Св. Духа. Хотя у Оригена сказано здесь обще и глухо, без разъяснений, но так нужно полагать на основании всей совокупности его представлений о действии Бога Отца и Сына, простирающемся на всех достойных и недостойных, добрых и злых, в смысле призыва ко спасению. И потому мы не можем присоединиться к тем, которые на основании отрывочных выражений обвиняют александрийского учителя в так называемом полупелагианстве ²⁵⁸. Правда, во многих местах он усиленно защищает человеческую свободу, между прочим, против тогдашних заблуждений ²⁵⁹ и вообще, никогда не опуская ее из внимания, придает ей великое значение, но в такой же мере он настаивает и на мысли о том, что без божественной помощи человек не в силах сделать что-либо доброе, достойное Бога, его творца или познать Его. Если же потом, при воздействии на него благодати Христовой, влияющей на него разнообразными путями, он и обнаружит некоторые плоды, «преуспеяние», то все это, пока он не получит благодати Св. Духа, «ничтожно», «ни во что вменяется».

Но какими же именно способами и путями ведет человека к благодати Св. Духа, или ко спасению во Христе чрез Духа Св., благодать Отца и Сына? «Разнообразными, отвечает Ориген, какими кто может способами уврачеваться, (Бог) увещевает и зовет ко спасению» ²⁶⁰. Насколько можно заключать из рассеянных в разных местах намеков и указаний, способы эти следующие: естественное, заложенное в самой духовно-разумной природе влечение ко Христу, вечному Слову или разуму (см. выше место из кн. «О началах» кн. 1 гл. 3 о «специальной деятельности Св. Духа»), знакомство с «Писанием или со Христом», т.е. или с ветхозаветным или с

христианским евангельским учением, влияние окружающих, т.е. христианского общества, пробудившееся, под незримым воздействием Божиим, сознание тяжести греховного состояния.

Места этого рода, изображающие вместе с тем начальный период в обращении человека ко Христу, следующие. В толковании, впрочем, крайне аллегорическом, притчи о сокровище на поле (Мф. XIII, 44) ²⁶¹ представляется человек, который, «приходя на поле, т.е. или к Писаниям или ко Христу, состоящему из явного и тайного, находит сокровище премудрости, сокрытое или во Христе или в Писаниях» ²⁶². Под Писаниями здесь разумеется Ветхий Завет, как сам Ориген заметил выше ²⁶³. «Обходя поле и исследуя Писания и ища познать Христа, находит в Нем сокровище и, находя, скрывает его» – от взоров толпы, затем уходит и занимается обдумыванием того, как бы «купить поле, т.е. Писания, чтобы они были собственным его имуществом (ἰδίον κτήμα)». Он получает слова Божий (Рим. III, 2) от иудеев, от которых отнимается царствие Божье – виноградник и «дается языку, творящему плоды его, купившему чрез веру поле, после того, как он продал все свое имущество и ничего не оставил из прежнего, что имел, так как зло было в нем». Здесь, без сомнения, имеется в виду изобразить процесс обращения ко Христу чрез изучение Писания, ветхозаветного преимущественно, – процесс, имеющий известную постепенность: человек приходит, обзревает, уходит, обдумывает, продает имущество свое и вместо его покупает поле чрез веру во Христа. «Примени, заключает Ориген свое рассуждение, это так. Поле, имеющее сокрытое сокровище, есть Христос. Оставившие же все и последовавшие Ему как бы продали, по другой притче, их имущество для того, чтобы чрез продажу и раздачу этого имущества и чрез получение вместо его (имущества), при Божьей помощи, доброго намерения, купить... поле, имеющее в себе самом сокрытое сокровище» ²⁶⁴. Итак искание Христа в Писании, обретение Его, зародившееся желание приобрести это сокровище в собственность, отречение от всего своего ведут к «доброму намерению» или решимости, поддерживаемой высшею помощью, воспринять в себя, вполне

себе усвоить Христа, как бы «купить» Его, согласно с евангельскою притчею. Таким образом, без высшей помощи невозможна решимость или доброе намерение последовать Христу или уверовать в Него; но откуда и как явилась первая мысль искать Христа в Писаниях – Ориген в данном месте не выясняет.

В другом месте, рассуждая о двух родах веры, пробуждение стремления ко Христу, по началу своему, возводит к «развитию или упражнению того, что получено в естественном творении», т.е. семян Слова. Изъясняя притчу о талантах и останавливаясь в особенности на словах: «имеющему дано будет и преизбудет», говорит: «Например, имеющему веру, которая от нас, будет дана благодать веры, которая происходит от духа веры и так обр. будет изобильна; и все, что кто либо имел от естественного творения, если он это упражнял, получает для себя и от благодати Божьей для изобилрования и укрепления в том самом, что имеет. Ибо не об одной только премудрости, но и о всякой добродетели нужно разуметь то, что говорит Соломон ... ни во что же вменится (Прем. Сол. IX, 6). Так, кто будет совершен в чистоте, или правде или истине или благочестии, а не будет у него чистоты или правды или благочестия, исходящих от благодати Божьей (*quae venit ex gratia Dei*), такой человек ни во что вменяется. Поэтому, если мы хотим, чтобы дана была нам сила совершеннейшая (*virtus perfectior*) и преизобиловала в нас, будем тщательно приобретать совершенство среди людей и когда приобретем, то, создавая, что все это ни во что вменяется без благодати Божьей, преклоним себя самих под крепкую руку Божию и будем молиться, воздеюще преподобные руки без гнева и размышления (1 Тим. I, 8), чтобы дано было совершенство всех благ, которые в нас, и чтобы Он сделал нас совершенными и способными к принятию Бога, как сынов Божиих» ²⁶⁵. Здесь Ориген изображает другой путь для «принятия Бога и усыновления» Ему (конечно чрез Христа), – путь не исследования Писания, а – «упражнения» и развития естественных даров, приводящий также к вере во Христа. Но

эта вера ничто, если мы не получим от благодати другой веры, «дара веры» (сравн. Клим. Алекс. – «вера – благодать»).

И еще один путь намечается в изъяснении Иезек. XI, 19 – об отнятии сердца каменного и о даровании сердца плотского. Это путь, пробудившегося от разных причин, сознания тяжести греховного состояния, – путь, который приводит также ко Христу, врачу наших душ. «Не в нашей власти изгнать из сердца зло, а отъять каменное сердце, кажется, есть не что иное, как обрезать зло, – чрез которое окаменел кто-либо, – у того, у кого хочет Бог. А что сердце делается плотским, – чтобы кто-либо ходил в заповедях Божиих и исполнял повеления Божии, – это означает не что иное, как сделаться послушным и не противиться истине и творить добродетели. Если Бог возвещает, что Он это сделает и прежде чем Он не возьмет сердце каменное, мы не отложим его, то, следовательно, не от нас зависит (οὐκ ἔφ' ἡμῖν) отвергнуть зло. И если не мы сами делаем что либо для того, чтобы сделалось у нас сердце плотское, а это есть дело Божье (Θεοῦ ἐστὶ ἔργον), то и жить добродетельно не будет нашим делом, а во всем этом (действует) благодать Божия (πάντε θεῖα χάρις)». Затем сейчас же решает возражение тех, которые на основании Писания думают, что ничего нет в нашей власти. Таким людям отвечает, что дело происходит на подобие того, как если бы кто или по собственному чувству и сознанию, или под влиянием посторонних убеждений и подражания кому либо, пришел к какому-либо учителю и отдался ему с полным послушанием и прилежанием к его наставлениям. «Подобным образом и божественное Слово обещает приходящим к Нему уничтожить зло, названное сердцем каменным, не у тех, которые этого не желают, но у докучающих, просящих врача, как и в Евангелии находим нудящих, приходящих к Спасителю и удостоившихся получить исцеление и уврачевание». При этом замечает, что при исцелении напр. слепых, просьба и вера в исцеление – дело больных, а возвращение зрения – дело Спасителя ²⁶⁶.

Самым убедительным доказательством того, как, по представлению Оригена, слабы человеческие силы и как человек, одушевленный даже самыми лучшими намерениями и

стремлениями, находящийся уже и под действием благодати Христовой, еще нетверд в вере во Христа, служит следующее объяснение причин падения ап. Петра. Этот ученик Господа, слушавший наставления Христа Спасителя, испытывавший постоянное влияние Его божественной Личности и одушевленный самою, по-видимому, пламенною к Нему преданностью, которую он выразил пред самыми страданиями по поводу известного предсказания И. Христа, однако пал – именно вследствие надежды только на свои силы или по самонадеянности. Замечательно, что в падении ап. Петра Ориген отмечает два акта: а) отречение от Христа и б) неисповедание Его Господом. Петр не только не исповедал И. Христа Господом, – чего впрочем, он и не мог сделать без Духа Св., еще не данного тогда, – но и отрекся от Христа, чего он мог бы избежать, если бы «просил Иисуса быть в нем» и удалить от него искушение – вопросы слуг ²⁶⁷. Но он понадеялся исключительно на самого себя. Предлагаемое Оригеном, но невыполненное ап. Петром прошение Христа о поддержании этого ученика Господня, во время предстоявшего ему испытания, без сомнения, содержит в себе мысль о необходимости предварительного действия благодати именно Христовой еще до облечения в будущем «высшею благодатью» Св. Духа, необходимою для твердого и неотступного исповедания Христа. В другом месте, по поводу того же факта падения ап. Петра, указывается также на необходимость, для исповедания Христа, принятия Духа Св., которого заменяло в момент падения апостола влияние на него злого духа, как и во время преображения, когда ап. Петр выразил желание уготовать сень. Разве это отречение могло бы состояться «без участия злого духа, враждебного Духу и премудрости, подаваемому тем, которые по некоторому достоинству получают помощь от Бога для исповедания» ²⁶⁸.

Итак, благодать Христова или действие Христа на душу человека предшествует благодати Св. Духа, если только сами, подобно ап. Петру, своею самонадеянностью не устраним Его, нашего Спасителя, от нас. Это действие Христа и «содействие» Его нам к принятию дара веры изображается у Оригена в

некоторых местах, так же как и у Климента Алекс., под образом врачевания глаз пораженных слепотою; под этим врачеванием разумеется, можно думать, действие благодати Христовой во время оглашения. Мы должны просить Врача наших душевных очей, «чтобы Он все сделал для отверстия их» и «посодействовал получить дар веры» от Духа Св.²⁶⁹ . В другом месте благодать Христова, как бы отличная от благодати Св. Духа, изображается под образом омовения ног, при чем также настаивается на недостаточности очищения нашими собственными силами. По поводу омовения ног Спасителем Ориген спрашивает, почему И. Христос омыл ноги учеников? Потому что, «хотя бы пред людьми и были они чисты, но не у Бога, ибо без Иисуса никто у Бога нечист, хотя бы и думал о себе, что очистил себя с некоторою тщательностью. В сделавшихся же чистыми пред людьми и омытых крещением Иисуса и имеющих омытые Им ноги может обитать и Дух Св. и сила Вышнего, как бы одеяние»²⁷⁰ . Здесь, впрочем, идет речь об очищении благодатью Христовою в таинстве крещения, хотя нет ничего невероятного в том, что это очищение, по представлению Оригена, могло начаться и ранее крещения, как и первые проявления прозрения, и только окончательно завершилось в отложении всех скверн в крещении. Выражения: «хотя бы очистил себя с некоторою тщательностью» и «сделавшихся чистыми пред людьми» указывают на участие человека в деле своего спасения, но не отрицают действия на него высшей Силы и в это время, т.е. до крещения, в состоянии оглашения, как и апостолы были чисты – как «от себя», так еще более от обращения с И. Христом, – хотя эта чистота была относительная и они нуждались в совершенном очищении страданиями Спасителя и нисщесствием на них Духа Св.

Уже из всего вышеизложенного, относящегося по преимуществу к первому периоду действия благодати Божьей на человека, видно, как много значения придавал Ориген действию благодати Св. Духа, которую он называл по преимуществу благодатью или «высшею силою», «высшею благодатью». Но как проявляется этот высший дар в церкви и чем обуславливается получение его членами церкви? Изъясняя

Рим. XII, 6–8 и совместно сходное с ним место из 1Кор. XII, 7, 11 о дарах духовных, получаемых членами церкви Христовой ²⁷¹, Ориген говорит: «Мне кажется, что апостол, обращаясь как к римлянам, так и коринфянам, учит о трех способах получения благодати, чтобы показать, что в этом случае, хотя нечто зависит от нас, весьма, однако многое – от щедроты Божьей. Он полагает, что есть «мера веры», по которой (мере) кто либо получает благодать, полагает, что она (благодать) «дается на пользу», полагает и то, что Дух разделяет «якоже хочет». Чтобы в нас оказалась такая вера, которая могла бы заслужить высшую благодать, – это дело нашего труда и старания, а чтобы давалась на пользу и была совершенно полезна для принимающего, это – дело божественного определения; или совершенно от Него зависит, хочет ли Он дать» ²⁷². В дальнейшем пространном рассуждении доказывает, что иногда дарование благодатной при наличности известной «меры веры, заслуживающей высшей благодати», – условливается предведением Божьим, и эта высшая благодать не дается – для пользы людей, чтобы они не впали в гордость и «не потеряли благодати по нерадению»; далее, что прошение апостолов об умножении веры (Лк. XVII, 5) относится не к укреплению веры и надежды, не к ограждению от сомнений, а к дарованию Богом совершенного разумения предметов веры; что выражение апостола «по мере веры» дает основание думать, что и в будущем веке благодать будет дарована «по мере заслуг» ²⁷³, что перечисленные у апостола (Рим. XII, 6–8) дары Духа, хотя суть дары Божии, но каждому из них соответствует в нас нечто, чрез развитие «заслуживающее» высшей благодати, так что напрасно извиняют себя не имеющие благодатных даров неполучением на то благодати. Впрочем, заключает свое рассуждение Ориген, нужно помнить, что все «добытое нашим собственным трудом и стараниями... ничего не будет стоить без благодати от Бога данной; при отсутствии благодати Духа они не могут быть и членами тела Христова», т.е. церкви ²⁷⁴. Таким образом, Ориген заключает тем, чем начал, т.е. указанием, что речь идет не о первом моменте спасения и что «заслужение» «высшей благодати» (*sublimiorem gratiam promereri*), в

известной, хотя и небольшой степени зависящее от «нашего труда и старания», относится к верующим, находящимся уже в церкви, «теле Христовом».

Созидание и сохранение спасения зависит правда и от нас, но еще «в гораздо большей мере» (τὸ πολλῷ πλεῖον) от благодати Божьей. Эта мысль раскрывается по поводу изъяснения слов псалма (СХХVI, 1): «аще не Господь созиждет дом... аще не Господь сохранит град». «Созидает дом всякий преуспевающий, хранит же град всякий совершенный; напрасен труд созидającego и тщетна охрана стерегущего, если Господь не создаст и Господь не сохранит. Вне произволения нашего находится благо, – сила Господа, берущая на себя созидание строителя вместо него и совместно созидająca с немогущим собственными силами вполне устроить созидаемое. Тоже нужно разуместь и об охранении града. И, как я сказал бы, подобно тому, как благо земледельческое, творчество плода слагается из доброй воли земледельца, соответственно его искусству, и из непроизвольного, зависящего от Промысла благорастворения воздуха и достаточно обильного дождя, так и благо разумного мира слагается из свободной его воли и вдохновения божественной силы в избирающего лучшее. Не только для того, чтобы сделаться хорошим и добрым нужны и наша свобода и привходящая помощь божественной силы, которая, что касается нас, непроизвольна, но (это же нужно) и для того, чтобы сделавшемуся хорошим и добрым пребыть в добродетели; так как падет и совершенный, если высоко стоя в добре, себя самого сочтет его виновником, а не воздаст должной славы Тому, кто в гораздо большей мере одарил его и для созидания и для сохранения добродетели»²⁷⁵. Здесь не только обнимается мыслью весь процесс человеческого спасения с его началом, продолжением и завершением и во всем этом приписывается гораздо больше благодати, чем человеческим усилиям, но и намекается, что в самом первом моменте созидания действует собственно одна божественная сила вместо человека, являющегося предметом ее воздействия (ἀντιλαμβάνουμένη) и только уже потом вместе с ним созидająca (συνοικοδομοῦσα).

И на высшей степени духовного совершенства мы, однако, доступны падению и здесь опять наша единственная надежда на помощь Божию. Даже по получении «высшей благодати» «можно ее потерять по нерадению» ²⁷⁶ . Будучи не святы по природе, мы приобщаемся природе Духа Св., святой самой по себе; «святость, это не природное наше свойство (владение), а случайная принадлежность, и потому-то именно что она случайная, мы можем пасть». Впрочем, имея привходящую к нам напр. премудрость, если, насколько в нашей силе, мы трудимся и упражняемся в ней, делаемся мудрыми, всегда приобщаемся премудрости и она привходит к нам, соответственно заслугам жизни или по количеству труда. «Ибо милость Божия, соответственно тому, что ее достойно призывает все и привлекает к блаженному концу, к тому, где нет никакой болезни, печали и воздыхания» ²⁷⁷ .

«Мы нуждаемся всегда в помощи Господа, прежде всего, чтобы не пасть, а потом, если падем, чтобы восстать» ²⁷⁸ . «Никогда человек сам по себе не может победить противной силы (дьявола), если не будет пользоваться божественной помощью» ²⁷⁹ .

После всего сказанного не могут уже смущать те места в творениях Оригена, в которых, говоря например, о свободе, по-видимому, ей одной приписывает дело «усвоения добра» ²⁸⁰ или, рассуждая об образе и подобии Божьем и полагая, что образ Божий дан в творении, утверждает, что подобие человек «сам должен учинить себе собственным старанием чрез подражание Богу, чтобы при данной ему в начале возможности совершенства чрез достоинство образа, в конце сам себе устроил подобие чрез совершенное исполнение дел» ²⁸¹ или, наконец, ограждая от превратных толкований учение ап. Павла о предопределении ко спасению (Рим. VIII 28–31), выражается так: не потому происходит что либо, что Бог это предвидит, но «потому Он и предвидит, что должно это произойти в силу собственного стремления (воли) совершающего»; «слова апостола: любящим Бога вся поспешествуют во благое указывают, что причина предуставления и предведения в нас...

потому и поспешествует, что любящие Бога достойны поспешествования» ²⁸² .

Результаты трудов Оригена по данному предмету можно выразить в следующих положениях. 1) Разграничены, насколько можно, сферы действия Лиц Св. Троицы в процессе усвоения человеком спасения Христова. Все Лица Св. Троицы участвуют в сем процессе и потому действия всех Их суть благодать, но благодать Отца и Сына, ведущая ко спасению во Христе многоразличными путями, есть предшествующая, подновляющая, а благодать Св. Духа последующая, завершительная, «высшая» и потому может быть названа в тесном и преимущественном смысле «благодатью». 2) Определены сравнительно точно начало и значение деятельности сил человеческих. Деятельность их начинается тотчас же после воздействия и возбуждения силы Божьей, после орошения дождем небесной благодати и продолжается неизменно все время в союзе с благодатью. Предшествующее воздействию благодати Отца и Сына состояние человека имеет большое влияние на склонение его воли в ту или другую сторону в момент благодатного воздействия, а склонение – определяет дальнейшее направление его деятельности, поспешествуемой благодатью. Впрочем, эта предварительная до принятия Св. Духа деятельность, когда является в нас или «от нас» вера и другие добродетели, сама по себе очень малоценна, «ни во что вменяется» и если имеет значение, то только как некоторое условие для приобретения высшей благодати – Св. Духа; только с принятием сей благодати появляются у нас совершенная вера и другие добродетели как дары Св. Духа. 3) Вместе с утверждением совокупного действия силы Божьей и сил человеческих указаны сравнительная их ценность и значение в созидании и охранении спасения. В сем деле силе Божьей и щедрому дару Божью нужно приписать «много более», чем силам человеческим.

В особенности имеют значение разделение благодати и учение о свойстве даров благодатных, исходящих от Отца Сына и Св. Духа, а также изображение первого периода, подготовительного к принятию высшей благодати, т.е. состояния

оглашения, в чем сказался знаменитый катехет, при глубоком изучении Писания и прозорливости ума, имевший много случаев наблюдать действие благодати Божьей на души обращавшихся ко Христу.

Труды Оригена для формулирования учения о благодати и человеческой свободе важны и сами по себе, как сделавшие важный шаг к дальнейшему раскрытию этого учения, – в смысле учения о благодати, как силе по преимуществу (хотя не исключительно) Духа Св. «освятителя»; не менее они важны и по влиянию на последующих св. отцов и учителей церкви, можно сказать воспитавшихся на творениях великого александрийского учителя, но избегших его увлечений и заблуждений. Оставаясь, в общем, на почве Оригенова взгляда на действие Духа Св. как на благодать по преимуществу, и сходясь с Оригеном во многих частностях, последующие св. отцы выясняют теснейшее отношение между благодатью Св. Духа и благодатью Христовою и Отчею. Нераздельность и вместе особенность действия каждого из Лиц Св. Троицы в процессе нашего спасения – вот что составляет главную задачу их раскрытия и в этом отношении они исправляют и дополняют Оригена, который настаивал по преимуществу на идее особности, «специальности» действия Божественных Ипостасей, в ущерб нераздельности и совокупности. Если сопоставлять общий взгляд Оригена на данный предмет с взглядами его предшественников, то он подходит ближе к взглядам Тертуллиана, папы Стефана и его единомышленников, довольно резко чертою отделявших благодать Христа Сына Божия от благодати Св. Духа, чем к взгляду св. Киприана, Фирмилиана и их приверженцев. Восстановить гармонию между этими взглядами было по силам только великим св. отцам IV в.

VIII. Св. Кирилл Иерусалимского

От катехета III в. перейдем к катехету IV в. Св. Кирилл иерусалимский в своих знаменитых «Огласительных и тайноводственных поучениях» оставил нам драгоценный памятник, посвященный сколько изъяснению содержания символа веры, столько же и раскрытию учения о благодати Божьей. В этих поучениях с необыкновенною рельефностью, еще более чем у Оригена, выступает деятельность Третьей Ипостаси Св. Троицы на пространстве обоих заветов, – «освящающее» действие «благодати Св. Духа», а равно намечаются довольно явственно святоотеческие представления о процессе содействия человеческого спасения при всецельной помощи Духа Св. Нужно, однако помнить, что св. Кирилл говорил свои поучения «просвещаемым», т.е. последнему, высшему классу оглашенных, которые уже испытали воздействие силы Божьей на предыдущих степенях и готовились принять «высшую благодать» – крещения водою и Духом, а потому катехету естественно было трактовать по преимуществу о действии благодати в этот важнейший и решительный момент. Такая специальная цель поучений не могла, конечно, способствовать полноте изложения учения о благодати, в особенности, что касается первых моментов ее действия на человека, не оставленных впрочем, у св. отца без нескольких замечаний. В силу вышеизложенного, благодать в поучениях св. Кирилла является как благодать по преимуществу Духа Св. Хотя этому выражению св. отец и придает иногда обширный смысл, называя благодатью и ветхозаветную церковь,²⁸³ и явление Христа во плоти²⁸⁴ и искупление,²⁸⁵ и чудеса Христовы²⁸⁶ и помилование Христом благоразумного разбойника²⁸⁷ и т.п., но в преимущественном смысле именование благодати усваивает действию Духа Св. на всех разумных существ и в обоих Заветах, не только в Новом, но и в Ветхом, при чем св. Кирилл выходит из следующего общего взгляда на богооткровение Св. Троицы.

«Жизнь в подлинном и истинном смысле есть Отец, который чрез Сына во Св. Духе источает небесные дары» ²⁸⁸. «Отец дает Сыну, а Сын предаёт Духу Св.». ²⁸⁹ Поэтому «Дух есть наивеличайшая сила... Он освящает все творимое Богом чрез Христа. Он просвещает души праведных. Он в пророках. Он и в апостолах... Един Дух, чрез пророков проповедавший о Христе, а по пришествии Христовом снизошедший и показавший Христа» ²⁹⁰. Дух Св. есть «освятитель всех сотворенных Богом чрез Христа разумных существ и ангелов и человеков» ²⁹¹.

Выходя из такого общего взгляда на проявление в мире Триипостасного Бога и усматривая действие благодати и в Ветхом Завете, св. Кирилл признает ее благодатью именно Св. Духа, но только в меньшей мере, чем в Новом. Так Дух Св. сошел на 70 старцев при Моисее (Числ. XI, 25). «Не Дух разделен (тогда), разделена же благодать по мере приемлимости и силе приемлющих». В этом факте и в словах Моисея (ст. 28–29) св. отец видит предречение «об обильном даянии благодати» в Новом Завете, – благодати, которая теперь, в Ветхом, «дается отчасти» ²⁹². Приведя множество примеров схождения Св. Духа на ветхозаветных мужей – праотцов, судей и пророков ²⁹³, затем говорит о сошествии Его на Пр. Деву и на Христа Спасителя ²⁹⁴ и следующим образом рассуждает о сошествии «Утешителя и освятителя церкви» на апостолов в день пятидесятницы. Действие этой «нисходящей благодати» выразилось в шуме; дом как бы сделался вместилищем «духовной воды» ²⁹⁵. Это было не предполагаемое «упоение вином» (Деян. II, 13), а «действительно новое вино, благодать Нового Завета, но сие новое вино было из духовного винограда, который многократно плодоносил в пророках и прозяб в Новом Завете... Благодать простиралась и на отцов, но здесь она в преизбытке; там приобщались Св. Духа, а здесь всесовершенно крещены Им» ²⁹⁶, в смысле очевидно всецелого объятия апостолов Духом, как бы водою, всюду проникающею или как бы огнем, входящим в раскаленное железо и пронизающим его всецело, как выразился несколько выше св. Кирилл ²⁹⁷.

Итак, благодать и именно «благодать Духа Св.» была и в Ветхом Завете, но в меньшей мере, чем в Новом. Ветхозаветная благодать Духа Св. находилась в самой тесной связи с тою же древнею, в пророках плодоносившею виноградною Лозою, от которой в Новом Завете «испили» и апостолы ²⁹⁸, т.е. Дух и в Ветхом Завете проповедовал и открывал Слово-Сына, как в Новом – сошел, чтобы «показать Христа» ²⁹⁹. Дух говорил в ветхозаветных пророках «от лица самого Христа» ³⁰⁰. Ибо вообще, даже по отношению к ангелам, «Единородный вместе с Духом и чрез Духа открывает Бога (Отца) каждому, сколько кто вмещает» ³⁰¹. Если же Сын-Слово всегда открывал Себя «вместе» с Духом и «чрез » Духа, и Дух говорил от Его Лица, то можно сказать, что в Ветхом Завете говорили чрез пророков и Сын и Дух, или, лучше сказать, Слово-Сын чрез Духа пророческого. Здесь мы находим, таким образом, объяснение и примирение двойственности в представлениях древних отцов, предшественников св. Кирилла, относительно откровения Сына-Слова и Духа пророческого в Ветхом Завете, а равно и указание на сущность благодати Св. Духа, которая есть не что иное, как та же благодать «Единородного», т.е. Сына Слова, Господа И. Христа, что совершенно согласно с апостольским представлением и апостольскими формулами.

Св. Кирилл затем подробно перечисляет изображенные в новозаветном Св. Писании действия «благодати Св. Духа» в ап. Петре, 12-ти апостолах, в ап. Павле ³⁰² и приходит к общему заключению, что «всеми этими примерами доказывается для разумеющих самостоятельная, освящающая и действенная сила Св. Духа» ³⁰³. Относительно же действия Св. Духа на всю церковь и на каждого человека он выражается, что Дух Св. есть «благий освятитель церкви, помощник и учитель» ³⁰⁴, что в Нем «мы имеем от Бога великого споборника и покровителя, великого учителя церкви, великого за нас заступника» ³⁰⁵. «Называется же Он Утешителем, потому что утешает, ободряет, вспомоществует немощи нашей» ³⁰⁶. В особенности замечательно наименование Св. Духа «и глаголющим и действующим и домостроительствующим и освящающим» ³⁰⁷.

Первые два выражения, можно думать, ближайшим образом относятся к Ветхому Завету, последние же два – к Новому ³⁰⁸ .

Таким образом, в высшей степени ясно и сильно выражена мысль о завершительном, освящающем действии благодати Св. Духа и она понята и представлена именно как «сила» и притом «действующая» – не только на всю вообще церковь Христову, но и в частности на каждого человека в отдельности, потому что именно в отношении к отдельному человеку Дух Св. назван (как следует из контекста речи) «великим споборником и покровителем» ³⁰⁹ , «вспомоществующим немощи нашей» ³¹⁰ .

Как же именно происходит содействие человеком спасения во Христе, при вспомоществовании «действенной силы» Св. Духа? На основании некоторых наиболее характерных мест, дающих руководительную нить для уяснения представлений св. отца о данном предмете ³¹¹ , можно следующим образом ответить на этот вопрос.

Что благодать предваряет все наши душевные движения и вызывает их, именно вызывает движение нашей воли и желания и содействует появлению в нас первых проявлений веры, эту мысль св. Кирилл прекрасно раскрыл не в «Оглас. и тайноводств. поучениях», а в «Бес. о расслабленном». Здесь в вопросе расслабленному «хощеши ли цел быти» (Иоан. V, 6) и в подобном же вопросе двум слепцам «что хощета да сотворю вам» (Мф. XX, 32), св. отец видит великую милость Божию, «дар великой благодати». Почему? Потому что этот вопрос вызывал у расслабленного и у слепцов хотение, а за хотением действие, энергию, т.е. веру, следовательно, всеведующий Христос, с таким именно намерением, задавая больным вопросы, «привлекал действие» веры, «влек к познанию и побуждал к просьбе (вопросу)». А потому можно сказать что «Иисус и хотение дарует и веру приемлет и дар дает безмездно» ³¹² .

«Хотя Бог и щедр в благотворении, однако ждет от каждого искреннего произволения» ³¹³ , потому что человек совершенно свободен ³¹⁴ , о чем св. Кирилл говорит часто. Однако, как видно из сказанного выше, и произволение наше в известной степени испытывает воздействие Божье, чуждое конечно принуждения. «Бог знает, кто искренен и кто лицемерен, и Он

силен сохранить искреннего и лицемера сделать верующим. Ибо может сделать верным и неверного, если только тот отдаст Ему свое сердце» ³¹⁵, т.е. не будет противиться действию силы Божьей. Призывающая благодать всеобща. «Жених (Христос) зовет всех, потому что благодать щедра и громкий голос проповедников собирает всех» ³¹⁶. Но при этом, однако, «Господь испытует произволения» ³¹⁷, как военачальник при наборе воинов.

«Произволение, будучи искренним, делает тебя званным» ³¹⁸. В этом состоянии благодать Божия действует сначала «отвне», чрез наставления ³¹⁹ и чтение Св. Писания. Но потом мало-помалу она проникает в душу ³²⁰, которая становится доступной пониманию и умягчается ³²¹. От слушания наставлений и чтений, при «действии Божьем», является вера, но эта вера от человека («от тебя»), «вера догматическая, соглашение души на что либо; и она полезна душе» ³²². Нужны также и со стороны человека не только изволение, но и труд ³²³ и усилия, подобно тому, как при насаждении деревьев, чтобы хорошо было посажено ³²⁴. Здесь действует благодать Св. Духа вместе со Христом ³²⁵ и с нами, но это еще меньшая благодать, большая же впереди ³²⁶. Это, так сказать, благодать «частная», вроде той, какой сподобились апостолы в день воскресения Христова ³²⁷. Все это только предвестники полного пришествия Духа Св., полной Его благодати. «Лучи света и ведения» – это только «предосияние» Духа ³²⁸. Полное же действие Его со Христом происходит в крещении как водою, так и Духом, т.е. собственно в крещении и миропомазании, в которых получается двоякая, «сугубая» благодать: благодать Христова чрез Духа – в воде и благодать собственно Св. Духа – в дарах Его. В числе этих даров Духа подается и дар веры, уже «не от нас», а «от Него», – веры всесовершенной, ведущей к созерцанию Бога и «превыше сил человеческих действенной» ³²⁹. Этими дарами Св. Духа и завершается процесс воссоздания человека. В частности полное излияние благодати происходит следующим образом – в крещении.

Весьма замечательно рассуждение св. отца о крещении. Из него видно как то, что крещение разделяется на два акта:

собственно крещение – «водою» и крещение «Духом » или миропомазание ³³⁰ , так и то, что здесь сообщаются два вида благодати: благодать Христова не без Духа, однако, и благодать собственно Духа. Первая – состоит в усвоении плодов искупления, вторая – в дарах Духа Св. И та и другая необходима: нельзя ограничиться первой, так как это значило бы не получить «совершенной благодати»; и наоборот нельзя получить царства Божия тому, «кто не принял запечатления в воде», а получил только «дары Св. Духа», хотя бы и высшие, – дары языков и пророчества. Как показывает пример в доме Корнилия, «и после благодати Духа... по возрождении души верою» ап. Петр повелел им креститься во имя И. Христа (Деян. X, 48) «чтобы и тело приобщилось «благодати чрез воду» ³³¹ . Св. отец не разъясняет здесь причины недостаточности возрождения чрез одного Духа, но она вполне ясна из других его рассуждений. «Возрождение души верою», хотя бы и высшею, как даром Св. Духа. недостаточно потому, что оно не соединяет нас со Христом, по плоти пришедшим, пострадавшим и воскресшим. С Ним соединяемся мы чрез тело, почему и сам Христос крестился, «чтобы крещаемым даровать божественную благодать... чтобы мы став причастниками пришествия Его во плоти, сделались причастниками божественной Его благодати» ³³² , чтобы мы с Ним умирали, погребались и восставали ³³³ . Вот почему, нам кажется, св. Кирилл настаивает на мысли, что «вода очищает тело, а Дух запечатлевает душу». Это не то значит, что чрез погружение в воду очищается только тело, а то, что чрез это погружение сообщается нам благодать не бесплотного только Духа, а вместе с Духом и – воплотившегося Христа. В конце этого рассуждения (IV огл.) благодать крещения называется «сугубою благодатью, т.е. совершаемою водою и Духом». Относительно этой «сугубой благодати», т.е. «благодати чрез воду» и «благодати Духа» вполне приложима формула св. Кирилла, что Христос действует «вместе с Духом и чрез Духа». «Выражаясь языком св. Кирилла, можно нам кажется сказать, что Христос действует в «благодати воды» «вместе» с Духом, а в «благодати Духа» – «чрез» Духа.

Итак, благодать «разделяется» на части или виды, хотя сам Дух остается нераздельным ³³⁴. Условия получения благодати «воды и Духа» следующие. Различая благодать «прощения грехов», даруемую «всем поровну» и большую благодать – причастие Св. Духа ³³⁵, св. Кирилл представляет ту и другую в зависимости не только от Бога, но и от человека. Первая дается Христом, не без Духа Св. – согласно «доброму произволению» человеческому и «вере» ³³⁶, «живущей в человеке» ³³⁷. Вторая даруется Духом Св., однако не без Христа Спасителя ³³⁸, «по мере» человеческой «веры» и трудов по очищению сердца ³³⁹. Эта «духовная благодать подобна дождевой воде, в сущности одинаковой, но «производящей разнообразные действия», «соответственно устройству того, что ее принимает» ³⁴⁰.

Эта благодать Духа Св., в числе других чрезвычайных даров, приносит с собою и высшую веру, «превыше человеческих сил действенную». Как относится эта вера к «вере возрождающей»? Есть ли она тоже, что эта последняя, или нечто особое, – так сказать третья самая высшая ступень веры – трудно сказать ³⁴¹. Несомненно, одно, что как вера «возрождающая», так и вера «превыше человеческих сил действенная» – «не от нас», а «от Него», есть дар Св. Духа.

После получения благодати воды и Духа, сила Божия продолжает вспомоществовать немощи нашей ³⁴², внушает добрые желания ³⁴³, укрепляет наши силы ³⁴⁴.

Человеку остается «соблюдать», хранить «благодать» и «споспешествовать ей». «Божье дело насаждать и напавать, а твое приносить плод. Божье дело даровать, твое же – принять и соблюсти» ³⁴⁵. Соблюдать же нужно не пассивно только – чрез непротивление ей, «неотметание ея» ³⁴⁶, но и деятельно – чрез добродетельную жизнь. «Будь прилежен к службам Божиим не только теперь... но и по принятии благодати. Если, пока ты не был привит, полезно было для тебя орошение и возделывание, то не гораздо ли полезнее по насаждении? Подвизайся о душе твоей, а наипаче в таковые дни» ³⁴⁷. «О, если бы душа каждого из вас оказалась неимущою скверны... и не до принятия благодати (не говорю сего, ибо возможно ли это для вас, которые призваны для оставления грехов?), но когда дана

благодать, тогда совесть ваша, оказавшись неосужденною споспешествовала бы благодати» ³⁴⁸. «Никакой нет пользы нам приобрести наименование христиан, если не будет это сопровождаться делами» ³⁴⁹. От лица И. Христа св. Кирилл говорит о разбойнике: «разбойник желает творить правду, но предваряет его смерть; а Я не дела только жду, но приемлю и веру» ³⁵⁰.

Высшая цель освящения и всего земного человеческого делания – вечная жизнь приобретается многоразличными способами, указывающими на совместное действие как благодати Божьей, так и укрепляемых ею сил человеческих. «Човеколюбец Господь не одну и не две только, но много отверз нам дверей для вшествия в жизнь вечную, чтобы насколько это зависит от Него, всем невозбранно можно было насладиться ею» ³⁵¹. По перечислению св. отца, способы эти суть следующие: вера, проповедание Евангелия, мученичество, предпочтение Христа имению и сродникам, соблюдение заповедей, удаление от дел худых и многие другие» ³⁵².

Общий результат. Таким образом, в поучениях св. Кирилла мы находим: 1) Замечательное раскрытие совместной со Христом и вместе преимущественной, так сказать специальной, свойственной именно ипостаси Св. Духа освящающе-завершительной деятельности в отношении ко всему сотворенному миру и в обоих заветах, при чем тонко, но заметно намечаются области как совместного, так и преимущественного действия Слова-Христа и Духа Св., – в особенности в Новом Завете. 2) Идея освящающей и устрояющей как церковь Христову, так и спасение каждого отдельного человека «действенной силы» Св. Духа, выражена с особенною настойчивостью и силою. Наименование благодати усвояется столько же действию Христа Спасителя, сколько, если не более, и действенно-освящающей силе Св. Духа. 3) Встречается много весьма ценных замечаний относительно процесса действия благодати и человеческих сил; именно: о предваряющей благодати, о человеческом произволении, постепенном вхождении благодати внутрь человека, зарождении в человеке веры пока еще несовершенной («от него»), о

различных видах благодати, о постепенном восхождении человека от низшей благодати к высшей – в зависимости от совместного с нею действия сил человеческих. 4) Нераскрыто учение о грехе первородном, потому вероятно, что св. отец считал не безопасным изложение сего учения, в виду заблуждения Оригена о грехопадении в период предсуществования душ и манихейского лжеучения, против которых он и направлял свою речь ³⁵³, не раз заявляя в своих поучениях, что он изложил в них далеко не все, что можно было бы сказать о вере, а только то, что считал нужным и полезным для оглашаемых.

Творения св. Василия Великого замечательны в особенности превосходным раскрытием идеи освящающего, завершительного действия Духа Св. и учения о благодати как силе и действии именно Духа Св., с нераздельным впрочем, участием Сына и Отца, но так, однако, что благодать Христа и Отца мы воспринимаем только в Духе или благодати Духа. Таким образом, освятителем нашим и источником благодати является для нас ближайшим образом Дух Св. и уже в Нем мы соединяемся с Христом и Отцом. Такое изображение действия Духа Св., – действия нераздельного с Отцом и Сыном и вместе неслиянного, представляющего некоторую особность, находилось в полном соответствии с основной мыслью теологических творений св. Василия о нераздельном и неслитном бытии божественных Ипостасей, а вместе с тем точнейшим образом формулировало учение об отношении благодати Христа и Отца к благодати Св. Духа, – учение, которое трактовалось, как мы видели, и у предшествующих отцов, но которое нуждалось в более точной формуле.

Правда, многие из этого рода формул предложены были еще св. Афанасием Александрийским, главным образом в его замечательных четырех «Посланиях к Серапиону». В них св. Афанасий, доказывая божество и нераздельность всех Лиц Св. Троицы и в частности Сына и Духа, множество раз повторяет, что «Отец все творит и обновляет Словом в Духе»³⁵⁵, что Сын и Дух неразлучны, один в другом, и потому все действия Их совместны: и творение и промышление о мире и действия в Ветхом Завете и в Новом, – как в народе израильском и пророках, так и в воплощении и нашем (каждого отдельного человека) воссоздании: и освящении. Чрез Сына действует Дух, в Духе действует Сын, а в Них и чрез Них Бог Отец. Благодать одна; она подается в Троице³⁵⁶. Таким образом, св. Афанасием весьма полно раскрыта идея единства и нераздельности Св. Троицы как самой в себе, так и в Ее явлении миру; но нельзя того же сказать относительно

раскрытия им идеи некоторой особенности, некоторых характерных отличий в действии божественных Ипостасей в мире, соответственно плану премудрого Триипостасного Бога. Эта последняя сторона, в соединении с первой, и раскрыта св. Василием Вел., приведшим ту и другую – в полную гармонию, что и выразилось в его замечательных формулах.

Св. Василий выходит из следующего основного воззрения на проявления в мире Лиц Св. Троицы: Бог Отец есть причина первоначальная, повелевающая, Сын – значительная, первоначально созидаящая, Дух – совершительная, утверждающая ³⁵⁷. Так угодно Триипостасному Богу распределить свою деятельность в мире ³⁵⁸. Бог Отец все совершает чрез Сына и Духа, как бы чрез две «бестелесные руки», при чем Сын есть «рука зиждительная», а Дух – устроительная ³⁵⁹. Сын все совершает чрез Духа, при участии Духа и в Духе. Совместно с Духом Он творит мир; «оба Они вместе действовали в творении» ³⁶⁰, но так, что Сын – Слово начинал, созидал, а Дух завершал, устроил, освящал и оживотворял ³⁶¹. «Зиждительное Слово» создало небо и землю, небесные силы и человека. А Дух Божий, носясь над водами, первобытное вещество оживлял ³⁶², тварный духовный мир утвердил в добре, освятил и устроил ³⁶³ человека оживотворил дыханием жизни ³⁶⁴. Хотя Они – Сын и Дух не вне один другого – «и в Слове Дух и в Духе Слово, ибо единение по божеству не нарушается» ³⁶⁵, тем не менее «Сын хочет совершать (нечто) чрез Духа» Другое же совершает сам, хотя и неотлучно от Духа. Неотлучно, без сомнения, от Духа Он – Слово зиждительное» созидал небо и землю; «неотлучно» от Духа и воплотился ³⁶⁶ и совершил наше искупление, хотя воплотился и искупил нас Сын, а не Дух.

В силу такого, по воле Божьей, распределения действия Божественных Ипостасей в мире, Духу Св. усвоено освящение всех тварных разумных существ: ангелов и человеков. По причине, однако, единства Ипостасей Св. Троицы по естеству и нераздельности Их бытия, Дух Св. есть Освятитель не исключительно ³⁶⁷. В широком смысле освящение есть дело всей Св. Троицы, так как «Дух во всяком действовании

соединен и неразделен с Отцом и Сыном» ³⁶⁸ . В Духе подается благодать Христа Сына Божия и Бога Отца.

В своем действии, при освящении творения, Дух находится в особенности в близком отношении ко Христу, Сыну Божию. Как при воплощении, «при образовании Св. Младенца, в утробе, Дух Св. действовал не без Слова» ³⁶⁹ , так и относительно освящения можно сказать, что «где присутствие Духа, там и пришествие Христово», так что «мы принимаем Духа вместе с Сыном» ³⁷⁰ ; «обитание Духа есть обитание Христа» ³⁷¹ . Как при самом зачатии – «в Слове Дух и в Духе Слово», так и при освящении, во Христе – Дух, почему Он в силу единства по божеству с Сыном называется Духом Христовым ³⁷² , являясь чрез Сына, будучи Его умом ³⁷³ , образом Сына ³⁷⁴ , глаголом Сына ³⁷⁵ , и, наоборот, в Духе – Сын, Христос, как делающий человека сообразным Себе в Духе ³⁷⁶ , как подающий Себя человеку и сообщаящий ему в Духе свою искупительную благодать. Этого рода места, заимствуемые из книг «Против Евномия», указывают на отношения Сына и Духа именно в домостроительстве нашего спасения и в частности в освящении ³⁷⁷ . «Сын есть податель Духа» именно «для осуществления и образования (μορφῆν) твари», для которой «начало» – Сын, а «завершение» – Дух ³⁷⁸ .

Итак, если Христос Спаситель дарует нам свою благодать, – благодать совершенного Им искупления, – то дарует ее не непосредственно, а «в Духе Св.», и потому хотя св. Василий Вел. много говорит о благодати Христовой ³⁷⁹ , но понимает ее как благодать, даруемую хотя Христом, но «в Духе Св.» ³⁸⁰ .

Таким образом, Дух Св., хотя неисключительно, однако преимущественно есть «освятитель» наш и податель нам благодати спасающей нас чрез Христа, по воле Бога Отца. А потому «к Духу обращено все, имеющее нужду в освящении» ³⁸¹ . Многократно, как мы уже отчасти видели, св. Василий говорит, что Дух Св. есть освятитель, сила освящающая, совершающая, утверждающая, освятитель и совершитель всего творения, владычица освящения ³⁸² , породитель освящения ³⁸³ , от Него так же неотделима сила освящения и оживотворения, как от огня живительная теплота или от солнца – свет ³⁸⁴ . «Все

исполнено Духом (неразумное и разумное творение); Дух отовсюду в него внедряется, как бы втекающая, вливаясь, проникая и просиявая... просиявает же во всех достойных» ³⁸⁵ .

В силу этого благодать усваивается преимущественно Духу Св., так что благодать и Дух нередко отождествляются. «Когда разумею благодать, действующую в ее причастниках, тогда говорим, что Дух в нас» ³⁸⁶ . «Всякое благо, нисходящее к нам от Божьей силы, называем действием все во всех производящей благодати, как говорит апостол: вся же сия действует Дух. Но вникая в то подаяние благ, от одного ли Св. Духа восприяв начало, нисходит, таким образом, к достойным, веруем», что оно и «от Единородного, начальника и виновника подаяния благ» и от Отца, который есть «вина вины всех вещей». «Итак, Дух Св., от которого исходит всякое подаяние, как соединен с Сыном, с которым нераздельно представляется, так имеет бытие зависимое от вины – Отца, от которого и исходит» ³⁸⁷ .

Таким образом, общее учение о Боге Освятителе, с указанием, причем преимущественного действия Духа Св. и сосредоточения в Нем благодати Христа Сына Божия и Бога Отца, раскрыто у Василия Великого с замечательною полнотою и необыкновенною точностью. Не столь много данных находим для изображения процесса освящения человека благодатью Божьей, при участии человеческих сил. Встречаются, однако, и на этот предмет некоторые указания и замечания, хотя и довольно краткие и по количеству немногочисленные.

Так есть указания на действие призывающей благодати, на наше согласие и произволение, на веру, являющуюся в нас при укреплении свыше и нашем согласии. Св. Василий настаивает на том, что вера является не прежде знания, а знание, понятие о Боге не прежде действия Божия, следовательно, по мысли св. отца, прежде всего, необходимо действие Божье, потом является знание, а затем уже – вера, но вера требует для себя не одного нашего согласия, а и укрепления «силою» свыше, «предосияния Духа» ³⁸⁸ и тогда только наступает момент веры, ведущей к поклонению Богу. «Когда (Авраам) уверовал, не тогда ли, когда был призван?.. Когда поклонились Ему (Христу)

ученики? Не тогда ли, когда увидели, что тварь покорна Ему? Ибо из того, что море и ветры повиновались Ему, они познали Его божество. Итак, в следствие действий – знание, а вследствие знания – поклонение (Мф. IX, 28; Иоан. IX, 38)... Поклонение следует за верою, а вера укрепляется силою ³⁸⁹. «За знанием следует вера, а за верою поклонение» ³⁹⁰.

Вера на этой ступени развития, хотя и укрепляемая силою и превосимаемая Духом, требует, однако восполнения, усовершенствования, которое и получается в крещении. Вера является для крещения основой, а крещение – ее усовершенствованием, завершением. В этой вере есть элемент человеческий – согласие на исповедание; крещение, благодатью имен Св. Троицы, запечатлевает наше согласие на исповедание, усовершенствует нашу веру. «Вера и крещение суть два способа спасения, между собою сродные и нераздельные. Ибо вера усовершенствуется крещением, а крещение получает основу в вере, а то и другое (т.е. крещение и вера) исполняются одними и теми же именами... И как исповедание, вводящее во спасение предшествует, так крещение, запечатлевающее наше согласие (на исповедание), последует» ³⁹¹. Здесь-то в крещении (водою и Духом), и «вера усовершенствуется делается совершенною, и поклонение является истинным – «в Духе», ибо только при Его «озарении» возможно видеть Образ Бога невидимого и Ему поклоняться ³⁹².

Подобно другим св. отцам св. Василий часто называл крещение благодатью, благодатью сыноположения и т.п. и говорил о крещении водою и Духом, и хотя формально не разделял этих двух актов и не усвоял тому и другому особой благодати, но судя по его представлениям о дарах Духа Св. и условиях их получения, он, несомненно, видел в крещении водою и Духом двухсоставный акт с особыми благодатными плодами того и другого.

Правда, нет дара, который без Св. Духа нисходил бы на твари ³⁹³, почему и благодать в воде – от присутствия Св. Духа, а равно Его же силою и действием происходит в воде спогребение Христу, отложение ветхого человека и «приобщение благодати Христовой», но Ему собственно чаще

(или крещению Духом) приписывается «оживотворение» «обновление из греховной мертвенности в прежнюю жизнь», «сыноположение», не говоря уже о раздаянии дарований, производимом Им «полновластно, по достоинству каждого» и дальнейшем руководстве крещенного – в течение последующей его жизни.

То и другое действование, т.е. и чрез крещение водою и чрез крещение Духом, а равно и благодать того и другая, ясны из следующих мест.

В «Кн. о Св. Духе» в XVI гл., сказав в начале, что «домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке состоит в воззвании его из падения и в возвращении в общение с Богом из произведенного преслушанием отчуждения», что тут две цели – конец прежней жизни и начало новой, что «до начатия новой нужно положить конец предшествовавшей», что последнее достигается чрез погружение тела в воде в подражание Христову погребению, при чем происходит «очищение души от скверны, произведенной в ней плотским мудрованием», затем пишет: «так как в крещении предположены две цели – истребить тело греховное, чтобы оно не приносило уже плодов смерти, ожить же духом и иметь плод во святыне, то вода изображает смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух сообщает животворящую силу, обновляя наши души из греховной мертвенности в первоначальную жизнь. Это и означает родиться водою и Духом, так как умерщвление наше совершается водою, а жизнь производится в нас Духом» ³⁹⁴. Крещение совершается тремя погружениями, «чтобы и образ смерти отпечатлелся в нас и души крещаемых просветились чрез предание им Боговедения». «Если есть некая благодать в воде, то она не из естества воды, а от присутствия Духа» ³⁹⁵. «Но возвратимся к своей цели (т.е. к главному предмету речи – Св. Духу). Чрез Св. Духа – восстановление наше в рай, вхождение в царство небесное, возвращение в сыноположение, дерзновение именовать Отцом своим Бога, делаться участниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщаться вечной славы. Разность между благодатью Духа и крещением в воде видна еще и из того, что Иоанн

крестил в покаяние, а Господь наш И. Христос крестит Духом Св.» ³⁹⁶ . Здесь довольно ясно дается понять, что есть благодать в воде, – благодать Христова, даруемая впрочем, чрез Духа (оставление грехов и начатки новой духовной жизни – «испрошение у Бога доброй совести» – для делания «по произволению»), и есть благодать собственно Духа Святого, подающая окончательное оживотворение и укрепление этих начатков жизни во Христе, полученных в воде крещения.

Другое место из той же книги (гл. IX) еще яснее оттеняет специальное действие благодати Св. Духа, получаемой в крещении Духом Св. «К Духу Св. обращено все, имеющее нужду в освящении; Его желает все живущее добродетельно, вдохновением Его как бы орошаемое и вспомоществуемое к достижению свойственного себе и естественного конца. Он усовершенствует других, а сам ни в чем не нуждается... Он есть производитель освящения ³⁹⁷ ... Хотя все исполняет своею силою, но сообщается одним достойным и не в одной мере приемлется ими, но разделяет действование по мере веры» ³⁹⁸ . Он подобен солнечному, все озаряющему сиянию, которое человеку, им пользующемуся, представляется как бы присущим ему только одному. «Так и Дух, присущий каждому из способных к Его принятию, – присущий как бы ему одному, всем, однако достаточно изливает всецелую благодать, которою наслаждаются причащающиеся по мере их приемлемости, а не по мере возможного для Духа». К Нему может приблизиться только очистившийся от греховной срамоты ³⁹⁹ . «И Он как солнце, которым встречено чистое око, в себе самом покажет тебе Образ Невидимого; а в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза. Чрез Духа – восхождение сердец, руководство немощных, усовершенствование преуспевающих. Он (Дух), возсиявая очищенным от всякой скверны, чрез общение с собою делает их духовными» ⁴⁰⁰ .

Здесь усиленно настаивается на даровании благодати Духа «только достойным», «очищенным от греховной скверны», не всем поровну, а по мере приемлемости, следовательно, о благодати не очищения грехов и не получения начатков жизни (что дается всем грешникам и притом поровну), а о благодати

высшей, оживотворяющей и укрепляющей положенные в крещении водою семена жизни. Здесь же говорится об «орошении и вспомоществовании» человеку в течение всей жизни «до конца», об «усовершеннии преуспевающих», об озарении Духом для созерцания Бога, следовательно, о появлении высшей веры, как дара Св. Духа.

В этом одном месте сосредоточены все главные мысли, которые высказываются по частям в других местах творений св. Василия, именно: о даровании Духа только достойным ⁴⁰¹, о необходимости очищения от грехов и страстей ⁴⁰², об очищении духовного ока для Его принятия ⁴⁰³ об озарении Духом подобно солнечным лучам ⁴⁰⁴, о созерцании Бога только в Духе ⁴⁰⁵, о вспомоществовании Духа для познания Бога ⁴⁰⁶ о вере в Духе, о полномочном, сообразно с достоинством каждого, раздаянии дарований Духом ⁴⁰⁷.

Законы действия благодати выражены в следующих словах. «Благодать Духа, подобно силе искусства... хотя всегда пребывает в достойных, но в случае только нужды действует или в пророчествах, или исцелениях, или в других действиях сил» ⁴⁰⁸. «Она может приближаться или удаляться... хотя в принявших ее, по причине твердого их расположения к добру, нередко она остается и долгое время» ⁴⁰⁹. Впрочем, «Дух, хотя не имеет общения с недостойными, однако, по-видимому, сопребывает некоторым образом с однажды запечатленными, ожидая их спасения по обращении» ⁴¹⁰. Последнее замечание имеет большую важность, представляя теоретическое основание для учения о неповторяемости крещения.

Разнообразное, но могущественное действие благодати в человеке, до конца его жизни, выражено в следующих, частью уже приведенных местах. «Его (Духа) желает все добродетельно живущее, вдохновением Его как бы орошаемое и вспомоществуемое к достижению... естественного конца» ⁴¹¹. «Чрез Него восхождение сердец, руководство немощных, усовершенние преуспевающих» ⁴¹². Господь «держит и поднимает нас как бы отрока, не умеющего плавать», «поддерживает в минуту падения как ослабевающего борца» ⁴¹³. «И венец праведных есть благодать Духа, которая будет

сообщаться обильнее и совершеннее, когда духовная слава будет разделена каждому по мере доблестных его дел» ⁴¹⁴ , ибо у Отца обители многи.

Хотя св. Василий Вел., углубленный в раскрытие учения о Св. Троице в предвечном бытии Ее Лиц и, особенно в явлении миру Их божества, силы и действий божественных, уделял, в своих теологических творениях, мало внимания участию человеческих сил в принятии благодатных даров, от Отца чрез Сына в Духе Св. изливающихся на нас, и в совместном с высшею помощью устроении спасения, тем не менее из всех его рассуждений с необходимостью следует, что он отнюдь не устранял этого участия. Это видно из кратких его замечаний относительно условий: а) получения спасения в крещении водою (произволение, согласие, исповедание, поклонение), б) для получения даров Св. Духа в крещении Духом (нужно быть достойным, нужны известная мера веры, приемлемость, чистота), в) для действия благодати до конца жизни (добродетельная жизнь, преуспевание, обращение после падения), г) и наконец, для увенчания благодатью Духа в будущей жизни – подвиги добродетельной жизни на земле.

В других творениях св. Василия, в особенности в аскетических, находим большое количество данных этого рода, по крайней мере, относительно участия человеческих сил в содевании спасения человеком, уже освященным благодатью Божьею в крещении. Так, о свободе человека св. отец говорит, что она как заявила себя в добровольном падении наших прародителей ⁴¹⁵ , так проявляется и в нашей греховности ⁴¹⁶ , наследованной нами от прародителей (этот последний пункт учения впрочем, мало раскрыт) ⁴¹⁷ и продолжающейся при нашем личном свободном участии, при нашей лености, беспечности, недостатке внимания к себе и отсутствии должного напряжения наших сил для жизни по Боге. Поэтому «подвижник благочестия пусть имеет в виду одно: не вкрался ли как-нибудь в душу по нерадению грех, не ослабела ли трезвенность и напряженное стремление ума к Богу, не затмилось ли как освящение Духа и производимое им в душе просвещение» ⁴¹⁸ . «Душа непрестанно, усиленно должна напрягаться исполнять

волю Божию» ⁴¹⁹ . Человек здесь на земле должен «запастись добрыми делами», чтобы не быть лишенным брачного чертога», так как «этот век – век покаяния, а тот награды, этот делания, а тот мздовоздаяния. Ныне Бог – помощник обращающимся от пути зла, а тогда – страшный истязатель» ⁴²⁰ . Необходимость деятельного участия человека в содевании своего спасения выводится, впрочем, не из одной человеческой свободы, но и из правосудия Божия. «Не будем звать Бога в половину и человеколюбие Его обращать в повод к лености... Кто дает дождь, тот дождит и огнем» ⁴²¹ ибо Бог не только благ, но и правосуден. «Бог, для отпущения наших грехов ниспослав едиnorodного своего Сына, со своей стороны предварительно отпустил грех всем. Но поскольку св. Давид воспевает милость и суд и свидетельствует, что Бог милостив и праведен, то необходимо, чтобы и нами было сделано сказанное в тех местах (Писания), в которых говорится о покаянии, чтобы обнаружились суды правды Божьей и совершилась милость Его в отпущении грехов» ⁴²² . Мысль очень глубокая, указывающая на необходимость отпущения грехов каждого отдельного человека в крещении, при условии покаяния с его стороны и после крещения – при том же условии ⁴²³ .

Не приводя других многочисленных подобного рода мест, приведем в заключение одно место, которое может служить как бы формулой, выражающей взгляд св. отца на отношение между божественною и человеческими силами в процессе человеческого спасения. «Человеческие предприятия относительно доброго не совершатся без помощи свыше, а благодать свыше не снизойдет на того, кто не прилагал к тому старания. Но нужно, чтобы к усовершенствованию в добродетели соединилось то и другое: и человеческое старание и содействие, по вере, нисходящее свыше» ⁴²⁴ .

Общий результат. Начатое св. Иринеем, Тертуллианом, св. Киприаном, Оригеном, св. Кириллом Иерус. и св. Афанасием Алекс. раскрытие учения о Духе Св., как нашем освятителе, блистательно завершено в трудах св. Василия Вел. в его формулах, что в благодати Св. Духа нам даруется благодать Сына и Отца, что Христа мы воспринимаем только в Духе, что

только в Нем (Духе), мы приводимся Христом к Отцу, что Дух есть преимущественный, хотя и не исключительный, освятитель наш, что благодать Духа Св. есть сила, освящающая и что, следовательно, можно называть ее благодатью в тесном смысле. Результат далеко немаловажный в истории формулирования учения о благодати, хотя самое это выражение у св. Василия не получило еще употребления исключительно в тесном, условном смысле ⁴²⁵. Относительно процесса действия благодати при человеческом участии, хотя находим достаточно данных, но эта сторона учения раскрыта во всяком случае менее, чем вышеупомянутая.

Начало процесса: воздействие Божье, знание (ведение о Боге), затем вера и наконец, поклонение. Вера – основа крещения, а крещение – усовершенствование веры (поклонение Богу в Духе Св.). Предварительное отпущение грехов Богом Отцом всему роду человеческому, ради искупления, совершенного воплотившимся Его Сыном, не устраняет необходимости прощения грехов каждого отдельного человека. В дальнейшей жизни человека христианина благодать Божия может или приближаться или удаляться от него, что зависит от образа его жизни, но с однажды запечатленными она, однако, некоторым образом соприкасается, несмотря на их недостойность, греховность, ожидая их обращения. Для преуспевания человека необходимо соединение человеческого старания (подвигов) и высшего содействия; одно без другого недействительно.

Х. Св. Григория Богослова

Все основные положения св. Василия Великого, относящиеся к учению о Боге освятителе (преимущественно Духе Св., но вкупе с Сыном и Отцом) как всего вообще творения, так в частности человека, находим и у св. Григория Богослова, но в виде таких положений, которые достаточно уже раскрыты и не нуждаются в дальнейшем развитии и обосновании, – во внимание вероятно к тому, что в этом отношении сделано св. Афанасием и особенно св. Василием Великим. Зато у св. Григория встречается много замечательных частных, выясняющих как действие благодати Божьей, так и взаимное отношение божественного и человеческого участия в содевании человеческого спасения; а равно в более ясных и подробных, чем у св. Василия, чертах изображается процесс этого содевания, так что творения св. Григория служат в этом отношении прекрасным дополнением к творениям великого его друга, который, кстати сказать, по собственному признанию св. Григория, имел немалое на него влияние, в деле именно раскрытия учения о Св. Духе ⁴²⁶.

Подобно св. Василию Великому, Григорий Богослов называет Бога Отца «виновником», Сына – «зидителем» и Духа Св. – «совершителем» всего творения ⁴²⁷, говорит о завершительных действиях Св. Духа в творении, прежде всего ангельского мира, когда ангельские силы, «измышленные» Богом Отцом, «стали делом, которое исполнено Словом и завершено Духом» ⁴²⁸, затем – «об усовершенствовании их, озарении» и утверждении в добре тем же Духом, о «действовании» Его в Ветхом Завете – в отцах и пророках и в Новом – в апостолах ⁴²⁹, далее замечает, что Дух с одной стороны созидает вместе с Сыном в творении и воскресении, с другой – созидает в духовном возрождении ⁴³⁰, что Дух «всегда был совершающим, исполняющим, освящающим, жизнью и животворящим», что Он есть единая «сила, совершенство и освящение» ⁴³¹. Хотя, в чувстве благоговения пред Спасителем, он (св. Григорий) и «готов бы был предпочесть

Духу Сына, как Сына, но этого не позволяет ему крещение, совершающее в Духе» ⁴³², т. е. вообще освящающее действие Духа Св., начинающееся в крещении. Со дня сошествия Св. Духа в день пятидесятницы «оканчиваются дела Христовы телесные» и «начинаются дела Духа» ⁴³³. Все это, хотя и в кратких чертах намечаемое, живо напоминает глубокие созерцания и многосторонние изъяснения св. Василия Великого. Хотя действия Духа Св. всеобщи, все наполняют, все утверждают, усовершенствуют, просвещают и освящают, но они постепенны. Такая постепенность замечается во введении обоих Заветов Ветхого и даже Нового, – этих «двух знаменитых преобразований человеческой жизни», – «не вдруг», а чрез постепенные «отменения», далее – в откровении тайны учения о Пр. Троице, чрез постепенные «прибавления», наконец – в даровании Св. Духа апостолам не сразу, а «постепенно» (или как сказано в другом месте ⁴³⁴ «тремякратно, в различные времена»): «в начале Евангелия, по страдании (воскресении), по вознесении» ⁴³⁵. Хотя св. отец прямо и не выводит отсюда заключения относительно постепенности освящения Св. Духом каждого отдельного человека, в процессе его спасения, но идея постепенности и в этом отношении, несомненно, предпосылает его уму, как и представлению других св. отцов, например св. Кирилла Иерусалимского и св. Василия Великого ⁴³⁶.

Св. Григорий такую постепенность Богооткровения вообще и действия Св. Духа в частности ставил в связь с свободой человека. Бог постепенно вводит заветы, чтобы показать, «что нас не принуждают, а убеждают, ибо что непроизвольно, то и непрочное... добровольное же прочнее и надежнее». Далее, относительно Богооткровения – «нужно было, чтобы Троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид восхождениями» – сообразно с силами приемлющих. На апостолов Дух Св. нисходит постепенно, опять «соразмеряясь с силою приемлющих» ⁴³⁷.

Вообще наше произволение и наши силы есть то, с чем сообразует свои действия премудрый, всеблагий и верный себе Бог, создавший человека свободным и сохраняющий его

свободу неприкосновенную как в падении прародителей, так после падения у их потомков, зараженных в их лице грехом. «Бог почтил человека свободой и дал закон для упражнения свободы» ⁴³⁸ – закон, который мы в лице прародителей нарушили. «Нам вверен был рай... нам дана была заповедь... потому что Бог поставил закон свободы» ⁴³⁹. «Красен на вид был плод, умертвивший меня» ⁴⁴⁰. «Мы умерли в Адаме» ⁴⁴¹. «О! моя немощь, ибо немощь прародителя есть и моя собственная» ⁴⁴². «Адам для себя и для потомков своих заключил небеса так же, как и рай» ⁴⁴³.

Хотя св. Григорий, подобно другим греческим отцам, не разъясняет, в чем же именно выразилось и как далеко простирается наследственное повреждение нашей природы, судя, однако, потому, что, по его словам, «нужна Божия помощь (даже) для того, чтобы пожелать добра, не говоря уже об избрании должного» ⁴⁴⁴, что вообще «всякое добро от Бога получает не только завершение, а и начало» ⁴⁴⁵, а также судя по сравнениям души, пораженной грехом, с хананеянкою «скорченной от греха», кровоточивою и с четверодневным Лазарем ⁴⁴⁶, нужно полагать, что он признавал повреждение очень глубоким и тяжким, но не настолько, чтобы исчезли в человеке все остатки добра, потеряно было в нем всякое стремление к Богу, почему допускает существование естественных добродетелей ⁴⁴⁷ и говорит только об «очищении» в человеке «образа» Божия в крещении ⁴⁴⁸, следовательно признает бытие его и в падшем человеке, хотя и в поврежденном состоянии.

Постепенное воссоздание или освящение каждого человека, спасаемого во Христе, благодатию Духа Св., согласно закону человеческой свободы, хотя и падшей, но не уничтоженной, св. отец изображал во многих местах своих творений, но особенную важность в этом отношении представляет рассказ св. Григория об обращении его родителя в похвальном ему слове, как излагающий в одном, последовательном целом различные моменты процесса человеческого спасения.

«Не знаю, что более восхвалить: благодать ли его призвавшую, или собственное его произволение» ⁴⁴⁹ – так начинается рассказ. Хотя его родитель отличался высокими естественными добродетелями, так что его нужно отнести к числу тех, «которые добрыми нравами предваряют веру» ⁴⁵⁰, тем не менее, долго не пробуждались в нем вера и желание сделаться христианином. Причину такого явления св. Григорий указывает в том, что «Евангелие берет в плен одних ранее, других позже» ⁴⁵¹, т.е. действие призывающей евангельской благодати Христовой зависит от воли Божьей и премудрых ее предначертаний. Предваряющее действие этой благодати на родителя началось с его супружества, имевшего большое влияние на его обращение. Супружество это было делом именно благодати Божьей, призывавшей его ко спасению. Отличаясь добродетелями, «самую веру, как я думаю, получил он в награду за свои добродетели и объясню, каким образом получил он ее» ⁴⁵², т.е. веру. Бог дал ему добрую жену, – этот «дар Божий», – которая в деле веры была его «предводительницею», «наставницею»; день и ночь припадала она к Богу с мольбами даровать спасение мужу и неутомимо разными средствами старалась сего достигнуть, действуя «подобно воде, падающей по капле на камень». Смысл этого рассказа, очевидно, тот, что родитель в награду за добродетели получил веру, – в лице супруги, – веру, которая действовала на него и понемногу переходила к нему. Но этого все-таки было недостаточно для обращения, а нужно было еще, чтобы благодать непосредственно коснулась его сердца. «В деле спасения содействовал ей (супруге) рассудок (мужа), принимавший понемногу врачевство, посодействовало и сонное видение (одно из тех), которые Бог нередко посылает в дар душе, достойной спасения» ⁴⁵³.

Родителю представилось во сне, будто он поет стих псалма (СХХI, 1)... «И псалмопение необыкновенно и вместе с песнию вселятся желание» ⁴⁵⁴. Это желание усиливает жена своим «объяснением видения» и «ускоряет спасение, чтобы что-либо не воспрепятствовало призванию и не разрушило того, о чем она столько старалась». Укрепленное таким образом «желание»

заявлено и он оглашается. Наконец «родитель приступает к возрождению водою и Духом, чрез которое... человек образуется по образу Христа и усовершенствуется, земное прилагается в дух и воссозидается» ⁴⁵⁵. «Приступает он к омовению с пламенным желанием, со светлою надеждою, предпочистив себя посильно» ⁴⁵⁶. Впрочем, «для него вся протекшая жизнь была приготовлением к просвещению и очищением до очищения, ограждающим дар, чтобы совершенство вверено было чистоте и даруемое благо не подвергалось опасности от навыка, противоборствующего благодати. При выходе из воды осиявает его свет и слава, достойная того расположения, с каким приступал он к дарованию веры» ⁴⁵⁷. Это осияние и славу засвидетельствовал крестивший его (митр. Леонтий), «всенародно возвестив, что помазал Духом своего приемника» (по епископству). В заключение рассказа приводятся примеры «призвания», например Моисея и других – чудесами. Впрочем «нужно ли перечислять всех, которые призваны Богом и присвоены Ему чрез чудеса подобные тем, какими он (родитель) утвержден в благочестии» ⁴⁵⁸ ?

Из приведенного рассказа следует то общее заключение, что даже лучший из обращающихся ко Христу вносит от себя очень немного для своего обращения. 1) Начало обращения – не от него: естественные добродетели не ведут к желанию обратиться ко Христу; это желание отсутствует; напротив существует долгое и упорное сопротивление («подобно капле, падающей на камень») попыткам обращения. 2) Начало – полагает сам Бог, «в награду за добродетели», даруя верующую супругу и в ней именно «даруя веру». Эта вера, эта благодать Христова и влияет на обращаемого – чрез проповедь Евангелия устами супруги. Но до сих пор благодать действовала чрез посредство и, так сказать, «совне» (св. Кирилл Иерус.), проникая только в рассудок (λογισμὸς). 3) А нужно, чтобы она непосредственно коснулась души и проникла в глубину духа – в сердце и волю. Это и происходит в видении, во сне, когда «вместе с песнью вселяется желание», – вселяется, конечно, Богом. 4) Зародившееся от Бога и потом укрепляемое снова

воздействием благодатной веры жены, желание созревает до решимости принять крещение и ведет, наконец, к оглашению и, в оглашении, к «посильному предпочищению». Предочищение представляется необходимым для принятия дара в сравнительной чистоте, а главное для ограждения его в будущем от подавления худыми наклонностями, следовательно, для приготовления надлежащей почвы действию благодати. Среди этого предпочищения и оглашения усиливается и желание крещения, делаясь «пламенным» (слич. св. Кир. Иерус. сравнение оглашения и заклинаний с мехами в горниле). 5) Истинное очищение, возрождение совершается в крещении водою, а помазание Духом и «дарование веры» высшей, с особенными проявлениями действия благодати («осияние и слава»), – в крещении Духом, или миропомазании. Таким образом, в течение всего этого процесса состояние обращаемого походит на состояние почвы, правда доброй, но, однако такой, которая требует продолжительного и неослабного действия силы Божьей, – посредственного и непосредственного, и только при этом условии мало-помалу начинает действовать ум его в направлении ко Христу и происходят соответственные в его сердце и воле движения, которые, наконец, разгораются до «пламенного желания и светлой надежды» и выражаются в «посильном предпочищении» среди оглашения. Действие благодати – предваряющей, могущественной, но не насильствующей, не непреодолимой (опасения супруги после видения) и вместе с тем возможное для слабых человеческих сил соучастие обращаемого в деле своего спасения – все это в высшей степени ясно из замечательного рассказа св. Григория и далеко столько же от пелагианского заблуждения, как и от крайностей учения бл. Августина. Действие благодати представляется правда преобладающим, но оно всецело, с начала и до конца, направлено к возбуждению в человеке душевных сил и к проявлению свободной их деятельности.

Такие же точно мысли и представления выражены и во многих других речах св. Григория. Но говоря уже об общих положениях, что «от Бога всякое добро получает начало и приходит к концу» ⁴⁵⁹, что «от Бога всякое исправление в

людях» ⁴⁶⁰ , приведем следующее место, правда по связи речи относящееся ближайшим образом к состоянию человека уже возроденного, но выраженное в такой форме, что оно, без всякого сомнения, может быть отнесено и к состоянию невозрожденного, когда человеку еще труднее сделать что-либо собственными силами. «Так как есть люди, думающие о своих хороших поступках так много, что все приписывают себе самим, а не Тому, кто сотворил и умудрил их, не Подателю благ, то слово Божье учит таковых, что нужна Божья помощь и для того, чтобы пожелать добра, тем более самое (по произволению) избрание должного есть нечто божественное, дар Божия человеколюбия, ибо нужно, чтобы спасение зависело как от нас, так и от Бога» ⁴⁶¹ . От Бога зависит призвание, иногда позднее (подобно призванию родителя св. Григория), при чем «позднее призвание» не всегда есть признак недостойности призываемых, так как у них иногда оказывается «большая вера» и лучшее произволение, чем у ранее призванных, и это произволение вменяется им наравне с продолжительным трудом других ⁴⁶² .

Итак, без действия Божия невозможно ни желание спасения, ни тем более решение искать спасения во Христе. Дух Св. «предваряет крещение» ⁴⁶³ , что соответствует выражению св. Кирилла Иерус. и Василия Вел. – «предосиявает». Как со стороны благодати Божьей требуется «предварение», так со стороны человека нужно, прежде всего, свободное «желание блага», «стремление, которое принимается за великую цену» и которого «Господь жаждет» ⁴⁶⁴ , а затем «предочищение», о котором св. отец говорит не раз, представляя его как средство к достойному принятию благодати крещения (благодати, которая правда получается и недостойными), а главным образом для охранения полученной благодати и дальнейшего спасительного ее действия на человека ⁴⁶⁵ . Нужно «предочистить себя к крещению и сохранить крещение» ⁴⁶⁶ , и это предочищение имеет великое значение, в особенности именно для «сохранения крещения» ⁴⁶⁷ .

Действие благодати в крещении состоит в прощении грехов соделанных, но не содеваемых ⁴⁶⁸, в измытии всякой скверны, внесенной наследственным повреждением, в очищении самых глубин духа, в воссоздании человека, в новом завете с Богом ⁴⁶⁹, в «водворении Христа чрез благодать» ⁴⁷⁰ (Духа). Крещение есть крещение водою и Духом. Дух Св. действует и в крещении водою, очищая человека от скверн, возрождая во Христе и полагая начало полному его восстановлению, которое и совершается тем же Духом, но в крещении не водою, а Духом. «От Духа мы имеем возрождение, от возрождения воссоздание, от воссоздания познание о достоинстве Воссоздавшего» ⁴⁷¹, (т.е. озарение от Духа, испытующего и глубины Божии). Св. Григорий говорит о «запечатлении души и тела помазанием и Духом» ⁴⁷². Таким образом, крещение Духом или «миропомазание» есть высший акт; оно-то именно касается самых глубин духа ⁴⁷³, самого источника жизни, духа человеческого, – «очищает» образ Божий ⁴⁷⁴ и восстанавливает человека в прежнее состояние. Впрочем, это «крещение Духом» или «воссоздание» можно представлять не только как акт миропомазания, но и как дальнейшее действие в нас Духа, которым мы запечатлеваемся в миропомазании. Эта сторона учения о «воссоздании», или полном возрождении Духом в последующей жизни христианина, разъяснена св. Григорием Нисским, но намеки на нее содержатся и у св. Григория Бог – между прочим в вышеупомянутой градации: сначала «возрождение», потом «воссоздание» и наконец, полное «познание» Бога – в высшем очевидно созерцании. Тот же намек можно усматривать и в различении «помазания и Духа».

Крещение, «изглаждая грехи, не уничтожает исправления» ⁴⁷⁵, т.е. того, что человек со своей стороны сделал в состоянии до обращения и в период предочищения, для приготовления, так сказать, почвы своей души для воздействия на нее благодати Божьей. После крещения нужно «соблюдать крещение» ⁴⁷⁶, т.е. полученную благодать. Это соблюдение зависит от Бога и от нас. «Сподобившись по дару отпущения грехов, со всяким тщанием блюди его, чтобы отпущение зависело от Бога, а совместное соблюдение и от тебя» ⁴⁷⁷.

Чтобы иметь преимущество перед другими в царстве Божьем (церкви), нужно быть достойными, а «чтобы быть достойными, – это мы не только получаем от Отца, по слову Спасителя (Мф. XX, 23), но и сами себе даем»⁴⁷⁸. Хотя значение человеческих усилий и очень невелико, но они все-таки необходимы, что видно как из рассуждения по поводу слов Спасителя (Мф. XX, 23, см. предшеств. прим.), так и из нижеследующего. По различию нравственного состояния людей, принявших крещение, можно разделить на четыре класса. «Из принявших дар (крещение) одни были совершенно далеки от Бога и спасения, вдаваясь во все роды порока». Другие, «хотя делали зло, но не одобряли делаемого». Третьи «и до совершения (крещения) были достойны похвалы или от природы или потому, что тщательно предпочитали себя к крещению, а по совершении (по крещении) оказались еще лучшими и осторожнейшими; предпочитали себя, чтобы получать благо, а соблюдали большую осторожность, чтобы сохранить его». Из этих трех классов лучшие – последние, «как предвозделавшие себя к крещению, как имеющие преимущество, именно деятельность, ибо крещение изглаждает грехи, но не уничтожает исправления». Но выше всех этих классов четвертый, – те, которые возделывают (благодатный) дар и образуют себя до возможной большей лепоты»⁴⁷⁹.

Впрочем, наше усовершенствование, преуспевание, хотя зависит и от нас и от Бога, но не в равной мере: перевес и в этом случае не на стороне человека. Две доли нужно приписать благодати Божьей и только одну – усвоить человеку, что св. Григорий и выразил в одном из своих таинственных стихотворений. «Как взойти на верх великой добродетели»?.. «Добродетель не есть дар только великого Бога, почтившего свой образ, потому что нужно и твое стремление. Она (с другой стороны) не произведение только твоего сердца, потому что нужна превосходнейшая сила... К преуспеванию нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, а также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в середине – я текущий на поприще. Я не очень легок на ногу, но не без надежды на награду напрягаю

свои мышцы к бегу, имея Христа моим дыханием, моею силою... Человек без Христа не заносит вверх ноги» ⁴⁸⁰, подобно тому, как дельфин не может плавать без воды.

Только что приведенное место, хотя ближайшим образом относится к состоянию человека уже облагодатствованного в крещении, но во внимание ко всему вышеизложенному может быть отнесено, без всякой натяжки, ко всему процессу освящения человека, так что может быть признано точною формулою всего учения св. Григория о процессе спасения.

Общий результат. В учении о благодати св. Григорий Богослов, подобно другим древним отцам, выходит из широкого объема этого понятия, из созерцания все освящающей, утверждающей и совершающей благодати Св. Духа, начиная с творения. Его разъяснения относительно процесса спасения, и в особенности – начала этого процесса представляют большую важность и проливают обильный свет на представления древних отцов об этом предмете. 1) Прежде всего в творениях св. Григория не мало дано для учения о первородном грехе, во всяком случае более, чем у св. Кирилла Иерусалимского и Василия Великого. Затем 2) превосходно выяснено учение о предваряющей благодати, о безусловной необходимости действия ее на человека, как бы ни был он хорошо подготовлен предшествующею жизнью к принятию христианства, о постепенном, сначала внешнем, чрез посредства, действии ее на человеческие силы, начиная с ума и кончая волею, потом внутреннем, непосредственном, – действии не принудительном, постепенно влекущем человека к свободному последованию Христу, о значении предочищения человека до обращения и по обращении в период оглашения, или естественных добродетелей до воздействия благодати Христовой и человеческих усилий к самоулучшению под ее воздействием. Тайна действия благодати в этот первый период спасения раскрыта в особенности в рассказе св. Григория об обращении его родителя, – рассказе, имеющем выдающееся значение, почти равное с огласительными поучениями св. Кирилла Иерусалимского, на многие изречения которого «Похвальное отцу слово» св. Григория проливает обильный свет. 3) Наконец

св. Григорием подведен, так сказать, итог совместным действиям благодати и человеческих сил в деле спасения, причем преобладающее значение приписано первой и сравнительно небольшое, условное и относительное – последним. Труды человека признаются отнюдь не причиной спасения, а только условием для успешного действия в нас благодати, которой и нужно приписать в сущности почти все в деле нашего спасения, хотя не без нашего в том участия, на долю которого, впрочем, можно отнести не более одной трети всего этого великого дела. – В общем, разъяснения св. Григория, тождественные по смыслу, а во многих случаях и по букве с подобными же рассуждениями предшествующих древних отцов, дают полное основание сделать то заключение, что св. Григорий, вместе с ними, был очень далек от воззрений Пелагия и весьма не близок к крайностям учения бл. Августина, будучи, во всяком случае, однако ближе к последнему (Августину), чем к первому (Пелагию), что и служит несомненным признаком полного соответствия его воззрений, как и других древних отцов, всегдашнему учению православной церкви.

XI. Св. Григория Нисского

В раскрытии учения о благодати Божьей св. Григорию Нисскому нужно отвести одно из наиболее видных мест. И это – не в отношении к теологической стороне учения, т. е. не относительно раскрытия учения о Св. Троице, как источнике, подателе и раздаятеле благодати; после Василия Великого не осталось ничего требующего в этом отношении восполнения, и св. Григорию Нисскому оставалось идти по следам великого его брата и повторить сказанное им. Равным образом – и не в отношении к выяснению первых моментов действия благодати на человека, обстоятельно анализированных св. Кириллом Иерусалимским и св. Григорием Богословом. Оставалась, однако, таинственная сторона возрождения в крещении и постепенного затем воссоздания или (как выражается св. Григорий Нисский) «претворения» человеческой природы действием благодати при соучастии человека, – сторона, которой часто касались предшествующие отцы церкви, но к которой не приступали с анализом христиански философствующего ума. Св. Григорий, столько же выдающийся богослов, сколько и глубокий христианский философ, и коснулся своим тонким анализом этих таинственных глубин, и в своих творениях оставил нам весьма замечательный опыт изъяснения, насколько то возможно, глубоких сотериологических тайн.

Подобно другим великим отцам IV в., в своих теологических воззрениях на проявление благодати Божьей, он выходил из представления творческо-промыслительного и спасающего действия всех Лиц Св. Троицы, именно из мысли, что «Отец есть начало всего», Сын – «зидатель твари» и Дух Св. – «завершительная всего сила»⁴⁸¹ и что по действию на мир Сын и Дух находятся в самых близких взаимоотношениях.

Ратуя против македониан духоборов, св. Григорий считал нужным усиленно раскрывать именно эту мысль о ближайшем взаимоотношении Сына и Духа, что, кстати, заметим, и подает повод филиоквистам находить в творениях в особенности этого

св. отца многочисленные будто бы подтверждения их заблуждения. Как в Отце мыслится Сын, как сила творческая, зиждительная, так в Сыне – Дух, как «дух силы», – таково основное положение, раскрываемое в одном замечательном месте, где опровергается мнение, будто Дух Св. не участвовал в творении, так как Он в Писании не называется «зидителем», как Отец и Сын ⁴⁸². «Ни Отец без Сына никогда не мыслится, ни Сын без Духа не понимается, ибо как нет средства взойти к Отцу, если кто не будет вознесен чрез Сына, так невозможно речи Господа Иисуса, точию Духом Св.» ⁴⁸³. Всегда «во Отце Сын и с Сыном Дух Св. ⁴⁸⁴ Они существуют нераздельно друг с другом», а потому нельзя отделять «силу Духа от зиждительной Причины» (т. е. от Отца и Сына?). «Бог сущий над всем сотворил все чрез Сына не потому, что имел нужду в каком-либо содействии, и Единородный Сын действует все Духом Св. не потому, что имел меньше силы привести в исполнение, но источник силы есть Отец, сила же Отчая – Сын, а Дух силы – Дух Св.» ⁴⁸⁵. Таким образом, «все, чрез творение происшедшее естество, по отношению к движению воли (очевидно творческой?), устремлению намерения и сообщению силы, справедливо назвать начинающимся от Отца, продолжающимся чрез Сына и совершающимся чрез Духа Св.» ⁴⁸⁶. Далее, после рассуждения о «животворящей жизни» или «жизненной благодати», получаемой в крещении от Отца, Сына и Духа Св. (это место приведено ниже), св. Григорий пишет: хульником Духа «оскорбляется все блаженное и божеское естество» и наоборот «приявший Духа знает в Духе славу Единородного, а видящий Сына знает образ Беспредельного» ⁴⁸⁷. «Он (Дух Св.) есть со всеми достойными и не отделяется от Св. Троицы. Он всегда испытует глубины Божии, всегда приемлет от Сына и посылается и не отделяется и прославляется и имеет славу... Видишь ли круг славы в преемственной передаче ей подобными? Сын прославляется Духом, Отец прославляется Сыном; обратно Сын имеет славу от Отца и Единородный бывает славою Духа... В чем опять прославится Сын как не в величии Духа? Так и опять наше слово, делая обратный круг, прославляет чрез Духа Сына, и

чрез Сына Отца» ⁴⁸⁸. «Таково величие Духа... все, что ни есть хорошего или благого – от Отца чрез Единородного совершается в действующем вся во всех Духе... Как прилепится кто-либо к Господу, если Дух Св. не совершит единения нашего с Ним?».. Каким образом «пользуясь жизнью, не чувствуешь Животворящего и ища освящения, презираешь благодать освящения»? ⁴⁸⁹

Итак, Дух животворящий неразлучен в творческо-промыслительно-спасительном действии с Сыном. И Он, как и Сын, есть зиждитель, хотя чрез Сына, с Сыном и после Сына. От Отца исходит в творение «сила-Сын» и вместе с силою «Дух силы». Сын все совершает этим Духом силы и в создании и в воссоздании творения. Им и человек приводится к Сыну и прославляется Сын, следовательно, Дух должен завершать и дело И. Христа, воплотившегося Сына Божия. Здесь, и без сопоставления с другими местами, трактующими о Сыне, как силе и премудрости именно в творении ⁴⁹⁰, вполне ясно дается понять, что речь идет не о предвечных отношениях Сына, как «силы» и Духа Св., как «духа силы», а об Их явлении и действии в мире, не о предвечном нисхождении Духа чрез Сына, а о проявлении Его действия вкупе с Сыном, в Сыне и чрез Сына. Намекается и на то, что такое отношение между Ними имеет источником и основанием волю Триединого Бога, хотя эта мысль выражена здесь не так ясно и прямо, как у Василия Великого. Нам кажется, что некоторая особенность в представлении Св. Духа, как «духа силы» – Сына, может быть объяснена, не только из общей идеи нераздельности Духа и Сына в действии на мир (при чем Дух завершает творимое и совершаемое Сыном, как силою, почему и является Духом силы), но в частности также и из очень вероятного предположения, что св. Григорий в своих представлениях о Сыне и Духе выходил мысленно из ветхозаветного изображения Премудрости, как разума-Слова и вместе Духа, нераздельно умопредставляемых от вечности в отношении к творению, что отчасти видно из одного места в кн. «Против Евномия» ⁴⁹¹. В этом отношении представление св. Григория Нисского напоминает прежде нами указанные подобные же

представления св. Феофила Антиохийского, св. Иринея, Тертуллиана и Оригена и находится в согласии с представлениями как других св. отцов IV в., так и его собственным – о Св. Духе, как «свете Отца, от Него исходящем» ⁴⁹².

Уже из приведенного («о Св. Духе против макед. духоб.») места видно, что Дух Св. признается преимущественным нашим Освятителем, дарующим по преимуществу «благодать освящения». Впрочем, благодать у всех Лиц Св. Троицы «одна и та же», и благодать освящения Св. Духом нужно понимать не в том смысле, что Он дарует нам наибольшее освящение, а в том, что Он завершает наше освящение ⁴⁹³. И в Ветхом, как и в Новом Завете, хотя «всякое Богоявление, всякое слово, от Лица Божия произносимое, могут быть разумеемы об Отце, Сыне и Духе Св.» ⁴⁹⁴, но можно сказать, что именно «благодать Духа» была учителем и в Ветхом Завете у Давида, и в Новом – у ап. Павла ⁴⁹⁵ и «благословение дано патриархам Духом божественным» ⁴⁹⁶, следовательно, еще до пришествия в мир Сына Божия Дух завершал предварительное откровение Слова Сына.

Итак, благодать обща тому и другому Завету, есть дело всей Св. Троицы и обнимает весь круг благодеяний Божиих. Она есть «все, что есть хорошего и благого», исходящего «от Отца чрез Сына во Св. Духе» ⁴⁹⁷. Поэтому уже образ Божий, вложенный в природу человека, именно ум, высшая сторона души есть «некая божественная благодать» ⁴⁹⁸. «Благодать, подаваемая нам Богом», многократно открывается в псалмах Давида, изображающих бедствия, в которые мы впали, и «оказываемое нам содействие Божье в добре» ⁴⁹⁹. Явление Сына Божия в мир, воплощение ⁵⁰⁰, Его уничижение во дни плоти и крестная смерть ⁵⁰¹, воскресение Христово ⁵⁰², ниспослание Христом Духа Св. в день Пятидесятницы ⁵⁰³ – все это есть благодать, а равно – и чудеса Христовы ⁵⁰⁴. Вообще И. Христос есть тот источник, из которого истекает «река благодати» и «истекая от Него, омывает своими волнами весь мир» ⁵⁰⁵. Из приведенных примеров видно, между прочим, какой широкий объем у св. Григория имеет понятие благодати.

У св. Григория не находим прямых указаний на действия благодати в самом начале процесса спасения. Можно только, с полным впрочем, правом, предполагать, что и он, подобно другим св. отцам, допускал действие благодати предваряющей, предшествующей движению нашей воли ко Христу, так как он усиленно, как мы уже это видели, настаивает на мысли апостола, что никто не может исповедать Иисуса Господом, т.е. получить веру во Христа без Духа Св., хотя с другой стороны утверждает, что «вера предоставлена нашему произволению»⁵⁰⁶. Что то и другое (т.е. и предваряющее действие благодати и наше произволение) совместимо, это разъясняется по поводу вопроса: «почему не всех людей проникает вера», «почему благодать простерлась не на всех ... иные приступили к учению, немалая же часть остается (в прежнем состоянии)», как будто «Бог или не хотел или не мог, чтобы благодетяние было для всех щедро». В ответ на этот вопрос замечается: «призвание для всех равно значимо (ὁμότιμος), не различая ни (внешних) достоинств, ни возрастов, ни народных различий». Но Бог «предоставил иному быть и в нашей власти и над этим каждый сам единственный господин. А это есть произволение, нечто не рабственное, но самовластное, состоящее в свободе мысли». Доказательством служит проповедь ап. Петра, вследствие которой приняли веру 3000 человек, но были и не уверовавшие, хотя их было и меньшее число, и за них «не порицали апостола. Ибо при общем (для всех) предложении благодати (ἐν κοινῷ προτάθεισιν τῆς χάριτος) отвергшемуся ее добровольно несправедливо было обвинять в этом злосчастью не себя, а другого»⁵⁰⁷. Таким образом, призывающая благодать всеобща, но не все откликаются да ее зов, что зависит от свободной воли. Следовательно, вера во Христа есть нечто сложное: тут есть и элемент божественный, но есть нечто и от нас. То и другое хорошо выражает следующее положение, с указанием, между прочим, и на то, что божественная благодать первая идет нам на встречу, «предваряет» наши душевные акты. «Исповедание Сына Господом бывает у приемлющих оное во Св. Духе, так как приемлющих верою отовсюду предваряет Дух» (букв. отовсюду прежде идет на встречу)⁵⁰⁸. Итак, для

веры нужны: «предложение благодати», которое бывает равно для всех, «отовсюду предварение Духа» или предварительное, разными, многочисленными путями, воздействие на нас Духа благодати Христовой, и наше произволение, склоняющееся на благодатное предложение, призыв и воздействие.

Человеческой воле, а потому и человеческому участию в деле усвоения спасения Христова св. Григорий придает большое значение. В уме и воле ⁵⁰⁹ он полагает образ Божий. В падении Адама он видит искажение этого образа, состоящее в уклонении ума от стремлений к высшему, к Богу. Падение прародителей имело огромные последствия. От Адама возшла в мир смерть ⁵¹⁰ «неисходное тление смерти, иносказательно именуемое лабиринтом, в котором заключен жалкий род человеческий» ⁵¹¹. Мы «наследники греха» ⁵¹². В нас «зло по преемству распространялось, худое богатство порока, разделяясь каждому, каждым увеличивалось и таким образом плодородное зло перешло в непрерывно следующие поколения, разливаясь во множестве людей до бесконечности» ⁵¹³. При всем том, в падшем человеке не все доброе уничтожено. «С самою сущностью и природою человека соединено стремление к добру и совершенству и с самым его естеством сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопостигаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие» ⁵¹⁴. Человеческое естество расслаблено грехом ⁵¹⁵. Человек, хотя и не теряет совершенно образа Божия, но, теряя чрез грех подобие, имеет искаженный образ; ум его не руководит всем естеством его, а руководится гнусностью вещества, и вместо того, чтобы отражать черты Божества, отражает в себе безобразие вещества ⁵¹⁶. Цель воссоздания таким образом – восстановление подобия Божия.

Из вышеизложенного видно, что произволению человека падшего, при предвещающем действии на него благодати, есть возможность без насилия, добровольно откликнуться на божественный призыв и склониться под крепкую руку Божию.

Когда это склонение совершится, происходит прощение грехов и возрождение в крещении ⁵¹⁷, при чем «молитва к Богу, призывание небесной благодати, вода, вера нужны к

совершению таинства возрождения... Посему, говорят, молитва и призывание небесной силы, совершаемое над водою, делается главной причиной жизни для посвящаемых» ⁵¹⁸ .

Тут действует благодать Духа Св., Сына и Отца. Духу Св. принадлежит «особая и преимущественная сила и энергия очищать от греха» ⁵¹⁹ и животворить или возрождать, хотя не Он один участвует в том и другом. «Грехи оставляет Отец, возьмет же на себя грехи мира Сын и от греховной скверны очищает Дух Св., в ком Он пребывает» ⁵²⁰ , – такова формула относительно очищения от грехов. Относительно же действия Духа Св. св. Григорий замечает, что в словах молитвы Господней: «да приидет царствие Твое» мы просим о «содействии Духа Св. (τὴν τοῦ ἁγ. Πνεύματος συμμαχίαν)», ибо «Дух Св. есть царствие», почему у ев. Луки вместо слова царствие поставлены слова Дух Св.: «да приидет Св. Дух твой на нас и очистит нас». Очищение, правда, приписывается и Сыну (Евр. I, 3), но это только показывает, что «одно дело у обоих: у Духа очищающего грех и у Христа соделавшегося очищением грехов» ⁵²¹ , из чего св. Григорий, между прочим, заключает об единосущии Их.

Тоже самое нужно сказать и о возрождении. Дух Св., который есть «царство» и «помазание», «отовсюду предваряя приближающихся верою» ⁵²² , сообщает в крещении «животворящую жизнь», «оживотворяет крещаемых». «Претворяя воду чрез освящение», «животворит Он однако не один ... но должна предшествовать вера в Господа, чрез которую жизненная благодать усвоится верующим, как сказано Господом, что Он (Сын) их же хочет живить. Но так как и даруемая чрез Сына благодать зависит от нерожденного источника, то Писание научает, что должна предшествовать вера в Отца, оживляющего, как говорит апостол, всяческое так, чтобы животворящая благодать, исходящая от Него, как бы от некоего источающего жизнь источника, приводила в совершенство удостаиваемых ее, чрез Единородного Сына, который есть истинная жизнь, действием Духа (τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος)» ⁵²³ . Притом, Христос соприсутствует при совершении крещения, этого нового рождения, не в вере только крещаемого, но и непосредственно ⁵²⁴ – со Духом и в Духе Св.

Св. Григорий старается, насколько возможно, проникнуть в тайну возрождения чрез аналогию между обыкновенным рождением и возрождением. То и другое, правда, есть непостижимая тайна. «Говорят: что общего между водою и жизнью? Что же общего, спросим и мы, между влажностью и образом Божиим»? ⁵²⁵ Тем не менее, можно отчасти уяснить себе то и другое. Там и здесь рождение происходит действием силы Божьей, при нашем произволении в возрождении и при стремлении рождающих в обыкновенном рождении. Наше произволение при возрождении и стремление рождающих при обыкновенном рождении представляют большое сходство и имеют одинаковое значение. То и другое есть полезное условие и возрождения и рождения, но причина, как рождения, так и возрождения скрывается не в человеке, не в его силах, а в силе Божьей. Силою Божьею в сущности человек как рождается, так и возрождается, и эта сила действует независимо от человеческой воли. Не будь этой силы, невозможно ни то, ни другое, существование же человеческой воли и хотения, т.е. стремления рождающих и произволения в возрождаемых, содействует только «благоуспешности» действия Божия, ибо это действие, в сущности, так же независимо от человеческой воли, как явление на видимом небе солнца, восходящего независимо от нашего желания и молитв. Такой смысл имеет следующее замечательное рассуждение св. Григория. «Если и при другом виде человекообразования, стремления рождающих, хотя бы и не было ими призываемо в молитве божество, производят рождаемое силою Божьею, по удалении которой усилие их не действительно и бесполезно; тем более при духовном способе рождения, где Бог, как веруем, обетовал присутствовать при совершаемом и делу придал свою силу и где наше произволение имеет стремление к вожделеваемому, если надлежащим образом присоединится пособие молитвы, — предпринимаемое совершится более благоуспешно. Но как молящиеся Богу, чтобы воссияло им солнце, нимало не замедляют того, что непременно бывает (τὸ πάντως γινόμενον), и никто не скажет, что бесполезно усердие молящихся, если они просят Бога о том, что непременно будет (περί τοῦ πάντως

ἐσθιμένου), так и уверовавшие, что, по неложному обетованию возвестившего, благодать непременно присуща (πάντως παρεῖναι τὴν χάριν) возрождаемым посредством сего таинственного домостроительства, или приобретают некоторое приращение благодати, или не отвращают от себя присущей благодати (τὴν οὐσαν)»⁵²⁶.

Здесь, с настойчивостью доказывается независимость от человеческой воли и великое творческое значение божественной силы при обыкновенном рождении и силы благодатной при возрождении, а равно указывается и та доля значения, какая в том и другом случае принадлежит человеческому стремлению и произволению. Благодать непременно присутствует и действует в крещении, хотя бы о ней не думали и не молились; Дух, подобно восходящему на небе солнцу, нисходит в воду и «претворяет» ее. Но это не значит, что со стороны человека ничего не требуется для «благоуспешности» действия Божия. Если у человека нет благого произволения, стремления к вожделиваемому, т.е. к возрождению, то благодать, Дух Божий, сущий в воде, не соединяется с душою крещаемого.

Этот именно случай имеет, вероятно, в виду св. Григорий, когда говорит, что «многие из приступающих к благодати крещения самих себя вводят в обман, почитаясь только возрожденными, а не делаясь таковыми действительно»⁵²⁷. На основании отсутствия всяких признаков нравственной в них перемены, о таких людях он говорит: «баня послужила телу, а душа не свергла с себя нечистот страстей... хотя смело будет сказать, однако скажу и не откажусь, что для таких (людей) вода остается водой, потому что в рождаемом ни мало не оказывается дара Св. Духа»⁵²⁸. Выражением: «вода остается водой» св. отец не хотел отвергнуть им же самим, в другом месте⁵²⁹, высказанную мысль о «претворении воды» в крещении «чрез освящение», а равно и настойчивое утверждение, что благодать непременно присуща в крещении, а имел в виду только сказать, что благодать Св. Духа остается сама по себе (так как у него «вода» иногда употребляется как синоним Духа Св., что видно из изречения – «началом великих

благ» служат «вера и вода») ⁵³⁰ , а человек сам по себе: с душою его не соединяется Дух Божий. Между тем, по воззрению св. Григория, хотя водами крещения омывается и тело от присущего и ему греха ⁵³¹ , но главная цель таинства – возрождение души, т. е. владычественной части человеческой природы, чрез соединение со Христом и с Духом Св., для постепенного усовершенствования, для «изменения вида души на подобие Первообразу» ⁵³² , для совершенного подчинения низших сторон человеческой природы высшей стороне – уму или духу, что начинаясь в крещении, продолжается и совершается в течение всей человеческой жизни совместным действием благодати и человеческих, вспомоществуемых ею, сил и что в обширном смысле св. Григорий любил называть также «возрождением», представляя крещение как «начало и основание великих благ» возрождения. Впрочем, справедливость такого понимания приведенных мест яснее откроется из рассмотрения тех мест, которые трактуют о том, что происходит с человеческой природой в крещении и после него.

Крещением, правда, омываются греховные скверны и полагается начало «для обновления и приложения нашего естества» ⁵³³ , для полного восстановления в первобытное состояние, но «человеческая природа» в существе своем «не изменяется», силы естества остаются те же ⁵³⁴ , зло «не совершенно уничтожается» ⁵³⁵ , с ним происходит тоже, что со змеей, у которой хотя голова отсекается, но остается живой еще хвост ⁵³⁶ , «пресекается только непрерывность зла» ⁵³⁷ , происходит «изглаженные дурных признаков в нашем естестве», пресечение навыков ⁵³⁸ . «Новопросвещенный, если к вере не присоединит хранения заповеди, – не более как невинный»; он «подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки, но ничего еще не сделавшему воинственного и мужественного» ⁵³⁹ и за одно омовение от грехов он не получит награды на небе ⁵⁴⁰ . Всеми подобными разъяснениями св. Григорий отнюдь не хотел умалить великое значение крещения (как очищения от грехов и как начального акта и краеугольного камня возрождения) и его безусловную

необходимость ⁵⁴¹, а только имел в виду показать, что одно принятие сего таинства недостаточно для полного христианского совершенства.

Получившему благодать крещения предлежит в будущем еще многое совершить, при вспомоществующей его усилиям благодати. Возрождение, начавшись в крещении, должно проходить чрез всю жизнь, картина которой начертана в следующих весьма замечательных словах. «Пришло царство жизни и разрушена держава смерти: явилось иное рождение, другая жизнь, иной образ жизни, претворение самой нашей природы. Сие рождение не от крови... Как же это? Ясно представляю тебе эту благодать. Сей плод верою чревоносится, возрождением крещения изводится на свет; кормилица его есть церковь, сосцы — наставления, пища — хлеб свыше; совершенство возраста — высокий образ жизни, брак — сожитие с премудростью, чада — надежды, жилище — царство, наследие и богатство — наслаждение в раю, конец же — вместо смерти жизнь вечная в блаженстве предстоящем святым» ⁵⁴². Здесь представляется, что новое порождение «возрождением крещения (только) изводится на свет», что затем следуют: питание родившегося младенца, его возрастание и при возрастании высокий образ жизни, далее брак, как союз с премудростью — Христом, устройство дома для обитания Св. Духа (жилище или буквально «домы-царство», «царство-Дух Св.»; см. выше), сообразно с чем в начале всего этого изображения и встречаются выражения: «рождение, жизнь, образ жизни, претворение природы», представляющие очевидно не обыкновенную амплификацию в речи, а точное обозначение моментов в развитии новой жизни, начало которой положено в «возрождении крещения», которым она «изводится на свет». «Претворение нашей природы», о чем св. отец, как мы видели, немало и очень выразительно говорил и в другом своем творении («Бол. оглас. сл.»), или «изменение вида души» (см. также выше) неразлучно с изменяемостью человека, которая, по заявлению св. Григория (вопреки мнению бл. Августина), направлена «не к одному только злу», но имеет и свою добрую

сторону, «производя прекраснейшее дело – возрастание в добре» ⁵⁴³.

Изменение к лучшему, усовершенствование, «совершенство», к которому «благодать Духа влечет нас» ⁵⁴⁴, зависят как от обитающей в нас благодати, так и от наших усилий. Это положение ясно выражено и раскрыто в сочинении «О цели в Боге». «Велико, истинно велико св. крещение для принимающих его со страхом – для приобретения (благ) умопостигаемых. Ибо богатый и независтный Дух, присно текущий для всех приявших благодать (крещение) ...для всех искренно принявших дар, по мере веры каждого из приемлющих, пребывает помощником и сожителем (συνεργὸν καὶ σύνοικον), создавая в каждом доброе, для споспешествования душе в делах веры (πρὸς τὴν τῆς φυχῆς ἐν τοῖς τῆς πίστεως ἔργοις σπουδῆν). Итак каждый из нас, чрез преуспевание в добродетели должен доводить себя самого до (возраста) мужа совершенного, по апостолу... Приращение тела в его возрастании нисколько не зависит от нас ... А в (состоянии) обновления чрез рождение мира и красота души, которая дарует благодать Духа за заботу о том воспринимающего ее (διὰ τῆς τοῦ δεχομένου σπουδῆς), зависят от нашего желания (γνώμης); ибо насколько простираем подвиги благочестивой жизни, настолько вместе с ними простирается и величие души. Благодать Духа дарует вечную жизнь и неизреченную радость на небесах, а любовь по вере трудами получает достоинство принять дар и вкусить благодать. Правда дел и благодать Духа (δικαιοσύνη ἔργων καὶ Πνεύματος χάρις), достигнув (соединения), взаимно наполняют блаженною жизнью душу. в которой соединились; находясь же в разъединении друг с другом (διαζυγεῖσθαι δὲ ἀπ' ἀλλήλων), не доставляют душе никакой пользы. Ибо как благодать Божия не может обитать в душах бегущих спасения, так и сила человеческой добродетели сама по себе недостаточна для того, чтобы души непричастные благодати возвести к (совершенному) виду жизни. Аще не Господь созиждет дом и сохранит град, все трудятся о том. Из сего научаемся, что не следует думать, будто весь венец (ὅλον τὸν στέφανον) зависит от человеческих стараний, но что надежду

на достижение его нужно возлагать на волю Божию. Воля же Божия состоит в том, чтобы очистить душу благодатью и привести ее чистою к Богу» ⁵⁴⁵ .

Здесь ясными чертами изображается взаимоотношение благодати и человеческих усилий в усовершенствовании человека, настаивается на непрременной необходимости соединения того и другого условия и дается понять, что в сущности все совершает благодать, но не без нас и что ей главным образом нужно приписать содевание нашего спасения. «Созидание» нашего спасения, «очищение души» есть, в сущности, дело благодати, ее дар; «любовь же по вере трудами» нужна только для «получения этого дара», для «вкушения благодати»; следовательно «правда дел», хотя и сопоставляемая с «благодатью Духа», не равносильна с нею.

Приведенное место в данном случае – главное и руководительное для изъяснения других мест, относящихся к тому же предмету. Дальнейшие разъяснения св. Григория в том же сочинении, хотя не отличаются такою точностью, как вышеприведенное, но видимо, направлены к той же цели, т. е. чтобы показать, что труды и подвиги или «преуспевание в добрых делах» нужны «для вселения Духа», т.е. для укрепления Его во внутреннем человеке ⁵⁴⁶ , что «цветы и плоды (трудов человеческих), как следует думать, происходят от действия Духа» ⁵⁴⁷ , что «относить их к самому себе» было бы «высокомерием», что «освобождение души от страстей нужно относить к Богу» ⁵⁴⁸ и что, следовательно, если нужны и до известной степени ценны человеческие усилия и подвиги, то только в том отношении, что ими подготавливается почва для всемогущего и плодотворного действия благодати Духа Св., которой и нужно приписать и цветы и плоды духовного преспеяния. «Добродетельный образ жизни» нужен душе «для принятия в себя благодати Духа», чтобы «претворить ее жизнью в саму себя» ⁵⁴⁹ . Правда, в других своих творениях св. Григорий иногда выражается так, как будто придает человеческим подвигам большее, чем выше указано, значение, например: «каждый есть живописец собственной жизни, а художник дела жизни есть свободная воля» ⁵⁵⁰ , что «благодать

есть дар Господа, а образ жизни есть точное исполнение (обязанностей) удостоенного почести» ⁵⁵¹ . Но первое место говорит просто о деятельном подражании Христу, чтобы мы деятельно стремились быть образом Образа, т.е. И. Христа, а второе трактует собственно о благодати крещения, как даре Божьем, нами незаслуженном, за который и не обещана, в речи Спасителя, награда на будущем суде, где будет воздано именно за «образ жизни» или дела любви, что ясно из контекста речи. Притом, что особенно замечательно, в том же самом сочинении, выше только что приведенного места о благодати, как «даре Господа»... говорится, что добрые дела и добродетели, в сущности, не наши порождения, а чада Духа, который, «вселяясь в мужа очищенного, согревает душу, как бы насиживая яйца, рождая многих и прекрасных чад, т.е. добрые дела, честные мысли, веру, благочестие, правду, целомудрие, непорочность, чистоту; таковы чада Духа, а наши приобретения (ταῦτα τέκνα τοῦ Πνεύματος, ἡτῆματα δὲ ἡμετέρᾳ)» ⁵⁵² .

Сосредоточивая свое внимание на действии, вкупе с нами, Духа освятителя нашего, св. Григорий не забывает и Христа Спасителя, – не забывает того общего святоотеческого положения, что Дух Св. ведет нас к Сыну Божию, И. Христу, нашему Искупителю, что Христос есть начало и конец всего нашего спасения. Св. Григорий раскрывает эти мысли во многих местах своих творений и в особенности в соч. «О совершенстве к Олимпию монаху» и в «Точн. изъясн. Песн. Песн.». В первом соч., анализируя наименования, усвояемые в Св. Писании И. Христу и указывая в них образцы для подражания, насколько оно доступно человеку («доступному подражаем, а недоступное чтим и поклоняемся»), ссылаясь при этом, между прочим, на ап. Павла, который «посредством самого точного подражания (Христу) изменил вид своей души по Первообразу» ⁵⁵³ , замечает, что «не может быть в точном смысле слова назван христианином ни тот, кто имеет главу без разума, т.е. не имеющий в вере главы всего, которая есть Слово, ни тот, кто, имея главу веры, не являет соответственного ей тела – образа жизни (τῆς πολιτείας τὸ σῶμα)» ⁵⁵⁴ , что «всякого благого образа жизни, всякого доброго учения и занятия и начало и конец есть

Господь», что «начало высокого сего столпотворения жизни (τοῦ βίου πυροποσίας) есть вера в Него; на ней как бы основание, какое полагаем начала нашей жизни», что Его, именуемого ап. Павлом упованием, надеждою, «разумеет как вершину (ἄντι κεφαλῆς), на которую взирает все заботящееся о добродетели»⁵⁵⁵. Но особенно замечательно таинственное изъяснение Песн. Песн. гл. V ст. 2, 3, 4, где, по мнению св. Григория, содержится изображение «восхождения невесты» – души, уже омытой св. крещением, «к божественному»⁵⁵⁶, – «восхождения в высшее» и проникновения Жениха-Христа, «уже многократно ей являвшегося»⁵⁵⁷, но еще раз стремящегося проникнуть внутрь завесы – плоти, в глубины души, при чем «не глас только ударяет в двери сердца (τὴν καρδίαν), но сама божественная рука проникает во внутренность сквозь скважню». Невеста послушна: «отверзает дверь, сняв покров с сердца, раздвигает завесу двери, т.е. плоти, отверзает все врата души (τῆς ψυχῆς), чтобы вошел Царь славы. Но широкие врата оказались какою-то малою и узкою скважиною, в которую не мог войти сам Жених и едва вместились рука Его»⁵⁵⁸, чем указывается «предел в ведении неизглаголанного», потому что «сила человеческая не имеет такой вместимости, чтобы принять в себя естество неопределимое и непостижимое»⁵⁵⁹.

Это изображение многократного явления Христа душе человеческой и потом таинственного проникновения Его внутрь завесы – плоти, во глубины духа человеческого проливает, по нашему мнению, свет и на те места, в которых говорится об усилиях христианина к «вселению» (ἐνοίησις) Духа Св. в его душу. Дух Св. ведь неразлучен с Христом, Сыном Божьим, и если так нужно представлять вхождение Христа в душу, то подобным же образом должно мыслиться и вселение в нас Духа, как постепенно проникающего во внутренние наши глубины и «претворяющего» нашу природу. С этой точки зрения понятны и увещания св. отца к усилиям относительно «вселения» Духа, обязательным для тех, которые имеют заботу о своем преуспевании. Эта сторона учения о благодати особенно полное раскрытие нашла, как увидим, в творениях пр. Макария Египетского.

Общий результат. 1) В творениях св. Григория учение о Духе освятителе и о об отношении Духа Св. к Сыну Божию, в промыслительно-спасающем действии Их на мир, раскрыто почти столько же, сколько и у св. Василия Великого. 2) Менее чем у св. Кирилла Иерусалимского и св. Григория Бог., данных представляют творения св. Григория Нисского для учения о первом моменте действия благодати Божьей на человека, обращающегося ко Христу. 3) Но зато изображение последующих моментов представляет выдающееся явление по глубине затрагиваемых вопросов и тонкому философско-богословскому их решению, согласному с Откровением и общим святоотеческим учением, так что проливает обильнейший свет на святоотеческие представления о таинственном акте возрождения человека в крещении и последующего преуспения и развития по образу Христа Спасителя, в Духе Христовом. Таковы: его анализ состояния падшего человека, не утратившего в образе Божьем стремления к добру, но сильно и глубоко исказившего этот образ и потерявшего подобие, далее – глубокое проникновение в тайну возрождения в крещении, его аналогия возрождения с обыкновенным рождением, выяснение того, что при сем нужно отнести к человеку и что к силе Божьей, утверждение независимости действия силы Божьей от человеческих желаний и усилий и вместе признание необходимости последних для спасительности действия благодати крещения, «непременно» присущей таинству, его изъяснение того, что именно даруется в крещении как относительно очищения греха («не совершенное уничтожение зла»), так и возрождения, которому в крещении полагается «начало и основание», и наконец – его изображение последующего развития человека, как продолжающегося возрождения человеческой природы, – не без деятельного участия человека, но под могущественным и животворным действием вселяющейся в него благодати, – до совершенного «изменения вида души» и «претворения» падшей человеческой природы по образу Образа Бога невидимого, т.е. Христа Икупителя, что и возможно только для благодати, а не для слабых человеческих сил. Относительно общего характера

рассматриваемых воззрений на данный предмет следует сказать тоже, что сказано относительно св. Григория Бог., т.е., что и св. Григорий Нисский также совершенно чужд крайностей учения как бл. Августина, так и Пелагия и есть прекрасный выразитель православного учения – в философско-богословской форме.

XII. Пр. Макария Египетского ⁵⁶⁰ .

Пр. Макарий Египетский пошел еще далее св. Григория Нисского (в полном, впрочем, с ним согласии) в изъяснении таинственных действий благодати Божьей в душе человеческой, уже возроденной св. крещением. Великий египетский подвижник не оставил, можно сказать, ни одного вопроса не разъясненным относительно остатков греха в человеческой душе, действия в ней благодати, содействия человеческой воли и взаимоотношения этих трех двигателей души в процессе содействия христианином своего спасения. Положение св. Григория Нисского относительно полного воссоздания или «претворения» человеческой природы, и по после крещения не совершенно чуждой греха, – претворения постепенного, чрез действие благодати, при участии человеческой воли, в течение всей человеческой жизни, составляло основную, главную тему всех бесед пр. Макария и раскрыто им так глубоко и всесторонне, на основании благооткровенных данных и собственного духовного опыта, как ни кем до него. В этом отношении, т.е. в отношении к раскрытию учения о действии благодати Божьей в человеке – христианине, можно назвать его, по истине, великим тайновидцем премудрых и бесчисленно-разнообразных путей Божьих в действии на человеческую душу и сокровенных движений в глубоких тайниках внутреннего человека.

При такой задаче творений пр. Макария, посвященных назиданию его слушателей иноков, естественно, что у этого св. отца не встречается такого многообъемлющего парения мысли в областях теологии, как у св. Афанасия, Василия Вел., Григория Богослова и Григория Нисского. Жизнь Троидного Бога самого в себе и в явлении миру, – в творении, общем промыслении и искуплении, не сосредоточивает на себе преимущественного внимания египетского подвижника, и если он касается этих предметов, то не нарочито, а в связи с основной своею темою и главною целью своих наставлений. А потому неудивительно, что у него заметно суживается и самый объем понятия благодати; и

это явление нельзя не поставить в связь с размерами его кругозора. Более тесный кругозор в данном случае отразился на более тесном объеме понятия благодати, точно так же, как широкий – у других великих отцов греческого востока – на широком объеме этого понятия.

Тем не менее, и у пр. Макария находим отголоски общеотеческих широких представлений о благодати, как действию всех лиц Св. Троицы и во все моменты жизни человеческого рода, следовательно – о благодати в самом обширном смысле этого слова.

Так, он говорит о благодати, как действию всех лиц Св. Троицы, – действию, выражающемся в «благости воли Отчей», в «доброте Отца», в «любви Христовой», в «благости Духа» ⁵⁶¹. Находим у него и представление о совместном действовании Слова и Духа с самого начала бытия рода человеческого. Уже в Адаме пребывали не только Слово, но и Дух Св. Дух пребывал в нашем прародителе именно в силу того, что в нем (Адаме) было Слово, «ибо Слово было для него всем». «Дух, когда хотел, также пребывал в Адаме, как (потом) действовал в пророках и научал их и был внутри их и являлся им вовне» ⁵⁶². И не вскользь только говорил пр. Макарий о «действовании Духа в пророках», которые «вещали, когда того хотел Дух», об «обитании благодати Божьей внутри» ветхозаветных праведников, о «непрестанном пребывании силы Божьей в праведниках, в подзаконной сени» ⁵⁶³, в частности – о действии «благодати в Иове» ⁵⁶⁴, «о славе Духа, покрывавшей лице Моисея» ⁵⁶⁵, об «удалении Духа от иудеев, когда раздралась церковная завеса» ⁵⁶⁶. Правда, такое словоупотребление и представление о благодати можно назвать у пр. Макария, во всяком случае, очень редким и исключительным. В огромном же большинстве случаев понятие благодати имеет у него тесный объем и смысл и что замечательно, благодать, как «небесный дар», иногда прямо уже противопоставляется дарам естественным, хотя они тоже Божии» ⁵⁶⁷.

В бесчисленном количестве мест благодать у него мыслится как особенная сила Божья, вспомоществующая человеку в усвоении спасения Христова. Эта сила есть сила

столько же Духа Св., как и Христа Спасителя или, лучше сказать, – Духа Христова, неотделимая от Христа, сообразно с чем встречаются следующие формулы, обозначающие содержание понятия благодати в этом тесном смысле. Нужно озарение Духа, чтобы видеть Христа⁵⁶⁸. Христос «приходит» в душу и «обитает (в ней) во всяком ощущении и действии Духа»⁵⁶⁹. Дух Св. есть «жизнь души», «образ Сына» и Он «нарисует небесный образ и дает душе прекрасного и доброго Жениха»⁵⁷⁰. «Сокровище Духа есть сам Христос»⁵⁷¹. А потому христиане суть чада Духа, братья же Христовы⁵⁷². И хотя Господь И. Христос иногда как бы отличается от «силы Божьей»⁵⁷³, т.е. от Духа Св., но в большинстве случаев о Христе Спасителе и Духе Св. говорится совместно, и благодать изображается как действие того и другого, с некоторым только перевесом в пользу Духа Св., как это и естественно. Вообще же, однако, мы напрасно стали бы искать у пр. Макария таких точных, в этом отношении, формул, какие мы находили в творениях знаменитых св. Отцов IV в., в особенности у св. Василия Вел. У пр. Макария преобладает представление о благодати, как совокупном действии Духа и Сына, живо напоминающее одну из формул св. Василия Вел. – «в Слове Дух и в Духе Слово».

Впрочем, не в этой стороне учения о благодати (стороне, более чем достаточно раскрытой, как мы видели, другими св. отцами IV в.) – сила и важное значение творений знаменитого египетского подвижника, а – в глубоком проникновении в сущность и состояние греховности нашей природы, в изображении действия благодати в нашей душе, имеющей, даже и после возрождения в крещении, на дне ее «тину» греха, и в изъяснении, как могут совмещаться в нас грех и благодать и каким образом совершается благодатью, в союзе с человеческим произволением, постепенное очищение души от корней и плодородных зародышей греха – до совершенного его исчезновения, вместе с полным принятием «всею» душою «всего» Духа и «всего» Христа.

О первородном грехе. – Зло в нас – вследствие грехопадения Адама, который «лукавое слово сначала принял внешним слухом, потом оно прошло чрез сердце (διὰ τῆς

χαρδίας) и объяло все его существо» ⁵⁷⁴ . Лазарь смердящий – подобие Адама. И «ты носишь те же язвы, то же зловоние, ту же тьму. Все мы сыны этого потемненного рода, все причастны того же зловония. Какою немощью он пострадал, тою же пострадали и все мы, происходящие от Адамова семени» ⁵⁷⁵ . «С того времени как Адам преступил заповедь, змий, вошедши, сделался господином дома и он есть при душе, как другая душа (ὡς ψυχὴ ἑτέρα μετὰ τῆς ψυχῆς)... Грех, вошедши в душу, сделался ее членом (μέλος αὐτῆς), прилепился и к самому телесному человеку и в сердце струятся многие нечистые помыслы» ⁵⁷⁶ . «Всякая душа имеет неисцелимую язву (τὸ ἀνίατον τραῦμα) греха... Того и домогался враг в Адамовом преступлении, чтобы уязвить и омрачить внутреннего человека, владычественный ум, зрящий Бога» ⁵⁷⁷ . «Как преступивший (заповедь) Адам принял в себя закваску зла страстей, так и по причастию родившиеся от него и весь род Адамов стали участниками этой закваски» ⁵⁷⁸ . «Чрез преслушание первого человека мы приняли в себя чуждое нашему естеству зло страстей, которое и обратили как бы в нашу природу (ὥσπερ φύσιν ἡμῶν)» ⁵⁷⁹ .

До какой, однако, степени простирается, это наследственное, от Адама, повреждение нашей природы? Хотя «лукавый князь облек грехом душу и весь ее состав (ὅλην τὴν ὑπόστασιν αὐτῆς), и всю ее осквернил, всю пленил» ⁵⁸⁰ , хотя он «осквернил и увлек всего человека, душу и тело, и облек человека в человека ветхого», хотя «грех примешался к душе (τῇ ψυχῇ μεμιγμένη), но у обоих (у греха и души) – своя собственная природа (ἐχούσης ἐιᾶστης ἰδίαν φύσιν)» ⁵⁸¹ . Ибо душа создана по образу и подобию Божию, и грех к ней именно «примешался», а не исходит из ее существа, созданного «по образу добродетелей Духа» ⁵⁸² , по образу Христа ⁵⁸³ . «Душа не от естества Божья и не от естества лукавой тьмы, но есть творение умное, светлое, великое и чудное, прекрасное подобие и образ Божий (ὁμοίωμα καὶ εἰκὼν Θεοῦ) и лукавство темных страстей вошло в нее чрез преступление» ⁵⁸⁴ . Сущность богоподобной человеческой природы не уничтожилась в нас от Адамова преступления. Правда, «преступив заповедь,

Адам погиб двояко: во-первых он утратил достояние своей природы (τὸ ἰτῆμα τῆς φύσεως αὐτοῦ) чистое, прекрасное, созданное по образу Божию, во-вторых утратил и самый образ (ἀπόλεσεν αὐτὴν τὴν εἰκόνα). Если подделана (παραχαραγῆ) монета, имеющая царское изображение, то и золото пропадает, и царское изображение не делает ее ценною (οὐ χρησιμεύει); то же потерпел и Адам ⁵⁸⁵ ... Не говорим, что все погибло, уничтожилось и умерло; (для жизни) от Бога – умерло, живет же собственною природою... и Бог, хотя взирает на отступников от Его слова и заповеди, но презирает их, и Господь не творит там общения и не покоится в их помыслах» ⁵⁸⁶ . Итак Адам утратил прекрасное «достояние» своей природы, т.е. то, что имел в ее благоустройстве и чистоте, или известное ее «состояние», – то, что другие св. отцы называли «подобием » Божьим и что доселе носит это наименование, – и затем «утратил и самый образ », т.е. не богоподобные черты своей природы, а «небесный образ», состоящий в печати Слова и Духа, пребывавших в душе Адама и запечатлевавших ее на подобие царского изображения на монете ⁵⁸⁷ . По всему видно, что пр. Макарий не различал выражений «образ и подобие», а употреблял первое в обширном смысле, включавшем и значение второго, т.е. слово образ – и в значении подобия, как в приведенном месте. ⁵⁸⁸ В противном случае, при ограничении понятия «образ» чертами человеческой природы, богоподобной в самых ее силах (ум, воля), или при употреблении слова образ в тесном смысле этого слова, следовало бы – из выражений: Адам «утратил самый образ», «и свой собственный и небесный образ» – заключить, что Адам, а вместе с ним и мы, в его падении, потеряли «все». Между тем пр. Макарий как здесь сейчас же оговаривается, что он не утверждает, будто «все» доброе в нашей природе погибло, с падением Адама, так еще более выразительно дает понять то же самое следующими подобиями и сравнениями. Образы души пораженной грехом – евангельские кровоточивая жена и слепой. «Как там (в Евангелии) жена, хотя не могла исцелиться и оставалась изъязвленной, однако имела ноги, чтобы придти к Господу и, пришедши получить исцеление, и подобным же образом и тот

слепой, хотя, по причине слепоты, не мог достигнуть и придти ко Господу, однако послал голос, быстрее вестников... и получил исцеление; так и душа, хотя изъязвлена язвами постыдных страстей, хотя ослеплена греховною тьмою, но вместе с тем имеет волю (ἀλλ' ὁμως ἔχει θέλημα) взывать и звать Иисуса, чтобы пришедши, сотворил Он душе вечное избавление. Как тот слепой, если бы не возопил, и та кровоточивая, если бы не пришла ко Господу, не получили бы исцеления, так если кто по собственной воле и от всего произволения (ἐκ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ ὅλης προαιρέσεως) не приступит ко Господу и не будет просить его с полною верою (μετὰ πληροφωρίας πίστεως), не получит исцеления» ⁵⁸⁹ .

Падшую душу можно сравнить еще с лежащим в болезни телом человека, ум которого однако не остается в покое, заботится о лечении, а также с дитятей, не могущим еще ходить, но обращающим на себя внимание и попечение матери движениями, криком и плачем. «Так и душа, преступлением заповеди подвергшая себя немощи страстей, хотя, лежа в древней болезни (ἐν τῇ παλαιᾷ ἀσθενείᾳ), не может по истине совершать дела жизни, однако все-таки должна и может (ἔχει καὶ δύναται) иметь усиленное попечение о жизни, молить Господа, искать истинного Врача» ⁵⁹⁰ . «И неверно говорят некоторые, введенные в обман лжеучением, что человек совершенно умер и совершенно не может делать ничего доброго. Хотя младенец ничего не может делать, или не в состоянии собственными ногами идти к матери, тем не менее, он двигается, кричит, плачет, ищет матери; и мать сжимается над ним», подходит к нему, «берет, ласкает, кормит его». «Тоже делает и человеколюбивый Бог с душою, которая приступает и сильно к Нему стремится» ⁵⁹¹ . Таким образом, человек не совершенно умер для добра: у него осталось стремление к истинному благу и желание удалиться от зла и греха, – стремление правда, само по себе, бессильное. «Невозможно разлучить душу с грехом, если Бог не утишит и не остановит этого лукавого ветра, обитающего в душе и теле. Как иной, видя летающую птицу, и сам хочет летать, но, не имея крыльев, летать не может; так и человеку предоставляется власть быть чистым ... но сил на это

у него нет» ⁵⁹² . «Душа может противиться греху, но победить или искоренить зло без Бога не может» ⁵⁹³ .

Не все приведенные места относятся к состоянию невозрожденного человека; некоторые, – в особенности последние, – имеют в виду человека уже возрожденного св. таинствами церковными, но между теми и другими – нет большого различия, так как в обоих случаях св. отец рассматривает человека самого по себе, отрешенно от действия на него благодати, и говорит, что мы представляем в этом отношении, т.е. как чада древнего Адама. Наследственное повреждение нашей природы весьма глубоко и тяжело, но хотя оно обнимает всего человека с телом его и душою и со всем ее «составом», однако в нас есть и остатки «добра», именно – в стремлении к истинному благу и в желании освободиться от греха, без сил, впрочем, осуществить эти благие порывы и стремления. Следовательно, благодати Божьей есть к чему привиться.

Относительно действия благодати в первом, начальном моменте спасения, у пр. Макария находим очень немного данных. Встречаются только указания на всеобщность действия благодати, на действие ее не только чрез посредство евангельской проповеди, но и – непосредственное, на возбуждение благодатью даже первоначальной веры – «от произволения».

«Как в невод попадают многие виды рыб и негодные тотчас опять бросаются в море, так и невод благодати распростирается на всех (ἐπί πάντας) и ищет успокоения (всех); но люди не повинуются, а потому снова ввергаются в ту же глубину тьмы» ⁵⁹⁴ . «Как земледелец, держа пару волов, возделывает землю, таким же образом и Господь Иисус, благий и истинный возделыватель земли, совокупив апостолов по два, послал их. Сам вместе с ними возделывая землю слушающих и истинно верующих. Но, кроме того, достойно упоминания и то, что царствие Божье и апостольская проповедь – не в одном только слове слуха, так чтобы кто-либо знал только учение и передавал другим, а царствие – в силе и действовании Духа». Доказательство – «сыны Израиля, всегда тщательно изучавшие

Писания и конечно озабоченные мыслью о Господе, не принявшие, однако самой Истины» ⁵⁹⁵ . Здесь не отрицается действие благодати чрез евангельскую проповедь (И. Христос и апостолы бросают благодатные семена в землю сердца), но одного этого действия благодати, чрез слух, недостаточно, а нужно еще и непосредственное действие благодатной силы Духа Св. на сердце ⁵⁹⁶ , – силы, которая, по общему святоотеческому воззрению, сообщается только достойным, т.е. имеющим благое произволение. «Сам» Господь «производит в нас и благую от произволения веру и готовность, а исправление (даже) – всецело» ⁵⁹⁷ .

Действие благодати, очищающей от грехов и возрождающей в крещении, изображается в следующих местах, имеющих характер аллегорического изъяснения ветхозаветных мест Писания.

«Апостолы, сделавшись светом (для мира), послужив светом для веровавших, просветив сердца их тем небесным светом Духа, которым были просвещены сами» ⁵⁹⁸ , «всякую душу улучшали и осоляли солию Духа... всякая душа, не осоленная Св. Духом, непричастная небесной соли, т.е. Божьей силы, гнивает и наполняется большим зловонием лукавых помыслов» ⁵⁹⁹ . Процесс приготовления души как бы в жертву Богу состоит в заклании ее (умерщвлении), осолении и возложении на огонь. «Итак, нужно, чтобы сперва заклал ее (жертву) иерей и она умерла, а потом чтобы рассеченная на части она была осолена и наконец возложена на огонь... Так и наша душа, приступая к истинному архиерею Христу, должна быть от Него закланною и умереть для (своего) мудрования и худой жизни, какою жила, т.е. для греха». Как по выходе души из тела оно умирает и не живет тою жизнью, какою жило, «так, когда небесный архиерей Христос благодатью своей силы (τῇ χάριτι τῆς θυνάμεως αὐτοῦ) – предает закланию и умертвит в душе жизнь для мира, она умирает для той лукавой жизни, какою жила... лукавство страстей, как душа ее, выходит из нее по благодати (διὰ τῆς χάριτος ἐξέρχεται)». В душе, бывшей дотоле «телом тьмы», Дух Св. делается «душою света» ⁶⁰⁰ . Св. отец не продолжает параллели жертвы и души: осоления (о

котором он, впрочем, сказал достаточно прежде) и возложения на огонь. Если продолжить его речь, на основании других параллельных мест, то процесс очищения и возрождения души, в начальном его акте, можно представить в таком виде: сначала смерть со Христом для прежней жизни (заклание), потом очищение от греховных скверн солию Духа (осоление) и наконец, проникновение души небесным огнем (возложение на огонь) благодати Христовой, ибо «благодать есть небесный внутри тебя огонь» ⁶⁰¹, и Христос есть именно «божественный огонь», которым «воспламеняются христиане» ⁶⁰². Замечательно, что в одном месте, говоря о крещении, пр. Макарий выражается так: «крещение огнем и Духом очищает и оmyвает оскверненный ум» ⁶⁰³. Не потому ли слово «огнем» поставлено здесь прежде слова «Духом», что под огнем разумеется Христос, или «божественный огонь – Сын Божий»?

Но особенно замечательно следующее аллегорическое изображение процесса спасения, с начала его и до конца – под образом выхода израильтян из Египта, странствования в пустыне и вступления в землю обетованную. Состояние души до возрождения подобно рабству израильтян в Египте ⁶⁰⁴. Бог посылает душе «духовного Моисея» тогда, когда она «вопиет и стонет» от рабства греху ⁶⁰⁵. Прежде выхода из этого рабства нужно, чтобы «кровью (Христовою) были помазаны пороги сердца (ἐπί τῶν φλιῶν τῆς καρδίας)», а к вкушению Агнца душа «приготовлена была всемерно, насколько ей возможно, добрыми делами», подобно тому, как израильтяне пред вкушением агнца готовили горькие травы, препоясывали чресла, обували ноги и брали в руки жезлы ⁶⁰⁶. Далее, как израильтянами «снедался агнец к вечеру, а вечернее время есть середина между светом и тьмою, так и душа пред сим избавлением бывает между светом и тьмою, благодаря присущей силе Божьей, не позволяющей тьме овладеть душою и поглотить ее. И как Моисей сказал: это ночь обетования, так и Христос... наименовал это днем избавления. Там ночь воздаяния, здесь день избавления, и справедливо, потому что все там было образом и тенью истины и таинственно, в прообразах предначертывало истинное спасение души, которая

была заключена во тьме, связана и сокрыта в рве преисподнем и не могла освободиться без искупления Христова» ⁶⁰⁷. «Итак (Бог) изводит душу из Египта и из этой работы, при исходе избив его первенцев, ибо некоторая часть (μέρος τι) силы истинного фараона падает». Подобно израильтянам, выходящим из Египта и берущим у египтян золотые и серебряные сосуды, «душа, исходя из тьмы, берет (с собою) серебряные и золотые сосуды, т.е. собственные добрые помыслы, седмерицею разженные (очищенные?) которые служат Богу и в которых Он упокоевается» ⁶⁰⁸.

Все это изображение аллегорического характера дает понять, что выход души из состояния рабства греху обуславливается пробуждением в ней сознания греховности (душа «вопиет и стенает»), начинается же собственно посланием «духовного Моисея», очищением силою Божьею части души от злых помыслов (избиение первенцев египетских), предварительным воздействием благодати на сердце (помазание «порогов сердца»), а со стороны человека – предуготовлением добрыми делами к окончательному выходу (взятие сосудов и другие приготовления к вкушению Агнца), словом – «предочищением» и «предуготовлением», как выражались другие св. отцы. Этот приготовительный период характеризуется как состояние переходное – между тьмою и светом: тьма еще облегает душу, но уже присуща ей и сила Божья, охраняющая ее от поглощения тьмою. Здесь дается понять, что сила Божья и в самом начале процесса спасения действует всемогуще, но в союзе с человеческими силами.

Не останавливаясь на акте избавления, чрез заклание и вкушение агнца, св. отец прямо переходит к последующему, последнему моменту спасения – усовершенствованию христианина. Сыны израилены, совершив Пасху, идут в путь. «Прияв жизнь Духа Св., вкусив Агнца, помазавшись Его кровью, вкушая истинный хлеб – Слово живое, душа преуспевает (προϊόντει). Столп огненный и столп облачный, охраняя, предшествует тем (израильтянам): Дух Св. подкрепляет этих (христиан), согревая и руководя душу в чувстве» ⁶⁰⁹. Фараон и египтяне устремляются на убежавших от них израильтян. «Когда

душа убегает от египтян, приходящая сила Божья помогает, путеводя ее к истине. Духовный же фараон, царь греховной тьмы» устремляется на убегающую от него душу и, «в надежде на то, что она опять к нему возвратится», «преследует ее скорбями, искушениями и невидимыми бранями» ⁶¹⁰ . Душа в смертельном страхе: «не в силах она идти назад, видя готовых врагов, ни простираться вперед... И когда Бог видит, что душа падает от боязни смертной и что враг готов поглотить ее, тогда подает малую помощь (μικρὰν βοήθειαν), медленно действуя на душу (μικροῦ ὑπὸν ἐπὶ τὴν ψυχὴν), испытывая ее, тверда ли она в вере и имеет ли любовь к Нему», пока еще не выводя ее из скорбей. Ибо таков определенный Богом путь, вводящий в жизнь, и когда душа совершит этот путь, полный безмерной скорби, имея пред глазами смерть, тогда «рукою крепкою и мышцею высокою, озарением Св. Духа разрывает она силу тьмы, минует страшные места, проходит море тьмы и всепожирающего огня» ⁶¹¹ . Тогда-то она «бывает утешена Богом и упокоевается в Господе. Тогда Дух, которого она приняла (в себя), воспеваает Богу песнь новую тимпаном, т.е. телом, и гусями, т.е. душою, на словесных струнах и тончайших помыслах, посредством смычка божественной благодати (τοῦ πλήκτρον τῆς θείας χάριτος) и воссылает хвалы животворителю Христу» ⁶¹² . Подобно Моисею, вложившему дерево в горькие воды Мерры для их услаждения, «Бог влагает древо жизни в горький источник сердца и душа услаждается, отлагая свою горечь и растворяясь Духом Христовым (συμικρνωμένη τῷ Πνεύματι τοῦ Χριστοῦ), и таким образом, сделавшись благопотребною, выступает на служение своему Владыке, ибо делается духом плотоносящим (πνεῦμα σαριοφόρον)» ⁶¹³ .

В заключение, обозревая все, что Бог совершает для спасения души, с самого начала ее обращения и возрождения и до конца ее подвига, замечает: Бог «очищает ее от скверны и, омывая от очернения и срамоты ее, делает светлую, оживотворяет от мертвенности, исцеляет от сокрушения и умиротворяет, прекращая ее вражду. Будучи тварию, она уготовляется в невесту Сыну Цареву; Бог принимает ее, мало-помалу изменяя ее собственною силою (τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ δυνάμει...

κατὰ μῆρὸν συμμεταβαλλόμενος), пока не возрастит до собственного своего возраста, влечет и расширяет ее до беспредельного и безмерного возрастания, пока она не соделается непорочною и достойною Его невестою. Сперва рождает ее в Себе самом (ἐν ἑαυτῷ) и Собою (δι' ἑαυτοῦ) возвращает, пока она не примет совершенной меры любви Его»⁶¹⁴.

Здесь выражены вкратце все главнейшие мысли и положения относительно действия благодати для преуспевания человека, в союзе с слабыми, изнемогающими его силами. Задача благодати после крещения – постепенно, «мало-помалу изменить» человеческую душу, очистив ее совершенно от гнездящегося в ней греха и «растворив ее Духом Св.», так чтобы не осталось в ней ничего греховного, чтобы «вся» она, приняв «всего» Духа и вообразив в себе «всего» Христа, сочеталась с Ним в неразрывный союз – «душа в душу, ипостась в ипостась». Все это подробно и развивается во многих из бесед пр. Макария.

Появление греха в нас после крещения. – После крещения человеческая природа остается неизменною в индивидуальных своих особенностях и удерживает в себе корни греха. «Чтобы и после благодати (μετὰ τὴν χάριν, т.е. после крещения) испытываема была воля, к чему она склонна и с чем согласна, естество остается таким же (ἐν ταυτότητι ἢ φύσιν): человек суровый – суровым, мягкий – мягким»⁶¹⁵. Нельзя думать, что если «Господа пришедши, осудил грех крестом, то нет его уже внутри (человека)», что если «пришествием Христовым грех осужден, (то) и после крещения зло уже не имеет пажити, чтобы разглагольствовать в сердце... И после крещения (καί μετὰ τὸ βάπτισμα) разбойник имеет место (пажить), чтобы войти и делать, что хочет»⁶¹⁶. «Многие, при присущей им благодати, не знают, что они окражены грехом», между тем «страшный змий греха сопребывает с душою (συνέστι τῇ ψυχῇ), соблазняет ее»⁶¹⁷. «Душу и примешавшийся грех (τὴν ἁμαρτίαν μιγεῖσαν) уподобляем великому дереву, имеющему много ветвей, а корни в глубочайших (недрах) земли. Так и вошедший (в душу) грех, овладев пажитями ее глубочайших тайников, обратился в

привычку» ⁶¹⁸ . Хотя негодные ветви и многие корни этого дерева отсекаются крещением, но некоторые корни остаются, скрываясь в глубинах души. Благодатным действием крещения нельзя совершенно уничтожить все эти корни, так как некоторые из них скрываются в глубине человеческой свободной воли. Уничтожить их, без уничтожения человеческой свободы, невозможно, подобно тому, как было невозможно устранить возможность грехопадения наших прародителей, при сохранении их свободы. Корни греха, остающиеся и после крещения, – это возможность греха и предрасположение к нему (от унаследованного и приумноженного нами навыка – срав. св. Григория Нисского). Хотя св. отец и не выражает нигде, буквально, только что изложенных нами мыслей, но совокупность его представлений о нашем греховном состоянии, после крещения, дает нам право так именно формулировать его представление о данном предмете. В человеке возрожденном «источник изливает чистую воду, а под ним лежит тина (ὁπόκειται βόρβωρος)» ⁶¹⁹ . «Змий таится под самым умом (τὸν κατώτερον τοῦ νοῦ), во глубине помыслов, гнездится и умерщвляет тебя в так называемых тайниках и хранилищах души, ибо сердце есть бездна» ⁶²⁰ . «И в благодати Божьей пребывающие в глубине (ἐν βάθει) одержимы грехом... не всецело в добре (μὴ ὄντες τοῦ ἀγαθοῦ ὀλοτελῶς)» ⁶²¹ . А потому нельзя думать, будто «в тех, в которых отчасти (μερικῶς) действует благодать, греха уже нет» ⁶²² . Мало того, даже и те, «которые во глубине (души) держатся доброй части, разумеют благодать, остаются еще рабами и пленниками лукавых помыслов и части зла» ⁶²³ . «Бывает, что в ином есть благодать, а сердце еще не очищено. Потому и падали падавшие; они не верили, что с благодатью сопребывают (συνεῖναι) дым и грех» ⁶²⁴ .

Как же именно сопребывают в нас благодать и зло, грех? Зло «в нас действует со всею силою и ощутительностью... однако не растворено (οὐ συνεκράθη) с нами так, как говорят некоторые, подобно смешению (τὴν μίξιν) вина с водою, а так – как в одном поле (растут) и пшеница сама по себе и плевелы сами по себе или как в одном доме (находятся) особо

разбойник и особо господин дома» ⁶²⁵ . Впрочем, зло может возмущать душу, – этот, от действия благодати, чистый источник, источающий чистую воду, – и тогда «весь источник делается мутным и душа, когда бывает возмущена, смешивается с пороком (ἰρυνῶται τῇ κακίᾳ) и сатана делается чем-то одним с душою» ⁶²⁶ . Иногда грех приводит всю душу в смятение и колебание, подобно жестокому ветру, дующему в темную ночь ⁶²⁷ ; «князь мира сего волнует... душу... и как пшеницу, непрестанно вращающуюся в решете, разнообразно волнует человеческие помыслы» ⁶²⁸ .

Каким образом возможно такое одновременное и совместное пребывание благодати и греха в одной и той же душе? На этот вопрос пр. Макарий отвечает указанием частью на многосоставность души и глубину ее, частью на неприкосновенность человеческой свободы, частью на вездеприсутствие Божье, неограниченность Божества и невозможность осквернения его сквернами греховными. «Душа имеет много членов и великую глубину; привзошедший в нее грех овладел всеми ее членами и пажитями сердца. Потом, когда человек взыщет благодати, она приходит к нему и овладевает приблизительно двумя членами души. Человек неопытный, утешаемый благодатью, думает, будто пришедшая благодать овладела всеми частями души и будто грех искоренен. Но большая часть ее обладает грехом и только одна часть находится под благодатью» ⁶²⁹ . И это потому, что «природа (наша) восприимчива (δεξιτή) и для добра и для зла, и для божественной благодати, и для сопротивной силы, но она не может быть приневоливаема» ⁶³⁰ . «Человек имеет такую природу, что и тот, кто находится в глубине порока и работает греху, может обратиться к добру, и тот, кто связан Св. Духом и упоен небесным, имеет власть (ἐξουσίαν) обратиться к злу» ⁶³¹ . «Свобода соприсуца (σύνεστι τὸ αὐτεξούσιον) и совершенным христианам, которые пленены и упоены добром» ⁶³² . Даже и апостолам, «совершенным в благодати, благодать не препятствовала делать то, что хотели, даже если бы они пожелали сделать что-либо неугодное благодати» ⁶³³ . А потому, в существовании и неприкосновенности человеческой свободы

скрывается возможность падения даже лиц, стоящих на высоте духовного совершенства, «пленных и упоенных благодатью», т.е. возможность разрастания зла, возникновения его из глубин духа и распространения в областях внутреннего человека. – Сопребывание божественной благодати с грехом так же возможно, как присутствие Божье в воздухе, где бывает сатана ⁶³⁴, и благодать от присутствия в душе греха так же мало терпит осквернения или ущерба, как солнце, освещающее места грязные ⁶³⁵ или закрываемое облаками ⁶³⁶. «Тьма объемлется Им (Богом), но не объемлет Его» ⁶³⁷. Вот почему благодать Божья может «соприсутствовать» с грехом в душе человеческой и «ничего от того не терпеть», «ни в свете, ни в существе своем» ⁶³⁸, подобно солнцу.

Человеческая воля в процессе спасения, как необходимое условие. – Уже из сказанного выше видно, что человеческое произволение остается неприкосновенным, нерушимым ни в каком случае. Человек всегда сохраняет свободу воли, находится ли он под владычеством греха, в естественном состоянии или – под действием и даже господством, преобладанием благодати. Пр. Макарий настаивает на мысли о сохранении свободы – в особенности в благодатном состоянии человека, с целью объяснить возможность падений подвижников и побудить слушателей к осторожности, бдительности над собою, к подвигам и смирению. «Просвещенные и вкусившие отпадают. Видишь, что (человек) имеет волю согласоваться с Духом (τοῦ συμφωνῆσαι τῷ Πνεύματι), и имеет волю оскорблять Его» ⁶³⁹. Даже «связанный (ὁ δεδεδεμένος) Духом Св. и упоенный небесным имеет власть обратиться к злу... ..И эти самые вкусившие благодати Божьей и бывшие причастниками Духа, если не будут осторожны, угасают и делаются хуже того, чем были (χείρους ὅυ ἦσαν), будучи мирскими. И это не потому, что Бог изменяем и несилен, или что Дух угасает, но потому, что сами люди не согласуются с благодатью (οὐ συμφωνοῦσι τῇ χάριτι), почему и совращаются и впадают в тысячи зол» ⁶⁴⁰. Даже апостолы, если «не могли согрешить», то только «потому, что пребывая во свете и в такой благодати, не превозносились»; вообще же «сама человеческая

природа, будучи немощною, имеет власть отвращаться от сопребывающего добра... природа изменчива (τρέπτῃ ἡ φύσις) и по причине остающегося свободного произволения (διὰ τὸ παρμένειν τὸ αὐτεξούσιον) кто-либо, если захочет, делается сыном Божиим, или наоборот – сыном погибели» ⁶⁴¹. А потому даже «апостолы, имея в себе Духа Утешителя, не были беззаботны»; правда, «сама благодать охраняла их, чтобы они не совратились даже в чем-либо малом», но «и сами они, будучи совершенными, имели свободу творить дела праведные» ⁶⁴². И это потому, что благодать, подобно тому, как и сопротивная сила, только «побуждает, а не принуждает»; – «по причине свободы естества», которую она сохраняет ненарушимую – «приходящая к нему (человеку) благодать не связывает его волю принуждающею силою (ἀναγκαστικῇ δυνάμει), и не делает его неизменным в добре, хотя бы он хотел или не хотел того: но присущая ему сила Божья дает место свободе (παράχωρεῖ τῷ αὐτεξουσίῳ), чтобы обнаружилась воля человека» ⁶⁴³. Все усилия благодати и направлены именно, при сохранении свободы, к ее воссозданию и укреплению в добре.

Воля человека и ее движение к добру есть чрезвычайно важное условие вообще для спасения человека и в частности для его преуспевания, но не она – причина того и другого. Главное во всем этом не она, а благодать Божия.

Правда, благодать не действует одна без человеческой воли; она требует «согласования» воли с собою ⁶⁴⁴, а в начале преуспевания даже – предначинательного «стремления воли», но все это имеет значение не более, как необходимого только условия для могущественного, все в сущности совершающего, действия благодати. Господь «непрестанно (ἀεὶ) ударяет в двери сердец наших, чтобы мы отверзли Ему» ⁶⁴⁵. «Когда мы своею волею привлечем ум, понуждая помыслы устремляться к Господу, тогда всеконечно и Господь своею волею придет к нам и по истине соберет нас в себе самом». Вот «Он остановился, рассматривая твой ум, помышления и размышления, наблюдая, как ищешь Его и от всей ли души, не ленисто ли, не нерадиво ли» ⁶⁴⁶. Нужны самособранность человека и движение его воли, а с волею и ума к Господу, и это именно пр. Макарий называет

предначинательным «стремлением воли» и даже в широком, несобственном смысле «собственным делом» человека. «Спасает человека не собственное его дело (οὐ τὸ ἴδιον ἔργον), но Даровавший силу. Ибо, если кто и язвы Господни терпит, пусть не возомнит (о себе) чего-либо, если бы может быть и сделал что или только возлюбил и усиленно стремился к деятельности (ἐπιτηδεῦσαι πρὸς τὰς ἐνεργείας). Поэтому, не думай когда-либо предварить в добродетели Господа (ἐν ἀρετῇ προειληφέναι τὸν Κύριον), по слову сказавшего, что Он есть действуя в нас, еже хотети и еже деяти о благоволении (Фил. II, 13) ⁶⁴⁷. Мы сказали выше, что человек по природе имеет стремление (τὴν ἐπιτηδεῦσιν κατὰ φύσιν) и его-то (стремления) ищет Бог. Поэтому повелевает, чтобы человек сперва понял, поняв возлюбил и стремился волею (θελήματι ἐπιτηδεύσῃ). А чтобы мысль привести в действие, или перенести труд или совершить дело, это дает пожелавшему и уверовавшему благодать Господа. Поэтому воля человека есть как бы существенная прибавка (ὥς παράστασις ὑποστατικῇ): если нет воли, сам Бог ничего не делает, хотя и может по своей воле. Поэтому совершение дела Духом зависит от воли человека (ἡ τελεσιουργία τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου γίνεται). Опять, если мы отдаем всю волю, то чудный во всем и необъятный для нашей мысли Бог приписывает все дело нам (ὅλον τὸ ἔργον ἡμῖν ἐπιγράφει)» ⁶⁴⁸.

Главное и существенное в деле спасения, причина его – благодать Божья. – Таким образом, в деле преуспевания воля человеческая хотя и есть нечто необходимое, необходимая приставка, прибавка, условие, но главное в сем деле не она, а благодать Божья. Благодать подобна богатому человеку; она делает «ничего не имеющую», нищую душу своею «невестою и сожительницею» ⁶⁴⁹, «содейственницею присущей ей благодати» ⁶⁵⁰, или – подобна царю, который принимает в свои чертоги раба, ничего с собою не приносящего и служащего царю его же «сосудами, т.е. духом внутреннего человека», созданного Богом, и затем Божьими же «сосудами, т.е. благодатью». Как от души, – невесты и сожительницы, требуется только угождать мужу и не оскорблять его, так и от души – раба ничего другого

не нужно кроме только того, чтобы она, «имея собственное произволение, несогласное с благодатью, не погрешила в чем-либо против духовного служения» ⁶⁵¹. «Имеющие благодать Божью» должны представлять себя в виде нищих, которым царь дал «на сохранение свое сокровище», а потому не должны надмеваться, иначе «Господь отымет от них благодать свою и они останутся такими же, какими были до принятия благодати» ⁶⁵². Самое губительное в спасении опираться на себя, на свою природу. Как тело получает все для жизни своей не от себя, а совне, так «и душа, не имеющая в себе света Божественного, сотворенная же по образу и подобию Божию... не из собственного существа, но от божества Его, от собственного Его Духа, от собственного Его света имеет пищу и духовное питье, что и составляет поистине жизнь души» ⁶⁵³. А потому «горе душе, если она оперлась только на свою природу (εἰς τὴν ἑαυτῆς φύσιν μόνον ἐστήκη) и возложила упование на свои только дела, не имея общения с божественным Духом... и это, повторяю, не просто произносимые слова, но самое дело (ἔργον) духовной жизни» ⁶⁵⁴. «Как рыбе невозможно жить без воды или человеку ходить без ног... так без Господа Иисуса и без действия божественной силы невозможно познать тайны и премудрость Божью или быть богатым и христианином» (совершенным) ⁶⁵⁵.

Благодать требует от человека только «произволения и доброго старания (προαίρεσιν καὶ ἀγαθὴν αὐτοῦ σπουδὴν)» ⁶⁵⁶, понуждения им себя на всякое доброе дело, по причине присущего (συνοῦσαν) ему греха ⁶⁵⁷, принуждения даже и против хотения сердца (μὴ θελούσης τῆς καρδίας)», и таким образом «предуготовления себя, на сколько возможно, к добру (προεுτρεπίζειν ὅσον δυνατόν εἰς τὸ ἀγαθόν)». Если же кто не приучил и не приготовил себя (μὴτε προεуτρεπίσας) к сказанному, то, хотя бы и получил благодать, теряет ее по получении и падает от высокоумия или не преуспевает и не возростает в благодати, ему дарованной» ⁶⁵⁸. Только при соблюдении вышеуказанных условий, «сам Господь легко и без труда творит в нем все» ⁶⁵⁹ и Дух научает его всем добродетелям ⁶⁶⁰. И, тем не менее – за то только, что мы «отдаем Ему всю свою волю», – чудный и необъятный нашим

умом Бог «все дело приписывает» именно «нам», хотя нам принадлежит в нем самая малая часть. Всего выше – смирение и сознание ничтожества человеческих усилий и дел и оно-то делает то, что Господь усваивает человеку свои же в сущности дары и деяния. Господь спрашивает душу, отрекшуюся от мира: «что хвалишься; не Я ли создал твое тело и душу; что ты (сама) сделала»? «Все твое», Господи говорит душа смиренная. «Тогда Господь начинает говорить на это: оказываю тебе милость (χάρις σοι ἔχω); то, что ты имеешь – твое, эта добрая воля – твоя, а за любовь твою ко Мне, поскольку прибегла ты ко Мне, сверх того дам тебе то, чем не обладала ты доселе, чего не имеют люди на земле, – прими с душою твоею Меня Господа, чтобы всегда ты веселилась и радовалась со Мною» ⁶⁶¹. «Когда приписываешь все Богу», то «и Бог, видя доброе твое произволение, так как и свое, что ты делаешь по естеству (τὰ οὐκ ἄλλερ ἂπὸ φύσεως ποιεῖς), приписываешь Богу, снова дарует тебе свое собственное, духовное, божественное и небесное» ⁶⁶². Впрочем, «твое, что ты делаешь, хотя хорошо и благоприятно Богу, но нечисто» ⁶⁶³.

Законы действия благодати. Так как дело благодати направлено, – при сохранении человеческой свободы, – к полному воссозданию и укреплению в добре, как ее, так и вообще всех сил человеческих и потому совершается в союзе с человеческою волею, то само собою понятно, что действие благодати должно представлять непрерывность и известную постепенность, а не совершаться вдруг, хотя «благодать в одно мгновение может очистить человека и сделать его совершенным» ⁶⁶⁴. Действие благодати подобно развитию младенца в матерней утробе, возрастанию семени растений, работе пчелы в улье и действию закваски; оно постепенно. «Вопрос: по частям ли (κατὰ μέρος) утончается и искореняется зло и человек преуспевает в благодати (προϊόνται εἰς τὴν χάριν), или зло искореняется тотчас же, как только началось преспеяние? Отв. Как зародыш в матерней утробе не вдруг превращается в человека» или как семена растений и посадки деревьев не тотчас же, а постепенно вырастают и дают стебли и плоды; «так и в духовном, где столько мудрости и тонкости,

человек мало-помалу (κατὰ μῖκρον) возрастает и делается мужем совершенным, в меру возраста, а не так, как некоторые говорят: (будто это так, как бы) облечься и совлечься» ⁶⁶⁵. «Как пчела тайно выделяет сот в улье, так и благодать тайно совершает любовь свою и горечь превращает в сладость, жестокосердие – в мягкость»; как резчик «по частям совершает резьбу» на блюде, так и Господь постепенно «украшает резьбою сердца наши» ⁶⁶⁶. «Благодать с одной стороны непрестанно соприсутствует и укореняется и действует как закваска, начиная с юного возраста, и делается как бы чем-то естественным, сплотившимся (с душою), сопребывающим в человеке, как бы одною (с душою) сущностью, с другой – многообразно, как ей угодно, устрояет человека к его пользе ⁶⁶⁷.

В этом последнем месте, кроме постепенности и непрерывности, указан и другой закон действия благодати, именно разнообразие способов ее воздействия на человека, в соответствии с тем, что для него полезнее. «Удостоившиеся сделаться чадами Божьими и родиться свыше от Духа Св. и имеющие в себе просвещающего и успокаивающего их Христа, бывают руководимы Духом разнообразными и различными способами (ἐν ποικίλοις καὶ διαφόροις τρόποις), и благодать невидимо действует в сердце» ⁶⁶⁸. «Разнообразно (ποικίλως) действует в людях благодать» ⁶⁶⁹. Премудрость Божья «непостижимым и неисследимым образом разнообразно совершает распределение благодати роду человеческому для испытания свободной воли». Одним дается благодать «тотчас (εὐθὺς), как только приступят с верою и прошением», «без собственных их трудов (ἄνευ πόνων ἰδίων)» ⁶⁷⁰, а другим, «Бог дает благодать и успокоение и радость не скоро (οὐ καὶ εὐθὺς), медля относительно их и удерживая дар», – для того, чтобы тех и других побудить к трудам, первых поощрить к подвигам, а в последних возбудить жажду благодати и удержать их от губительного превозношения ⁶⁷¹. Вообще же благодать действует следующим образом: сначала «приосеняет душу отчасти», «не всю душу», для «испытания произволения», чтобы потом постепенно пустить корни во глубину души и наконец «обнять ее всю». «Когда действие божественной благодати приосеняет

душу, по мере веры каждого, и душа принимает помощь свыше, тогда благодать приосеняет ее только в некоторой части. И не подумай, что озарилась вся душа; внутри ее остается еще большая пажить порока и для человека нужны великий труд и усилие, согласенные с действующею на него благодатью. Поэтому-то благодать, которая может в одно мгновение, очистив человека, сделать его совершенным, начинает посещать душу отчасти (ἀπὸ μέρους)». И это делается именно для «испытания человеческого произволения». Когда же окажется, что в течение долгого времени душа ничем не оскорбляет благодати, тогда «сама благодать берет в душе пажить и по мере того, как душа в течение долгого времени оказывается заслужившею похвалу и согласною с благодатью, она (благодать) укореняется до глубочайших ее частей и помышлений, пока вся душа не будет объята небесною благодатью, потом царствующею в этом сосуде» ⁶⁷². Благодать «многообразно, как ей угодно, устрояет человека к его пользе; иногда огонь (ее) возгорается и жжет сильнее, а иногда как бы слабее и тише; в иные времена этот свет возжигается и светит более, а иногда сокращается и меркнет» ⁶⁷³. Иногда, после высокого и восторженного благодатного состояния, например во время молитвы, «благодать умалялась (ὕπεστείλεν) и находило покрывало сопротивной силы, благодать же являлась как бы отчасти и была на некоторой низшей степени совершенства» ⁶⁷⁴. «Благодать сокращается по домостроительству, чтобы мы более ее искали» ⁶⁷⁵.

Результат действия благодати относительно греха. Сначала в том, «кто имеет постоянно надежду на Бога, зло как бы утончается и разжижается» ⁶⁷⁶, а потом – как корень растения или источник – оно издыхает. Подобно тому, как «Господь пришел и взял грехи мира, т.е. иссушил нечистый источник душевных помышлений» ⁶⁷⁷, и «в рабах Божьих, в которых переизбыточествует благодать, она иссушает (ξηραίνει) как лукавым возбуждаемое, так равно и естественное пожелание, ибо ныне Божьи люди делаются выше первого Адама» ⁶⁷⁸. Почему и каким образом – «выше первого Адама», представляемого конечно в невинном состоянии, – св. отец не

объясняет, но из одного приведенного уже нами замечания, что под действием силы Божьей человек доходит «до беспредельного и безмерного возрастания» ⁶⁷⁹, а равно и из приводимых нами далее рассуждений о полном соединении души со Христом и Духом Св., ясно, что человек, хотя далеко не вдруг путем тяжких трудов и скорбей, доходит, наконец, до такого состояния, которое предназначено было Адаму и которого он достиг бы скоро и легко, если бы не преступил заповеди Божьей. – Благодать таким образом, иссушает самый корень греха.

Результат действия благодати для положительного усовершенствования души: состояние совершенства. Вся душа во всем ее составе и частях ⁶⁸⁰ объемлется благодатью; она воспринимает в себя «всего» Духа и «всего» Христа ⁶⁸¹. Дух Св. соединяется, «растворяется» с душою и делается как бы душою души, «небесною душою». Дух Св. низводит в душу и Христа ⁶⁸². Христос нисходит «в глубокое недро сердца», как некогда сходил во ад ⁶⁸³, и тогда душа «делается вся светом, вся лицом, вся оком... на ней восседает неизреченная красота славы света Христа... Христос и носит и водит и поддерживает и подымлет ее (подобно колеснице в видении Иезекииля), ибо сказано, что рука человека была под херувимами» ⁶⁸⁴. «Господь не ведет брани с грехом, но как полномочный и полновластный всегда сам решает победу... святые души носятся и путешествуют Духом Христовым, который правит, куда Ему угодно» ⁶⁸⁵. Подобно тому, как прежде, в греховном состоянии, «в сердце, уме и теле восседали сатана, демоны и князя тьмы» ⁶⁸⁶, так теперь душа – престол Божий, на котором «воссел небесный Браздодержец» и она «живет истинно святою жизнью» ⁶⁸⁷. Подобно юноше, который «держит на руках младенца и носит его, куда хочет, и до глубины действующая благодать держит на руках ум и возводит в небеса» ⁶⁸⁸. Неудивительно, что тогда человек «делается связанным благодатью, пленником ее» ⁶⁸⁹, хотя чудным образом и не теряет своей воли.

В особенности полно изображается состояние совершенства в следующем месте. Перечислив различные

благодатные состояния, св. отец в заключение замечает. «Эти выше поименованные действия Духа получают большие размеры в близких к совершенству. Ибо поименованные выше разнообразные успокоения благодати, с одной стороны выражаются словами различно, с другой совершаются в них (людях) непрерывно, так что одно действие сменяется другим. Когда душа достигнет духовного совершенства, совершенно очистившись от всех страстей, чрез неизреченное причастие, соединившись и растворившись с Духом Утешителем и удостоившись чрез растворение с Духом сама быть духом, тогда она делается вся светом, вся оком, вся духом, вся радостью, вся упокоением» ⁶⁹⁰.

Пр. Макарий не оставляет без ответа и естественный вопрос: как неограниченный Бог соединяется с ограниченной душой человеческою, каким образом она может вместить «всего» Духа и «всего» Христа? В ответ на этот вопрос он предлагает, по его словам, «некое тонкое в глубокое слово» (рассуждение), цель которого показать, что Бог ограничивает себя, «обоготворяет», чтобы войти в ближайшее единение с тварями, или, что тоже, «прелагает, умаляет, уподобляет себя», «по мере приемлемости душ достойных и святых», что, следовательно, есть и могут быть степени соединения Христа и Духа Св. и что принятие всего Христа и всего Духа Св. означает возможную для человека полноту соединения с Христом Исккупителем и Духом Христовым.

«По мере уделенных мне сил, желаю сказать некое тонкое и глубокое слово. Поэтому выслушайте внимательно. Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, по беспредельной и непостижимой благодати, оплототворил себя (ἐσωμάτωποίησεν ἑαυτὸν) и, так сказать, как бы умалил (ὡς ἐσμίχρυνεν) себя в неприступной славе для того, чтобы иметь возможность войти в соединение с видимыми Его тварями, разумею именно души святых и ангелов и чтобы они могли быть причастными жизни Божества. А каждое (существо) по своей собственной природе есть тело (σῶμα ἐστίν): и ангел и душа и демон ... они суть тела тонкие (σώματα λεπτὰ)... Душа наша, будучи тонкою... обняв все тело и его члены, срастворяется

(смешивается с ним – συυιέιραται), чрез что и совершаются все жизненные действия» ⁶⁹¹ . «Подобным образом беспредельный и непостижимый Бог по Своей благодати умалил себя (ἐστρίκρυνεν αὐτόν), облекся в члены сего тела и окружил себя (преградою) от неприступной славы: по снисхождению и человеколюбию, преображаясь, Он плототворит себя, соединяется (ἀναμίγνυται – смешивается), воспринимает святые, благоугодные и верные души и, по слову Павла, делается с ними в един Дух, – душа, так сказать, в душу и ипостась в ипостась ⁶⁹² . Как из ничего создал Бог все существа и предметы мира, «так тем более, по несказанной благодати и непостижимой доброте, Он Сущий, как хочет и чем хочет, прелагает, умаляет, уподобляет себя самого, плототворя себя для святых и достойных верных душ, по мере (их) способности вместить ⁶⁹³ . «Господь плототворит себя и в пищу и в питье, как сказано в евангелии: кто снесть от хлеба сего, жив будет во веки (Иоан. VI, 51)» ⁶⁹⁴ . «Все, что ни захочет, для Него удобно, и, как ему угодно, умаляя себя, плототворит и преобразует себя, делаясь видимым любящим Его, являясь по возможности в неприступной славе света достойным за великую и невыразимую любовь» ⁶⁹⁵ .

Общий результат. 1) У пр. Макария Египетского понятие о благодати значительно суживается, хотя еще не вполне теряет свой широкий объем. Благодать мыслится преимущественно как сила Божия, в частности как сила Духа Св. и неразлучного с Ним Господа И. Христа или, лучше сказать, как сила Духа Христова, содевающая наше спасение, в «согласии» с нашими силами. 2) Действия Христа, Сына Божия и Духа Св. мало разграничиваются, вероятно, потому, что благодать изображается действующею в тот момент, когда Дух уже сочетал верующего со Христом, и когда, следовательно, Их действия естественно являются в преимущественной степени совокупными. 3) Предварительное действие благодати до крещения и в крещении раскрывается также сравнительно мало; следует впрочем, отметить мысль, что и после крещения остаются индивидуальные особенности человеческой личности и корни греха во глубине человеческой природы. Зато относительно действия благодати и соучастия наших сил в

последующий период жизни христианина, т.е. в период его преуспевания, находим такое обилие разъяснений, какого доселе еще не встречали: пред нами разворачивается полная, яркими красками нарисованная, картина с одной стороны глубокой человеческой испорченности и немощи, и, – при остатках в душе добра, – бессильных человеческих к нему стремлений, с другой – силы благодатной, премудро согласующей свои действия со свободой человека, не гнушающейся его греховных скверн, постепенно изгоняющей из человеческой природы остатки зла и греха, воспитывающей и упражняющей его волю, и путем долгих, непрерывных, постепенных, разнообразных и целесообразных действий преобразующей его природу до возможно полного единения с Богом, уподобления Ему. В особенности замечательны учения: о грехе первородном, об остающихся корнях греха после крещения, о совмещении, или «сопребывании» в душе человеческой благодати с грехом, о значении человеческой воли в процессе человеческого спасения, о преобладающем действии благодати, о законах ее действия и о состоянии высшего совершенства. 4) Прирожденное повреждение человеческой природы очень велико: оно обнимает весь состав человеческого естества: и тело и душу со всеми многочисленными ее силами; однако это повреждение нужно понимать «не так, будто человек, совершенно умер и не может делать ничего доброго»; правда, нет у него на то сил, но осталось желание и стремление делать доброе. 5) И после крещения сопребывает с душою грех, гнездясь в глубоких тайниках души, хотя в тоже время пребывает и действует в ней и благодать; благодать и грех занимают разные области в многосоставной душе человеческой; дело благодати Божьей, в союзе с человеческою волею, вытеснить зло из всех областей души, совершенно очистить ее от греха и страстей. 6) Человеческая воля есть весьма важное и совершенно необходимое условие для действия благодати, но она есть нечто только привходящее, «придаточное» («прибавка»), а не причина спасения, которое в этом отношении всецело зависит от благодати; благодать требует только согласия и соучастия нашей воли. 7) Законы действия

благодати: непрерывность, постепенность и, разнообразие – в видах целесообразности. 8) Состояние христианского совершенства характеризуется с отрицательной стороны совершенным изгнанием греха из души, иссушением самого источника зла, совершенным очищением ее от страстей, с положительной – полным соединением всей души с Духом Св. и Христом Искупителем, «душа в душу, ипостась в ипостась», проникновением, «растворением » ее Духом Св., который и делается «душою души», так что человек в этом состоянии становится «выше первого Адама». 9) Такое полное соединение души с Богом делается возможным через «преображение», «преложение», «плототворение», «ограничение», «сокрытие неприступной славы», словом чрез «умаление» Божества для соединения с ограниченной человеческою душою. Изложенное учение пр. Макария Египетского о благодати Божьей и соучастии человеческих сил в содействии спасения настолько чуждо крайностей учения бл. Августина и Пелагия, что не может быть и речи о малейшем склонении его в ту или другую сторону; оно удивительным образом избегает малейшего отклонения на право или на лево, идя истинно царским путем в спокойном величии созерцания таинственных путей благодати, охраняющей в неприкосновенности и вместе направляющей и воссоздающей человеческую волю и всю человеческую душу. Нередко пр. Макарий направляет свою речь прямо или против учения бл. Августина (напр. в речах об остатках добра в падшей человеческой природе) или против Пелагия (напр. образы человека, как ничего не имеющего нищего, или как раба, служащего царю его же сосудами, или сольного, лежащего без движения на одре болезни, или младенца, еще не могущего ходить, и мн. др.).

XIII. Св. Иоанна Златоуста.

Преподобным Макарием Египетским завершился, в сущности, круг древнего святоотеческого раскрытия учения о благодати в доавгустиновский период. Св. Иоанну Златоусту оставалось, со свойственным ему дивным красноречием и силою духа, проводить данные святоотеческого раскрытия в массу народную и указывать непосредственное приложение означенного учения к жизни. Св. отец, однако вносит в своих трудах несколько важных разъяснений относительно некоторых из святоотеческих положений. Эти разъяснения настолько важны, что без них, как увидим впоследствии, было бы трудно свести весь круг древнеотеческих представлений о благодати Божьей в одно ясное, связанное, последовательное целое. Многочисленные творения этого великого св. отца и учителя церкви поражают массой ценного, разнообразного, можно сказать неисчерпаемого материала, трудно поддающегося изложению в сжатом очерке, по причине не только его обилия, но и особенностей ораторских приемов св. отца. Кстати, позволим себе, однако заметить, что эти самые приемы выражения мыслей и дают часто св. отцу случай и возможность делать те замечания и разъяснения, о которых сказано выше; при другом способе изложения, по всей вероятности, мы не имели бы их.

Объем понятия о благодати. Творения св. И. Златоуста полны таких мест, в которых слово благодать употребляется как понятие, имеющее весьма широкий объем, чему, – кроме причин общих для всех древних Отцов, – содействовали в особенности многочисленные труды этого св. отца по изъяснению текста новозаветных и ветхозаветных книг Св. Писания.

Таково, например, следующее место. «И то, что относится к закону (Моисееву), и это было делом благодати, и самое наше бытие из небытия, так как не за предшествующие добрые поступки мы получили такое воздаяние, – как (это могло быть), когда мы еще не существовали? – но (это было так) потому, что

во всех случаях благодеяние Божье предшествует (Θεοῦ παντάχθεν τῆς εὐεργεσίας κατάρχοντος). И не только наше бытие из небытия, но и тотчас после происхождения научение нас тому, что должно делать и чего не делать, получение этого закона самою (нашею) природою, вложение в нас неподкупного судилища совести, – все это было делом величайшей благодати и неизреченного человеколюбия. Делом благодати было также, после повреждения этого закона, восстановление его чрез закон писанный» ⁶⁹⁶, – закон Моисеев, который и разумеется у св. Иоанна («и благодать возблагодарить») под словом «возблагодарить (ἀντί χάριτος)». «Какую же благодать, вместо какой благодати? Вместо древней новую (ἀντί τῆς παλαιᾶς τὴν καινὴν)» ⁶⁹⁷. Впрочем, «из сходства наименований не заключаешь к тождеству вещей»... Правда, «и иудеи спаслись благодатью (χάριτι καὶ Ἰουδαῖοι ἐσώζοντο)... Если они избраны Богом не за свои добрые поступки, то явно, что они получили почесть (эту) по благодати. И мы все спасены благодатью, но не подобным же образом, не в той же, а в гораздо большей и высшей степени. Следовательно у нас благодать не такая же (οὐ τοίνυν τοιαύτη παρ' ἡμῖν χάρις); потому что нам даровано не одно только отпущение грехов (в этом мы общники с ними; вси бо согрешиша), но и оправдание и освящение и усыновление и благодать Духа (καὶ Πνεύματος χάρις)» ⁶⁹⁸. «Итак получение закона есть дело милости, сострадания и благодати (ἐλεημοσύνης καὶ οἰκτιρῶν καὶ χάριτος)» ⁶⁹⁹.

В этом месте благодатью называются все благодеяния Божьи, начиная с получения нами бытия, включая сюда закон естественный и закон писанный. Здесь замечается также о благодати, общей тому и другому Завету, с усвоением «благодати Духа» только Новому Завету. Но в других местах, и притом довольно часто, «благодать Духа» усваивается и ветхозаветным пророкам, в смысле силы Божьей, их вдохновлявшей. Так, о Давиде сказано, что «сердце пророка, будучи очищено от грехов, прияло благодать Духа (Πνεύματος ἐδέξατο χάριν) и изрекло слово благо» ⁷⁰⁰. «Когда благодать движет умом, тогда ничто не препятствует; но подобно тому, как поток, изливаясь, течет с великою стремительностью, так и

благодать Духа (ή τοῦ Πνεύματος χάρις) несется с великою скоростью» ⁷⁰¹, т.е. боговдохновенная речь. «Устами Моисея говорит ко всем нам благодать Духа (ή τοῦ Πνεύματος χάρις)» ⁷⁰². «Благодать Духа» понимается здесь как действие Духа Св., просвещающее ум, сообщающее ему откровение. В этом смысле тот и другой Завет – дело одного и того же Духа, о чем нередко замечал Златоуст ⁷⁰³. Но «благодать Духа» в Ветхом Завете – это только просвещение ума, а не сила Божия, врачующая недуги душевные и вспомоществующая нам христианам содевать спасение. Вот почему св. Златоуст мог сказать, что Моисеем дан был закон «только от Духа» ⁷⁰⁴ и вместе с тем заметил, что «народ иудейский не получил Духа» ⁷⁰⁵. Когда говорится о действии Духа в Ветхом Завете, то Он не мыслится здесь как источник освящения ⁷⁰⁶. В таком же общем смысле называется благодатью купель Вифезда, данная немощным иудеям, как врачевание только тела и притом не всем ⁷⁰⁷.

В след за апостолом Златоуст называет благодатью, в этом широком смысле, учение, откровение Христово, веру Христову, распространяющуюся на земле. В смысле откровения и искупления Христова особенно много трактуется о благодати в толковании на послания апостола Павла, в особенности на посл. к Римл., но встречается такое словоупотребление и в других творениях. «Какого снисхождения будем достойны мы, если после благодати (μετὰ τὴν χάριν), после такого учения и заповедей Спасителя не сможем дойти даже до степени этого праведника» (Исаака)? ⁷⁰⁸ «Свидетелем называю не только восприявшего кончину путем страданий, но и свидетельствующего словом благодати (τῷ λόγῳ τῆς χάριτος, т.е. евангельской проповеди). Всякий вестник истины есть свидетель Божий» ⁷⁰⁹. Говоря об учителе, – а таков смысл слов: излился благодать во устах твоих (Пс. XLIV. 3), – пророк внезапно изображает нам вооруженного царя» ⁷¹⁰. В бес. на Пасху благодатью называет искупление, замечая, что «хотя благодать дарована Владыкою нам, но она доставляет радость и им» ⁷¹¹ т.е. небесными силам. Благодатью называет и веру Христову, напр. в следующем месте. «Вся вселенная получила

от этого Духа... Во всякую землю, какую озаряет солнце, проникла эта благодать (ή χάρις αὐτή): эта капля и частица Духа наполнила видением всю вселенную» ⁷¹² .

Благодатью св. Златоуст называет в широком смысле и многое другое; например не только дар языков ⁷¹³ , но и силу, исходившую из одежд Христовых ⁷¹⁴ и мн. другое.

Приведенных примеров достаточно, чтобы видеть, что в творениях св. И. Златоуста широкий смысл понятия благодати нашел многочисленное и разнообразное применение. Но, как увидим далее, этот св. отец еще более трактовал о благодати в тесном смысле этого слова, т.е. как о силе Божьей вспомоществующей нам в содевании нашего спасения, являясь, таким образом, полным и всесторонним выразителем всего, что и в этом отношении было выработано всеми предшествовавшими св. отцами и учителями церкви.

Относительно участия Лиц Св. Троицы в домостроительстве нашего спасения, св. И. Златоуст, совершенно согласно с другими св. отцами, хотя замечает, что «где одна Ипостась Троицы, там присуща и вся Троица, так как Она сама в себе неразделима», а потому «невозможно, чтобы не присутствовал Христос там, где присутствует Дух» ⁷¹⁵ , тем не менее, утверждает, что «домостроительство о нас разделили Отец, Сын и Св. Дух» ⁷¹⁶ . Отмечает и то, как именно совершают наше спасение Лица Св. Троицы. Изъясняя Римл. VIII, 2–3, обращает внимание на следующее. «И как всегда делает (апостол), переходя от Сына к Духу, а от Духа к Сыну и Отцу, и все, касающееся нас приписывая Троице, так поступает и здесь. Ибо словами: кто мя избавит от тела смерти сея он показал, что это творит Отец чрез (διὰ) Сына, потом опять (говорит), что (это совершает) Дух Св. с Сыном (μετὰ τοῦ Υἱοῦ), ибо говорит: закон бо Духа жизни о Христе Иисусе свободил мя есть, а потом опять (говорит), что – Отец и Сын: немощное бо закона... Бог Сына своего посла» ⁷¹⁷ .

Что касается усвоения Третьей Ипостаси Св. Троицы особой деятельности, то здесь встречаются некоторые особенности в воззрениях Златоуста. Замечательно, что св. отец не усваивает Духу Св. особого действия при творении, объясняя слова

Писания: «Дух Божий ношашеся верху воды» в смысле присущей водам некоторой жизненной деятельности ⁷¹⁸, а равно и при творении человека слова: «сотворим человека по образу Нашему» относя к Сыну Божию ⁷¹⁹ и замечая, что закон естественный «дан нам не от Духа» ⁷²⁰. Особая деятельность Третьей Ипостаси Св. Троицы заявляет себя начиная с закона писанного, Моисеева, «данного от Духа», а затем – в пророках, просвещаемых «благодатью Духа» ⁷²¹. «Благодать Духа», в отношении к ветхозаветным пророкам, – это было у Златоуста выражение, заменявшее древнеотеческое «Дух пророческий».

В Новом Завете Дух Св. проявляет свое действие во всей полноте и широте, и прежде всего в день воскресения в дуновении Христовом на апостолов и в нисхождении на них в день пятидесятницы в виде огненных языков. В одной из своих бесед св. Златоуст, подобно некоторым другим св. отцам (св. Кириллу Иерус., Василию Вел.), сближает первое с дуновением при творении человека и смотрит на дуновение в день воскресения как на «возвращение прежнего дара», «погубленной чрез преступление благодати вдуновения», как на «обновление создания», как на «возвращение созданию древней жизненной силы» ⁷²², следовательно, как бы дает понять, что дуновение в день воскресения Христова имело для апостолов такое же значение, как для нас – крещение водою. Затем далее, занимаясь решением вопроса, были ли апостолы, до страданий Спасителя, крещены крещением евангельским, утверждает, что еще до страданий Христовых они получили крещение, но крещение Иоанново, и по этому случаю снова говорит о дуновении в день воскресения, и вместе с тем об обетовании крещения Духом в день пятидесятницы, рассматривая то и другое совместно как «восполнение» того «залога воды», какой они получили в Иоанновом крещении. «Спаситель до страданий своих не дает им другого крещения... но позволяет ученикам иметь залог воды (в Иоанновом крещении), сберегая для них благодать Духа. Новому как не имеющим еще Духа говорит по воскресении: примите Дух Свят, и прибавляет:... вы же имате креститесь Духом Св. не по мнозех сих днех (Деян. I, 5, 6). Не водою опять, потому что они

уже получили (ее), но Духом Св.; не прибавляет воду к воде, восполняет неполноту тем, чего не имели» ⁷²³ . Здесь идет речь ближайшим образом о крещении Духом в день пятидесятницы, но имеется в виду и дуновение в день воскресения, как сообщающее Духа «неимевшим» Его дотоле. Св. Златоуст не разъясняет, какая же разница между тем и другим дарованием Духа и какая доля «восполнения» падает на день воскресения и на день пятидесятницы. Судя по дальнейшему рассуждению св. отца, можно думать, что он усвоил первому значение как бы крещения апостолов во имя Св. Троицы, а второму нечто подобное тому, что усвоится таинству миропомазания. Рассуждая о том же Иоанновом крещении, не находя в Писании прямых данных о крещении апостолов этим крещением и ссылаясь на слова Христовы: «измовенный не требует только нозе умыти», замечает по поводу этих слов «Видишь, как утвердил Он крещение. Где не было призывания Отца и Сына и Св. Духа, там крещение только покаяния, а где есть призывание, там крещение всыновления. Спаситель не отменил крещения покаяния, но восполнил и к крещению во имя Троицы присоединил крещение Духом ⁷²⁴ . Когда именно восполнил Иоанново крещение, сделал его для апостолов крещением в имя Св. Троицы? – из слов св. отца невидно. Не тогда ли, когда Господь, упомянув об Отце (яко же посла Мя Отец) и о Себе (Аз посылаю вы), дунул и сказал: «приимите Дух Св.»? Такое понимание этого места нам представляется естественным в виду высказанного в начале беседы взгляда на дуновение в день воскресения, как на возрождение человеческой падшей природы, а возрождение совершается чрез некое «краткое слово», т.е. чрез призывание имени Св. Троицы, что утверждает и сам св. Златоуст, когда рассуждает о нашем крещении. Таким образом, в истории апостольской св. отец видел три крещения: Иоанново, затем во имя Св. Троицы и наконец, крещение Духом. Впрочем, относительно дуновения в день воскресения Христова было разногласие, и не все, как замечает в другом месте св. Златоуст, держались его мнения ⁷²⁵ , почему, быть может, он и не настаивал на нем и подробно не развивал его.

Св. отец обращал внимание на постепенность облечения апостолов всеми дарами Духа, как имеющую воспитательное значение для их воли. Хотя в самый день воскресения они уже облечены были чрез дуновение «некоторою духовною властью и благодатью», – облечены были, можно думать, не только для их собственного воссоздания, но и для созидания новорожденного тела церкви ⁷²⁶, тем не менее, облечение их особыми дарами (дарами «чудотворений») и полнотою Духа было отсрочено, и в этой отсрочке скрывалась мудрая цель. «Не по мнозех сих днех ... Какая нужда в такой отсрочке?.. Это – для испытания веры апостолов. Когда благодать покоилась ⁷²⁷ и никто не являлся, вера их подвергалась испытанию, сохранят ли они доверие к Обещавшему» ⁷²⁸.

Раскрытию учения о важном значении человеческой свободной воли св. И. Златоуст посвящал весьма много внимания. В ней он видел корень греха и в воспитании и перерождении ее усматривал главное дело благодати Божьей, что ясно открывается из всех его рассуждений и прежде всего из его учения о грехе и благодати.

Учение о грехе и свободе человеческой воли. Св. отец полагает образ Божий «ни в чем другом», а именно «в господстве» человека над природою ⁷²⁹ подобие же в уподоблении Богу добродетелями ⁷³⁰, а потому он ставит человеческую свободную волю весьма высоко, и первородный грех полагает главным образом в ее повреждении, наследованном нами от Адама. Повреждение ее признает он, однако, хотя глубоким, но не настолько, чтобы она не могла, при помощи Божьей, вести человека по пути добродетели, что он видит в примере ветхозаветных праведников, которые даже без благодати Христовой, хотя с большим трудом, чем мы, достигали, однако высокого совершенства в добродетельной жизни.

«Не этот грех – преступление закона (Моисеева), но тот грех – грех преслушания Адамова осквернил все (ή πάντα λυμαίνονμένη)»... «Адам для тех, которые от него (происходят), хотя они не ели от древа, сделался причиною смерти» ⁷³¹. Один грех ввел смерть и осуждение (τὸ κατάκριμα)» ⁷³². За этот

грех, не смотря на то, что, казалось бы, каждый из нас потомков Адамовых «не от себя самого сделался грешным» и потому, по-видимому, «не оказывается виновным», мы все «подвергаемся наказанию и осуждению на смерть» ⁷³³ . Выражение апостола («ослушанием единого человека грешни быша мнози», Рим. V, 19) «грешни» означает, по мнению Златоуста, «подлежащих наказанию и осужденных на смерть», причину чего апостол, впрочем, здесь не выяснил, а в след за ним устраняется от решения этого вопроса и св. Златоуст ⁷³⁴ . Сущность первородного греха св. отец полагает в повреждении воли ⁷³⁵ и говорит, что Христос пришел, чтобы «исправить волю» ⁷³⁶ . Произволение наше «быстро склоняется к злу» ⁷³⁷ , и эту склонность несомненно он ставил в зависимость от грехопадения наших прародителей (что ясно видно из совокупности ниже приводимых мест толкования на посл. к Римл.), хотя не настаивал на этой зависимости в виду манихейских и гностических заблуждений, которые постоянно имел в виду, на которые нередко прямо нападал ⁷³⁸ и которые заставляли его отстаивать положение, что «зло не есть порок природы» ⁷³⁹ , а исключительно произведение нашей воли. Это положение, – которое при неправильном его понимании могло бы (вместе с постоянным утверждением, что во всем худом виновна наша собственная воля) наводить мысль на отрицание первородного греха, – имело на самом деле тот смысл, что ни тело, ни душа в существе своем, как творения Божьи, не причастны злу; зло же, грех есть нечто привзошедшее в нашу природу от воли человеческой – сначала в Адаме, а потом и в нас его потомках, путем наследственного повреждения. С такою природою воли мы рождаемся, но эта природа не есть природа в строгом смысле слова, т.е. как данная нам Творцом, а, так сказать, нами приобретенная; эта природа в сущности есть извращение природы, – вторичная природа и следовательно, строго говоря, не природа, хотя и нечто прирожденное, путем восприятия от Адама. Правда, буквально такого разъяснения, некогда предложенного и прекрасно выраженного Тертуллианом, мы не находим у Златоуста, тем не менее с полным правом можем его приписать ему по общему смыслу

рассуждений его о силе греха, источник которого он усматривает в Адаме, а врачевство от которого он видит в благодати Христовой: Адам и Христос являются и у св. Златоуста, как и у ап. Павла, двумя источниками жизни, первый – греховной, второй – святой, духовной. «Как Адам для тех, которые от него (происходят), хотя они не ели от древа, сделался причиною смерти, вошедшей чрез ядение, так Христос сущим от Него, хотя они не были праведны делами, сделался виновником праведности, которую даровал всем нам чрез крест» ⁷⁴⁰ .

«Одно есть доброе, другое злое, а иное среднее; так душа и плоть принадлежат к числу средних, будучи в состоянии сделаться тем и другим; но дух (πνεῦμα) принадлежит к числу добрых и никогда не делается ничем иным (οὐδέποτε ἑτερόν τι)» ⁷⁴¹ . Правда сила греха велика, но она не уничтожает как глубоко заложенного в нашу природу добра, так и остатков и проявлений свободной, хотя и сильно подавленной воли. В словах: «еже бо содеваю не разумею» (Рим. VII. 15) апостол изобразил силу греха, ибо «что значит не разумею? Омрачаюсь, увлекаюсь, терплю насилие, не знаю, как вдаюсь в обман», а словами: не еже хочу – «не хвалю, не одобряю, не люблю», но при этом, однако он «не уничтожает свободного произволения и не вводит какую-либо насилующую необходимость», так как он прибавил: «ненавижду» ⁷⁴² . «Видишь ли, что разум не поврежден, но в действовании сохраняет собственное благородство (εὐγένειαν, т.е. свойства прирожденной, доброй природы). Если он и впадает в зло, то впадает, ненавидя его» ⁷⁴³ . Где же седалище греха? В воле человеческой, впрочем, не в воле, как способности от Бога данной, которой свойственно желать добра, а в пагубном ее направлении, в «движении» воли. Зло, грех являются в тот момент, когда воля наша, в силу ее свободы, устремляется от пути добра на путь зла. «Аще ли еже не хочу аз сие творю, уже не аз сие творю, но живой во мне грех. Видишь ли, как освободив от обвинения существо (τὴν οὐσίαν) души и плоти, возложил он все на порочное действование (πρᾶξιν). Если (человек) не хочет зла, душа свободна; если не делает его, и тело свободно, и все зависит от одного порочного произволения (καὶ μόνῃς τῆς πονηρᾶς

προαιρέσεώς ἐστὶ τὸ πᾶν). Ибо сущность души, тела и произволения не одно и то же (οὐ γὰρ ταυτὸν), но те суть творения Божьи, а это (произволение) есть исходящее от нас самих движение (κίνησις), куда бы мы ни захотели его направить. Желание (βούλησις) есть нечто врожденное и от Бога (данное), а желание именно того или другого есть нечто наше и (исходит) от нашей воли (ἡμέτερον καὶ τῆς γνώμης ἡμῶν)... Хотеть (τὸ θέλειν) добра и не хотеть зла с самого начала дано свыше» ⁷⁴⁴.

Воля человеческая, как нечто сложное, по началу своему, по первым ее движениям – неопределенного и колебательного характера ⁷⁴⁵, еще не есть виновница греха, так как в ней, как в Богодарованной способности, заявляют себя тогда и добрые стремления, заложенные Творцем в глубине всей человеческой природы и в частности и самой желательной способности (βούλησις, τὸ θέλειν). Виновницею же греха наша воля является в последних моментах ее движения, – моментах, которые у древних носили наименования: προαίρεσις, γνώμη, ὁρμή, πρᾶξις или χρῆσις. «Да явится грех, благим ми содеяв смерть (Рим. VII, 13), то есть да обнаружится, какое зло есть грех, нерадивое произволение (προαίρεσις), стремление (ὁρμή) к худшему, такое же действие (πρᾶξις) и поврежденная воля (ἡ διαφθαρμένη γνώμη), ибо это причина всех зол (τοῦτο γὰρ πάντων αἴτιον τῶν κακῶν)... Когда слышишь о грехе, представляй себе не какую-либо ипостасную силу, а порочное действие (τὴν πρᾶξιν τὴν πονηρὰν), то начинающееся, то прекращающееся и как до совершения не существовавшее, так и по совершении уничтожающееся. Для этого и дан был закон; закон же никогда не дается для уничтожения естественного, а для исправления порочного по произволению действия (ἐπὶ διορθώσει τῆς κατὰ προαίρεσιν πονηρᾶς πράξεως). Это знают и внешние (языческие) законодатели и весь род человеческий. Они обуздывают только зло, происходящее от нерадения, но не заявляют, что намерены отсечь то, что наследовано от природы, ибо это невозможно. Все природное остается неподвижным... Как скоро изгоним зло (κακίαν) и введем добродетель, тем самым ясно покажем, что зло не есть порок природы (οὐ φύσει

πονηρὸν ἢ κακίᾳ)» ⁷⁴⁶ . «Доброе и недоброе – не от природы, а от одной воли и произволения» ⁷⁴⁷ .

Не останавливаясь, по известным причинам, на источнике «повреждения воли», о чем он говорил, хотя и кратко, в других отмеченных нами выше местах, св. отец старается дать понять, что пагубное направление нашей воли, в большой правда мере завися от наследованной нами от прародителей склонности к греху, есть, однако вместе с тем и личное дело каждого из нас. А потому эта склонность наша к греху не должна служить для нас извинением. Если в нашей природе есть много влекущего нас ко греху, то много и направляющего и располагающего к добру, в доказательство чего указывает на историю человеческого рода, на широкое распространение и господство греха и в то же время на проявление высоких добродетелей в лице даже ветхозаветных праведников. У нас есть прирожденное желание добра, что и составляет закон естественный, вложенный в нашу природу в виде «неподкупного судилища совести» ⁷⁴⁸ . Этим законом жил Адам и другие до писанного закона ⁷⁴⁹ . И руководясь естественным законом, жившие до закона Моисеева могли совершать доброе и даже восходить на высокую степень совершенства, правда при особенном попечении Божьем, как это и видим на примере Авраама. «Этот праотец, живший и прежде благодати и прежде закона, сам собою», при помощи естественного закона и при содействии промысла Божья, «достиг такой (высокой) меры добродетели» ⁷⁵⁰ . Равным образом и тогда царствовал, господствовал грех, имея своим источником порочную волю и будучи сознаваем грешившими именно как грех. «Слова апостола, что без закона (писанного) грех мертв есть, указывают не на то, что грешившие не знали (что они грешат), а на то, что они не знали так обстоятельно (οὐκ οὔτω δὲ ἀκριβῶς)» ⁷⁵¹ . Повреждение воли, однако, было не настолько велико, чтобы простираться до совершенной потери свободы. Современники Ноя «могли бы придти в сознание грехов, если бы захотели... но они не воспользовались (приготовлениями Ноя) не потому, что не могли, а потому, что не захотели» ⁷⁵² . При законе писанном, Моисеевом дело оставалось в прежнем

положении. Писанный «закон ... дан для исправления порочного по произволению действия» ⁷⁵³ . Он не был для исполнения труднее естественного закона: писанный закон «требовал даже меньшего (ἐλάττωα), чем закон естественный»; писанный закон также «можно было исполнить и при владычестве греха» ⁷⁵⁴ . «Законом противобоящим апостол назвал грех ... Грех, говорит, противится закону естественному (φυσικῷ); это именно значит: закону ума моего... Один грех осуждает апостол, а оба закона, данные Богом: и естественный и Моисеев, говорит, находятся в борьбе с грехом, а не с плотью» ⁷⁵⁵ . Что касается тела, то оно правда, «подверглось повреждению (τῆς ἐπηρείας, насилию – смерти?), но оно не порочно по своей природе ⁷⁵⁶ . «Пока плоть сохраняет свой чин (τὴν οἰκείαν τάξιν – положенные для нее пределы), не происходит ничего неуместного». Грех является, когда она «восстает на душу» ⁷⁵⁷ . «Но если такова была тирания греха до благодати, то за что были наказываемы грешники? За то, что им даны были такие заповеди, которые можно было исполнить и при владычестве греха» ⁷⁵⁸ . Правда, борьба с грехом была тогда труднее, чем ныне при благодати, так как тогда «не был присущ ни Дух вспомоществующий, или крещение могущее умерщвлять» грех ⁷⁵⁹ , но все-таки человеческая воля, при помощи Божьей, могла выйти из этой трудной борьбы победительницею, как мы и видим это из примера ветхозаветных праведников.

Таким образом, св. отец показал и страшную силу греха и вместе с тем выяснил и не малую силу добра, заложенного в нас Творцом и не совершенно истребленного грехом. Что касается нашей греховности, то св. Златоуст учит, что грех в нас происходит от склонности нашей воли к злу, – склонности, унаследованной нами от прародителей, влекущей нас не туда, куда влечет богоподобная природа, и потому производящей в нас раздвоение и «тяжкую брань» закона греховного с законом ума, т.е. с добрыми стремлениями и требованиями нашей природы.

Благодать Божья предваряющая, благодать Бога Отца и Сына. Что потеряли мы в Адаме, то, и еще в несравненно

большей мере, получили во Христе Иисусе. «Если настолько был силен грех и (притом) грех одного человека, то ужели не превзойдет его много более благодать, – благодать Бога и не одного Отца, но и Сына» ⁷⁶⁰ ? Вместо закона греховного Христос дал нам закон Духа жизни. «Закон бо Духа жизни во Христе Иисусе свободил мя есть. Здесь (апостол) назвал Духа законом Духа. Как грех назвал законом греха, так Духа законом Духа, хотя и закон Моисеев он назвал также в словах: вемы, яко закон духовен. Какое же между ними различие? Большое и неизмеримое: тот есть закон духовный (πνευματικός), а этот – закон Духа (Πνεύματος). Чем же отличается этот от того? Тем, что тот дан только от Духа (ὕπὸ τοῦ Πνεύματος μόνον), а этот приавшим его даровал изобильно и (самого) Духа. Поэтому (апостол) и назвал его законом жизни в отличие от закона греховного, а не Моисеева... Закон Моисеев он нигде не называет греховным ... а (называет – греховным) тот, противовоюющий закону ума. Эту тяжкую брань прекратила благодать Духа, умерщвляющая грех, делающая борьбу легкою и сперва увенчивающая, а потом, при сильном содействии, влекущая на ратоборство» ⁷⁶¹ .

Как же именно действует благодать Божия? Что и насколько нужно приписать ей и что падает на нашу долю в содевании спасения нашего? Места творений св. И. Златоуста, сюда относящиеся, представляют не мало трудностей для надлежащего их понимания. Св. отец, преследовавший главную цель своих наставлений – возбудить энергию своих слушателей и имея в виду существование у них превратных взглядов, манихейских и гностическо-дуалистических, старался – и здесь в учении о благодати, как там, в учении о грехе, – выдвинуть значение человеческой воли и ее движений и действий на особенно видное место, при чем благодатное воздействие, в особенности в начале процесса спасения, теряло как будто первичное свое значение и как бы отрицалось учение о предваряющей благодати, предшествующей в своем действии всем нашим душевным актам. С одной стороны св. Златоуст заявлял иногда, что «во всех случаях благодетие Божье предшествует» ⁷⁶² , с другой стороны, еще чаще, много раз,

повторял, что Бог и Его благодать не предупреждают нашей воли своею помощью, ждут ее движения и, следовательно, начало процесса спасения зависит как будто прежде всего от нас, а потом уже и от благодати Божьей. Ключ к надлежащему пониманию взаимных отношений благодати и человеческой воли дает следующее место, в котором различаются: «влечение» Отца, «руководство» Сына и «помощь» Св. Духа, при чем деятельное человеческое участие является необходимым для действия благодати только в известном ее моменте, именно пред дарованием «помощи Св. Духа». Место это напоминает рассуждение Оригена – о действии Отца и Сына на всех, а Духа Св. только на достойных; последняя мысль выражена и у других древних отцов.

В толковании на пс. СХV, рассуждая о том, что «нужно руководство Духа для восшествия на высоту веры и для обличения слабости разума», что апостол в 1Кор. XV, 7, 9 говорит именно «о вере другой (высшей), которою совершались чудеса», продолжает: «и я знаю, что иная та вера, о которой апостолы говорили: приложи нам веру (Лук. XVII, 5), и иная та, по которой все мы называемся верными, не совершая чудес, а имея познание благочестия; но и здесь (т.е. при этом виде веры), нужна помощь Духа (ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα τῆς τοῦ Πνεύματος χρείᾳ βοήθειας). Лука о некоторой женщине пишет, что (Господь) отверзе сердце ее внимати глаголемым от Павла. И Христос (говорит): никто же приходит ко Мне, аще не Отец привлечет его. Но если это дело Божье, то грешат ли неверующие, когда ни Дух не помогает (βοηθοῦντος), ни Отец не влечет (ἔλκωντος), ни Сын не руководит (ὁδηγοῦντος)? И о себе самом Он (Христос) говорит: Аз есмь путь. Говорит же это, показывая, что Он необходим (αὐτοῦ χρείᾳ) для приведения к Отцу. Итак, если Отец влечет (ἔλκει), Сын руководит (χειραγῶγε ἱ), Дух просвещает (φωτίζει), то в чем грешат те, которые не привлечены, не руководили, не просвещены? В том, что они сами не оказали себя достойными получить это просвещение (ταύτην τὴν ἑλλάμψιν). Посмотри, почему это случилось с Корнилием: он не собственными силами (οὐ οἰκοθεν) обрел это, но призвал его Бог, потому что он (Корнилий) предварительно

(προλαβὼν) сделал себя того достойным. Потому-то и Павел, беседуя о вере, сказал: сие не от вас, Божий дар. Впрочем, (Бог) не оставляет и тебя лишенным добрых поступков (ἔργων κατ' ὁρθωμάτων). Хотя от Него зависит привлечь и приводить (αὐτοῦ ἐστὶ τὸ ἐλκύσαι καὶ ἐπαγάγεσθαι), но вместе с тем Он ищет благопотребную душу и тогда вводит свое содействие (καὶ τότε τὴν παρ' ἑαυτοῦ συμμαχίαν εἰσάγει). Вот почему и Павел в другом месте говорит: сущим по предуведению званным. Ибо не по принуждению бывает то, что касается нашей добродетели и спасения. Хотя большая часть и почти все зависит от Него, но вместе с тем нечто малое предоставил и нам, чтобы явился благовидный повод к увенчанию (нас)» ⁷⁶³.

Здесь указываются три степени действия благодати, обозначаемые выражениями: 1) влечение Отца (ἔλκυσις); 2) руководство Сына (ὁδηγία, χειραγωγία, ἐπαγωγή); 3) помощь, просвещение, содействие Духа Св. (βοήθεια, φώτισμα, ἑλλαμψις, συμμαχία). Кстати, заметим, что эти самые выражения неизменно употребляются и в других местах (в особенности часто – βοήθεια и συμμαχία), когда речь идет о новозаветной благодати. Из приведенного места видно, что первые две степени действия благодати: привлечение и руководство зависят исключительно от Бога и только третья степень: помощь (в тесном смысле), просвещение, содействие зависит и от нас. От человека требуется известное «достоинство» не для «привлечения и руководства», а для «просвещения»: люди оказываются виновными «в том, что сами не оказали себя достойными получить это просвещение». «От Бога зависит привлечь (от Отца) и приводить (от Сына)», но чтобы даровать «содействие» (от Духа Св.), для этого необходима «благопотребность души»; когда душа оказывается таковою, «тогда» только Бог присоединяет, «вводит свое содействие» от Духа. Из такого понимания этого места вытекает строго логически и тот общий вывод, какой делает в заключение всего рассуждения св. Златоуст, именно, что Богу принадлежит в сем деле «большая часть, почти все», а нам «предоставлено нечто малое», с целью дать только «приличный повод» к награждению

нас «венцами». При другом понимании разбираемого места, вывод св. отца не следовал бы строго логически из посылок.

Дополнением к этому важному месту, проливающим значительный свет на трудный вопрос о действии предваряющей благодати, служат многие приводимые в дальнейшем нашем изложении места, но в особенности, следующие два, из которых в одном говорится о том, как привлекает Отец и приводит к Сыну, а Сын руководит, действуя на ум человека посредством «научения», а во втором – о том, как от этой проповеди появляется, входит, «влагается» в нас вера, не без нашего участия, но для укрепления своего нуждается в «благодати Св. Духа», в Его «помощи», которая и приходит, после нашего отклика на призыв евангельской проповеди.

«Никто же может прийти ко Мне, еще не Отец пославый Мя, привлечет его (Иоан. VI, 44). На это нападают манихеи, говоря, будто ничто не зависит от нас. Но эти именно слова в особенности утверждают, что мы властны в (своей) воле (κυρίου ὄντα τῆς γνώμης). Ибо, говорят, если кто идет к Нему (сам), то для чего нужно привлечение? И, однако, это (привлечение) не отнимает того, что от нас (зависит), но еще более являет нас нуждающимися в помощи (βοηθείας), потому что указывает не на всякого кто бы ни приходил (οὐ τὸν τυχόντα ἐρχόμενον), но на такого, который извлекает пользу из большого содействия (τὸν πολλῆς ἀπολαύοντα συμμαχίας). Далее указывает и способ, каким привлекает (τὸν τρόπον καὶ ὃν ἔλκει)... Как же, спросишь, привлекает (Отец)? Это пророк показал давно, предвозвещая и говоря: будут все научены Богом (Ис. LIV. 13). Видишь ли достоинство веры и то, как люди имеют быть научены не от человеков, не человеком, но самим Богом?.. Но если, говорят, сказано: все будут научены, то почему некоторые не веруют? Потому что сказанное сказано о большей части (людей): другими словами, пророческое слово обозначает не просто всех людей, но всех желающих. Ибо учитель предстоит пред всеми, готовый даровать всем то, что от Него (зависит) и на всех изливает свое учение (εἰς πάντας ἐκχέων τὴν διδασκαλίαν ἑαυτοῦ). И Аз воскрешу его в последний

дань... Не малое здесь (указывается) достоинство Сына, если Отец приводит (εἰσάγει), а Он (Сын) воскрешает... Что же, скажешь, жившие до того (времени, – Христова), разве не были научены Богом? Что же здесь преимущественного? То, что тогда люди научались божественным истинам чрез людей, а теперь – чрез Единородного Сына Божия и Духа Св.» ⁷⁶⁴ .

Итак, Отец привлекает к Сыну чрез научение; Сын, как Учитель, изливает на всех свое учение. Но привлечение более чем призыв; призыв, проповедь евангельская, научение простираются на всех, привлечение же только на тех, которые могут воспользоваться «большою помощью», т.е. достойные дальнейшего действия благодати Св. Духа. Так, замечает Златоуст в другом месте, ап. Павла «Бог призвал и, возлюбив, привлек его» ⁷⁶⁵ . Следовательно, привлечение соединено с особым действием благодатной силы на некоторых людей того достойных – в очах всевидящего Бога. Действием этой силы обуславливается первое появление в нас веры, веры познавательной, на что есть уже намек в только что приведенном месте в словах: «будут все научены Богом. Видишь ли, достоинство веры и то, как люди имеют быть научены... самим Богом »? Но об этом, равно как и об особенном «содействии» «благодати Св. Духа» гораздо обстоятельнее говорится в следующем месте.

В беседе на слова ап. Павла 2Кор. IV, 13 («имуще той же дух веры») Златоуст, различая два вида веры: 1) «совершающую знамения и чудеса» и 2) приготовляющую (παρασκευαστική) к познанию Бога, по которой каждый из нас есть верный», – веру «познавательную» (τὴν τῆς γνώσεως), – «включает», в след за апостолом, и эту последнюю «в число дарований». Но «если вера есть дарование и только – от дара Духа, а не наше доброе деяние (κατόρθωμα), то (следовало бы полагать, что) и неверующие не будут наказаны и верующие не удостоятся похвалы... Если мы не привносим в ней ничего, но все принадлежит благодати Духа, и если она (благодать) внедрила веру (ἐγκατέβαλε) в наши души, то как же апостол сказал: сердцем бо веруется в правду, усты же исповедуется во спасение (Рим. X, 10)? (Сказал он так) потому, что вера есть

доброе деяние также и уверовавшего... Итак, почему же апостол назвал ее духом веры? Он хотел показать, что сначала (παρὰ τὴν ἀρχὴν) зависит от нашего благорасположения, тем, которые призваны (κληθέντας), уверовать и покориться, а после того как вера уже вложена (μετὰ δὲ τὸ καταβληθῆναι τὴν πίστιν), мы имеем нужду в помощи Св. Духа (τῆς τοῦ Πνεύματος βοήθειας), для того, чтобы она пребывала постоянно непоколебимою и неизменною. Ни Бог, ни благодать Духа не предупреждают нашего произволения (οὔτε ὁ Θεὸς, οὔτε ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις τὴν ἡμετέραν προφθάνει προαίρεσιν), но хотя призывает, но ожидает (ἀλλὰ καλεῖ μὲν, ἀναμαίνει δέ), чтобы мы пришли добровольно и по собственному желанию, а потом когда (εἴτα ἐπηδὸν) мы уже пришли, тогда подает от себя всякое содействие (συνμαχίαν ἅπασαν)... После того, как мы приступили к вере, диавол старается посеять плевелы и вырвать добрый корень, «тогда-то мы нуждаемся в помощи Духа, чтобы Он, приседя нашей душе, подобно трудолюбивому земледельцу, своим многим попечением и промыслением отовсюду ограждал новонасажденное растение веры (τὸ νεοπαγές τῆς πίστεως φυτόν)» ⁷⁶⁶.

Здесь представляется, что вера входит, «влагается» в нас прежде особого действия «благодати Св. Духа». Как входит или влагается, здесь не объяснено, но без сомнения, – чрез влечение Отца и евангельскую проповедь Сына. Сказано только о «призвании» и «ожидании» отклика нашего произволения на зов. Достоин внимания разграничение благодатного действия на два момента: «ни Бог, ни благодать Духа не предупреждают нашего произволения». «Ни Бог», т.е., другими словами, ни влечение Отца, ни руководство Сына (см. первое место). Если вспомнить, в чем состоит влечение Отца и руководство Сына, что оно состоит в научении, т. е. в действии на ум, то становится понятным, каким образом благодать Отца и Сына, не бездействуя, напротив действуя на нас, в то же самое время не предупреждает, однако, нашего произволения, не насилует нашей воли. Припоминаются слова св. Григория Бог. о действии евангельской проповеди его матери на «рассудок» его родителя еще прежде, чем склонилась его воля. Когда от действия

предваряющей благодати призвания, – влечения и руководства Отца и Сына, – склоняется воля, то является в душе первоначальная вера, – вера «познавательная», зачинающаяся от действия свыше, и формирующаяся при нашем участии, почему ее можно назвать верою не только от Бога, а и «от нас» (как и называли ее другие отцы); но эта вера, – вера в этот момент, подобна молодому, только что посаженному растению, за которым нужен особый уход. Здесь-то и является необходимою «помощь благодати Духа», – помощь ненужная, пока растение еще не явилось, помощь в тесном, особенном смысле, так как в общем смысле и влечение Отца и руководство Сына есть уже помощь, необходимая для появления зародыша веры. Таков, нам кажется, смысл слов: «сначала зависит от нашего благорасположения, тем, которые призваны, уверовать и покориться, а после того, как вера уже вложена, мы имеем нужду в помощи Св. Духа».

Подобных мест, трактующих о том, что божественная помощь подается только тогда, когда мы со своей стороны сделаем нечто для ее привлечения, встречается у Златоуста немало, как в тех случаях, когда он имеет в виду начало процесса спасения, так и в тех – когда, как увидим далее, рассуждает о содевании спасения человеком уже христианином. Не приводя мест второго рода, как имеющих несколько другой смысл (они приведены ниже), укажем два места первого рода. Изъясняя слова И. Крестителя, обращенные к двум его ученикам, которые пошли за И. Христом, вследствие указания Иоанна («се Агнец Божий»): «чесо ищета», св. Златоуст говорит: «отсюда мы научаемся, что Бог не предупреждает наших желаний дарами, но когда мы начнем, тогда подает нам многие средства» ⁷⁶⁷ к спасению. Из этого факта, однако, по изъяснению самого св. отца, следует, что эти ученики испытали уже влияние евангельской проповеди прежде движения их воли, прежде желания идти за Христом, а отчасти и в самом вопросе Спасителя заключалось уже привлечение к Нему ⁷⁶⁸. Другое место касается способа действия Божья на человека еще до явления благодати Христовой. Рассуждая об Аврааме, этом праведнике, еще «до закона и благодати» достигшем высокого

совершенства в добродетельной жизни и заметив, что он правда пользовался «особенным Божиим попечением и промыслием», продолжает: «но если бы он прежде и сам (πρότερος καί αὐτός) не обнаружил того, что от него зависело, то не пользовался бы и этими», т.е. попечением и промыслием... «он прежде (πρότερον) во всем представил опыт добродетели и таким образом удостоился содействия от Бога (τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ συμμαχίας)... Видишь, как сначала и сам первый (ἐξ ἀρχῆς καί ἐκ προορίων) он привнес то, что (зависело) от него самого, и чрез то ежедневно и с большим изобилием получил то, что от Бога» ⁷⁶⁹, т.е. награды. Это место, очень настойчиво трактующее о предшествовании добрых деяний Авраама всякому содействию и особенному попечению о нем Божию, не может служить указанием на способ действия благодати новозаветной. До Христа и после Христа порядок спасения во многом весьма различен, в силу неодинакового отношения Бога к людям, до Христа чадам гнева, после же искупления чадам любви Божьей. В силу этого, до Христа благоугождение Богу, непримиренному искупительною жертвою Сына своего, было несравненно труднее, что св. Златоуст настойчиво раскрывает во многих местах. Оно стоило человеку великих трудов и только после них следовала награда, а при благодати Христовой человек сразу же, без всяких трудов «сначала увенчивается, а потом уже привлекается к подвигам» (см ниже). Св. Златоуст потому именно особенно и выдвигает пред своими слушателями величие подвигов ветхозаветного праведника, что эти подвиги совершены были в самое трудное время, когда не было ни писанного «закона», ни «благодати» Христовой.

О первичном действии призывающей благодати на всех, о действии ее предваряющем всякое движение ума и воли человека, – действию, однако, не насилующем последнюю, говорит не только все вышеизложенное, а равно и указанное уже нами общее положение, что «во всех случаях благодеяние Божье предшествует», но и многочисленные места, трактующие о том, как нужно понимать предопределение Божье ко спасению и как примирить всеобщность призвания с привлечением ко

спасению только некоторых, а это последнее – с свободой человеческой воли. Такие места содержатся преимущественно в беседах на посл. к Римл. «Если все согрешили, то почему одни спасены, а другие погибают? Потому что не все захотели прийти. Что касается Его (Бога) участия, то все спасены, потому что все призваны» ⁷⁷⁰. «Показывая, что это (т.е. призвание язычников) было делом не только благодати, но и воли (γνώμης) пришедших, равно как и отпадение тех (иудеев) было следствием любви неповинующихся к спорам, слушай, что (апостол) присовокупляет; ко израилю же глаголет: весь день вздох руце мои к людям непокоривым и пререкающим... Простирать руки, значит звать, привлекать, умолять (τὸ καλέσαι καὶ ἐπισπάσασθαι καὶ παρακαλέσαι). Далее, обнаруживая всецелую их виновность, говорит: к людям непокоривым и пререкающим. Видишь, каково обвинение! Они (иудеи) не повиновались (Богу) умоляющему, но еще противоречили, и это не раз, не два, не три, а даже тогда, когда видели, что Бог зовет их все время... Посмотри, как он (апостол) доказал, что их гибель произошла от их воли (τῆς γνώμης) и что они совершенно недостойны извинения» ⁷⁷¹. В след за апостолом св. Златоуст разделяет акт действия предваряющей благодати на две части: «призвание» всех людей ко спасению и «предведение», т.е. в сущности, привлечение некоторых по предведению их расположения и достоинств, даже иногда до их рождения. «Сущим по предведению званным... Говорит здесь (апостол) о предведении, чтобы не все приписать призванию (μὴ τὸ πᾶν τῇ ἰλήσει)... Ибо, если бы достаточно было призвания только, то почему не все спаслись? Потому, говорит, что спасение званных совершено не одним призванием, но и предведением. Призвание не было чем-либо вынужденным и насильственным. Все поэтому были призваны, но не все послушались» ⁷⁷². Содержащиеся в IX гл. посл. к Римл. факты предизбрания и отвержения (Иакова и Исава) еще до рождения их ⁷⁷³ и некоторые изречения: «помилую его же еще помилую» ⁷⁷⁴, «ты кто еси против отвещай Богови», о «власти скудельника на брении» ⁷⁷⁵, об ожесточении Фараона ⁷⁷⁶, – все это изъясняется в смысле избрания и привлечения ко спасению, по-

видимому, исключительно от одного Бога зависящих, на самом же деле вытекающих из предведения Богом будущих действий человеческой воли. Для проявления своего действия на спасение «Бог не ждет как человек, совершения дел, чтобы видеть, кто добр, а кто недобр, но и прежде этих (дел) знает, кто порочен и кто нет» ⁷⁷⁷ . Здесь же говорится об избрании Матфея, несмотря на видимое его недостойнство, в виду «благородства его произволения» к которому Бог и «присоединил собственную благодать и объявил его годным (одобренным)» ⁷⁷⁸ . Изъясняя Римл. XI: «останок по избранию благодати бысть», замечает: «словом по избранию (ап.) указал на одобрение (τὴν δοκίμην) тех (спасаемых), а словом благодати на дар Божий ⁷⁷⁹ ... Оставих себе (ст. 4) – этими словами (Бог) показывает, что большее внес сам (τὸ πλεόν αὐτὸς εἰσήνευξε). А если по благодати, говорят, то почему не все спасаемся? Потому что вы не хотите. Ибо благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отвращаются от нее, постоянно против нее воюют и противятся ей» ⁷⁸⁰ . «Итак, если спасение зависело от призвания, а призвание от веры (т.е., как выше объяснено, от предведения веры?), вера же от слышания, слышание от проповедания, проповедание от послания и они (апостолы) были посланы и проповедывали... то ясно, что неверие было виною только тех (иудеев), а со стороны Бога приготовлено все (τὰ παρὰ Θεοῦ πάντα ἀπὸρτίσται)» ⁷⁸¹ .

В изъяснении Ефес. I, 4–5 об «избрании нас» во Христе Богом Отцом «прежде сложения мира» и о предопределении нас «во усыновление» Ему «Иисус Христом», св. Златоуст, на примере между прочим ап. Павла, показывает, как происходят избрание и привлечение и от чего они зависят. «В любви прежде нарек (προορίσας, предопределив) нас (ст. 5). Не вследствие трудов и добрых поступков (κατορθώματων) это произошло, а от любви, не от одной (впрочем) любви, но и от нашей добродетели. Ибо, если бы от одной любви, то следовало бы спастись всем, а если бы от нашей только добродетели, то излишне было бы Его (Христово) пришествие и все, что совершено по домостроительству. Но не вследствие одной

любви и не вследствие нашей добродетели – но вследствие той и другой (ἀλλ' ἐξ ἀμφότερων). Избра, говорит, нас. Избирающий знает, что Он избирает. В любви, говорит, прежде нарек нас. Ибо не спасла бы никого добродетель, если бы не было любви. Скажи мне, какая была бы польза от Павла и что обнаружил бы он, если бы Бог свыше не призвал его и возлюбив не привлек его к себе? Иначе сказать, было делом любви, а не нашей добродетели удостоиться столь многого. Ибо сделаться добродетельными и уверовать и придти и это от самого Звавшего, но кроме того и наше дело (καί τοῦτο μὲν αὐτοῦ ἦν τοῦ Καλέσαντος, πλὴν ἀλλὰ καί ἡμέτερον); удостоить же пришедших таких почестей, так что от вражды тотчас привести к усыновлению, это есть поистине дело превосходной любви. В любви, говорит, прежде нарек в усыновление Иисус Христом в Него. Видишь, как ничто (не бывает) без Христа, как ничто без Отца. Тот предопределил, этот привел (ἐπεὶ οὗτος προώρισεν οὗτος προσήγαγε)» ⁷⁸². Итак, избрание и привлечение зависят, прежде всего, от Бога, от любви Божьей, а потом уже и от предмета любви, т.е. людей. Предшествует же, во всяком случае, избрание и привлечение, что видно из примера ап. Павла, до привлечения его ко Христу ничего не сделавшего для своего обращения (хотя и ведомого Богу со стороны своих душевных качеств) и не могшего, без привлечения свыше, и в будущем сделаться тем, чем он сделался в церкви Христовой.

Таким образом, несмотря на настойчивое стремление св. И. Златоуста выдвинуть существование и значение человеческого участия, начиная с самых первых моментов обращения человека ко Христу, учение о благодати предваряющей, предшествующей всякому душевному человеческому движению и действию, выражено в творениях этого св. отца с несомненностью и совершенной ясностью и полнотой. Оно вытекает как из разделения благодати на три первоначальных момента (влечение, руководство и помощь), из которых два падают на долю именно благодати предваряющей, так – и из разделения действия предваряющей благодати на два акта: призвание и предведение, и из его рассуждений о предведении или, лучше сказать, привлечении по предведению людей

достойных избрания, «прежде их дел», «до обнаружения ими дел», во внимание к ведомому одному Богу «благородству их произволения» (Матфей), ничем пока не заявленного.

К тому же заключению мы придем, если обратимся к анализу того, что на языке древних греческих отцов разумелось под γνῶμη и προαίρεσις, которых «ждет Бог и благодать Духа», которых они «не предупреждают» и которыми условливается дарование «помощи Духа Св.» Γνῶμη и προαίρεσις – это есть расположение, склонение воли и соизволение, окончательный ее выбор; это одни из последних моментов в сложном процессе разнообразных движений воли, по психологии древних. Весь этот процесс состоит из следующих моментов: пожелание (βούλησις, как первичное движение воли к какой-либо цели, еще не определившееся, зачаточное), затем изыскание (ζήτησις), рассмотрение (σκέψις предмета с разных сторон), совещание (βουλή, ἡγοῦν βούλευσις, – нужно ли помогать), предрешение (κρίσις, – избрание лучшего вследствие совещания), расположение (γνῶμη, – к избираемому, склонение, с влечением любви к тому), избрание (προαίρεσις, ἡγοῦν ἐπιλογὴ – окончательное сосредоточение на решенном и излюбленном), устремление (ὁρμὴ, – к предмету), пользование (χρῆσις) ⁷⁸³.

По соображении всего вышеизложенного, можно полагать, что св. И. Златоуст так представлял себе начало процесса спасения. От действия благодати призывающей и привлекающей к себе начинается движение в уме человека; являются соответственные движения и в воле; в этой последней – сначала нерешительные, соединенные с неясным стремлением, размышлением, колебанием, совещанием и начатками некоторой предварительной решимости, а затем – решительные: расположение, склонение в чувстве любви к предизбранному (γνῶμη) и окончательное избрание, соизволение (αἵρεσις, προαίρεσις). Эти последние и составляют то, чего «ожидает» благодать, чего она «не предупреждает». «Бог и благодать Духа» «ждут» и «не предупреждают» именно нашего склонения, расположения (γνῶμην) и нашего произволения, соизволения, окончательного решения (προαίρεσιν). Ждет их «Бог» (благодать Отца и Сына), чтобы

ниспослать «благодать Духа». Ждет и эта последняя, чтобы начать свое действие для непосредственного прикосновения к душе, для укрепления в ней веры, понемногу проникавшей и уже «вложенной» в душу, в течение предшествовавших моментов движения ума и воли. Но это «ожидание» и «непредупреждение» не означают того, что в эти предшествовавшие моменты благодать (Отца и Сына – предваряющая) бездействовала. Она действовала и на ум и на волю, неотделимые одно от другого (в особенности по психологии древних), и благодаря именно действию этой предваряющей благодати и возникли в уме и воле вышеизложенные предварительные движения, предшествовавшие окончательному склонению воли. Следовательно, благодать сделала очень многое, «большую часть», ибо начало во всяком деле есть самое важное, – но при этом, однако, «нечто малое предоставила и нам». Это малое и есть *υνώμη* и *προίρεσις*. Малый и незначительный сравнительно, в великом деле Божьем, момент *υνώμη* и *προίρεσις* для нас, однако есть весьма важный и решительный поворотный момент – в ту или другую сторону. Это первый момент вполне активного участия человека в содевании своего спасения и весьма важный акт человеческой свободной воли. Тут начало или преданности благодатному действию или противления ему, вследствие которого оказываются бесплодными все предшествующие, предваряющие действия благодати, о чем множество раз говорит св. Златоуст, замечая, что благодать со своей стороны сделала и делает «все» для спасения всех, а между тем многие не получают спасения, «потому что не хотят».

Приготовление к крещению, действие сего таинства. Еще до крещения начинается действие благодати Св. Духа, именно в укреплении веры «познавательной», – укреплении, которое, как мы видели, следует за появлением у нас надлежащего расположения и соизволения нашей воли, и состоит в ниспосылаемой нам «помощи Духа» ⁷⁸⁴. Но в особенности благодать Св. Духа проявляет свое действие в таинстве

крещения водою и Духом, т.е. собственно в крещении и миропомазании.

Крещению должно предшествовать предочищение, имеющее важное значение. «И прежде я говорил и теперь говорю и не перестану говорить, что кто не исправил худого поведения (τὰ ἐλαττώματα τῶν τρόπων) и не постарался сделать для себя добродетель легкою (εὐκολον), тот пусть и не крестится»⁷⁸⁵. Нужно уничтожить греховные привычки, потому что крещение не уничтожает их и они дают себя чувствовать возвращением человека после крещения ко греху. Как в живописи, после того как наведены краски, нельзя уже стирать и исправлять рисунок, «так и ты представь, что твоя душа есть изображение. А потому, прежде чем низойдет на тебя истинная краска Духа, уничтожь поместившиеся в тебе худые привычки (συνήθειας)... истреби навыв (ἐξέλε τὴν συνήθειαν), чтобы после крещения опять не возвратиться к нему. Грехи уничтожает купель, а привычку исправь ты, чтобы, когда уже наведены краски и воссиял царский образ, не уничтожить его и не причинить язвин и рубцов данной тебе от Бога красоте»⁷⁸⁶. Св. отец буквально не говорит, что крещение не исправляет привычки, но весьма ясно дает это понять, как настойчивым советом еще до крещения исправить свое поведение, чтобы не сделать бесполезным принятие сего таинства, так и указанием на то, что производит купель и что составляет дело самого крещаемого. И это совершенно понятно, так как порочные навыки скрываются в глубине человеческой свободной воли, неприкосновенной для благодати, вследствие неразрывной связи нашей воли с человеческой личностью, а потому благодать и не истребляет навыков, а уничтожает только грехи, – взгляд, который, как мы видели, высказывали и другие св. отцы, в особенности пр. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский и другие, не столь впрочем ясно.

Таким образом, не без некоторого ограничения, вытекающего из предыдущих мыслей, нужно понимать слова св. И. Златоуста, изображающие действие благодатной силы крещения. Крещение очищает от грехов, попаляя их как терние. «Как огонь, попав в терние, легко истребляет его всецело, так и

благодать Духа истребляет грехи людей» ⁷⁸⁷, почему Дух Св. и снизошел на апостолов в виде огненных языков, «так как быстро разрослось в нас терние греха». Но крещение не только очищает сосуд, а и снова всецело переплавляет его чрез ввержение в горнило, куда вместо огня ниспосылается благодать Духа ⁷⁸⁸, таким образом, как бы вновь нас рождает.

Возрождение в крещении есть действие благодати Божьей чрезвычайное, а) зависящее не от наших усилий, б) совершающееся мгновенно чрез веру в Господа Иисуса, чрез призывание имени Св. Троицы, и в) чрез воду, на которую нисходит сила Божья.

«Что может быть удивительнее этого, когда оправдание рождается без трудов, усилий и добрых деяний (κατ' ἴσασιν – κατὰ τὴν πίστιν)» ⁷⁸⁹ ? «Правдою Божьею (апостол) называет праведность от веры, потому что она всецело (ὁλόκληρον) есть дело благодати свыше и мы оправдываемся не трудами (οὐκ ἰσχύοντες), но по дару Божию» ⁷⁹⁰. «Слово сокращенно творит Господь на земли (Рим. IX, 28). Эти слова означают: не нужно далеко ходить, не нужны труды и утомление делами закона, но спасение совершится с большою краткостью (μετὰ πολλῆς τῆς συντομίας). Ибо такова вера; она в кратких словах содержит спасение». Апостол говорит именно о вере в Господа Иисуса (Рим. X, 9). «Достоин удивления, что это краткое слово (ὁ βραχύς οὗτος λόγος) принесло не только спасение, но и праведность» ⁷⁹¹. Само собою впрочем, разумеется, что это не устраняет необходимости предварительного приготовления ума и души к принятию этой оживотворяющей веры, выражающейся в кратком слове. Хотя для оправдания довольно устами исповедывать Господа Иисуса и веровать в Его воскресение, но в виду «помыслов возмущающих и оскверняющих мысль многих, нужна для отражения их душа бодрственная, умлюбомудрый и воля, взыскующая небесного и великая» ⁷⁹². При этом условии и при схождении Духа Св. на воду, совершается мгновенное возрождение человека в крещении. «Образующееся во чреве требует времени, а в воде не так: здесь все совершается в одно мановение (ἐν μίᾳ ροπῇ πάντα γίνεται)» ⁷⁹³. «Если кто спросит как (происходит новое рождение) от воды?

Спрошу и я: как от земли? Каким образом брение разделилось на разные части; каким образом в основе лежащее (ὑποκείμενον) однородно, – ибо земля одна, – а происшедшее из нее разнообразно и всех видов?.. Таким же образом и когда Дух присутствует в воде (τοῦ Πνεύματος τῷ ὕδατι παρόντος), легко совершаются все те изумительные и превышающие разум дела» ⁷⁹⁴ . Это рождение – «чудное и изумительное; при этом рождении предстоят и ангелы; но изъяснить способ этого дивного рождения чрез крещение не может никто из них; и предстоят они, не совершая ничего, а только взирая на происходящее; все же совершает Отец и Сын и Св. Дух» ⁷⁹⁵ .

Св. И. Златоуст, хотя и различает «крещение во имя Св. Троицы» – крещение водою и «крещение Духом» («к крещению во имя Св. Троицы присоединил крещение Духом») ⁷⁹⁶ , но рассматривает то и другое совместно, так как очень трудно разделить их, по причине действия Св. Духа в том и другом. С одной стороны Дух Св. нисходит на воду и дает воде силу, так что «без действия Духа не может быть и отпущения грехов» ⁷⁹⁷ в крещении водном, с другой – в крещении Духом не на воду только, но и на нас, выходящих из воды, нисходит Дух подобно тому, как после крещения нисшел он на Христа Иисуса. «И крестився Иисус абие взыде от воды, и се отверзошася небеса (Мф. III, 16). Для чего отверзлись небеса? Для того чтобы ты познал, что и с тобою, когда ты крещаешься (σοῦ βαπτιζομένου), происходит тоже... И голубь явился для того, чтобы и присутствующим и Иоанну указать как бы перстом Сына Божия; но не только для этого, а и для того (еще), чтобы ты знал, что и на тебя, когда ты крещаешься (σὲ βαπτίζομενον) нисходит Дух» ⁷⁹⁸ .

Различие крещения водою и крещения Духом становится яснее в изображении плодов того и другого. По изложению св. Златоуста плоды первого: прощение грехов, оправдание и возрождение; плоды второго: усыновление, укрепление веры и душевных сил к деланию добра. Замечательно, что усыновление представляется как акт, следующий за банею возрождения. Изъясняя слова ап. Рим. VIII, 30, Златоуст замечает: «А их же призва, сих и оправда. Оправдал чрез баню

возрождения. А их же оправда, сих и прослави. Прославил чрез благодать, чрез усыновление» ⁷⁹⁹. Отче есть первое слово, какое «повелевается просвещаемым произносить в таинственной молитве»; это «первый звук (φωνήν), издаваемый нами после этих чудесных мук рождения (μετὰ τὰς θαυμαστάς ὁδύνας)»; «приявший Духа усыновления именует Бога Отцом, будучи движим к тому Духом (ὕπὸ τοῦ Πνεύματος ἰνοούμενος)» ⁸⁰⁰. Ниспослание Св. Духа есть дар примирения. Так это было при ниспослании Св. Духа на апостолов, когда Христос по вознесении послал Духа Утешителя от Отца, чтобы показать, что Он примирил нас с Отцом ⁸⁰¹. «Так и ты, когда называешь Бога Отцом, помни, что ты удостоился этого наименования потому, что Дух движет твою душу (τοῦ Πνεύματος τὴν ψυχὴν ἰνοῦντος)» ⁸⁰². Второй плод крещения Духом – укрепление сил для добродетельной жизни. В день пятидесятницы, в день крещения апостолов Духом, «не манна, огонь и дождь низведены сегодня, но поток духовных дарований; свыше ниспослано обильное орошение, не землю возбуждающее к плодородию, но побуждающее человеческую природу воздавать плод добродетели Возделывателю людей» ⁸⁰³.

Жизнь христианина после крещения. Для нашего спасения недостаточно крещения. Апостол «здесь (Рим. VIII, 4) внушает, что для нашего спасения недостаточно (οὐκ ἄριεῖ) крещения, если после крещения (μετὰ τὸ λουτρὸν) не обнаружим жизни достойной дара» ⁸⁰⁴. «Его (Бога) дело дать тебе венец, а твое – удержать данное» ⁸⁰⁵. Закон Моисеев отличался многочисленными предписаниями и постановлениями; он сначала требовал исполнения их, а потом уже награждал за это исполнение, благодать же сначала награждает, а потом требует подвигов. Правда, «не один только закон повелевает, но – и благодать, прощающая прежнее и укрепляющая для будущего (πρὸς τὰ μέλλοντα ἀσφαλιζομένη). Но тот (закон) обещал венцы после трудов, а эта (благодать) сначала увенчала, а потом привлекла к подвигам» ⁸⁰⁶.

Подвиги состоят с одной стороны в умерщвлении греха или в умирании греху, с другой – в увеличении святости, в освящении чрез самую жизнь, чрез дела праведности.

Апостол «говорит здесь (Рим. VI, 5), что есть два умерщвления и две смерти: одно (умерщвление) совершается Христом в крещении, а другое должно совершаться чрез последующее старание (διὰ τῆς μετὰ ταῦτα σπουδῆς). Что погребены были наши прежние прегрешения, это было даром Его (Христа), а чтобы пребывать мертвыми для греха, это должно быть совершенно нашим старанием, хотя и здесь, как увидим, весьма много (τὰ μάλιστα πολλὰ) помогает нам Бог. Ибо крещение имеет силу не только заглаживать прежние прегрешения, но и укрепляет против будущих (πρὸς τὰ μέλλοντα ἀσφαλίζεται). Как для заглаждения прежних (грехов) ты присоединил веру, так и относительно последующих покажи перемену расположения (τῆς προθυμίας)» ⁸⁰⁷. «Что значит сделаться мертвыми греху? Ни в чем более его не слушаться. Хотя крещение уже совершило это однажды, умертвило нас ему, однако мы должны постоянно употреблять наше старание, чтобы, как бы много он ни повелевал, не повиноваться ему, но оставаться недвижимыми, как бы мертвыми» ⁸⁰⁸. После крещения христиане должны «явить жизнь достойную дара». Мы сделаем себя чистою жертвою Богу (Рим. XII, 1), «если истребим ветхого человека, умертвим члены на земле, распнем мир для самих себя». Для этого «не нужно ни ножа, ни жертвенника, ни огня, или, лучше сказать, хотя все это и будет нужно, но не как рукотворенное, а будет дано нам свыше: свыше – и огонь и нож, жертвенником же будет широта неба... Если есть в тебе что-либо рассеянное и житейское и если ты приносишь это с надлежащим расположением (μετὰ γνώμης ὀρθῆς), то снисшедший огонь Духа истребит это житейское и все приношение совершит. Что же такое словесное служение? Духовное служение, жизнь согласно со Христом (ἡ πολιτεία ἡ κατὰ Χριστόν)» ⁸⁰⁹.

Как двояко умерщвление греху, так двояко и освящение. Мы делаемся «святыми», «получая этот дар сначала чрез самое нисхождение (ἐπιφοιτήσεως) Духа, а потом и чрез жизнь (καὶ ἐν πολιτείᾳ)» ⁸¹⁰. Мы должны не только умерщвлять в себе грех, но и «увеличивать святость, которую ты получил, делать более светлую праведность, полученную чрез крещение, делать

дар более блистательным» ⁸¹¹ . Если мы получили венец в крещении, то теперь получаем новый, второй венец, который «гораздо больше прежнего» ⁸¹² .

Во всем этом деле умерщвления греха и преспеяния в святости должны участвовать, правда, наши собственные труды и подвиги, но не от них зависит успех, а от благодати Божьей, нам вспомоществующей. Наши труды только привлекают благодать, а она помогает нам в этих наших трудах и притом не в больших только трудах, но и в легких делах (см. ниже) и совершает и завершает наше преспеяние. «Как мы можем привлечь к себе помощь (ἐπιπλάσασθαι βοήθειαν) Духа и расположить Его пребывать в нас? Добрыми делами и хорошою жизнью». Благодать подобна огню, а добрые дела елею, которым она поддерживается, «как свет светильника елеем» ⁸¹³ . Благодать, хотя постоянно присутствует при нас, почему апостол «назвал Духа не просто обитающим на короткое время, а обитающим постоянно, почему и сказал: не Дух обитавший, а Дух живущий, обозначая тем совершенно постоянное пребывание (τὴν διόλου μονήν)» ⁸¹⁴ , но с другой стороны Дух, благодать может отходить от нас или, лучше сказать, мы сами можем отгонять ее от себя. «Не будем ее отгонять, ибо от нас зависит, чтобы она и пребывала и удалялась (καὶ μένειν αὐτὴν καὶ ἀπελθεῖν)» ⁸¹⁵ .

Действие благодати Божьей в союзе с нашими силами для нашего преуспевания. Действия благодати для нашего преуспевания представляют большое разнообразие, но вообще и здесь, как и при начале нашего спасения, ей принадлежит большая доля, почти все, а нам нечто весьма малое.

Бог ведет нас к спасению таким путем, какой нам полезен, «легким и удобным или трудным и тяжелым», но как в том, так и в другом случае мы нуждаемся в Его помощи, которую и получаем даже в искушениях умеренных, обычных, посильных, так как без Его помощи мы не в состоянии перенести и этого рода трудностей и опасностей, и не только мы слабые и немощные, но даже такие люди, как апостолы Павел, Петр, Иаков, Иоанн ⁸¹⁶ . «Чтобы ты знал, что благодать эта (Духа) не только присуща (тебе) в трудах и опасностях, но соучаствует с

тобою (συνπράττει) и в таких делах, которые кажутся самыми легкими (εὐκολωτάτοις), и всюду вносит свое содействие (πανταχοῦ τὴν παρ' ἑαυτῆς εἰσφέρει συμμαχίαν), апостол присовокупил слова: о чесом бо помолимся якоже подобает не вемы (Рим. VIII, 26)»... «Мы нуждаемся в Божьей помощи даже для того, чтобы знать, что нам полезно: так человек слаб и ничтожен»! ⁸¹⁷ .

Дух Св. есть наш «возница и кормчий» ⁸¹⁸ . «Апостол не просто сказал: которые живут Духом Божиим, но елицы Духом Божиим водятся (Рим. VIII, 14), чем показывает свое желание, чтобы Он (Дух Божий) был господином нашей жизни, как кормчий над кораблем или возница над парюю коней... Хотя ты и принял крещение, но если после того не будешь водиться Духом, утратишь дарованное (тебе) достоинство и усыновление» ⁸¹⁹ .

Правда, «после вышней благодати, все предоставлено нашему произволению» ⁸²⁰ , «после вышней благодати наше произволение служит причиною добродетели», но в сущности все, что от нас зависит, сводится только к тому, чтобы своею волею, своим «добрым настроением воли привлечь помощь свыше» ⁸²¹ . «Итак будем привлекать Его (Христа, ἐπιπλάσασθαι αὐτόν) и будем умолять прикоснуться (συνεφάψασθαι), приложим и то, что (зависит) от нас, разумею произволение и расположение (προαίρεσιν λέγω καὶ προθυμίαν). Ничего другого Он не потребует, и если получит это, пошлет все, что (зависит) от Него (τὰ παρ' ἑαυτοῦ πάντα εἰσώσει). Принесем же Ему то, что от нас (зависит), чтобы и здесь наслаждаться чистым здоровьем и получить будущие блага» ⁸²² . Привлекать благодать Божью нужно, впрочем, не только добрым расположением, но и добрыми делами. Изъясняя слова апостола: «благодать со всеми вами» (Евр. XIII, 25), Златоуст замечает: «как будет с тобою благодать, т.е. доброе чувство или действие Духа, если не привлечешь его добрыми деяниями? Всегдашнее пребывание в нас благодати Духа есть причина (αἴτιον) всех благ. Она руководит нас ко всему доброму, равно как когда отлетает от нас, губит нас и делает беспомощными» ⁸²³ . Впрочем, добрые деяния опять-таки имеют цену не сами по

себе, но именно только для привлечения благодати Духа, так как «большая часть принадлежит Богу; а вместе с тем и мы сами привносим, нечто малое (πλέον ἐστί τοῦ Θεοῦ... αὐτοί τι μῖκρον). Поэтому не сказал: сосуды добрых поступков (κατορθωμάτων) или дерзновения, а сосуды милости (Рим. IX, 23), так как все принадлежит Богу... И словами: ни хотящего, ни текущего (ст. 16) не уничтожает воли, но показывает, что ему (человеку) принадлежит не все, но что он нуждается в благодати свыше. Хотя нужно желать и подвизаться (θέλειν καὶ τρέχει), но не следует полагаться на собственные труды, а на Божье человеколюбие, как и в другом месте (апостол) сказал: не аз же, но благодать Божия, яже со мною (1Кор. XV, 10)» ⁸²⁴ .

Настоящее время, правда, есть время борьбы, и мы борцы, но какие борцы и как мы боремся? Бог выводит нас на борьбу, но Он не как учителя на играх, – не остается хладнокровным зрителем борьбы, а «сам с нами вместе борется (συναγωνίζεται) и руку простирает и налагает руку и, как бы со всех сторон одолевая противника, предает его нам, и все делает и устрояет для того, чтобы мы могли вести борьбу и одержать победу» ⁸²⁵ . «Настоящее время есть подвиг борьбы (ἀγὼν); поэтому нужно бороться; идет война и сражение. Никто на войне не ищет покоя, не ищет удовольствий... Будем заботиться только о том, как бы победить диавола, лучше же сказать это дело не нашего старания, но все (τὸ πᾶν) зависит от благодати Божьей. Об одном только будем заботиться, как бы привлечь (ὅπως ἐπιπρασώμεθα) Его благодать, как бы привлечь на самих себя сильное ее действие (ἐλιύσωμεν ῥοπὴν). Аще, говорит, Бог по нас, кто на ны? Об одном будем стараться, как бы Он не сделался нашим врагом, как бы не отвратился от нас» ⁸²⁶ .

Итак, в содействии нашего спасения благодать Божья действует совместно с нашими силами, но ей принадлежит в сем деле несравненно большая доля, чем нам. Нам принадлежит хотя деятельное участие, но сравнительно некоторая малая доля: наша забота состоит главным образом в том, чтобы «привлечь» благодать к содействию себе, – привлечь известным настроением сердца и расположением воли, заявленными и на самом деле в посильной деятельности, в

делах добрых. Все остальное совершает благодать, которая имеет для нас значение кормчего, возницы и соратборца, которая и ведет нас и управляет нами в нашем течении на поприще жизни, и вместе с нами могущественно и победоносно борется с грехом и диаволом, и она-то собственно дарует нам победу.

В приведенных, равно как и в нижеследующих, местах ясно выражена мысль о нашем предначинании в деле нашего усовершенствования. Но что такое в сущности это наше предначинание? В известном отношении, именно в отношении к началу спасения, оно есть действие не предшествующее, а последующее, так как оно является после ряда могущественных благодатных действий как при обращении ко Христу, так и при освящении в таинствах. Предшествующим оно становится только в отношении к новому периоду нашей жизни, к периоду преспеяния.

Взгляд св. отца на этот период нашей духовной жизни в особенности обстоятельно выражен и развит в нижеследующих, довольно пространных и замечательных рассуждениях, по поводу изъяснения некоторых, ближайшим образом относящихся к данному предмету, мест в посланиях св. ап. Павла.

В первом месте выясняется, что Бог воздействует и на самое наше хотение, если мы добровольно предоставим Ему нашу волю, умножает наше желание, сам дает нам охоту и усердие к деланию добра. «Со страхом и трепетом свое спасение содевайте. Бог бо есть действуяй в вас и еже хотети и еже деяти (Филип. II, 12. 13). Примирая эти два, по-видимому, противоположные, изречения, из которых первое указывает на требование «великого старания и великой тщательности» в содевании спасения, но вместе может возбуждать и страшное беспокойство (ἄγωνίαν) выражениями: «со страхом и трепетом», а второе может вселять ложную надежду, что Бог может все совершить и без нас, св. отец говорит, что первое изречение вовсе не служит к возбуждению отчаяния, так как за ним следует второе, уничтожающее это чувство. Притом и это второе – «Бог бо есть действуяй в нас» – не отрицает должного

употребления нашей воли. «Если Он сам действует, то нужно, чтобы мы предоставили произволение (προίρεσιν) покорное, самособранное, нераспущенное». А главное, апостол хотел этим наречением уничтожить беспокойство и внушить следующие мысли. «Если хочешь, тогда Он (Бог) будет действовать, чтобы ты хотел. Не бойся и нисколько не беспокойся: Он даст нам и охоту и усердие к деланию (καὶ προθυμίαν καὶ ἐργασίαν). Ибо, когда мы захотим, Он умножит (αὐξει) дальнейшее наше желание, подобно тому как (например) я желаю делать нечто доброе; сделал это доброе дело, а чрез то сделал и то, чтобы хотеть (еще делать). По большой богобоязливости (апостол) говорит это, подобно тому как, когда называет наши добрые поступки дарованиями (τὰ κατ'οὐδωματα χαρίσματα) ⁸²⁷. Как называя их дарованиями, он не лишает нас свободы, а оставляет ее нам, так, когда говорит, что (Бог) действует в нас еже хотети, не отнимает у нас свободы, а показывает, что от доброделания мы получаем большую склонность желать (добра). Как из делания возникает делание, так от бездействия бездействие. Ты подал милостыню, тем самым возбудил себя к большему даянию. Не дал, расположил себя еще больше (к недаянию)» ⁸²⁸. Св. отец имеет здесь в виду не низвести действие благодати на степень простого психологического факта, а по аналогии с ним только уяснить действие благодати, помогающей слабому, зачаточному так сказать, стремлению воли человеческой к добру взойти на степень совершившегося факта, что без содействия благодати невозможно, и затем от этого же самого действия силы Божьей, выразившегося в совершении добра, укрепнуть в своих дальнейших стремлениях к добру, при чем очевидно, что это хотение добра и делание его и по началу своему и по продолжению главным образом есть дело Божье.

Второе место содержит изъяснение слов из того же послания: «Начный дело благо в вас совершит е до дне Иисус Христова» (Филип. I, 6). Посмотри, как он (апостол) учит их (филиппийцев) держать себя в пределах. Хотя в пользу их и свидетельствовало великое дело, но для того, чтобы они не потерпели чего-либо человеческого, наставляет их относить ко

Христу и прошедшее и будущее. Каким образом? Не сказал: будучи уверен, что вы как начали, так и совершите, но что (сказал)? Начный дело благо в вас совершит. Не лишает их доброго дела (κατορθώματος), ибо сказал: о общении вашем радуюсь, (т.е. радуюсь о вас), как совершающих доброе дело. Однако назвал добрые их деяния не их только делами, но главным образом Божьими ⁸²⁹. Ибо говорит: уверен, яко начный дело благо в вас совершит е до дне Иисус Христова, т.е. (совершит) Бог. Так я полагаю, говорит он, не относительно вас только, но и относительно тех, которые (произойдут) от вас. И это не малая похвала, если в ком-либо действует Бог. Если Он нелицеприятен, – каков Он и есть, – но, взирая на предрасположение, прикасается к нам при совершении добрых деяний, то очевидно, что мы причина Его (к нам) привлечения ⁸³⁰ ... так что (апостол) нисколько не лишил их (филиппийцев) похвалы. Если бы Бог просто (ἀπλῶς, т.е. без нас) действовал, если бы Он двигал нас, как деревья и камни, и ничего не искал бы в нас, то ничто не препятствовало бы тому, чтобы и эллины и все люди были предметом (особенного Его) воздействия. Таким образом, в словах: Бог совершит, выражается и похвала тех, которые привлекают (ἐπίσπασαμένων) благодать Божью к содействию (συμπράττειν) им в том, чтобы встать выше человеческой природы; а затем – еще другая похвала, что добрые поступки ваши такого рода, что они не человеческие, а нуждаются в сильном воздействии Божьем (τῆς τοῦ Θεοῦ ῥοπῆς). Если Бог совершит, то не нужно будет большого труда, но должно надеяться, что легко будет совершено все, чему Он помогает (βοηθοῦμένων)» ⁸³¹. – Здесь св. отец, анализируя добрые поступки филиппийцев, находит, что эти их дела суть дела по преимуществу Божьи: если что в них принадлежит самим филиппийцам, то это только «привлечение» благодати, чрез известное настроение, предрасположение к деланию добра. Самое же совершение доброго дела и по началу и по завершению зависит от сильного на них воздействия Божья, и потому должно быть приписываемо Богу: «и прошедшее и будущее» нужно «относить ко Христу». Все это св. отец возводит в общий закон, имеющий отношение не к

филиппийцам только, но и ко всем будущим христианам и, без сомнения, ко всем добрым поступкам, как это видно из других мест, выше нами приведенных, трактующих о «привлечении» благодати ⁸³².

В третьем месте не только с особенною полнотою выясняется отношение между благодатью и человеческою волею, но указываются и причины, цели такого отношения, скрывающиеся в премудрой воле Божьей. «Се не воздремлет, ниже уснет храняй израиля; и: Не даждь во смятение ноги твоея (Пс. СХХ, 4. 3). Не сказал: не поколеблись, а – не дай. Следовательно, от нас зависит дать, а не от кого-либо другого. Если захотим встать твердо и неподвижно, то не поколеблемся: выражаясь так он разумел это именно. Что же? Неужели ничего нет во власти Бога? Все в Его власти (πάντα μὲν ἐπὶ τῷ Θεῷ), но не так, чтобы наносился ущерб нашей воле. Если, говорит, все во власти Божьей, то почему винит нас (ἡμᾶς αἰτίᾳται)? Поэтому я и сказал: не так, чтобы наносился ущерб нашей воле. От нас зависит и от Него: нам нужно прежде избрать добро и когда мы изберем его, тогда и Он привносит то, что от Него. Не предупреждает наших желаний, чтобы не причинить вреда нашей воле; а когда мы изберем, тогда привносит большую для нас помощь ⁸³³. Но если и от нас зависит, то как же говорит Павел: ни хотящего, ни текущего, но милующего Бога (Рим. IX, 16)»?... «Кому принадлежит большее, о том говорится, что ему принадлежит все. Нам принадлежит предызбрание и пожелание, а Богу выполнение и приведение к концу. Так как Ему принадлежит большее, то и говорит (апостол), что Ему принадлежит все, выражаясь так по человеческому обычаю» ⁸³⁴. Так, например, говоря о строении дома, мы все приписываем архитектору, хотя не он один участвует в постройке, но и рабочие и хозяин дома, доставляющий материалы, и многие другие. Где речь идет о множестве, говорим – все, а где о немногих, говорим – никто. Так нужно понимать и слова апостола: ни хотящего, ни текущего, но милующего Бога. В этих словах он «дает два важнейших правила (δύο τὰ μέγιστα χаторδοί): во-первых, не надмеваться своими хорошими поступками и во-вторых, хорошо поступающим причину своих

добрых действий приписывать Богу. Хотя ты течешь, хотя ты стараешься, не признавай это доброе деяние (κατόρθωμα) своим. Потому что, если бы ты не получил сильного воздействия свыше (τῆς ἄνωθεν ροπῆς), все было бы тщетно. Очевидно, что того, о чем стараешься, ты достигнешь с содействием оттуда (συμμάχιας). Итак (апостол) сказал не то, что напрасно мы течем, но что мы напрасно течем, если думаем, что все (дело) наше и если большее не приписываем Богу. Ибо Бог не восхотел, чтобы все было Его (делом) – для того, чтобы не казалось, что Он увенчивает нас напрасно, и обратно (не восхотел, чтобы все было) от нас, чтобы мы не впали в безумие. Ибо, если мы высокоумствуем, имея меньшую часть, то что было бы, если бы мы были господами всего»? Здесь вполне выяснено, что значит выражение: все от Бога, затем, в чем именно состоит большая часть и в чем меньшая, в содействии нашего спасения, и наконец, почему Богу угодно дать такие именно размеры собственному и человеческому участию в сем деле. Меньшая часть, наша, состоит в предизбрании и желании; большая часть, Божья – в выполнении и приведении к концу. Такое распределение долей участия Божественного и человеческого допущено Богом в целях человеческого блага, именно: чтобы с одной стороны дать некоторое основание для награды человека за его деяния, а с другой предохранить его от губительного самообольщения. Наше участие («предизбрание и желание» предшествует Божественной помощи, в тех видах, чтобы оставалась неприкосновенною наша воля.

К приведенным трем местам присоединим еще одно место, имеющее отношение ко всему процессу спасения, не только к состоянию преспеяния после крещения, но и к самым первым моментам действия благодати, зовущей ко спасению. Изъясняя слова апостола: «что же имаши его же неси приял (1Кор. IV, 7)», св. Златоуст говорит: «Ничего ты не имеешь сам от себя (οἰχοῦεν), но все чрез получение от Бога. Зачем ты делаешь вид, что имеешь то, чего не имеешь? Но (ведь) то, что имеешь, имеют и другие вместе с тобою. Следовательно, ты имеешь чрез получение не то или это, а все, что имеешь. Эти добрые поступки (κατόρθωματα ταῦτα) не твои, но благодати Божьей.

Если скажешь о вере, то она произошла от призвания, если скажешь об отпущении грехов, о дарованиях (χαρίσματα), о слове учения, о силах, то все это ты получил оттуда же. Что же ты имеешь, скажи, такого, что имел бы не чрез получение, а устроил сам по себе (αὐτὸς ἀπὸ σεαυτοῦ)? Ты не мог бы указать ничего такого. Но ты получил и от того надмеваешься. Поэтому нужно тебе смириться. Ибо данное – не твое, а того, кто дал. Хотя ты получил, но получил от Него (Бога): если получил от Него, то получил не свое; а если получил не свое, то зачем много думаешь о себе, как будто ты получил свое? Поэтому (апостол) и прибавил: что хвалишися, яко не прием» ⁸³⁵ .

В каждом отдельном случае благодать действует следующим образом. Рассуждая по поводу преступления Каина. св. отец замечает относительно возможности обращения даже тяжких грешников, равно как и падения праведников. Подобно тому, как неизлечимые раны не поддаются никаким лекарствам, «так и душа, сделавшись пленницею и предавшись какому-либо греху», не слушается никаких внушений и не исправляется, однако, «не потому что не может, но потому что не хочет». На волю нельзя смотреть как на телесные раны; эти последние часто бывают неизлечимыми, «с волею же ничего такого не бывает (ἐπὶ δὲ τῆς προαίρεσέως οὐδὲν τοιοῦτον), но часто и злой, пожелав, может перемениться и сделаться добрым и добрый, вознерадев, может впасть в зло. Это потому, что Бог всяческих создал нашу природу свободною. Все делая со своей стороны и следуя своему человеколюбию и ведая тайное, движущееся во глубине мысли, Он увещевает, советует, предостерегает от худого предприятия, но не принуждает, а предложив соответствующие врачевства, предоставляет все на волю больного» ⁸³⁶ . Таким образом, не от Божья предопределения восстают грешники и падают праведники, а от свободной своей воли. Относительно исцелимости воли даже самого тяжкого грешника, св. отец не выясняет, почему человеческая воля не может подпасть неизлечимой болезни, подобной некоторым физическим болезням. Но если мы припомним, что во глубину человеческой природы заложено самим Творцом неистребимое стремление к добру, то нам сделается понятным, почему

болезнь воли, как бы тяжка она ни была, не может дойти до той степени некоторых физических болезней, когда наш организм теряет всякие задатки жизнеспособности. В нашей воле никогда совершенно не пропадает эта жизнеспособность, или способность к добру, и потому неисцелимости воли допустить нельзя. Если человек захочет, то эти задатки жизнеспособности, под действием благодати, разовьются и обращение грешника совершится.

Общий результат. Многочисленные творения св. И. Златоуста дают весьма богатый, можно сказать неисчерпаемый, и разнообразный материал для учения о благодати Божьей. Наиболее важности и ценности представляет раскрытие следующих пунктов учения: о значении человеческой воли, о сущности греха и о состоянии нашего греховного повреждения, наследованного от прародителей, в особенности же – о предваряющей благодати и о степени и доле участия благодати Божьей и сил человеческих в содеянии спасения нашего во Христе. 1) Понятие благодати, не теряя широты словоупотребления, общей всем древним отцам, имеет в огромном большинстве случаев у св. Златоуста тесный объем, употребляясь для обозначения силы Божьей, вспомоществующей человеку в содеянии спасения во Христе. 2) Учение о сущности греха и сосредоточении его в воле, произволении раскрыто с большою полнотою и ясностью. Учение о существовании в нас греха первородного и о нашей ответственности за него («наказании и осуждении на смерть») выражено также вполне ясно и достаточно. Но зависимость повреждения нашей воли от грехопадения наших прародителей, хотя, несомненно, мыслится св. отцом, – так как источником всякого зла в роде человеческом признается ветхий Адам, – недостаточно, однако раскрыта; раскрытию мысли об этой зависимости много препятствовала борьба св. Златоуста с манихейскими и дуалистическо-гностическими взглядами его слушателей, цеплявшихся за эти воззрения для оправдания своей нравственной распушенности. В виду таких воззрений, для св. Златоуста действительно необходимо было доказывать, что в зле и грехе виновна не наша природа, а наша личная

воля. С другой стороны требовалось выяснять, что хотя корень греха находится в нашей извращенной воле, но в ней же, и в неразрывно с нею связанном уме, скрывается и неистребимое, самим Богом вложенное стремление к добру, почему в нас и происходит «тягостная борьба» тех и других стремлений, при преобладании, при «тирании греха». На связи этой тирании с грехопадением прародителей, – связи, несомненно, им мыслимой, он, однако не останавливался, в виду указанных выше причин, побуждавших его усиленно отстаивать положение, что грех «не есть недостаток природы, а есть действие нашей свободной воли». 3) Настаивая на важном значении человеческой воли в деле греха, св. Златоуст настаивал на особенном значении ее же и в деле благодати. Благодать не только не насилует нашей воли, но и ждет ее проявления, прежде чем обнаружить свое действие, «не предупреждает» ее, «не предваряет», – таково общее положение, в многих местах выраженное св. Златоустом. Но мы плохо поняли бы его, если бы из этого положения вывели заключение об отрицании им учения о предваряющей благодати, предупреждающей все наши, даже самые первые душевные движения в направлении ко Христу. Вникая в его раскрытие действий благодати Божьей, в самый первый момент процесса нашего спасения, мы напротив должны преклониться пред высокою мудростью вселенского учителя, приподнимающего, и притом в значительной степени, завесу с одного из самых таинственных и трудных для анализа моментов нашей духовной жизни. Раскрытие учения о предваряющей благодати есть, по нашему мнению, самая важная заслуга этого св. отца в учении о благодати Божьей. 4) Благодаря его наставлениям и многочисленным разъяснениям, мы можем все поставить на свое место: и всецельной благодати воздать должное и не уничтожить чрезмерно человеческой воли; словом св. Златоуст превосходно «учит нас держать себя в пределах», подобно тому как, по его же выражению, ап. Павел – филиппийцев. Вот ряд представлений, к которым приводят разъяснения св. Златоуста. Благодать, равно как и человеческая воля, есть нечто сложное, представляет

несколько моментов. Благодать состоит из влечения Отца, руководства Сына, помощи Св. Духа. Первые два момента (влечение и руководство) и составляют то, что называется предваряющею благодатью, которая действует чрез научение, чрез проповедь на ум и, конечно, чрез ум и на волю, но действует так, что не насилует последней. Воля человеческая есть также нечто не менее сложное: она представляет также несколько моментов – от зачаточного, нерешительного движения до окончательной решимости и склонения в ту или другую сторону, или в сторону благодати и добра или греха и диавола. «Благодати Духа Св.», как небесная помощь нашей немощи, в нашем движении по пути добра, начинает действовать только тогда, когда наступает решительный момент склонения нашей воли к добру, – момент, которого она ожидает и которого не предупреждает. Влечение же Отца и руководство Сына, хотя также ожидают означенного выше момента, по своим воздействием предшествуют всем самым первичным движениям ума и воли. Их действие есть благодатное призвание, одинаково простирающееся на всех, покорных и непокорных, всех зовущее ко спасению; это есть влечение (в общем смысле) всех ко Христу. Но есть и особенное действие этой предваряющей благодати на некоторых, условливающееся предведением Божиим; это особенное действие есть избрание и (в частнейшем смысле) привлечение. Призвание и влечение всеобщи, а избрание и привлечение простираются только на некоторых, в силу прозрения Божия в глубину их души, в «благородство» их «произволения» (Матфей, ап. Павел). И в этом первом моменте спасения «большее, почти все, зависит от Бога», а «нам предоставлено нечто малое». Раскрытие остальных пунктов учения о благодати представляет также немало выдающихся по своей важности замечаний. 4) Настоячиво рекомендуется приготовление к крещению и за отсутствием его советуется даже вовсе не приступать к таинству. Приготовление должно состоять в истреблении худых навыков. «Грехи уничтожает купель, а привычку исправь ты», – изречение, которое ясно дает понять, что в навыках остаются зародыши греха, не могущие быть истребленными даже

благодатью крещения, ибо они срослись с волею, неприкосновенною для благодати. 5) Оправдание и возрождение в крещении совершается «мгновенно». чрез «краткое слово» и чрез действие воды, на которую нисходит Дух Св. Крещение есть крещение водою и Духом. Плоды крещения водою: прощение грехов, оправдание, возрождение. Плоды крещения Духом: усыновление, укрепление веры и душевных сил для совершения добра. 6) «Для нашего спасения недостаточно крещения». Чрез увенчание в крещении без трудов, незаслуженно нами, благодать привлекает нас к подвигам. Подвиги эти должны состоять с одной стороны в умерщвлении греха и в умирании греху, с другой в увеличении святости и праведности, в освящении чрез самую жизнь, в получении «венца, который выше прежнего», приобретаемого в крещении; этот новый венец состоит в руководстве нас Духом, как бы возницею и кормчим. 7) Благодать совершает наше преспеяние совместно с нашими силами, но ей принадлежит и здесь, как в начале спасения, «большая часть, почти все, нам же нечто малое». Большая доля благодати состоит в совершении в нас добра и в приведении его к концу, малая же доля, наша в привлечении нами благодати к содействию нам, чрез наше к тому расположение и склонение к добру, заявляемые и на деле. И здесь благодать «не предупреждает наших желаний», чтобы не нанести ущерба нашей воле, хотя и помогает самым нашим желаниям, усиливает их. Такое неравномерное распределение долей участия – благодатного и нашего в содевании нашего спасения, зависит от премудрости и любви Божьей. Чрез допущение нашего участия Бог создает себе повод к награждению нас за подвиги, хотя, в сущности, не наши, но как совершаемые все-таки при нашем участии; а чрез малые размеры нашего участия Он ограждает нас от губительного самообольщения.

Весьма знаменателен этот окончательный вывод из всех рассуждений и наставлений св. И. Златоуста: неутомимый, ревностный защитник важного значения человеческой свободной воли и пламенный возбудитель ее энергии кончил тем, что большее, почти все, приписал Богу и только нечто

малое оставил человеку. Такой окончательный результат достаточно сильно говорит в пользу отсутствия у этого св. отца обеих крайностей, т. е. и пелагианской и августиновой, в учении о благодати. А его учение о предваряющей благодати, правильно понимаемое, делает его свободным и от подозрения в наклонности к так называемому полупелагианству.

Заключение. Свод данных для учения о благодати Божьей в рассмотренных древне-отеческих творениях.

Способ раскрытия и выражения учения о благодати Божьей в творениях древнейших, по преимуществу восточных, св. отцов и учителей церкви, до бл. Августина, во многом отличается от последующего западного выражения и раскрытия, наследованного и нами православными восточными и практикуемого в наших системах. Святоотеческое раскрытие широко, многосторонне, оригинально и не укладывается в наши обычные школьные рубрики, внося, однако, при неповерхностном, тщательном его изучении, значительную ясность в трудный, нелегко распутываемый, усложненный западными спорами и различными недоразумениями вопрос.

Изложение древнейшего святоотеческого учения о благодати Божьей мы начинали, по-видимому, очень издалека, именно с учения о Св. Троице в Ее явлении миру. На самом деле, однако, такой способ исследования не отдалял нас от нашей главной цели, а напротив приближал, прямо вел к ее достижению, так как святоотеческое раскрытие учения о благодати теснейшим образом было связано с означенным учением о Св. Троице, непосредственно из него вытекало, или, лучше сказать, было одною из частных форм его выражения и раскрытия.

Понятие о Благодати Божьей.

Древние св. отцы и учителя церкви смотрели на благодать Божью как на многообразное проявление благодати Троицкого Бога Творца, промыслителя и Искупителя мира и, возводя свои взоры к началу этих проявлений, усматривали источник их в Боге Отце и Сыне Его Слове, почему, в след за священными писателями Нового Завета, и говорили сначала (т.е. в первый период – до Оригена) только о благодати Бога Отца и Сына Его И. Христа, что и замечается, прежде всего, в писаниях мужей апостольских с их характерными приветствиями. То, что относится к действию Св. Духа рассматривалось древнейшими

св. отцами и учителями церкви до Оригена не как особая благодать собственно Св. Духа, а как результат, дар той же благодати Отчей и Христовой, почему эти действия не назывались благодатью, а даром, дарованиями Св. Духа и т.п. Дух Св. мыслился сам как благодать, а не как податель благодати. Хотя Дух и дарует многочисленные блага, но эти блага, собственно, прямо и непосредственно не Его, а Отца чрез Сына, а потому дарует их по воле Бога Отца Христос Сын Божий чрез Духа Св., и Дух является собственно Духом благодати Христовой, согласно выражению Св. Писания. Очень рано уже со времен св. Ириней Лионского, находим у отцов стремление разграничивать то, что в действии Божьем на мир должно быть относимо к тому или другому Лицу Св. Троицы. Уже св. Ириней выступает со следующими положениями: «Отец соизволяет и повелевает, Сын делает и устрояет, а Дух питает и возвращает», «Дух действует, Сын служит, Отец одобряет». А у св. Киприана находим немало рассуждений по вопросу: нужно ли отделять действие Духа Св. от благодати Христовой, с отрицательным ответом на этот вопрос, чрез что действия Духа Св. косвенно вводились в объем понятия, обозначаемого словом благодать. Тем не менее, и этот св. отец и другие отцы, и учителя церкви, как св. Ириней и Тертуллиан, хотя изредка и допускают выражение «благодать Св. Духа», но воздерживаются от обычного употребления этого выражения, что служит признаком строгой их верности библейскому употреблению слова благодать и характеризует их представления о благодати, как таких благах, которые исходят от первых двух Лиц Св. Троицы, Отца и Сына, как источников всех благ, всякой благодати для человека и которые только подаются чрез Духа Христова.

С Оригена начинает раскрываться учение уже прямо о трех родах благодати, о «специальном» действии Лиц Св. Троицы, причем Отец и Сын представляются действующими на всех, а Дух Св. только на достойных и Ему – Духу усвоится «иная благодать», которая и называется «высшею». С этих пор действие Духа Св. окончательно получает наименование благодати, т.е. вводится в обширный объем этого понятия, как

частный и последний его вид. С этого же времени начинается ряд обстоятельных изъяснений совокупного и вместе преимущественного действия Лиц Св. Троицы как в Ветхом, так и Новом Завете, как в общем домостроительстве спасения, так и в деле усвоения спасения Христова каждому отдельному человеку. Между тем как св. отцы и учителя церкви прежнего времени изображали преимущественно совокупное действие Сына-Слова и Духа Св. (Премудрость-Дух и Слово у Феоф. Антиох.; Сын Слово и Дух: Слово есть Дух и Дух есть Слово – у Тертул.) св. отцы IV в. старались раскрыть идею не только совокупного, но и преимущественного действия того или другого из Лиц Св. Троицы в тот или другой момент домостроительства человеческого спасения. «Отец чрез Сына во Св. Духе источает небесные дары. Отец дает Сыну, а Сын предаёт Духу. Дух, есть освяtitель всех сотворенных Богом чрез Христа разумных существ и ангелов и человеков», по изъяснению св. Кирилла Иерус. В особенности раскрыл эти мысли св. Василий Вел. По воле Троиного Бога, творение, промысление, искупление и освящение распределены следующим образом между Лицами Св. Троицы. Отец есть причина первоначальная. повелевающая, Сын зиждительная, Дух совершительная. Дух Св. завершал творение сотворенного вкупе с Сыном мира не только видимого, но и невидимого. Он же завершает и воссоздание человека во Христе. Как Отец, «созидающий единым хотением, не имел нужды в Сыне», однако, «хочет» совершать все «чрез Сына», так и «Сын, не имея нужды в содействии», однако «хочет совершать чрез Духа». А потому Христос Сын Божий все совершает при участии Духа (напр. воплощение), в Духе и чрез Духа. В силу этого Дух есть преимущественный, хотя не исключительный освяtitель наш, ибо Он освящает нас вкупе со Отцом и Сыном по нераздельности Св. Троицы. Мы воспринимаем Христа чрез Духа и в Духе и вообще получаем благодать Отца и Сына в благодати Духа Св. Те же мысли о разделении домостроительства между Лицами Св. Троицы, с отнесением завершительного, освящающего действия к Духу Св., раскрывали св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский. Так

выяснена идея сосредоточения благодати Христовой в благодати Духа Св., без опущения однако из внимания, что это есть благодать всей Св. Троицы – и Отца и Сына, а не Духа только Св.

Итак, во второй половине обозреваемого периода слово благодать уже прямо начало прилагаться к действию Духа Св., хотя и прежде, начиная со Св. Писания, это действие по существу мыслилось как благодать, т.е. как благодеяние, милость, дар Божий. Положение это таким образом имеет значение, в сущности, только терминологическое или, иначе сказать, филологическое, уясняя, однако в то же время, но, конечно не извиняя, некоторые явления в истории догматических заблуждений относительно благодати Божьей (пелагианство).

Соответственно употреблению слова благодать объем этого понятия у древних св. отцов и учителей церкви был очень широкий. В него входило все то, что носит на себе черты благодеяний Божьих роду человеческому, именно: самое бытие наше (св. И. Златоуст), вдуновение при творении (св. Кирилл Иерусал., св. Василий Великий), прирожденные дары (св. ап. Варнава – *naturalis gratia*), образ Божий, как «первоначальная благодать» (св. Григорий Нисский), закон естественный – совесть (св. И. Златоуст), закон Моисеев (Климент Александр., св. И. Златоуст), вдохновение пророков, благодать пророков (посл. к Диогнету, св. Кирилл Иерусалим.), самая ветхозаветная церковь (св. Кирилл Иерусалим.). В частности св. отцы говорили о благодати Слова у язычников (св. Иустин Мученик), о благодати в Ветхом Завете, в подзаконной сени (Тертуллиан, Макарий Египетский, св. Иоанн Златоуст), в ветхозаветных праведниках, праотцах, судьях, пророках (св. Кирилл Иерусалим.), в Иове (Макарий Египетский), Соломоне, Сауле, иудеях (св. Киприан, св. Кирилл Иерусал., св. И. Златоуст), у Давида (св. Григорий Нисский) и др. Затем, в понятие благодати входили: явление Сына Божия во плоти (св. Кирилл Иерусал., св. Григорий Нисский), учение Христово (св. Иустин Мучен., св. Киприан Карфаг., св. И. Златоуст), крестная смерть, искупление И. Христа (св. Иустин Мучен., св. Киприан Карф., св. Кирилл

Иерусал., св. Григорий Нисский, св. И. Златоуст), воскресение Христово (св. Григорий Нисский), чудеса Христовы (св. Григ. Нисск.), ниспослание Св. Духа в день Пятидесятницы (св. Григ. Нисск.), дар языков (св. Иоанн Златоуст и др.), содействие Духа Св. нам в содевании нашего спасения (Ориген и след. за ним св. отцы), наконец блаженство в будущей жизни (св. Киприан Карф., св. Иринея).

Так как по всегдашнему учению нашей православной церкви наше спасение совершается не одною только благодатью Божьею, но и при известной доле нашего соучастия в сем деле, то вместе с раскрытием учения о благодати находим в творениях древних отцов раскрытие учения о человеке, свободной его воле и первородном грехе.

Учение о свободной человеческой воле и первородном грехе.

На раскрытие этих пунктов учения древние отцы обращали так же, как и на учение о благодати немалое внимание.

Учение о свободе человеческой воли они раскрывали очень много, направляя свое раскрытие против языческого учения о судьбе и необходимости и против гностических и манихейских заблуждений. Уже св. Иустин Муч. довольно пространно рассуждал о свободе «выбора для избежания зла и избрания добра», о человеческой «способности многократно изменяться» в нравственном отношении, о «способности к противоположному», т.е. к добру и злу, о невозможности «награды от Бога, если бы человек не обладал способностью избирать добро». По словам св. Иринея Лионского, у человека есть «свобода выбора»; он «может не следовать самому Евангелию»; «вера человека есть собственная его вера»; «и в вере и в делах он совершенно свободен». В особенности замечательны рассуждения Тертуллиана. В свободе он полагает образ Божий и подобие. В ней он усматривает благость и мудрость Творца, который не восхотел создать человека, «царя всего мира таким, чтобы он не царствовал, прежде всего, во владениях своей души, был бы господином всего прочего и рабом самого себя». Бог одарил человека свободой с тем, чтобы она сделала добро для человека «собственным

свойством его, некоторым образом его природою, чрез добровольное упражнение», чтобы «он не был рабом ни добра, ни зла», чтобы он «всегда являлся господином себя самого, добровольно служа добру и добровольно же избегая зла». По верности Бога самому себе, «Он не восхотел помешать, при падении прародителей, тому, бытия чего не желал, чтобы сохранить то, чего желал » (т.е. свободу воли). «Даровав один раз свободу», Он «не мог действовать против самого себя»; «помешать падению значило бы уничтожить свободу». Падшая «свобода пусть поэтому сваливает свою вину не на Того, кто ее дал, а на того, кто ею не как должно управлял». По словам св. Киприана, мы имеем «свободу веровать или не веровать», и даже, когда мы делаемся храмами Божьими, то и тогда «этих храмов – мы строители и настоятели». О свободной воле и человеческом произволении весьма выразительно говорили Климент Алекс. и Ориген, затем св. Кирилл Иерусал., Василий Вел., Григорий Богосл. Последний замечал, что создавший человека «Бог почтил его свободою и дал закон для упражнения свободы». Св. Григорий Нисский в уме и свободе воли видел образ Божий, а св. И. Златоуст полагал его «не в чем ином как в господстве» над природою и во всех своих творениях усиленно, настойчиво и постоянно защищал сохранение человеческого произволения и свободы человеческих действий, несмотря на могущественное, всеобъемлющее действие Божественной благодати, многообразно только исправляющей, направляющей и воспитывающей, но не насилующей человеческую волю. Пр. Макарий подробно раскрыл мысль, что человеческая свободная воля не исчезает совершенно как при глубоком повреждении грехом, так и при восхождении человека на высокую степень совершенства, когда он даже «упоен благодатью», почему возможны падения и великих праведников.

К сказанному следует добавить, что древние отцы, согласно с тогдашней психологией, разделяли волевой процесс на несколько отдельных актов или моментов, именно: 1) пожелание (как первичное движение воли, еще не определившееся), 2) изыскание, 3) рассмотрение, 4) совещание, 5) суждение (предрешение), 6) решение (γνώμη), 7)

соизволение (или произволение, προαίρεσις) 8) устремление (к предмету), 9) пользование. Когда они говорили о свободе воли, то разумели те из последних моментов, когда происходит склонение, окончательное решение и соизволение на что-либо, почему и употребляли чаще всего выражение προαίρεσις, а иногда γνώμη или αὐτεξούσιος. При этом разумелась та область душевной деятельности и тот момент волевого процесса, когда заявляет себя присущая человеку, никогда у него совершенно исчезающая способность самоопределения, – та способность, которая дарована ему Творцом, неизменно Им охраняется, никогда не нарушается, сохраняется даже в крайних случаях, как греховного состояния, так и состояния благодатствования, почему и возможны случаи, как обращения величайших грешников, так и падения великих праведников. Эта область есть святилище души и ее-то разумел св. Киприан, когда говорил, что внутренней храмины души «мы сами строители и настоятели».

Учение о первородном грехе. Обстоятельному раскрытию этого пункта учения мало способствовали обстоятельства тогдашнего времени, именно существование и распространенность гностических и потом манихейских заблуждений; дуализм тех и других старался находить опору, хотя и мнимую, в означенном учении. Тем не менее, существует весьма немало данных и для этого пункта учения в творениях древних отцов, хотя и в неравной мере у всех.

Общие замечания относительно перехода в нас прародительского греха путем естественного рождения и о глубоком наследственном нашем греховном повреждении находим у св. Иустина Муч., св. Иринея, св. Василия Вел. и св. Григория Бог. Св. Иустин Муч. замечает: весь род человеческий «от Адама подпал смерти и обольщению змия», «подвержен проклятию»; И. Христос «чрез Деву сделался человеком, чтобы каким путем началось преслушание, происшедшее от змия, таким же получило оно и свое разрушение», т.е. чрез воплощение от Пр. Девы. По словам св. Иринея, «Ева сделалась причиною смерти и для себя и для всего рода человеческого»; «мы оскорбили Бога в первом Адаме»; «чрез

первое рождение мы наследовали смерть»; «человек по плотскому рождению от Адама, сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения»; «от древнего уязвления змия люди не могут спастись иначе, как чрез веру» во Христа Исккупителя. По словам Василия Вел., Адам «своим вкушением передал нам грех». И этот грех есть не чуждый для нас, а наш собственный, так как не Адам только, но и мы все в нем согрешили, как энергически выразил это св. Григорий Бог. в следующих изречениях: «нам вверен был рай; нам дана была заповедь»; «красен на вид был плод, умертвивший меня»; «мы умерли в Адаме»; «о! моя немощь, ибо немощь прародителя есть и моя собственная»; «Адам и для себя и для своих потомков заключил небеса так же, как и рай». Св. отец, признавая наше повреждение от первородного греха тяжким, сравнивая душу, пораженную грехом, с хананеянкою «скорченною от греха» и с четверодневным Лазарем, не отрицает, однако существования и в падшем человеке остатков добра, так как допускает существование естественных добродетелей в человеке невозрожденном благодатью Христовою (родитель св. Григ.) и замечает об «очищении» только образа Божия в крещении, следовательно, признает бытие его и в падшем человеке.

Но более точно указали пределы и степень глубины нашего повреждения первородным грехом, а равно и разъяснили его сущность Тертуллиан, св. Григорий Нисский, пр. Макарий Египетский и отчасти св. И. Златоуст. По Тертуллиану зло в нашей душе «от первородного греха как некоторым образом натуральное». «Повреждение природы является второю природою, имея своего бога и отца, однако так, что существует в душе и доброе, то первоначальное, то божественное и родственное и в собственном смысле натуральное. Ибо, что от Бога, то не столько истребляется, сколько потемняется, поскольку не есть Бог; истребиться же не может, поскольку от Бога». Есть худые и добрые люди, но и «в самых худых есть нечто доброе и в лучших есть несколько худого»; «нет ни одной души без порока потому, что нет ни одной без семени добра». Таким образом, наследственное повреждение, делаясь второю

нашею природою, не истребляет окончательно свойств первой, богоподобной природы, т.е. стремлений наших к добру, которые и остаются, как бы глубоко мы ни пали. Те же мысли высказывал и св. Григорий Нисский в следующих положениях. «От Адама вошла в мир смерть» и «мы наследники (его) греха»; в нас «зло по преемству распространялось; худое богатство порока, разделяясь каждому, каждым увеличивалось». При всем том, в падшем человеке не все доброе уничтожено: «с самою сущностью и природою человека соединено стремление к добру и совершенству и с самым его естеством сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопостижаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие». «Человеческое естество расслаблено грехом». Человек, хотя и не теряет совершенно образа Божия, ибо сохраняет ум (т.е., выражаясь нашим языком, ум и волю с их идеалами и стремлениями), но теряя чрез грех подобие, имеет искаженный образ; ум его не руководит всем его естеством, а руководится гнусностью вещества и вместо того, чтобы отражать черты Божества, отражает в себе безобразие вещества: ум человека подобен кривому зеркалу, т.е. образ Божий искажен, но не уничтожен. Преп. Макарию Египт., вместе с Тертуллианом принадлежит самая большая доля в раскрытии этого пункта учения. Учение египетского подвижника выражается в следующих его положениях. В падении Адама грех – «лукавое слово, воспринятое сначала чрез внешний слух, прошло чрез сердце и объяло все его существо». Лазарь смердящий – подобие Адама. Но и мы представляем то же самое, в силу рождения от него. И «ты носишь те же язвы, то же зловоние, ту же тьму; все мы сыны этого потемненного рода, все причастны того же зловония; какую немощью он пострадал, тою же пострадали и все мы, происходящие от Адамова семени». «С того времени как Адам преступил заповедь, змий вошедши сделался господином дома и он есть при душе как другая душа; грех, вошедши в душу, сделался ее членом, прилепился и к самому телесному человеку и в сердце струятся многие нечистые помыслы». «Всякая душа имеет неисцелимую язву греха», – «язву и омрачение» главным образом во «внутреннем

человеке, во владычественном уме, зрящем Бога». «Как преступивший заповедь Адам принял в себя закваску зла страстей, так и по причастию родившиеся от него и весь род Адамов стали причастниками этой закваски». «Чрез преслушание первого человека мы приняли в себя чуждое нашему естеству зло страстей, которое и обратили как бы в нашу природу». Но хотя «лукавый князь облек грехом душу и весь ее состав и всю ее осквернил и всю пленил», «осквернил и увлек всего человека, душу и тело», хотя грех «примешался к душе», но она не потеряла своей богоподобной природы; она имеет свою природу, как грех – свою. Правда, она потеряла подобие Божье, походя на подделанную монету, однако нельзя сказать, «что все погибло, уничтожилось и умерло». Душа, пораженная грехом, подобна евангельским кровоточивой жене и слепому, а также лежащему в постели больному и младенцу, не могущему еще ходить, – всем этими лицам немощным, слабым и бессильным, но могущим взывать ко Христу, как к Врачу и как к Матери. «Душа, хотя изъязвлена язвами постыдных страстей, хотя ослеплена греховною тьмою, но вместе с тем имеет желание взывать и звать Иисуса, чтобы пришедши Он сотворил ей вечное избавление». «Неверно говорят некоторые, введенные в обман лжеучением, что человек совершенно умер и совершенно не может делать ничего доброго». «Душа может противиться греху, но победить или искоренить зло без Бога не может». Св. И.Златоуст возводит начало нашей греховности к Адаму, как – праведности и святости ко Христу и показывает, что наследственное повреждение глубоко укоренилось в особенности в нашей воле. «Адам для тех, которые от него происходят, хотя они не ели от древа, сделался причиной смерти». «Один грех ввел смерть и осуждение». Мы все грешники, т.е. «подлежащие наказанию и осуждению на смерть». «Грех преслушания Адамова осквернил все». Произволение наше «быстро склоняется к злу», и в нем-то глубокий корень зла и греха. «Да явится грех (Рим. VII, 13), т.е. да обнаружится, какое зло есть грех, нерадивое произволение (προαίρεσις), стремление (ὁρμή) к худшему и поврежденная воля (ἡ διάφθαρμένην ὑπόμην), ибо это причина всех зол». И закон

дан был именно «для исправления порочного от произволения действования». Да и сам Христос пришел, чтобы «исправить волю (προίρεσιν)». Правда, воля, как и вся человеческая природа с телом и всею душою, не есть сама в себе зло. Напротив, как богодарованная способность, она есть великое благо и именно в ней, а «не в чем другом» заключается образ Божий (господство над природою). «Хотеть добра и не хотеть зла с самого начала дано свыше». И в воле человеческой, несмотря на ее глубокое повреждение, все-таки остается достаточно сил, чтобы при помощи Божьей идти по пути добра, доказательством чего служат ветхозаветные праведники, напр. Авраам, показавшие примеры высоких добродетелей даже без закона ветхозаветного и без благодати Христовой, при одном содействии промысла Божия, хотя это было для них несравненно труднее, чем для нас, новозаветных людей. Следовательно, человеческая природа, хотя и глубоко повреждена первородным грехом, сохраняет, однако немало из богодарованных ей сил и стремлений.

Итак, по учению древних отцов грех прародительский, проникнув все человеческое естество, прилепившись даже к телесному составу и объяв все душевные силы, сделал человека крайне немощным, слабым, бессильным: ум извратил, так что он, вместо отражения черт Высочайшего Образа, отражает черты вещества и делается подобным кривому зеркалу или фальшивой монете, сердце наполнил нечистыми помыслами, которые непрестанно в нем струятся, волю сделал быстро склоняющеюся к злу и представляющею удобнейшую почву для укоренения в ней дурных навыков. Словом, зло при душе сделалось как бы другою душою, ее членом и обняло все ее силы. Однако оно не окончательно истребило в человеке все доброе. Истребить добро оно и не могло, ибо доброе в человеке от Бога Творца; оно могло только потемнить, исказить и очень ослабить добро, глубоко заложенное Творцом в человеческой природе. И при поражении грехом, ум человека сохраняет много черт своего Образа. Даже в воле человеческой, в которой злые навыки свивают свое гнездо и пускают такие глубокие корни, что окончательно вырвать их не может даже крещение («грехи

уничтожает купель, а привычку исправь ты» – Злат., см. далее), никогда, однако не пропадает стремление, влечение к добру, правда само по себе бессильное, чтобы дойти до осуществления. Дело благодати очистить, возродить и воссоздать всю человеческую природу и в частности человеческую волю, не уничтожая, однако ее свободы. Первое, т.е. очищение от грехов, возрождение и начало воссоздания совершается в первом периоде действия благодати на человека до крещения включительно, второе – полное воссоздание и претворение всех сил души и в частности воли человеческой – в последующий период жизни христианина до конца его земной жизни. Все это и составляет сущность процесса человеческого спасения.

Начало содействия человеческого спасения во Христе.

Чтобы ориентироваться в довольно сложном круге представлений святоотеческих относительно процесса человеческого спасения, нужно иметь в виду, что в основе взгляда древних отцов лежали следующие представления. Прежде всего, что ни в одном моменте этого процесса, кроме самого первого его начала, благодать не действует одна без соучастия человека. Затем, как благодать представляет разные виды и степени («разделяется» – св. Кир. Иер.), указывающие на различные способы действия благодати в сущности единой, – благодать Бога Отца (влечение), благодать Сына (руководство), благодать Духа Св. (помощь, содействие), так и человеческое участие имеет также несколько степеней: начинаясь от ума, оно идет глубже к сердцу и наконец, касается воли и в ней сосредоточивается, выражаясь в постепенном и наконец, решительном склонении человеческого произволения к тому или другому. Последний момент есть самый важный; наступления его благодать Духа Св. ждет для проявления более полного своего воздействия, содействия, помощи. Сообразно с тем есть вера и вера, произволение и произволение, равно как и божественная помощь и помощь.

Действие благодати Божьей выражается, прежде всего, в призвании, которое простирается на всех достойных и недостойных. Это есть влечение Отца и руководство Сына,

обращенное ко всем людям без всякого различия (Ориг.). Причина всеобщности действия призывающей благодати заключается в том, что Бог во Христе примирился со всем человеческим родом, предварительно отпустив грехи всех: «Бог для отпущения наших грехов, ниспослав Единородного своего Сына, предварительно отпустил грехи всем» (Вас. Вел.) и чрез то уничтожил, следовательно, причину неодинакового отношения к людям, которые с этих пор и являются все равными пред Богом, достойными быть воспринятыми в любовь Божью во Христе, т.е. призываются ко спасению во Христе Иисусе. «Призвание для всех имеет равное значение, не различая ни достоинства, ни возрастов, ни народных различий» (Григ. Нисск.). «Что касается Божия участия, то все спасены, потому что все призваны» (И. Злат.). «Но Бог предоставил быть иному и в нашей власти и над этим каждый сам единственный господин». А потому «при общем для всех предложениях благодати, отвергшемся ее добровольно несправедливо обвинять в этом злосчастью не себя, а другого» (Григор. Нисск.). Если, например иудеи не уверовали во Христа, то «неверие было виною только их, а со стороны Бога было приготовлено все»; а равно принятие язычниками призыва ко Христу «было делом не только благодати, но и воли пришедших» (И.Злат.). Следовательно, действие призывающей благодати не непреодолимо, но предоставляет человеческому произволению полную свободу принять или не принять призыв.

Вследствие сохранения Богом нашей свободы, в деле привлечения нас ко Христу имеет большое значение настроение нашей воли, т.е. расположение к добру, выработанное предшествующею обращению естественною жизнью. Таково было настроение добродетельного родителя св. Григория Бог. (Григ. Бог.) и ап. Матфея, «благородство произволения» которого, как жемчужину в грязи, узрел Бог и потому привлек его к себе; таково было и состояние гонителя Савла, полного стремлений к истине и добру, хотя и заблуждавшегося относительно того, где эта истина и добро. Сообразно с настроением человека, ведомым Богом и прежде дел и обнаружения во вне (И. Злат.), действие благодати Божьей или

не выходит из состояния призвания или переходит в избрание и привлечение, по предведению. «Если бы достаточно было призвания, то почему не все спаслись? Потому, говорит апостол, что спасение званых совершено не одним призванием, но и предведением. Призвание не было чем-либо вынужденным и насильственным» (И.Злат.). Впрочем, доброта человеческого произволения и естественные добродетели не суть причина избрания, а только условие его, причина же – любовь Божья, благодать, благодать. «В любви прежде нарек нас. Не вследствие трудов и добрых поступков это произошло, а от любви, не от одной впрочем любви, но и от нашей добродетели. Ибо, если бы от одной любви, то следовало бы спастись всем, а если бы от нашей только добродетели, то излишне было бы Христово пришествие и все, что совершено по домостроительству. Но не вследствие одной любви и не вследствие нашей добродетели, но вследствие той и другой. Избра, говорит, нас. Избирающий знает, что Он избирает. В любви, говорит, прежде нарек нас. Ибо не спасла бы никого добродетель, если бы не было любви. Скажи мне, какая была бы польза от Павла и что обнаружил бы он, если бы Бог свыше не призвал его и, возлюбив не привлек его к себе? Иначе сказать, было делом любви, а не нашей добродетели удостоиться столь многого» (И. Злат.). Таким образом, в действии Божьем на ап. Павла различаются: призвание и привлечение его вследствие особенной любви Божьей, видящей сокровенное в человеке. Точно тоже обнаружилось и в избрании Матфея, в котором Бог, «ведущий тайное», «узнал лежащую в тине жемчужину» и потому «миновав других, казавшихся по наружной видимости дел лучшими Матфея», «и дивясь благообразию ее (жемчужины), избрал его и к благородству его произволения присоединил собственную благодать» (И. Злат.). Тоже было и с родителем Григория Богослова: избрание за «добрые нравы», дарование ему «дара Божия» – доброй, верующей супруги христианки и чрез нее привлечение ко Христу.

Так действует предваряющая (выражение впрочем, неупотребительное у древних отцов) благодать или (ближе к

святоотеческому выражению) благодать призывающая, благодать преимущественно Отца и Сына. Она действует на всех, но не во всех находит благоприятную для себя почву. А где таковую находит, превращается в избирающую, которая и проявляется влечением ко Христу, проявляющимся в различных формах.

Но как же именно происходит спасение способных к принятию воздействия призывающей благодати?

Процесс спасения начинается действием благодати на человека прежде, чем он сделает какой-либо шаг или движение на пути к спасению во Христе. «Всегда благодеяние Божье предшествует» (И. Злат.). Благодать подобна дождю; «если бы не было дождя, не было бы ни плодов, ни терний. И хотя показалось бы поношением сказать от лица дождя: Я создал в земле и плоды и терния, хотя это и неприлично сказать, однако справедливо. Бывающие от Бога чудесные действия подобны дождю; воли же различны как бы возделанная и оставленная в небрежении земля» (Ориг.). Так и в содевании нашего спасения действие Божье предшествует, потом является знание и наконец, вера. «В следствие действованиа (воздействия Божия) – знание... За знанием следует вера, а за верою поклонение» (Васил. Вел.).

Как и чрез что совершается действие Божье? Чрез влечение Отца к Сыну и чрез действие слова Христова, евангельской проповеди или чрез руководство Христово. Здесь благодать действует «отвне» (Кир. Иер.), чрез чтение Св. Писания (Ориг., Кир. Иерус.), чрез влияние окружающих (Григ. Бог.), чрез чувство совести, в которой пробуждается и усиливается под влиянием благодати чувство греховности и другими «многообразными способами, какими кто может у врачеваться» (Ориг.).

От действия благодати Христовой начинается движение в человеческом уме: «рассудок понемногу принимает врачевство» (Григ. Бог.). Появляются знание и первые начатки веры. Но это знание и вера – пока чисто-теоретического, рассудочного характера: «вера догматическая», как «согласие души (т.е. собственно разума) на что-либо», вера «от человека» «от нас»

(Ориг.), вера «познавательная» (И. Злат.) Благодать, действуя вначале отвне, мало помалу от оглашения входит внутрь; душа становится доступнее пониманию и умягчается (Кир. Иерус.) Пробужденная благодатью и развивающаяся при участии человека вера возрастает по мере снятия чрез оглашение слепоты с духовных очей Врачом душ Христом (Клим. Алекс.).

Но одного просвещения ума и некоторого сердечного влечения недостаточно: нужно еще склонение воли, полнота соизволения нашего, которого «ожидает Бог и благодать Духа» (И. Злат.), так как свобода воли есть неприкосновенное святилище нашей души. Правда, и в этом отношении, т.е. в склонении нашей воли помогает нам благодать Христова. Христос дарует помощь и самому нашему хотению; «Иисус и хотение дарует»; так вопросом расслабленному «влек его к познанию» и «побуждал к просьбе», привлекал «энергию» (Кир. Иерус.). Это действие благодати Христовой на волю есть, однако такое действие, которое касается первых моментов движения воли и относится к пробуждению в ней вообще стремлений ко Христу, но которое в то же время предоставляет полную свободу нашему произволению. «Господь испытует произволения», как военачальник при наборе воинов и ничего другого не ищет от нас, как именно только этого произволения. «Хотя Бог и щедр в благотворении, однако ждет от каждого искреннего произволения» (Кир. Иерус.).

Когда последует искреннее склонение нашей воли, тогда происходит непосредственное прикосновение благодати к душе (сонное видение родителя Григ. Бог.); «тогда не отвне уже возглашают тебе, по внутри тебя слышишь голос, потому что живущий в тебе Дух соделывает ум твой божественным жилищем». Здесь начинается вера «от Бога», появляются «лучи света и ведения», но это только еще «предосияние Духа» (Кир. Иерус.), который «предваряет крещение» (Григ. Бог.). Это только начало полного озарения, полного духовного просвещения, полноты веры, даруемой Богом, при нашем, однако соучастии и посильных трудах. Эти труды состоят в «предочищении» (Григ. Бог.) от грехов, подобно туману застилающих от наших очей духовный свет (Клим. Алекс.). Это «очищение до очищения»

«ограждает дар (в крещении), чтобы совершенство вверено было чистоте, и даруемое благо не подверглось опасности от навыка, противоборствующего благодати». «Должно предпочиститься... Это нужно приступающим к крещению небрежно, без приготовления и не обеспечивающим искупления навыком в добре». «Предвозделание к крещению» имеет большое значение для сохранения крещения, «ибо крещение изглаждает грехи, но не уничтожает исправления». (Григ. Бог.). Это предпочищение, таким образом, нужно для упражнения и воспитания воли, для освобождения ее от злых навыков, лежащих во глубине ее, коренящихся в ее свободе и потому неискоренимых даже благодатью без уничтожения свободы: навыки должен исправить сам человек (И. Злат.), хотя и не без помощи благодати.

Обозревая все то, что совершается с человеком в этом первом периоде спасения, можем сказать, согласно с древними отцами, что большая часть в сем деле принадлежит Богу. Ему принадлежат: призвание и первоначальное влечение ко Христу, просвещение ума, возбуждение хотения и, по появлении у нас соизволения, укрепление его силою свыше чрез непосредственное прикосновение благодати к душе. Человеку же остаются только: непротивление божественному влечению, окончательное соизволение и посильные труды по предпочищению. Самое главное и наиболее трудное во всем этом деле: кроме самого первого шага, – влечения ко Христу, – появление в человеке желания спасения и укрепление решимости или добровольного его произволения идти ко Христу, все это – дело в большей мере Божье, нежели наше. «Нужна Божья помощь и для того, чтобы пожелать добра, тем паче самое соизволение должного есть нечто божественное, дар Божия человеколюбия, ибо нужно, чтобы спасение зависело и от нас и от Бога». Но «так как и самое хотение от Бога, то справедливо апостол (Рим. IX, 16) все приписал Богу» (Григ. Бог.).

В крещении и миропомазании, или, как называли их древние отцы, в крещении водою и Духом, получается «сугубая благодать, то есть совершаемая водою и Духом». Первая

благодать – благодать воды, вторая благодать, «большая» первой – благодать Духа (Кир. Иерус.). Необходимо принятие той и другой: нельзя довольствоваться одной, напр. благодатью Духа, или крещением Духом, как показывает пример Корнилия (Кир. Иерус.). В том и другом крещении 1) мы сочетаваемся со Христом в Духе и с Духом чрез Христа; 2) очищаемся, возрождаемся, воссоздаемся, усыновляемся, укрепляемся в вере и доброй воле; 3) мгновенно, без всяких с нашей стороны трудов и усилий, хотя 4) спасительность для нас сего двоякого крещения зависит от некоторых условий с нашей стороны.

Чрез крещение водою и Духом мы прививаемся ко Христу и Св. Духу, получаем привитие того и другого (св. Ирин.), сочетаваемся как со Христом, с которым умираем, спогребаемся и совоскресаем (Кир. Иерус., Васил. Вел. и др.), так «сочетаваемся и с Духом Божественным» (Терт.). в котором наш внутренний человек получает дыхание жизни, душу новую. Мы сочетаваемся со Христом в Духе Св. или чрез Духа Св.; сочетаваемся и с Духом Св. чрез Христа или во Христе. Нельзя строго разделять благодати Христовой от благодати Св. Духа; первая не может быть без второй (св. Кипр.) и наоборот Дух не может освящать без Христа Сына Божия (Вас. Вел.). Тем не менее, можно до некоторой степени различать «благодать воды» от «благодати Духа» (Кир. Иерус.). Первая – по преимуществу Христова, хотя «нет дара, который бы подавался без Духа», и в воде благодать «от присутствия Духа», который и делает нас «причастниками благодати Христовой» (Вас. Вел.). Вторая благодать есть по преимуществу благодать Св. Духа, почему она называется даже у св. Киприана следующей за прощением Христовым: «прощение Христово и следующая потом небесная благодать равно разделяются всем» (Кипр.). Различаются та и другая и по плодам.

В крещении водою и Духом мы очищаемся от грехов, возрождаемся, воссоздаемся – действием Св. Троицы, преимущественно же Христа Сына Божия и Духа Св. И прежде всего, очищаемся от грехов; их оставляет Отец, возьмет Сын и от них очищает Дух Св. (Григ. Нисск.). Крещение водою производит очищение тела, а крещение Духом – очищение

«глубин» духа нашего (Гр. Бог.). В крещении водою мы возрождаемся во Христе Духом, который, прививая нас как диких маслин ко Христу и облакая нас в Него, обновляет нас жизнью Христовою (Ирин.). В крещении же Духом мы воссоздаемся, получая дыхание истинной жизни, Духа Св., душу души нашей. «От Духа мы имеем возрождение, от возрождения воссоздание, от воссоздания познание о достоинстве Воссоздавшего» (Григ. Бог.). Здесь-то в крещении Духом вера «от Бога» получает свою полноту, делается всесовершенной, уже не догматической только, но ведущей к созерцанию Бога и «превыше сил человеческих действенной» (Кир. Иер., Ориг.). «Вера усовершается крещением». Дух, изливаясь только на достойных, очистившихся от грехов, приводит их к более полному познанию Бога и к сознанию сыновства, усыновления. «Он (Дух) как солнце, которым встречено чистое око, в себе самом покажет тебе Образ Невидимого, а в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза» (Васил. Вел.). «Дух движет твою душу», когда произносишь первый звук «после этих чудных мук рождения», именуя Бога Отцом («Отче наш»). Излияние на нас Духа, как и на апостолов в день пятидесятницы, есть «обильное орошение», «побуждающее человеческую природу воздавать плод добродетели Возделывателю людей» (И. Злат.). Итак, плоды крещения водою: очищение от грехов и возрождение; плоды крещения Духом или миропомазания: воссоздание, усыновление, усовершение веры и укрепление сил к добродетельной жизни.

Действие благодати в крещении совершается «без трудов, усилий и добрых деяний», «с большою краткостью», «чрез одно краткое слово», в одно мгновение. «Образующееся во чреве требует времени, а в воде не так; здесь все совершается в одно мгновение» (И. Злат.). «Узы неведения насколько возможно быстро снимаются с одной стороны человеческою верою, с другой божественною благодатью, когда грехи прощаются чрез единое целебное лекарство, крещение Словом» (Клим. Алекс.). Возрождение – это дело не сил человеческих, а «Божье дело». Оно «приобретается не продолжительным учением, в течение

длинного периода времени, но почерпается в короткое время чрез благодать, производящую зрелость». «Когда, говорит св. Киприан, при помощи рождающей волны, омыты были пятна прежней жизни, в очищенное сердце пролился свыше ясный и чистый свет, когда по поглощении Духа небесного, второе рождение сделало меня новым человеком, тогда удивительным образом» все сделалось ясным, разрешились все сомнения и я познал, что «начало быть Божиим то, что одушевил Дух Св.» (Кипр.).

Хотя возрождение и воссоздание не зависят от нашей воли и благодать «непременно присуща» в таинствах, подобно солнцу, восходящему независимо от наших желаний и молитв (Григ. Нисск.), тем не менее, для «благоуспешности» действия на человека силы Божьей необходимы стремления и желания в возрождаемом. Тайна возрождения в крещении имеет сходство с тайною обыкновенного рождения. То и другое совершается силою Божьею; без нее в обыкновенном рождении стремления и усилия рождающих «недействительны и бесполезны»; без нее не может совершиться и духовное рождение или возрождение, как бы сильно мы того ни желали. Но это не значит, что наши «стремления к вожделеваемому» бесполезны. Чрез них возрождающиеся «или приобретают некоторое приращение благодати или не отвращают от себя присущей благодати», той благодати, которая «непременно присуща возрождаемым посредством сего таинственного домостроительства». Можно отвратить от себя благодать, присущую непременно в таинстве, что и обнаруживается потом у некоторых людей, недостойно приступающих к таинствам, в плодах жизни, чуждой признаков возрождения: освобождения души от «нечистот страстей» и присутствия «дара Св. Духа» (Григ. Нисск.).

Нужно помнить, что крещение есть только «начало и основание великих благ», что внутренний, возрожденный человек подобен младенцу, который должен возрастать: «сей плод верою чревоносится, возрождением крещения изводится на свет ». И не все в человеке изменяется крещением. Человеческая природа в существе своем не изменяется; силы души «не претворяются»; даже зло «не совершенно

уничтожается»; происходит только «пресечение непрерывности зла»; «человек отрешается от сращения с злом». Происходит нечто подобное тому, как когда у змеи «голова мертва, но хвост одушевлен еще собственною своею раздражительностью и не лишается жизненной силы; так можно видеть, что и порок, пораженный смертельным ударом, тревожит еще жизнь своими остатками» (Григ. Нисск.). Эти остатки суть навыки, коренящиеся в свободной человеческой воле, т.е. в области неприкосновенной для самого Бога и Его благодати. Вот почему крещение не истребляет навыков, этих остатков греха: «грехи уничтожает купель, а привычку исправь ты», замечает св. И. Златоуст. И что нужно сделать до крещения, в период предочищения; в противном случае лучше не приступать к таинству: «уничтожь поместившиеся в тебе худые привычки, истреби навык, чтобы после крещения опять не обратиться к нему» (И. Злат.). Точно также крещение не истребляет и навыка к добру: «крещение, изглаждая грехи не уничтожает исправления» (ἡ ἀποκαθάρσις, Григ. Бог.), – буквально, добрых деяний, которые и остаются в воле в виде навыков к добру.

Жизнь человека после крещения: совершенствование, преуспевание.

Дальнейшее преспеяние человека-христианина совершается также действием благодати в союзе с человеческою волею, с огромным, однако перевесом первой сравнительно с усилиями последней.

«Новопросвещенный, если к вере не присоединит хранение заповеди, есть не более как невинный»; он «подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки»; «за одно облечение в одежду нетления и омовение грехов» мы не получим награды (Григ. Нисск.). Нужно «сохранить крещение», т.е. полученные благодатные его плоды и дары. Это сохранение зависит и от Бога и от нас (Григорий Бог.). «Нужно, чтобы к усовершенствованию в добродетели соединилось то и другое, и человеческое старание и содействие, по вере нисходящее свыше» (Вас. Вел.). Дух Св. «для всех, искренно принявших дар (в крещении) пребывает помощником и сожителем, создавая в каждом доброе, для споспешествования в делах веры», но эта

помощь Божия и возрастание в добре требуют и с нашей стороны старания и усилий. «Правда дел и благодать Духа» должны «соединиться, находясь же в разъединении друг с другом не доставляют душе никакой пользы, ибо как благодать не может обитать в душах, бегущих спасения, так и сила человеческой добродетели сама по себе недостаточна для того, чтобы души непричастные благодати привести к совершенному виду жизни» (Григ. Нисск.). Наше преуспеяние походит на то, что происходит в земледелии». «Подобно тому, как благо земледельческое, творчество плода слагается из доброй воли земледельца, соответственно его искусству, и из произвольного, зависящего от Промысла благорастворения воздуха и достаточно обильного дождя, так и благо разумного мира слагается из свободной его воли и вдохновения божественной силы в избирающего лучшее. Не только для того, чтобы сделаться хорошим и добрым нужны и наше произволение и божественное вдохновение, которое, что касается нас, не зависит от нашей воли, но это же нужно и для того, чтобы сделавшемуся хорошим и добрым пребыть в добродетели: так как падет и совершенный, если высоко стоя в добре, себя самого сочтет его виновником, а не воздаст должной славы Тому, кто в гораздо большей мере одарил его и для созидания и для сохранения добродетели» (Ориг.).

Таким образом, несравненно большая доля в нашем преуспеянии принадлежит Богу, благодати Его, нам же – малая. «К преуспеянию нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, а также одна доля и от меня» (Григ. Бог.). «Большая часть принадлежит Богу, а вместе с тем и мы сами приносим нечто малое». Можно даже сказать, как и сказал апостол (Рим. IX, 16), что Богу принадлежит все, «так как кому принадлежит большее, о том говорится, что ему принадлежит все; нам принадлежит предизбрание и пожелание, а Богу выполнение и приведение к концу». Предизбрание и пожелание предоставлены нам: благодать «не предупреждает наших желаний, чтобы не причинить вреда нашей воле». «Бог не восхотел, чтобы все было Его делом, для того, чтобы не казалось, что Он увенчивает нас напрасно, и обратно (не

восхотел, чтобы все было) от нас, чтобы мы не впали в безумие, ибо если мы высокоумствуем, имея меньшую часть, то, что было бы, если бы мы были господами всего»? Своим произволением, расположением воли и посильными добрыми делами мы должны «привлекать благодать Божью к содействию» и тогда «благодать не только бывает присуща в трудах и опасностях, но соучаствует и в таких делах, которые кажутся самыми легкими, и всюду вносит свое содействие», так что «всегдашнее пребывание в нас благодати есть причина всего доброго. Она руководит нас ко всему доброму; равно как когда отлетает от нас, губить нас и делает беспомощными». А потому «будем заботиться только об одном, как бы привлечь Его благодать, как бы привлечь на самих себя сильное ее действие» (И. Злат.).

Так совершается наше преспеяние при всесильном и великом воздействии Божьем и при сравнительно малом нашем соучастии в сем деле.

Но что же именно происходит с человеком в состоянии преспеяния? Дух Божий восстанавливает высшую часть нашего существа в его власти и господственном значении в отношении к плоти и крови, т.е. к телу и низшей животной части нашей души. Но чтобы это совершилось, нужно, получив привитие Духа (в крещении), сделаться в жизни лучшими чрез веру и принести плоды Духа, обнаружить бодрствование, старание, не отвергать Духа. Если все это будет соблюдено, тогда Дух Божий укрепит дух человеческий и поможет ему привести в подчинение низшие стороны и части человеческого существа и человек будет восстановлен в первобытное состояние. Усовершенствование человека, начинаясь привитием ко Христу чрез Духа и изливанием Духа (в крещении и миропомазании), продолжается при участии человека в течение всей его жизни, ибо в здешней жизни мы только «постепенно привыкаем воспринимать и носить Бога». «Полная благодать Духа» в будущей жизни «сделает нас подобными Ему и усовершит по воле Отца, ибо соделает нас (окончательно) по образу и подобию Божию» (Ирин.). Это и есть полное воссоздание, следующее за возрождением (Григ. Бог.), начало которому

положено в крещении – «основании и начале великих благ» (Григ. Нисск.).

Пр. Макарий Египетский еще глубже вводит нас в процесс усовершенствования человека, указывая как на цель дальнейшего преспеяния на «претворение» человеческой души, «изменение ее вида», на совершенное искоренение греха, постепенное воспитание человеческой воли, на совершенно полное соединение всей нашей души со всем Христом и со всем Духом, как бы на «растворение» с Ними. В душе и после крещения гнездится грех в глубоких ее тайниках: «змей таится под самым умом, в глубине помыслов, гнездится и умерщвляет тебя в так называемых тайниках и хранилищах души, ибо сердце есть бездна». Хотя душа и очищена, хотя «источник изливает чистую воду, но под ним лежит тина». «С благодатью сопребывают дым и грех», ибо благодать может сопребывать с грехом, не оскверняясь им. «Душа имеет много членов (многосоставна) и великую глубину». «Когда человек взывает благодати, она приходит к нему и овладевает, например двумя частями души». «Но большая часть ее обладает грехом и только одна часть находится под благодатью». Задача благодати овладеть всеми областями души и уничтожить, «иссушить» самый «корень греха», скрывающийся в свободной воле. Хотя «благодать в одно мгновение может очистить человека», но для пользы его она совершает свое дело не вдруг, а постепенно, «различными и разнообразными способами»: сначала приосеняет душу «отчасти», не всю; иногда на время отступает, чтобы постепенно обнять ее всю, проникнуть в ее глубины и иссушить самый корень греха во глубине человеческой воли. И все это именно для испытания и воспитания человеческого произволения и усугубления нашей бдительности, так как и стоящий на высокой степени совершенства и почти совершенно объятый благодатью может пасть, если допустит нерадение и впадет в превозношение. Благодать многообразно воспитывает нашу волю с целью довести ее до такого состояния, когда душа всецело предается Богу, когда она делается престолом Божиим, когда «Христос и носит и водит и поддерживает ее», подобно колеснице в

видении Иезекииля, когда «святые души носятся и поддерживаются Духом Христовым», когда «до глубины действующая благодать держит на руках ум и возводит в небеса», а воля делается «связанною благодатью, пленницею ее», хотя чудным образом и не теряет своей свободы. Тогда и зло сначала «как бы утончается и разжижается», а под конец, как корень растения или источник, совершенно иссыхает. Совершается все это, при постоянном проявлении со стороны человека «произволения и доброго старания», понуждения себя даже против хотения к добру, «предуготовления себя, насколько возможно к добру», предначинательного стремления воли (сравн. св. И. Злат.), и тогда «сам Господь легко и без труда творит в нем все», а между тем «приписывает все дело нам». Завершением же всего процесса преспеяния христианина является восприятие в его душу всего Христа и всего Духа Св., полное соединение всей души со Христом и Духом, душа в душу, ипостась в ипостась, для чего Божество созывает неприступную свою славу, умягчает себя до соединения с ограниченной человеческою душою (пр. Мак. Егип.). Это есть то, «чрез преуспевание в добрых делах, вселение Духа» и вхождение Христа Жениха в глубины души, во «внутренность» ее, во «все врата души», о которых говорил св. Григорий Нисский, и то сочетание с Духом Божественным, начинающееся с крещения и долженствующее продолжаться всю жизнь в виде тесного супружеского союза, о котором писал еще Тертуллиан. «Душа сочетается с Духом Божественным и плоть следует за душою как данный в приданое пленник и уже не как служанка души, а Духа; о! блаженное супружество, если не допустит прелюбодеяния».

Картина противоположного преспеянию состояния – обладания души грехом, господства в ней греха особенно яркими чертами изображается также в творениях пр. Макария Егип. Благодать из всех областей души вытесняется: грех овладевает всеми ее частями. «Весь источник делается мутным и душа, когда бывает возмущена, смешивается с пороком и сатана делается чем-то одним с душою», восседая на ней, как на своем престоле (Мак. Егип.). Впрочем, и тогда благодать

Божья не совершенно оставляет душу: «Дух, хотя не имеет общения с недостойными, однако, по-видимому, сопребывает некоторым образом с однажды запечатленными, ожидая их спасения по обращении» (Васил. Вел.). Притом и свобода воли не утрачивается: грех это разбойник, буйствующий в душе, но тут же находится и господин дома, хотя обессиленный разбойником, так что находятся: «особо разбойник и особо господин дома» – свободная воля (Мак. Егип.). Вот почему на болезни души нельзя смотреть как на телесные раны; эти последние бывают неизлечимыми, «с волею же ничего такого не бывает, но часто и злой, пожелав, может перемениться и сделаться добрым и добрый, вознерадев, может впасть в зло» (И. Злат.). Другими словами, в нашей воле, в силу заложенного в ней Творцом неистребимого стремления к добру, никогда, как бы ни было тяжело наше греховное состояние, не пропадает совершенно жизнеспособность или возможность обращения, и потому неисцелимости воли допустить нельзя. Если человек захочет, то эти задатки жизнеспособности, под действием благодати, никогда совершенно не покидающей человека христианина, разовьются, и обращение грешника совершится.

Идя намеченным древними отцами путем теологического, а не антропологического раскрытия учения о благодати Божьей, т.е. выходя из учения о Пр. Троице в Ее откровении миру, мы имели возможность: 1) заметить в святоотеческом воззрении на благодать разделение ее на частные или, по выражению Оригена, специальные ее виды, именно – на благодать Бога Отца и Сына с одной стороны и на благодать Св. Духа с другой, чрез что 2) уяснялось древнее церковное учение о таком или ином действии благодати на человека, именно: об ином действии благодати Отца и Сына и ином – благодати Св. Духа, и 3) точнее определялись момент и объем как действия Божия, так и человеческого участия, именно: что действие Божье в благодати Бога Отца и Сына предшествует всякому человеческому участию и возбуждает его, а человеческое решительное участие и склонение на сторону благодати предшествует новому, особому действию благодати, именно благодати Св. Духа, дарующей особенную помощь и содействие

слабым человеческим силам, 4) что в крещении, кроме очищения скверн тела и души, происходит сочетание души человеческой с силою Божьею, благодатью Христовою во Св. Духе, чрез сверхъестественное действие Божье, 5) что этот союз с Богом в дальнейшей жизни христианина, в состоянии его преспеяния, делается теснее и теснее, доходя до полного претворения человеческой природы и проникновения ее благодатью, при чем наша воля своим желанием и стремлением все время должна идти впереди благодати, чтобы привлекать ее к действию, но 6) что, тем не менее, несравненно большая доля и в деле преспеяния, как и в начале спасения, принадлежит благодати, нам же нечто малое: благодать не только предваряет и совершает, но и завершает наше спасение, а мы только влечемся ею и соучаствуем в совершаемом, в сущности, ею же нашем спасении – непровлечением, согласием, решимостью, стремлением нашего произволения и возможным для наших слабых сил содействием ей правдою дел.

Опыт формулы догматического учения о благодати Божьей на основании древнеотеческих творений.

На основании предшествующего изложения считаем возможным представить вниманию читателей нижеследующий опыт формулы догматического учения о благодати Божьей, составленный на основании древнеотеческих изъяснений и изложенный по возможности буквально словами самих древних св. отцов и учителей церкви до бл. Августина.

1) Благодать Божья, в сущности единая, разделяется, по образу ее действия на человека, на благодать Бога Отца и Сына и на благодать Духа Св. Первая – влечение Отца и руководство, просвещение Сына – действует на всех достойных и недостойных; вторая – содействие, вспомоществование Духа Св., как благодать высшая – только на достойных.

2) Первая благодать – Отца и Сына, основываясь на предварительном отпущении Богом Отцом грехов всех людей, во Христе Исккупителе, и потому действуя на всех, призывает ко спасению всех без различия и может быть названа призывающею. Она превращается в избирающую и

привлекающую некоторых по прозрению в сокровенного внутреннего человека, в настроение человеческого произволения, ведомого Богу и до обнаружения его в делах. Благодать призывающая, в том и другом состоянии, т.е. и как призывающая всех и как привлекающая некоторых, избранных, может быть названа, согласно с Посл. восточн. патриархов, предваряющею ⁸³⁷.

3) Человек, как предмет действия благодати, есть существо, глубоко поврежденное и в теле и в душе грехом прародительским и потому немощное, бессильное, с неистребимым, однако влечением к добру, глубоко заложенным Творцом в его природу, с потемненным, искаженным, но не уничтоженным образом Божиим в уме, сердце и даже воле, в которой зло пускает наиболее глубокие корни в виде злых навыков. Дело благодати Божьей очистить, возродить и воссоздать всю человеческую природу и в частности человеческую волю, без уничтожения, однако ее свободы и потому – при соучастии самого человека в деле его воссоздания. Содействие спасения удостоившихся привлечения благодатью ко Христу совершается следующим образом.

4) Влекущая ко спасению во Христе благодать действует на человека сначала отвне различным образом: чрез знакомство со Св. Писанием, чрез окружающую христианскую среду и другими способами, какими кто может утрачиваться. Действуя на рассудок, благодать привлекающая (предваряющая) мало помалу проникает в глубь сердца и помогает человеческой воле пробуждением в ней хотения спасения. В человеке появляются начатки веры, но веры пока только догматической, веры от человека, веры, как согласия на принятие евангельской проповеди.

5) Но действуя на хотение человека, благодать не принуждает волю, испытует произволение и ждет склонения его. Когда последует это склонение, начинает действовать особенная благодать, – благодать Св. Духа ⁸³⁸ ожидающая именно этого склонения для дарования человеку дальнейшей, еще более, чем прежде, сильной помощи и содействия. От действия сей особой благодати начинается предосияние Духа,

появляются в душе лучи света и ведения, вера укрепляется, зарождается вера от Бога. Однако для полного озарения Духом, для полноты веры, для полного очищения и возрождения нужно особое действие благодати в крещении водою и Духом (крещении и миропомазании) и предварительно, как приготовление к сему, – предочищение, очищение до очищения. Предочищение, состоящее в упражнении в добре, необходимо как для достойного принятия благодати крещения, так и для ослабления в воле навыков ко греху, сросшихся с нею и потому противоборствующих благодати.

6) В крещении водою и Духом (крещении и миропомазании) совершается благодатью очищение человека от всех грехов, возрождение (в крещ. водою), воссоздание, усыновление, укрепление в вере и доброй воле (в крещ. Духом). В крещении водою отпускает нам грехи Отец, возьмет их Сын и от греховной скверны очищает Дух Св. В крещении водою даруется нам благодать Христова в Духе Св., а в крещении Духом (мироп.) благодать Духа Св. чрез Христа; в том и другом крещении мы сочетаваемся со Христом в Духе Св. и с Духом Св. чрез Христа, – получаем привитие Того и Другого. От Духа Св. (в миропомазании) мы получаем дыхание истинной жизни, душу нашей души, начало воссоздания, дерзновение именовать Бога Отцом и обильное орошение, побуждающее человеческую природу воздавать плод добродетелей Возделывателю людей. Действие благодати в крещении совершается без трудов и усилий с нашей стороны, с большою скоростью, чрез одно краткое слово, в одно мгновение. В крещении непременно присутствует благодать, независимо от нашей воли и желания, однако для благоуспешности действия благодати на человека он должен иметь стремление к вождеваемому (возрождению и воссозданию).

7) Крещение есть начало и основание великих благ, но только начало. Полное воссоздание человека в нем только начинается: природа души с ее силами и личными особенностями не претворяется; корень зла крещением не совершенно уничтожается, как и совершенное до крещения добро (добрые деяния) не изглаживается водами крещения. То и

другое в виде навыков остается в воле неприкосновенной в ее свободе для благодати. Отсюда является необходимым дальнейшее действие благодати на человека, дальнейшая ее помощь ему и содействие. Зло, как и добро, из семени и корня могут разрастись в великое дерево. Пресекать развитие первого и содействовать возрастанию – второго есть дело благодати в союзе с человеческою волею. Действия благодати при сем представляют непрерывность, мудрую постепенность и разнообразие способов воздействия на человека, при полном охранении и только премудром направлении его свободной воли.

8) Окончательное воссоздание, претворение души человека, при деятельном соучастии его воли, совершается благодатью в течение всей последующей жизни после крещения. Большая доля, почти все и в этом случае, как и при начале спасения, принадлежит не человеку, а благодати Божьей, человеку же нечто малое. Не предупреждая человеческого желания в ограждение человеческой свободы, благодать требует предначинательного стремления человеческой воли для привлечения ее (благодати) к помощи, содействию, глубокого сознания бессилия со стороны человека, полной его надежды только на Бога, при этом, однако постоянной заботы и внимательности к своему нравственному состоянию и посильного соучастия слабых его сил в совершаемом благодатью. Остальное совершает благодать, действия которой состоят в претворении человеческой души, в совершенном изменении ее вида, в окончательном иссушении корня греха в человеческой воле, в постепенном вселении всего Христа и всего Духа Св. во все области души до полного, насколько это возможно для ограниченного человеческого существа, соединения с Богом.

9) Противоположное преспеянию греховное состояние состоит в более или менее полном объятии души грехом, причем, однако благодать Божья не удаляется совершенно от души однажды запечатленной в крещении, сопребывает некоторым образом с нею, ожидая ее обращения. Благодать и грех могут сопребывать вместе в человеческой душе в

различных ее областях. Возможность ожидаемого благодатью обращения грешников скрывается в глубине человеческой свободы, никогда совершенно не пропадающей как в состоянии высокой праведности, так и при самом глубоком падении человека, вследствие чего никогда не исчезает совершенно возможность обращения и величайших грешников, как и – падения великих праведников.

Составление этой формулы и было конечною целью всего нашего посильного труда по изучению древнеотеческих творений в рассматриваемом отношении.

Для сопоставления с только что предложенною формулою не можем не привести нижеследующей, тоже своего рода формулы из одного сочинения нашего знаменитого подвижника богослова, преосв. Феофана, – формулы, правда, неполной, касающейся только главных и преимущественно первых моментов в процессе спасения, но зато поражающей необыкновенно полным ее сходством с представлениями, а нередко и выражениями древних отцов. «Вместе со словом благовестия призывающим ко спасению чрез слух уха, проходит благодать в душу и возбуждает ее. Но возбуждает только мысли и чувства. Коль же скоро надо образоваться желанию и склонению воли вследствие того, она отступает и ждет, что изберет хозяин души. Когда образуется желание и склонение произволения, она снова приходит на помощь и помогает установиться тому, на что склонилось произволение. Так образуется сокрушение о грехах, желание избавиться от крайности, в какую они поставляют, вера в предлагаемый образ избавления, решение принимаемое вследствие того и приступление к таинствам. Во всех сих моментах благодать Св. Духа идет вслед за произволением. Не будь его, благодать Божья не станет своею силою, против воли производить то, что должно зависеть от движений произволения. Когда же, наконец, благодать, действовавшая доселе совне, осеняя, в таинстве входит внутрь и сочетается с душою человека, то тут не требуется уже особое движение произволения. Оно приготовилось к сему всем предыдущим и отверзло себя для благодати преданием себя Господу в конечном решении»⁸³⁹. –

«Решение – главный момент в нравственном строе обращающегося ко Господу; но пока оно еще не запечатлено таинственно благодатью, дотоле оно непрочное, ненадежно, бессильно. Почему вслед за ним предлагается св. крещение. Что дается в крещении, то есть дар Божий, который подается, однако не безусловно. Условие – сказанное решение по вере. Ради сего по вере решения благодать Божья входит внутрь чрез таинство и сочетаваясь там с духом человека, держащим то решение, и, закаляя сие решение, полагает семя и зародыш новой духовно-благодатной жизни. Свое личное решение, слабое по себе, облекается здесь силою свыше... Тут благодать и свобода сочетаются воедино и потом уже неразлучно действуют во все течение жизни, если не разлучит их опять прившедши какой-либо грех» ⁸⁴⁰. «Отселе благодать пребывает уже неразлучно с свободою, но действует все так же, как и прежде, спомоществуя и укрепляя желание и силы ко спасению, но никогда не касаясь святилища свободы, – ее произвольного выбора и склонения» ⁸⁴¹.

Все различие этого рассуждения почившего святителя от вышеизложенной святоотеческой формулы заключается только в отсутствии разграничения видов благодати и недостатке подробностей в изображении процесса нашего спасения, начиная с крещения и продолжая периодом преуспевания, о котором сказано только в самых общих чертах. Но за то, что касается первых моментов спасения, то приведенные слова преосв. Феофана и в их целом и в каждом выражении в отдельности, можно сказать, веют святоотеческим духом, представляя без сомнения плод глубокого и вдумчивого изучения святоотеческих творений, в виду чего мы и позволили себе привести означенное рассуждение почившего святителя, естественно пришедшее нам на мысль при изложении древнеотеческого учения о благодати.

В заключение всего нашего исследования несколько общих суждений и замечаний.

Несколько общих заключительных суждений и замечаний.

Уяснение древнеотеческих воззрений бросает немалый свет и на последующую историю раскрытия учения о благодати.

Для древних восточных отцов, при их гибком, уравновешенном и дисциплинированном среди споров теологических (о Пр. Троице и Лице И. Христа) уме, невозможны были такие преувеличения и колебания в учении о взаимных отношениях благодати и человеческой свободной воли, какие мы встречаем в последствии, когда западные взялись за раскрытие этого пункта учения. У восточных древних отцов согласовались и в полной гармонии развивались все три главные идеи, лежащие в основе означенного учения православной церкви: идея преобладания, могущественнейшего, всеобъемлющего действия в нашем спасении благодати Божьей, затем идея неприкосновенности, охранения самою благодатью и направления ею человеческой свободной воли и, наконец, идея совокупного действия силы Божьей и сил человеческих от начала спасения и до конца его. Ни одна из этих идей не подавляла другую и они нормально развивались, выходя из созерцания премудрости и благости Троиединого Бога творца, промыслителя, искупителя и освятителя нашего. Не то должно было произойти, когда за решение сотериологических вопросов взялся запад с его неуравновешенным и недисциплинированным в тонких догматических вопросах умом.

Прежде всего, ухватились за древнее широкое понятие благодати пелагиане. Наполнив содержание своего о ней понятия тем, что у древних отцов носило наименование благодати Бога Отца и Сына, и притом не тем, что в этом виде благодати выражалось действием силы Божьей на душу каждого отдельного человека, а тем, что относилось к дарам Божиим объективно данным по благоволению Бога Отца Сыном Божиим для всего рода человеческого (*gratia naturalis*, *gratia legis*, *gratia Christi*), они превратили понятие благодати в понятие богодарованных средств, заключающихся в Богоподобной человеческой природе, в откровении ветхом и новом и в искуплении Христовом. Это, по их взгляду, и есть та самая помощь Божественная, которая главным образом, почти единственно для нас нужна и в сущности достаточна для нашего спасения. Благодать же Св. Духа (*gratia Spiritus Sancti*)

есть, по их взгляду сила Божья вспомоществующая нам только к более легкому исполнению того, что может быть выполнено, хотя не так легко, и без нее собственными нашими, самодовлеющими силами. И осталась, таким образом, у пелагиан, вместо двух сил, содевающих наше спасение, Божьей и человеческой, одна сила человеческая, которая вместе с объективными дарами Божьими (*gratia legis, gratia Christi*) и заняла место благодати, как силы Божьей, вспомоществующей нам в содевании нашего спасения во Христе.

Это злоупотребление широким объемом древнего понятия благодати, на первых порах незамеченное восточными, обманутыми мнимым тождеством пелагианского учения с их широким понятием о благодати ⁸⁴², прежде всего заметил и обличил бл. Августин. Вместе с тем он поставлен был в необходимость сузить понятие о благодати и, не отрицая ее «многообразия», должен был выдвинуть на особенно видное место идею благодати, как особой силы Божьей, и именно благодати Св. Духа. Но преувеличив степень ничтожества и повреждения первородным грехом наших сил и ничего им не предоставив, кроме полной греховности, все дело содевания нашего спасения отнес к действию единой вседейственной благодати Божьей. И опять осталась одна содевающая наше спасение сила, но только не человеческая, как у пелагиан, а Божья. Гармонического сочетания той и другой не оказалось и у бл. Августина.

Колебание между этими двумя воззрениями выразилось в так называемом полупелагианстве, которое все состояло из уступок, сделок и механических соединений неудобосоединимого. Оно делало уступку пелагианству в первом моменте спасения, приписывая начало веры самостоятельному действию самого человека, затем – подобную же уступку бл. Августину, усвоив благодати начало и зарождение в человеке доброй деятельности. Далее, приписывая благодати же возрастание веры и усовершенствование в добродетельной жизни, полупелагиане шли за бл. Августином, а окончательное укрепление в вере и добродетельной жизни усвоив самому человеку, следовали по стопам пелагиан.

Что касается первого момента спасения (начала веры), то в этом случае, помимо склонности полупелагиан в сторону пелагианства, оказало на них влияние (по всей вероятности) и сужение понятия благодати. Как скоро благодать определялась, как именно благодать Св. Духа, которая по учению отцов дается только достойным и которая прежде обнаружения своего действия ожидает склонения нашего произволения (т.е. веровать), то сама собою напрашивалась мысль, что, следовательно, начало веры – от нас. При древнеотеческом представлении, при разграничении видов и моментов действия благодати, подобное положение не казалось ни неправильным, ни подозрительным; древние отцы со своей точки зрения могли говорить как о предупреждении, так и о непредупреждении благодатью нашей воли, хотения, смотря по тому, о каком моменте спасения и о каком виде действия благодати шла речь. У полупелагиан же подобное положение: начало веры – от нас, при его общем характере и отсутствии всякого ограничения, сделалось не только подозрительным, но и неправильным, неверным.

Далее разделив весь процесс спасения поровну между благодатью и человеческими силами и одно приписав первой, а другое последним, полупелагиане нарушили две древнеотеческие идеи: 1) идею преобладания благодати и 2) идею всегдашнего ее совокупного с человеческими силами действия. Не поровну, не на половину действует благодать и сам человек, а благодати нужно приписать большее, почти все, по крайней мере, две трети всего дела спасения и притом так, что благодать никогда, кроме самого начала спасения и отчасти момента крещения и миропомазания, не действует одна без нас, тем паче мы одни ничего не можем совершать без благодати. Не оказалось, таким образом, стройного и гармонического сочетания действий силы Божьей и сил человеческих и здесь. Полупелагианство оказалось мнимым примирением крайних воззрений, механическим их соединением, напоминая столь же неудачные попытки примирения еретического и православного учений о Пр. Троице и Лице И. Христа в двусмысленных формулах и символах.

Не будем входить в изложение и даже хотя бы общее обозрение дальнейшей истории развития на западе учения о благодати: в спорах о предопределении в IX в., в теориях средневековых схоластиков, в учении римской церкви и в учениях протестантских обществ. Все это представляет такой обширный предмет, который требует особого тщательного, многотрудного исследования, и едва ли возможно в краткой заметке сказать о таком предмете что-либо сколько-нибудь не поверхностное. Позволяем себе здесь только заметить, что во всей этой богатой развитием, многовековой истории западной сотериологии сказалась та же односторонность, неуравновешенность западной богословской мысли, которая в ближайшее к древнеотеческому время предназначена историей в указанных выше (пелагианстве, полупелагианстве и крайностях учения бл. Августина) прототипах последующих западных сотериологических теорий. Разумею прежде всего характерные особенности теорий средневековых схоластиков, у которых при всех их усилиях раздельно представить все моменты действия благодати в многочисленных ее подразделениях (*gratia antecedens aut praeveniens et consequens, gratia operans et cooporans, gratia gratis dans, gratia gratis data etc.*) и показать, в подражание отчасти древним отцам, совместное в этих моментах участие благодати и человеческих сил, складывался и развивался столь несвойственный древним отцам взгляд как на заслугу, требующую от Бога справедливого воздаяния (*merces, praetium, meritum, aequalitas quaedam, quaedam justiae modus, actus meritorius, meritura de congruo, meritum de condigno* – у Фомы Аквин. и др.) на все то, что происходит в человеке от действия благодати и совершается им при ее помощи. То, что подготовлялось и развивалось в средние века схоластиками, окончательно закреплено в богословии римской церкви в новые века и (под влиянием принятой и авторизованной анзельмодунсковской теории падения прародителей и первородного греха) этот наклон в сторону преувеличения значения человеческого элемента в содеянии спасения выразился в еще более ярких чертах (учение о сверхдолжных заслугах,

индульгенциях и т.д.), так что все сотериологическое учение римского богословия окрасилось цветом, в значительной степени напоминающим древнее полупелагианство. Протестантское же учение в разных его формах получило противоположную окраску, выразившись повторением и видоизменением крайностей учения бл. Августина – в предестинационных учениях и в проведении в сотериологическом учении принципа единой оправдывающей веры, – принципа, умаляющего значение человеческого элемента в сотериологии (добрых дел в широком смысле).

На все эти западные теории, в течение веков средних и новых, потрачена громадная масса труда и энергии, заслуживавших лучшей участи. Правда, далеко не все в них ложно; ложь перемешана с истиною, золото, доставшееся от времен древних, слито с разными примесями, но весьма часто трудно определить, где золото переходит в чуждую ему примесь. И вот в отношении к этим-то западным теориям нередко очень заманчивым, блестяще развитым, часто богатым психологическим анализом учение древних отцов о благодати Божьей может послужить надежным пробным камнем для различения того, что и насколько именно содержится в них чистого золота и что и насколько примеси.

Примечания

¹ - Учение о благодати много раскрывалось на западе, еще до схоластиков, со времен бл. Августина и трактовалось уже во многих сочинениях довольно обстоятельно, напр. у Геннадия марсельского – *De dogmat. ecclesiasticis*, Фульгенция еп. Руспенского – *De fide sev de regula fidei*. Более же систематически – у схоластиков; именно: у Петра Ломбарда (*Libri sentent.*) о благодати во II кн. (*lib. de corporalium et spiritual. creatione et formatione, aliisque plur. de eo pertin.*), о таинствах – в III (1. *de sacramentis*); у Фомы Аквината (*Summa theol.*) о благодати и свободе – во второй части (II, I qu. 49–114; II, II qu. 171–178), о таинствах – в третьей части (qu. 60–90). Учение о церкви у схоластиков не представляет сосредоточения, а излагается по частям в разных отделах (см. наши статьи: «О постановке трактата о церкви в науке догм. Богословия» – «Церк. Вести». 1895 г. №№ 15. 16).

² - См. вышеупомянутые наши статьи «О постановке трактата о церкви». Важное значение как для изложения учения о церкви в одном целом, так и для соединения также в одно целое всех частей отдела «О Боге Освятителе» имеет соч. Беллярмина -*Disputat. de controversiis christianae fidei*. Здесь излагается сначала учение о церкви, потом о таинствах и наконец, о благодати, именно: 1) о слове Божьем, писанном и неписанном, 2) о Христе главе всей церкви, 3) о первосвященнике главе воинствующей церкви, 4) о воинствующей церкви... 5) о членах воинствующей церкви – клириках, монахах и мирянах, 6) о церкви в чистилище, 7) о церкви торжествующей на небесах, 8) о таинствах вообще, о крещении, евхаристии, покаянии и о прочих таинствах, 9) о благодати первого человека и о состоянии невинности, 10) о потере благодати и состоянии греховном, 11) о восстановлении благодати и состоянии оправданных чрез Христа.

³ - Вместе с соч. Беллярмина большое значение имело сочинение Петавия – *De theologicis dogmatibus*. Из 10 трактатов, на которые оно разделяется [1) о Боге и его свойствах, 2) о

Троице, 3) об ангелах, 4) о творении мира, 5) о воплощении, а) о таинствах, 7) о законах, 8) о благодати, 9) о вере, надежде, любви и добродетелях, 10) о грехе] последние пять, посвящены учению о таинствах, благодати и церкви. Соч. Петавия, вместе с соч. Беллярмина, имело большое влияние (конечно, в научном, формальном только отношении) и на наши догматические системы и труды – в особенности XVIII в., начиная с Феофана Прокоповича и Стефана Горского с их учениками и последователями.

⁴ - Они получили начало, прежде всего, у протестантских, а потом и у немецких римско-католических богословов, каков напр. Кле (Klee – Dogmatik. 1835), у которого третья часть системы оглавляется: Gott heiliger (а вторая Gott erloser). Есть некоторое основание предполагать, что пр. Макарий (Булгаков), – которому первому принадлежит честь введения в наше богословие этой очень удачной, можно сказать (по духу своему) святоотеческой рубрики, – наведен был на мысль употребить ее именно вышеозначенным трудом Кле. За пр. Макарием последовали пр. Филарет Черниг. и пр. Сильвестр. Что наше богословие обязано этою рубрикою пр. Макарию, доказательством служит бывший учебник пр. Антония (Амфитеатрова) – «Догм. Бог» СПб. 1849 г.), в котором учение о благодати, церкви и таинствах излагается под рубрикою (отд. III): «Учение о человеке» . Здесь сначала трактуется: о творении и первобытном состоянии человека, падении, искуплении, Лице И. Христа, а потом «об усвоении таинства искупления роду человеческому» – благодати, церкви и таинствах.

⁵ - Смешением совершенного И. Христом искупления всего рода человеческого с усвоением спасения Христова каждым отдельным человеком страдают крайние сектантские вероучения в протестантстве. Неправильным и частью преувеличенным развитием учения об участии Христа Спасителя в деле усвоения нам спасения, с ослаблением мысли о преимущественном участии Духа Св. в сем деле (теория личных отношений ко Христу в акте единой оправдывающей веры) – лютеране. Намеренным преувеличением руководства Господом И. Христом

церкви, главенства Его, как Правителя церкви, и ослаблением мысли о Св. Духе Параклите, Наместнике Господа, непосредственном Правителе церкви (теория главенства папы, как наместника И. Христа, и непогрешимого правителя церкви) – римский папизм. Преувеличением действия благодати в процессе человеческого спасения – все протестантские учения. Преувеличением значения человеческих усилий и подвигов в сем деле – римская церковь. Отрицанием необходимости и важного значения видимых средств и чувственных знаков для действия благодати Божьей на человека во Христе спасаемого (учения об иерархии, церкви и таинствах) – в большой или меньшей степени все протестанты. Преувеличением значения сих средств и чрезмерным развитием человеческого и чувственного элемента в деле руководства верующих ко спасению (учение об иерархии и некоторые пункты в учении о таинствах) – римская церковь.

⁶ - Cyrilli alex. – Orat. altera ad reginas de recta fide n. 51 col. 1405, Πράττεται γὰρ πάντα παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός δι' Ἰοῦ ἐν Πνεύματι. Patrol ser. gr. t. 76 Cyril. 9. И в дальнейшем нашем изложении места из творении отеческих мы будем приводить исключительно по изданию Маня, но томов, в которых они помещаются, указывать не будем, в надежде, что для читателей, желающих отыскать их, не представит это особенной трудности.

⁷ - Contra hear 1. V. c. 18 n. 2.

⁸ - Ibid. I. IV. c. 20 n. 5.

⁹ - Ibid. I. V. c. 36 n. 2.

¹⁰ - Orat. XLI in s. Pentecost. n. 5: τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχει. τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος ἄρχεται.

¹¹ - De Spiritu sancto ad Ampbil, c. 16 n. 37 col. 133. Καὶ οὕτω δ' ἂν τὸ συναφές καὶ ἀδιάιρετον κατὰ πᾶσαν ἐνέργειαν ἀπὸ Πατρὸς καὶ Ὑιοῦ τοῦ Πνεύματος διδαχθεῖς.

¹² - De Spir. S. ad Amphil. c. 16 n. 38 col. 136: προκαταριθμητὴν αἰτίαν τῶν γινομένων τὸν Πατέρα. τὴν δημιουργικὴν, τὸν Ὑιὸν τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα.

¹³ - Ibid. Τριὰ τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ ατερεοῦν τὸ Πνεῦμα.

¹⁴ - In Hexaemer. hom. 2 n. 6.

¹⁵ - Contr. haer. 1. V c. 6 n. 1.

¹⁶ - De Spir. s. ad Amphil. c. 16 n. 39... Ἡ ὁὲ τῆς ἐκκλησίας διακρίσεις οὐχὶ σαφῶς καὶ ἀναντιρρήτως διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖται.

¹⁷ - Orat. XXXIV in Egypt. advent. n. 8. Καλεῖται ἡ (δεσπότηία) μεν, Θεὸς, καὶ ἐν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἴσταται, αἰτίω, καὶ δημιουργῶ καὶ τελειοποιῶ τῷ Πατρὶ λέγω, καὶ τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

¹⁸ - De fide orth. 1. I c. 12 Ὁ Πατὴρ... πηγὴ γεννητικὴ καὶ προβλητικὴ τοῦ ἐν αὐτῇ κρυφιοῦ ἀγαθοῦ... ὁ Υἱός, ὃς ἐστὶν ἡ μόνη δύναμις τοῦ Πατρὸς, ἡ προκαταρκτικὴ τῆς τῶν πάντων ποιήσεως... τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τελεσιουργὸν τῆς τῶν ἀπάντων ποιήσεως... ὅσα δε.. τελεουργικῶς δυνάμει τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

¹⁹ - De Spir. s. ad Amphil. 1. c. 16 n. 38... ἀλλὰ καὶ Υἱὸς θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελειοῦν.

²⁰ - Ibid. n. 37.

²¹ - Ibid. c. 18 n. 47. Ἡ τοίνυν ὁδὸς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα.

²² - Orat. XL in. S. bapt. n. 48.

²³ - Нельзя признать существующее в нашей богословской науке формулирование учения о благодати вполне совершенным. Правда, у нас есть весьма ценный, превосходный опыт такого формулирования в труде о. протопресвитера И.Л.Янышева – „Православное христианское учение о нравственности“ (Москва 1887), но – с точки зрения задачи и целей нравственного богословия, а не догматического, и хотя означенный труд дает много ценного и для последнего, но не избавляет догматическую науку от разработки вопроса со стороны ее собственных требований и задач; на что и указано в этом труде.

²⁴ - Напр. 2 Кор. IX, 15 «Благодарение же Богу» (χάρις τῷ Θεῷ). 1 Тим. I, 12 «Благодарю (χάριν ἔχω) укрепляющего мя Христа Иисуса Господа нашего». 2 Тим. I, 3 «Благодарю (χάριν ἔχω) Бога, Ему же служу». 1Кор. X, 30 «Аще аз благодатию

(χάρτι, с благодарением) причащаюся (принимаю пищу), почто хулу приемлю, о нем же аз благодарю. Аще убо ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся во славу Божию творите».

²⁵ - Здесь указывается на отсутствие в известных действиях элемента нравственного добра, что ясно из приравнения этого рода поступков к делам «грешников», а потому едва ли точен русский перевод χάρις в этом месте словом «благодарность».

²⁶ - Тоже нужно сказать относительно точности русского перевода: «благодати, данной церквам македонским».

²⁷ - Об Иосифе в Деян. VII, 10 говорится, что Бог избавил его от всех скорбей «и даде ему благодать и премудрость пред Фараоном». О Давиде (Деян. VII, 46) – что он «обрете благодать пред Богом». Иудеи (Деян. XXV, 3) просят Феста: «просяще благодати на нь, яко да послет его (Павла), ков творяще, яко да убьют его на пути».

²⁸ - 1Петр. V, 10: «Бог же всякия благодати, призвавый вас в вечную свою славу о Христе Иисусе, той да совершит вы, да укрепит, да оснует». Там же приводится (V, 5) изречение Прит. III, 34: «Бог гордым противится, смиренным же дает благодать». Тоже изречение повторяется у Иак. IV, 6.

²⁹ - Рим. VI, 1: «Пребудем ли во гресе, да благодать приумножится». Рим. XI, 6: «И в нынешнее время останок по избранию благодати бысть». Евр. II, 9: «Яко да благодатию Божиею за всех вкусит (I. Хр.) смерть».

³⁰ - По изяснению св. И. Златоуста ветхозаветная благодать была только тенью новозаветной; та была только «образ», а эга – «истина». В Бес. на ев. Иоанна (XIV, 1) св. отец рассуждает: «Что же мы получили? Благодать возблагодать. Какую же благодать вместо какой благодати? Новую вместо древней. Подобно тому как была правда и правда, вера и вера, усыновление и усыновление, слава и слава, закон и закон ... так есть благодать и благодать». Тоже изъяснение находим и у некоторых других Отцов (см. далее в излож. учения св. Отцов).

³¹ - Подобное же место в Деян. XV, 40. «Павел же, избрав Силу, изыде предан благодати Божией (τοῦ Κυρίου) от братии. Проходяше же Сирию и Киликию, утверждая церкви».

³² - «Глаголю бо благодатию (διὰ τῆς χάριτος), давшееюся мне» (Рим. XII, 3). «Дерзее же писах вам... за благодать (διὰ τῆς χάρις), данную мне от Бога, во еже быти ми служителю Иисус Христову».

³³ - Здесь же двумя стихами выше (2 Кор. I, 12) апостол пишет: «яко в простоте и чистоте Божьей, а не в мудрости плоти, но благодатию Вожиею жихом в мире, множае же у вас». В 1 Кор. I, 4: «Благодарю Бога моего всегда о вас, о благодати Божьей, данной вам о Христе Иисусе, яко во всем обогатитесь о Нем, во всяком слове и всяком разуме». См. еще 2 Кор. IV, 15 и VI, 1 не столь ясные места.

³⁴ - В 1 Тим. I. 11: «Упреумножися же благодать Господа нашего (И. Христа) с верою и любовью, яже о Христе Иисусе». – В предшествующем стихе (ст. 13) говорится, что он апостол прежде был гонителем «неведый в неверетвии», т.е. был неверующим по поведению. Ведение же (ст. 14) получил по откровению от самого Христа: «упреумножися же благодать Господа» и т.д.

³⁵ - За исключением выражения (в ст. 15) «благодать Божья», прибавленного к словам: «и дар благодати единого человека И. Христа». Первое выражение («благодать Божья») нужно отнести к милосердию Бога Отца, соизволившего на спасение нас чрез искупление. Второе же («дар в благодати единого человека И. Хр.») указывает на искупление: «дар» – оправдание, «в благодати» – в искуплении чрез И. Христа. Подобный же смысл имеет выражение в ст. 17: «избыток благодати и дара правды», хотя в ст. 15 этот смысл яснее, благодаря прибавке к слову «благодать» – «Божья».

³⁶ - О благодати в смысле оправдания нас во Христе см. также Гал. V, 4: «Упразднистесь от Христа, иже законом оправдаетесь, от благодати отпадосте», т.е. оправдывающие себя законом отпали от Христа, лишились оправдания чрез Него. Гал. II, 21: «Не отметаю благодати Божия (т.е. оправдания чрез Христа). Аще бо законом правда, убо Христос тупе умре». Еф. II, 5, 6: «И сущих нас мертвых прегрешенми сооживи Христом: благодатию есте спасени: и с Ним воскреси и спосади на небесных во Христе Иисусе».

³⁷ - Исключение составляет приветствие в посл. Иуд. 3: «Милость вам и мир и любы да умножится» – без упоминания о Боге Отце и Господе И. Христе.

³⁸ - По Тишендорф. изд. Кол. I, 3: Благодать вам и мир от Бога Отца нашего. 1 Фесс. I, 1: Благодать вам и мир.

³⁹ - Подобное приветствие во 2Иоан. 3 «Да будет с вами благодать, милость, мир от Бога Отца и от Господа Иисуса Христа, Сына Отца во истине и любви». Тит. I, 4 по Тишендорф. изд. без ἐλεος, у Оригена же (t. XIV col. 854) и в славянском с ѿлеос.

⁴⁰ - „Благодать(просто без упоминания: Господа И. Хр.) со всеми вами, или с вами или с тобою (Кол. IV, 18; 1Тим. VI, 21; 2Тим. IV. 22; Тит. III, 15; Евр. XIII, 25). – О благодати не упоминается в заключении 3Иоан. 15 (мир тебе) и 1Петр. V, 14 (мир вам всем о Христе Иисусе).

⁴¹ - 2Петр. III, 18. «Да растете в благодати и разуме (γνώσει – познании) Господа нашего Спаса Иисуса Христа, тому слава и ныне и в все века».

⁴² - По связи речи слова (Евр. XII, 15): «смотряще, да не кто лишится благодати Божия » нужно понимать в смысле увещания апостола избегать всего, что могло бы извергнуть или отторгнуть от церкви Христовой, так как далее в подкрепление своей мысли он указывает на пример «отвержения» Исава (ст. 16–17) и на то, что христиане приступили «не к горе Сионской», «осязаемой», но к Иерусалиму небесному, т.е. вступили в церковь Христову (ст. 18–24).

⁴³ - Здесь различаются: разделения «дарований», «служений» и «действ» . Первые приписываются Св. «Духу» , вторые «Господу» – И. Христу, третьи «Богу» – Отцу, действующему «вся во всех» . Это для того, чтобы показать, что на жизнь церкви Христовой воздействует вся Св. Троица, но так, что действия каждого из Ее Лиц имеют особенный характер. Дух Св. есть раздаятель различных даров – для завершения дела Христова. Христос «Господь» есть виновник, основатель, начало различных служений в церкви, получивших от Него бытие. «Бог» же Отец есть первовиновник всего, что есть в

церкви, всего, что в ней «действует», Он есть «действуяй вся во всех». Он – альфа и омега всего. От Его благоволения – все наше спасение, и по началу и по концу. Ему же Сын передаст и свое царство, когда покорит Ему все, «да будет Бог (Отец) всяческая во всех» (1Кор. XV, 28). – В виду сказанного мы затрудняемся относить к одному Духу Св. слова Рим. XII, 6; «имуще дарования по благодати данней нам различна: аще пророчества, по мере веры; аще ли служение, в служении; аще утешай, во утешении; подаваяй в простоте; предстояй, со тщанием».

⁴⁴ - Не служит опровержением сказанного следующее место – Тит. III, 4–7: «Егда же благодать (ἡ χρηστότης) и человеколюбие явися Спаса нашего Бога, не от дел праведных, их же сотворихом мы, но по своей Его милости спасе нас банею пакибытия и обновления Духа Святого, Его же излиа на нас обильно Иисусом Христом Спасителем нашим, да оправдившеся благодатью Его (ἐκείνου), наследницы будем по упованию жизни вечной». По смыслу этого места благодать явилась от Бога Отца, чрез И. Христа, во Св. Духе. «Благодать и человеколюбие» здесь относится именно к Богу Отцу, первовиновнику нашего спасения, почему Он и называется «Спасом нашим». Он излил на нас обильно Духа Св. чрез (διὰ) И. Христа Спасителя нашего. И «оправдываемся» мы «Его» – Бога Отца «благодатью». «Его – ἐκείνου» указывает на кого-то дальнейшего, чем И. Христос, после упоминания которого стоит это ἐκείνου (дальнейший же – прежде всего Дух Св., а потом – Бог Отец), и, можно думать, – на того именно Спаса нашего Бога, о котором прежде всего говорится в этом месте. Что касается нашего мнения, что апостол говорит здесь об «оправдании благодатью» именно Бога Отца, а не Сына Его И. Христа, как естественнее было бы думать, то припоминается Рим. III, 24–26: «вси бо согрешισα и лишена суть славы Божья (τοῦ Θεοῦ); оправдаеми туне благодатью Его, избавлением, еже во Христе Иисусе, Его же предположи Бог (т.е. Отец) очищение верою в крови Его, в явлении правды своея, за отпущение прежде бывших грехов, в долготерпении Божье, и в показание правды Его в нынешнее время, во еже быти Ему праведну и

оправдающу сущего от веры Иисусовы». – Правда, в другом месте (1Кор. VI, 11) оправдание, вместе с освящением, приписывается Господу Христу и Св. Духу: «но омыстися, но освятитесь, но оправдастесь, именем (ἐν τῷ ὀνόματι) Господа нашего И. Христа и Духом (ἐν τῷ Πνεύματι) Бога нашего» (τοῦ Θεοῦ ἡμῶν). Это место, содержащее, по нашему мнению, не прямое указание на участие всей Св. Троицы (с какой целью сказано: не «Духом Св.», а Духом «Бога нашего», т.е. Бога Отца) в оправдании и освящении чрез крещение не может однако служить комментарием к Тит. III, 4–7, так как в нем не усматривается раздельности действий Лиц Св. Троицы на человека в крещении, а приписываются освящение и оправдание совокупно Господу и Духу Св.

⁴⁵ - Не приводим Филип. I, 6: «о общении вашем в благовествование.., надеявся на сие истое, яко пачный дело благо в вас совершит е, даже до дне Иисус Христов», так как под «делом благим» разумеется благовествование, т.е. проповедь Евангелия. Также не приводим и 2 Кор. III, 5: «не яко довольни есмы помыслити что яко от себе, но довольство наше от Бога». Здесь апостол говорит о своей уверенности в коринфянах, почерпнутой в Боге чрез Христа (ст. 4), а не в собственном мнении, что и выражено приведенными словами в ст. 5. Таким образом, эти места не имеют ближайшего отношения к данному предмету, хотя иногда и приводятся в догматических системах.

⁴⁶ - Ср. 2Кор. XII, 9: «да вселится в мя сила Христова» (ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ).

⁴⁷ - 2Кор. XII, 9–10 вносит некоторые добавочные черты в изображение отношения между благодатью и человеческими силами. «И рече (Господь) ми:... Сила бо моя в немощи совершается.. егда (говорит апостол) немоществую, тогда силен есмь», т. е. сила Божия проявляется в действии, в укреплении немощных человеческих сил и именно тогда – в особенности, когда в человеке пробуждается сознание своей немощи, своего бессилия, а это бывает только тогда, когда человек порывается что либо сделать и убеждается, что не может. Таким образом это место указывает не на бездействие сил человеческих, а

только на их слабость, недостаточность и необходимость укрепления их благодатною помощью, „силою» Божьею.

⁴⁸ - Таков напр. взгляд одного, что особенно замечательно, из самых консервативных, сдержанных и серьезных протестантских богословов. „От греческих отцов, у которых эллинизм получил христианский характер, а христианство эллинский, наперед уже можно ожидать широкого понятия о благодати и сильного ударения на свободу. Иустин, Тациан, Климент алекс., Ориген, Кирилл Иерус., Василий, Григорий Назианаен, Григории Нисский, Златоуст учат, что ко спасению во Христе не ведет ни одна человеческая воля, ни одна благодать, но – взаимодействие той и другой. Впрочем, греческие отцы под благодатию разумеют очень различное: то дар при творении, то помощь промысления (Божия), то откровение, то воздействие Божье на познание (просвещение), то особенную помощь при усвоения спасения. Но даже и там, где их выражения говорят об обновляющем людей действии Св. Духа, нельзя вложить в них тот смысл, какой находится в учении Августина (*der augustinische Sinn*), как это в частности показал Ляндерер. У западных Отцов, вместе с более глубоким сознанием греховности идет рука об руку и более глубокое познание могущества благодати, обновляющей человека. Но и у них благодать не исключает свободы воли. Таковы Ириней, признающий веру делом человека, Тертуллиан, Киприан, Иларий пюатьеский, Амвросий» (*Kalmis – Kirchenglaube historisch – genetisch dargestellt. Leipz. 1864 S. 112–114*). Кстати заметим, что здесь же указана и нижеследующая западная специальная литература по занимающему нас вопросу. *Maffei – Istoria theologica delle doctrine et delle opinioni corse ne cinque primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della praedestinazione. Trento 1742 ed. Reiffenberg 1775. Kuhn Der vorgebliche Pelagianismus der voraugust. Väter (Tüb.. Quartalschr. 1853). Würter – Die chr. Lehre über das Verhältnisz von Gnade und Freiheit von der apost. Vatern bis anf Augustin. 2 Bb. 1856. Landerer -Das Verhältnisz von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils (Jährrbb. f. d. Theol. II, 3. S. 500 ff.). Luthardt – Die Lehre*

vom freien Willen und seinem Verhältnisz zur Gnage. 1863 (S. 12 ff.).

⁴⁹ - Приведем несколько мест в этом роде. Χάρις 1) в смысле пользы. «Если любишь добрых учеников, нет тебе благодати» (Игнат. К Полик. гл. 2), что напоминает слова Христовы (Лк. VI, 32–34). В смысле успеха, благословения Божья «Мужественно проходи сие служение и поведай всякому человеку величие Божие и будешь иметь благодать в сем служении» (habebis gratiam in hoc ministerio. Ерма. Пастырь кн. III под. 10 гл. 4). 2) В смысле любви. «Я верю благодати (любви вашей?), что вы готовы на всякое доброе дело» (Игн. К Полик. гл. 7). Здесь идет речь о просьбе св. Игнатия послать кого либо в Сирию. 3) В смысле милости, благоволения Божия. «Сподоблюсь ли благодати – беспрепятственно получить мой жребии», т.е. мученичество (Игнат. Римл. гл. 1. ср. Смирн. 11). «Все да будет дано вам в избытке благодатию» (Игн. Смирн. гл. 9). «Бог гордым противится, смиренным же дает благодать. Итак присоединимся к тем, которым дана от Бога благодать» (Клим. рим. 1 Кор. гл. 23). 4) В смысле естественного дара Божия – в свойствах души. Ап. Варнава начинает свое послание похвалою тем, которым пишет. «Зная, что вы изобилуете великими и прекрасными качествами Божественными, я необыкновенно радуюсь о блаженных и преславных душах ваших, – что вы получили прирожденные божественные дары (naturalem gratiam). По истине вижу, что на вас излить дух от всечестного источника Божия (Варн. Посл. гл. 1 сравн. ἐμφυτον δωρεᾶν гл. 9 того же Посл.

⁵⁰ - Здесь несколько раз встречается слово благодать – в различных смыслах. 1) К Ефес. церкви, в обширном приветствии, в конце, желает «премного радоваться, в И. Христе καὶ ἐν ἀρώμῳ Χάρτι», буквально «и в непорочной благодати», т.е. преуспевать в охранении даров Христовых во всей их чистоте, без примеси какой либо окраски (сравн. прив. к Римл. и Смир.). 2) К Магnez. – «церкви благословенной в благодати Бога Отца, во И. Христе... желаю много радоваться в Боге Отце и И. Христе». 3) К Тралл. – «церкви возлюбленной Богом, Отцем И. Христа.. умиротворяемой плотию и кровию и

страданием И. Христа... желает премного радоваться.» 4) К Римл. – «церкви, помилованной величием Всевышнего Отца и И. Христа, единого Его Сына.. тем, которые по плоти и по духу соединены между собою во всякой заповеди Его (И. Хр.), нераздельно исполнены благодати Божией и чисты от всякого чуждого цвета (т.е. вполне верны и в слове и деле учению Христову и Его заповедям) желает во И. Христе, Боге нашем, непорочно радоваться (ἀμώμως χαίρειν).» 5) К Филад. – «церкви Бога Отца и Господа И. Христа... приветствую ее кровию И. Христа, которая есть вечная и непрестающая радость, в особенности для пребывающих в единении с епископом и его пресвитерами и диаконами, указанными по мысли И. Христа, которых по собственной воле Он утвердил незыблемо Духом своим Святым » 6) К Смирнянам – «церкви Бога Отца и возлюбленного И. Христа, по милости получившей всякое дарование, достигшей полноты в вере и любви, не лишенной ни единого дара, боголепнейшей и святоносной (ἀγιοφόρω), сущей в Смирне в Азии, в чистом Духе (ἐν ἀμώμῳ Πνεύματι) и Слове Божиим премного радоваться.» Судя по настойчивости упоминания (троекратного) об обилии в этой церкви даров духовных и святости нужно полагать, что св. Игнатий под выражением «чистом Духе» разумел не дух человеческий, а ту Премудрость – Дух, о котором говорится в кн. Прем. Сол. (VII, 22), что Она есть Дух «чистый» (ἀμόλιντον). В этом месте кн. Прем. излагается учение о Премудрости в таких чертах, которые приличествуют как Сыну Божию, Слову Отца, которым Он все сотворил, так и Духу – Дыханию силы Божией, все животворящему и очищающему. Сравн. Магnez. 8 – наименование И. Христа вечным «Словом Божиим, происшедшим не из молчания.» 7) К Поликарпу – «епископу церкви смирнской, или, лучше сказать, состоящему под епископством Бога Отца и Господа И. Христа премного радоваться.»

⁵¹ - «Многия женщины, укреплен. благодатию Божиею, совершили много дел мужествен». Таковы Иудифь, Есфирь (Клим.римск. 1 Кор. гл. 65).

⁵² - Св. Игнатий Богоносец пишет магнезианам: «Если мы доселе живем по иудейству, то чрез это свидетельствуем, что мы не получили благодати (очевидно – Христовой, т.е. не получили просвещения ума полным светом откровения Христова). И божественнейшие пророки жили по Христу Иисусу. Посему они терпели гонения, будучи вдохновляемы Его благодатью (ὕπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ), чтобы довести неверующих до полного признания, что един есть Бог, явивший Себя чрез И. Христа, Сына своего, который есть Слово Его вечное, происшедшее не из молчания, и который во всем благоугодил Пославшему Его» (Игн. Бог. к Магн. гл. 8). Здесь св. Игнатий говорит о ветхоз. пророках, что они были вдохновляемы тем вечным Словом, которое вещало их устами, и жили в чаянии Его пришествия в мир.

⁵³ - Св. Климент рим. «Как драгоценна пред Богом кровь Его (И. Христа), которая была пролита для нашего спасения, и всему миру принесла благодать покаяния »! Впрочем, о покаянии проповедовали и в Ветхом Завете: Ной, Иона. «Служители благодати Божией , чрез Духа Св., говорили о покаянии». (Клим. рим. 1 Кор. гл. 7, 8), т. е. ветхозаветные служители имеющего совершиться спасения во Христе (далее следуют места из Иезекииля). «Все роды до сего дня миновали, но усовершенствовавшиеся в любви по благодати Божией (по другим чтениям – Христовой) имеют место благочестивых; очи обнаружатся с наступлением царства Христова. Ибо написано... (Исаии, Иезек., Псал.). Это обещание блаженства относится к избранным Богом чрез И. Христа, Господа нашего (ibid. с. 50).

⁵⁴ - В смысле пребывания во Христе и Христовой благодати – в посл. к Ефес. гл. 11: «Уже последние времена... Или будущего гнева убоимся или настоящую благодать (τὴν ἐνεστώσαν χάριν) возлюбим. Одно из двух. Только бы обрестись нам во Христе в жизнь истинную».

⁵⁵ - Некоторую особенность в этом отношении представляют: посл. к Ефес. гл. 21 («укрепляйтесь в Боге Отце и И. Христе, общем уповании нашем») и Трал. гл. 13 («верен Отец в И. Христе, чтобы исполнить мое и ваше прошение, в Котором о, если бы, вы оказались непорочными». Ἐν ᾧ, «в

Котором относится к И. Христу). В посл. к Смирн. сначала приветствует именем И. Христа, Его плотию и кровию, страданием и воскресением, как телесным, так и духовным, единением между Богом и вами; благодать вам, милость, мир и терпение во всем» (гл. 12), потом пишет: «укрепляйтесь для меня (μοι) в силе Духа(?)... укрепляйтесь в благодати Божией» (гл. 13), т. е. поддерживайте меня в готовности к мученичеству твердостью своего духа.

⁵⁶ - И ап. Варнава, в начале своего послания, приветствует своих читателей от имени И. Христа, хотя и не употребляет при этом слова благодать: «Здравствуйте в мире, сыны и дщери, во имя Господа нашего И. Христа, возлюбившего нас».

⁵⁷ - Св. Игнатий пишет к Поликарпу: «умоляю тебя благодатию, которою ты облечен, ускоряй свое течение и умоляй всех, чтобы спаслись» (Игн. К Поликарпу гл. 1).

⁵⁸ - Под образом башни-церкви, строение которой складывается из двух актов: прохождения камней чрез дверь – Сына Божия И. Христа и облечения силами (potestates) дев – святых духов (spiritus sancti). Нельзя войти в церковь чрез одну только дверь, по непременно нужно пройти чрез руки дев, облечься их одеждою и силами (.Пастырь кп. III, под. IX, гл. 12–13). Эти силы суть дары Св. Духа, выражающиеся в их плодах – добродетелях христианских (гл. 15). Под образом дерева (под. VIII), от которого ангел резал ветви и из них сухие и испорченные передавал пастырю, чтобы он полил их «водою» (гл. 2) для их оживления, Ерма· изобразил действие Св. Духа, «воды живой» в покаянии уже уверовавших во Христа (гл. 3).

⁵⁹ - Учение о Слове, как известно, очень развитое у апологетов, несомненно имеет свой корень в ветхозаветном учении о Премудрости, что видно из прямых многочисленных их ссылок на последнее и из самого способа их представления о Слове. А чтобы убедиться, что апологеты представляли Премудрость и как Слово Сына и как Духа Св. для этого достаточно сопоставить след. места у Феофила антиох. Ad Antol. I. II. с. 10. 15. 18 с. 1. I с. 7, где Слово называется и Духом и Премудростию, говорится, что Оно сходило на пророков и вместе с тем отличается от Премудрости Духа (с. 15. 18. I. II с.

7). Более подробное рассуждение об этом предмете в нашей статье: «Об исхождении Св. Духа (по поводу старокатолического вопроса» в «Христ. Чт.» 1893 кн. 2.

⁶⁰ - Апологеты бесчисленное множество раз говорят о «Духе пророческом», о «Духе Св.», вещавшем чрез пророков и в то же время находят возможным, хотя и не особенно часто, говорить и о «Слове, которое будучи Духом, премудростью и силою Вышнего, сходило на пророков и чрез них глагодало» (Ad. Antol. I. II. с. 10), о Слове Бога (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος), говорившем чрез Моисея» (Dial. с. Triph, с. 62), о Христе, что «Он был и есть Слово, которое находится во всем и предвозвещало будущее то чрез пророков, то чрез самого себя» по воплощении (II Arol. с. 10), о многих богоявлениях Слова – Сына в ветхом завете (в Dial. с. Triph, много мест этого рода). Из сказанного в предыдущ. прим. становится понятна такая двойственность.

⁶¹ - По всей вероятности представление о неотлучном (по божеству, при неслиянности по ипостаси) сопребывании Слова – Сына и Духа Св. было причиною того, что св. Иустин под Духом, осенившим Пр. Деву Марию разумел само Слово (I Arol. с. 33), не думая чрез то отрицать участие Духа Св. в зачатии плоти предвечного Младенца. Конечно, св. Иустин не выяснил этого пункта учения, что сделал в последствии св. Василии Вел., который выразился так: и при образовании Младенца – «Дух не без Слова... но из всего явно, что и в Слове Дух и в Духе Слово, так как единение по божеству не нарушается» (Ad. Evnom. I. V col. 748). Что ту же неотлучность сопребывания Сына и Духа допускал и св. Иустин, видно из того, что по его словам, схождение Духа Св. на И. Христа при крещении было только «для людей» (Dial. с. Triph, с. 88).

⁶² - «Иное дело семя Слова и некоторое подобие чего-либо данное (язычникам) по мере приемлемости, а иное то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати ». Иуст. Муч. Arol. II, с. 13.

⁶³ - Иуст. Муч. Dial. cum Triph, с. 55.

⁶⁴ - Ad. Diognet. I. II, с. 11. См. это место ниже, где оно приведено в его целом .

⁶⁵ - Иуст. Dial. cum Triph, с. 58.

⁶⁶ - Ibid. с. 119.

⁶⁷ - Ibid. с. 92.

⁶⁸ - Ibid. с. 100.

⁶⁹ - Ibid. с. 78. «Благодать» противопоставляется «собственному учению».

⁷⁰ - Ibid. с. 32.

⁷¹ - Ibid. с. 42. «Голос» указывает на проповедь, «благодать» – на Евангелие Христа, во «славу» Бога Отца.

⁷² - Ibid. с. 116. Совлечение от грехов «благодатию» И. Христа или «именем Сына» указывает на умирание греху, на спогребение Христу в смерть Его, следовательно «благодать» Христова означает здесь страдания Христа и смерть Его.

⁷³ - Ibid. с. 87. ἀπό τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τοῦ Πνεύματος ἔχειν...

⁷⁴ - Ibid. с. 88. χάρισμα... В Cohortat. ad. graec. с. 32 св. Иустин обличает Платона в том, что этот философ заимствовал у пророков учение о даре, сходящем от Бога, который св. пророки называют Духом Св. «Платон взял это учение, но не осмелился наименовать этот дар Духом Св., а назвал добродетелью, хотя и разделил его на 4 добродетели, подобно пророкам, разделявшим его εἰς ἑπτὰ πνεύματα.

⁷⁵ - Dial. с. Triph, с. 9. Здесь св. Иустин убеждает своего слушателя поверить «не бездоказательным словам, но словам исполненным божественного Духа, текущим с силою и цветущим благодатию (τεθηλόσι χάριτι)».

⁷⁶ - Ep. ad. Diogn. с. 11. Οὗτος ὁ ἀεὶ, σήμερον Υἱος λογεσθεῖς οἰοῦ πλουτίζεται ἢ ἐχχλησία. Καί χάρις ἀπλουμένη, ἐν ἀγίοις πληθύνεται, παρέγουσα νοῦ, φχνεροῦσα μυστηρία, διαγγέλουσα καιρούς, χα ρουσα ἐπὶ πιστοῖς, ἐπιζητοῦσα δωρουμένφ οἷς ὅρια πίστεως οὐ θραύεται, οὐδέ ὅρια πατέρων παρορίζεται. Εἴτα φόβος νόμου αδετα και προφητῶν χάρις γινώσκειται καί Εὐαγγελίων πιστις ἴδρυται, καί ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καί ἐκκλησίας χάρις σιρτα. Ἦν χάριν οὐ λοπῶν... Ср. Еф. IV, 30: καὶ μὴ λυπεῖται τό Πνεῦμα τό ἅγιον τοῦ Θεοῦ.

⁷⁷ - Ad. Autol. 1. III c. 15. Θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περισκέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει, ζωὴ βραβεύει, Θεὸς βασιλεύει.

⁷⁸ - Ad. Autol. 1. II c. 27: ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον...

⁷⁹ - Octav. c. 30: mens tamen libera est...

⁸⁰ - I. Apol c. 43: τί μὴ προ αἰρέσει ἐλευθέρα πρὸς τό φεύγειν τα αἰσχροῦ καὶ αἰρεῖσθαι τὰ καλὰ δύναμιν ἔχει τό ἀνθρώπινον γένος .. οὐκ. ἂν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο... οὐδέ γάρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ ἰλόμενος τό ἀγαθόν.

⁸¹ - Ibid. c. 44: εἰς ἐπίτασιν καὶ ἀνάμνησιν αἰεί... c. 45 (о том же предведении Божьем).

⁸² - Dial. c. Triph, c. 141.

⁸³ - Ibid. c. 88: ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὁ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτῶκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἐκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. Βουλόμενος γάρ τούτους ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξουσίους γενομένους τοὺς τε ἀγγέλους καὶ τοὺς ἀνθρώπους...

⁸⁴ - Ср. Ibid. c.95 (весь род человеческий называется «подверженным проклятию» за неисполнение закона), c. 100 (И. Христос «чрез Деву сделался человеком, чтобы каким путем началось преслушание, происшедшее от змия, таким же получило оно и свое разрушение», т. е. чрез воплощение от Пр. Девы).

⁸⁵ - Contr. Haeres. I. VI. c.38 n.3 Τοῦ ρέν Πατρός εὐδοκούντος καὶ δὲ λεύοντος, τοῦ δὲ Υἱοῦ πράσσοντος καὶ δημιουργούντος τοῦ δὲ Πνευρατος τριφοντος καὶ αὐέοντος, τοῦ δὲ ἀνθρώπου ἥρεμα προκοπόντος καὶ πρὸς τελειὸν ἀνερор.

⁸⁶ - Lib. IV. c.20 n. 6 Spiritu quidem operante, Filio vero ministrante. Patre vero comprobante, hotnine vero ronsummato enter ad salutem. Далее приводятся слова 1Кор. XII, ·4–7: дары различны и пр.

⁸⁷ - Ibid. n. 7.

⁸⁸ - Lib. IV. c.36 n. 4. «Благодать Божия» (gratia Dei) была причиною точности перевода ветхозаветных св. книг на

греческий язык (1. III, с. 21, п. 3; они были переведены «по вдохновению Божию» (κατ' ἐπίπνοiαν τοῦ Θεοῦ, Ibid. п. 2).

⁸⁹ - «Один и тот же Господь чрез свое пришествие сообщил и позднейшим больший, чем в Ветхом Завете, дар своей благодати (gratiae). Те (ветхозаветные) чрез рабов слышали о будущем пришествии царя и умеренно радовались в надежде Его пришествия, а эти, видевшие Его присутствие, получив свободу и воспользовавшись Его даром, имеют большую благодать (majorem gratiam) и обильнейшую радость» (1. IV с. 11, п.3. сравн. pleniorē gratiam, ibid. п. 4).

⁹⁰ - Lib. IV, с. 33, п. 15. А выше (п. 14) говорится: «пророки возвещали свободу Нов. Завета и новое вино, вливаемое в новые мехи т.е. веру во Христе (in Christo), посредством которой Он (Бог Отец) явил открывшийся в пустыне путь правды (намек на Ангела в столпе облачном – и указание на Ангела-Мессию, Христа) и в безводной земле реки (flumina) Св. Духа для орошения избранного народа Божия».

⁹¹ - Lib. IV, с. 27, п. 2.

⁹² - Lib. III, с. 11, п. 8.

⁹³ - Lib. III, с. 17, п. 3.

⁹⁴ - Lib. III, с. 6, п. 1.

⁹⁵ - Ibid. I. III. с. 11. п. 9.

⁹⁶ - Ibid. I. III. с. 24. п. 1.

⁹⁷ - Мы встретили, впрочем, место, в котором употреблено выражение *universa Spiritus gratia*, но здесь идет речь о совершенстве славы и блаженстве в будущей жизни. «Ныне мы получаем некоторую часть от Его Духа (*partem aliquam a Spiritu ejus*) для усовершенствования. Это апостол назвал залогом, т.е. частью обещанной нам Богом славы. .. Если ныне имея залог, взываем авва Отче, то что будет, когда воскресши увидим Его лицом к Лицу ?.. Ибо, если залог, собирая человека в самого себя, уже производит то, что он взывает: авва Отче, – что же сделает полная благодать Духа , которая будет дана людям от Бога? Она сделает нас Ему подобными и усовершит по воле Отца, ибо она сделает человека по образу и по подобию Божию» (1. V. с. 8 п. 1). Так как подобие Божие человек

получает, по взгляду Иринея, от Духа, то полная благодать означает полное подобие Божие, полное совершенство и, конечно, с тем вместе полное блаженство, славу.

⁹⁸ - Lib. V, с. 6, н. 1. *Perfectus homo coministio et adunitio est animae assumptis Spiritum Patris et admista ei carne, quae est plasmata secundum imaginem Dei.*

⁹⁹ - Lib. V, с. 6, н. 1. 2 – о различии между «дыханием жизни» и «духом животворящим», обозначающим как дух человека, истинно человеческую душу, отличную от жизненного начала животных, так и Духа Божия; сравн. ниже 1. V, с. 6 н. 1.

¹⁰⁰ - Lib. V, с. 6, н. 1. Здесь св. отец доказывает, что полный человек есть «соединение и союз всех частей»: тела, души и духа, а не какой-нибудь одной. Если взять одну плоть (*carnis, i. e. plasmatis*), то будет дух человека или Дух Божий (*spiritus hominis, aut Spiritus Dei*). Это не будет полный человек. Полным он становится тогда, *cum spiritus hic commistus animae unitur plasmati* (с плотью); *propter effusionem. Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere... imaginem quidem habens in plasmate* (плоти), *similitudinem vero non assumens per spiritum*. Как этот – есть несовершенный человек, так наоборот, если кто отнимет образ и отринет плоть (*plasma*), не может уже разуместь человека, но или некоторую только часть человека или, как сказано выше, что-либо иное кроме человека. Ибо ни образование плоти (*plasmatio carnis*) само по себе не есть полный (*perfectus*) человек, но тело (*corpus*) человека и часть человека; ни душа человека сама по себе не есть человек, но душа (*anima*) человека и часть человека, ни дух (*spiritus*) не есть человек, ибо он называется духом, а не человеком. *Commistio autem et unitio horum omnium perfectum hominem efficit.*» Далее ссылается на ап. 1 Фесс. V, 23 (дух, душа и тело), замечая, что апостол молил о сохранении всех трех: души, тела и духа в пришествие Господа потому, что знал «о восстановлении, соединении сих трех и об одном и том же их спасении (*ipsorum salutem*)».

¹⁰¹ - Lib. V, с. 10 н. 1.

¹⁰² - Lib. III, с. 17, n. 2.

¹⁰³ - Ibid. n. 1.

¹⁰⁴ - Lib. V, с. 20 n. 2. Per illum enim vidimus et amlimus et loquimur.

¹⁰⁵ - О нашем падении в Адаме или о первородном грехе св. Ириней говорит во многих местах своего творения. Так напр. «Ева сделалась причиною смерти и для себя и для всего рода человеческого» (III, с. 22 n. 4). «Как чрез деву род человеческий подвергся смерти, так чрез Деву и спасается» (V, 19. n. 1). «Мы оскорбили Его (Бога в первом Адаме, не исполнив Его заповеди» (V, 16 n. 3). «Как чрез первое рождение мы наследовали (haereditavimus) смерть, так чрез это рождение (И. Христа) наследовали жизнь» (V, I n. 8). «Если Господь принял плоть из другой сущности, то не примирено с Богом то, что чрез преступление сделалось враждебным» (V, 14 n. 8). «Христос пришел спасти всех – всех, говорю, которые чрез него возрождаются в Бога – младенцев, отроков, юношей и старцев (II, 22 n. 4). «Поелику человек, по плотск. рождению от Адама (in illa, plasma tione quae secundum Adam fuit), сделавшись преступным, нуждался в бане возрождения, то (Господь), после того как положил брение на глаза (слепорожденного), сказал ему: пойдя в Силоам и умойся» (V, 15 n. 3). «Люди, не могут спастись от древнего уязвления змия иначе как чрез веру в Того, кто» ... т. е. во Христа (IV, 2 n. 7).

¹⁰⁶ - L. V, с. 14 n. 1. 2.

¹⁰⁷ - Св. Ириней много и часто говорит о непослушании в раю, имевшем великие последствия для всего рода человеческого и исправленном послушанием Христовым. См. напр. V, 16 n. 8. V, 19 n. 1 и др.

¹⁰⁸ - L. IV, 2 n. 7.

¹⁰⁹ - Lib. IV. C. 37 n. 1.

¹¹⁰ - Ibid. n.3. Справ. I. IV, с. 39 n. 8.

¹¹¹ - Ibid. n.4.

¹¹² - Ibid. n.5.

¹¹³ - Ibid. n.6.

¹¹⁴ - Ibid. n.7.

¹¹⁵ - Lib. IV. 39 n. 2.

¹¹⁶ - L. V. с. 8 n. 1. «Ныне мы получаем некоторую часть Его Духа для усовершенствования и приготовления к нетлению, мало-помалу (*parlatim*) приучаясь принимать и носить Бога: это апостол называет залогом. Этот залог делает нас духовными». Если же теперь де лаает это залог, то «что сделает полная (*universa*) благодать Духа» – в будущей жизни? «Она сделает нас подобными Ему и усовершит по воле Отца, ибо сделает нас по образу и подобию Божию».

¹¹⁷ - Ibid. с. 9 n 1–4. Изъясняются слова апостола: «плоть и кровь не наследуют царства Божия». Еретики не обращают внимания, что совершенный человек, как мы показали, состоит из трех частей из плоти, души и духа (*carne, anima et spiritu*), одной спасающей и образующей (*salvante et figurante*), это – дух, другой соединяющийся и образующийся (*qui unitur et formatur*), это – плоть, в средней между этими двумя, это – душа, которая иногда, когда подчиняется духу, возвышается им, иногда же, когда соглашается с плотью, впадает в земные похоти» (n 1). «Все боящиеся Бога, верующие в пришествие Сына Его и чрез веру насаждающие в сердцах своих Духа Божия, справедливо называются людьми и людьми чистыми, духовными и живущими для Бога, так как имеют Духа Отца, очищающего человека и возвышающего его в жизнь Божью. Ибо как плоть немощна, так дух бодрый (*promptus*) получил засвидетельствование от Господа. Он (*Hic*, Дух или Господь?) силен совершить то, что имеет в бодрости (*in promptu habet*, чьей? собственной, человеческой или божественной, по-видимому в первой, сравн. 1. V, с. 6 n. 1). Посему, если кто это, т. е. бодрость духа (*hoc, quod est promptum spiritus*) присоединит как бы стимул (*velut stimulum*) к немощи плоти, то сильное необходимо всячески должно одолеть слабое, так что немощь плоти поглотится крепостию духа и такой человек уже не плотской, а духовный, по причине общения духа». Доказательство – мученики, «презиравшие смерть не по немощи плоти, а по бодрости духа». «Поглощенная немощь плоти являет дух (очевидно человеческий) могучим, а дух, поглощающий эту немощь, получает по наследству в свое

владение плотью и из обоих таким образом образовался (factus est – намек на акт творения) живой человек, – «живой» – по причастию духа, «человек» же – по субстанции плоти» (п. 2). «Итак, плоть без Духа Божия мертва, не может овладеть царством Божиим; кровь (очевидно – по библейскому представлению – душа) неразумна, как вода пролитая на землю (т.е. подобна душе животных)... А где Дух Отца, там живой человек, кровь разумная (очевидно, разумеется здесь душа разумная, человеческая, получаемая в самом творении от Духа Божия чрез особый акт дуновения), сохраняемая Богом для отмщения (опять намек на отличие ее от животных), плоть взятая во владение духом, воспринимающая качество Духа (очевидно Божия, Творца человеческой души), сделавшаяся сообразною Слову Бога (т.е. разумною, νοῦς, λόγος). И посему он (апостол) говорит: как носили мы образ перстного, так будем носить и образ небесного. Что же перстное? Плоть (plasma). А что небесное? Дух (здесь уже Дух Св. Освятитель). Поэтому говорит: как без Духа небесного мы некогда жили в ветхости плоти, не повинаясь Богу, так ныне, получая Духа, будем ходить в новой жизни, повинаясь Богу. А так как без Духа Божия мы не можем спастись то апостол увещевает нас соблюдать чрез веру и чистую жизнь (διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγῆς ἀναστροφῆς) Духа Божия, дабы, сделавшись лишенными Духа Божия, не потерять царства небесного, и потому воскликнул: плоть сама по себе чрез кровь (καθ' ἑαυτὴν ἐν τῷ αἵματι) не может наследовать царство небесное» (п. 3), чрез кровь, т. е. чрез низшие стороны своей души, общие у нее со всеми животными неразумными. «Плоть не наследует, а наследуется», «получается в наследство» духом и им «переносится в царство небесное». Апостол «как бы так говорит: не заблуждайтесь, ибо если Слово Бога не вселится и Дух Отца не будет в вас, а будете жить суетно и как случится, как будто – состоя только из плоти и крови, то не можете наследовать царства Божия» (п. 4).

¹¹⁸ - Ibid. с. 10. Здесь разъясняется тоже самое, что и в гл. 9, чрез сравнение человека с дикою маслиною, нуждающеюся в прививке к хорошей маслине. Прививка для дикой маслины благодетельна, изменяет ее плоды. «Так и люди, если чрез веру

сделаются лучшими , и примут Духа Божия и произрастят Его плоды, то будут духовными, как бы в раю Божиим насажденными». Впрочем, и добрая маслина, оставленная в пренебрежении, снова дичает и приносит «худые плоды», а «потому Господь заповедал своим ученикам бодрствовать (*vigilare*)». Такие люди, подобные одичавшим маслинам, «если употребят старание (*diligentiam*) и как бы в прививку (*velut insertationem*) получают Слово Бога, приходят в прежнюю природу, – ту, которая создана по образу и подобию Божию» (п. 1) Человек « чрез веру привившийся (*insertus*) и принявший Духа Божий, не теряет субстанции плоти, но изменяет качество плодов дел (*fructus operum*) и получает другое наименование, обозначающее изменение «к лучшему», т.е. название духовного. «Не получающий же чрез веру прививки Духа (*per fidem Spiritus insertationem*) остается тем же, чем был прежде». Словами о плоти и крови апостол *non substantiam rejiricus carnis, sed effusionem Spiritus attraheus* (п. 2). Здесь говорится то о «привитии Слова», то о «привитии Духа» (то же и в след. 11 гл.), но очевидно разумеется собственно привитие ко Христу чрез Духа Св., почему для краткости говорится о «привитии Духа» или просто о «привитии чрез веру», с некоторым как бы отличением этого «привития» от «привития Духа». Этими выражениями намекается на совместное и вместе особенное действие И. Христа и Духа Св. в спасении человека.

¹¹⁹ - Ibid. с. 11. «Дела духовные суть привитие Духа (*spirituales actus i.e. insertationem Spiritus*)», как говорит апостол в Гал. V, 22–23. А в 1Кор. VI, 9–11 тот же апостол «ясно показывает ... чрез что человек спасается. То, что спасает, есть, по его словам, имя Господа нашего Иисуса Христа и Дух Бога нашего» (п. 1). «Когда (мы носим) образ небесного? Тогда, говорит, когда вы омылись, веруя во имя Господа и принимая Его Дух» (п. 2).

¹²⁰ - См. выше с. 8 п. 1.

¹²¹ - De anima с. 1. Cui veritas comperta est sine Deo? cui Deus cognitus est sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu sancto? cui Spiritus sanctus accommodatus sine fidei sacramento?

¹²² - De virg. veland. c. 1. Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulim dirigeretur et ordinaretur et ad. perfectum perduceretur disciplina ab illo Vi cario Domini Spiritu sancto.

¹²³ - De anima c.21. Vis divinae gratiae potentior utique naturae, habens in nobis subiacentem sibi liberam arbitrii potestatem.

¹²⁴ - Стоит обратить внимание на следующее рассуждение в Adv. Прах. с. 26 – по поводу благовестия архангела Пр. Деве. Нельзя понимать слова ангела о Св. Духе и силе Вышнего так, как будто здесь речь идет просто о Боге всевышнем. Если бы можно было так понимать их, то ничто не препятствовало бы так и выразиться, напр. Бог свидетель и сила Вышнего осенит тя. «Но выражаясь Дух Божий (Dei), – хотя Дух Бога есть Бог, однако не прямо называя Его Ботом, – он (архангел) желал, чтобы разумелась часть целого (portionem totius). Этот Дух Божий – тоже Слово (hic Spiritus Dei idem erit Sermo). Ибо как тогда, когда Иоанн говорит: Слово плоть бысть, мы при упоминании о Слове разумеем также и Дух, так и здесь мы признаем в имени Духа также и Слово. Ибо и Дух есть субстанция Слова и Слово есть действие Духа и два суть одно (nam et Spiritus substantia est Sermonis et Sermo operatio Spiritus et duo unum sunt). Иначе Иоанн будет проповедывать другое Слово, сделавшееся плотию и ангел – другую имеющую быть плоть, если Дух не есть Слово и Слово не ость Дух (si non et Spiritus Sermo est et Sermo Spiritus)». Далее Тертуллиан обращает внимание на то, что самым наименованием Слова и Духа Божиими (Dei) указывается, что они не то же, что Бог (т.е. Отец). «И потому Дух Бога есть Бог и Слово Бога есть Бог, поскольку из Бога (quia ex Deo), но однако не тот самый, из кого Он есть (non tamen ipse ex quo est). Если Бог Бога (Deus Dei) есть как бы субстанциональный предмет (tanquam substantiva res), то Он не есть сам Бог (т.е. Отец), но настолько Бог, поскольку Он из самой Божией субстанции, – насколько и субстанциальный предмет и как бы некоторая часть целого. Тем более «сила Вышнего» не есть сам Вышний, поскольку не есть субстанциальный предмет, каков Дух, подобно тому как премудрость или провидение не суть субстанции, а акциденции

какой-либо субстанции. Сила свойственна духу, но она сама не есть дух. При таком положении вещей, при совместном вхождении (*collatis*) в Деву Духа Божия и Слова и силы, то, что от нее рождается есть сын Божий». В заключение указываются изречения И. Христа, в которых Он отличал себя от Отца (*a Patre*) и повелевал крестить во имя всех Трех Лиц, «но не в одного, почему мы и погружаем не однажды, а трижды, при каждом имени в каждое Лицо (*non unum, nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur*)». – Здесь основной темой является защищение троичности Лиц в Боге против Праксея; Бога нельзя представлять единоипостасным. Вторую задачу писателя было объяснить зачатие Спасителя при наитии Св. Духа и осенении Пр. Девы силою Вышнего. Для этой цели Тертуллиан доказывает (вместе с ипостасным различием Сына и Духа от Отца), что Дух не чужд Сыну-Слову, что Они мыслятся один в другом, при чем ссылаясь как на что-то известное и всем понятное, на представление св. Иоанна о Слове, «при упоминании о котором мы разумеем также и Дух». Почему разумеем? автор не доказывает. Вероятно потому, что всем ясна была тогда связь учения св. Иоанна с ветхозаветным учением о Премудрости Слове – Уме и вместе Духе, тонком и т.п. и вместе единокровном. Далее, еще замечательный аргумент: Слово и Дух, хотя «два, но одно, так как Дух есть субстанция Слова, а Слово есть действие Духа». Едва ли здесь не идет речь о подобии Слова и Духа Божия обыкновенному человеческому слову и дыханию, при чем слово невозможно без дыхания; дыхание составляет глубокую основу слова и слово в сущности есть действие дыхания, на каковое подобие в последствии и указывали св. отцы и между прочим И. Дамаскин (*De fide orthod.* I.I. с. 12). В соч. *De resurr. carn.* (с. 37 со1. 847), рассуждая о словах Писания: «приидет час, егда мертвии услышат глас Сына Божия». Тертуллиан пишет: *Quid mortuum nisi caro? et quid vox Dei, nisi Sermo et quid Sermo nisi Spiritus*».

¹²⁵ - *Adv. Mare.* I. III с. 16 col. 343. *Quis enim loquebatur (ad Mosem) nisi Spiritus Creatoris, qui est Christus.* Кроме этого места *Adv. Prax.* с. 26; И. Христос называется Духом еще в *Apolog.* с. 21 и *Adv. Mare.* I. I, с. 10; I. III, с. 6 et I. IV, с. 21.

¹²⁶ - Adv. Mare. I. III c. 16.

¹²⁷ - Ibid. I. III, c. 4, col. 328. Nos quidem certi, Christum semper in prophetis locutum, Spiritum scilicet Creatoris, sient propheta testatur Spiritus personae ejus, Christus Dominus (Thren. IV, 20) qui ab initio vicarius Patris in Dei nomine et auditus et visus... Nolens etiam retro Sermonem et Spiritum, i. e. Christum Creatoris despectum ab eis... Non negans enim Filium et Spiritum et substantiam Creatoris esse Christum ejus. Текст Плач. Иерем. IV, 20: Дух лица нашего помазанный Господь, и еще Adv. Prax. c. 14, Spiritus personae ejus Christus Dominus. Ergo si Christus personae paternae Spiritus est) встречается и у И. Муч. И Апол. п. 55 (где он приводится в связи с таинственным толкованием фигуры человеческого лица, – с носом по середине, посредством которого совершается дыхание, и чрез который наше лицо имеет вида креста, почему и у пророка говорится: πνεῦμα πρὸ προσώπου ἡμῶν Χρ. Κύριος 105). и у св. Иринея (Adv. haer. I. III, c. 10, где Христов называется и Спасителем и спасением и спасительным – Salvator, salus salutare; salutare autem, quoniam Spiritus. Spiritus enim, inquit, faciei nostrae Christus Dominus). Характерно здесь в особенности представление св. Иустина о духе, как дыхании. Но менее замечательно и рассуждение св. Иринея о Спасителе (Лицо Христа), спасении (дело Христово) и спасительном (завершение спасения чрез Духа Христова, который по апостолу есть Его и следовательно может мыслиться во Христе, как, по выражению св. Г. Дам., «почивающий в Нем»). Едва ли Тертуллиан и другие отцы называли Сына Духом потому, что нашли это выражение у Иеремии. Всего вероятнее, они потому и останавливались на нем, что оно очень подходило к их представлениям, источник которых нами был уже указан.

¹²⁸ - Adv. Prax. c. 16 col. 174–175.

¹²⁹ - Adv. Mare. I. IV, c. 13, col. 387. Habes Christum prophetarum.

¹³⁰ - Adv. Iud. c. 10 col. 625. In psalmis ipse Spiritus Christi jam canebat.

¹³¹ - См. выше (в прим.) анализ Adv. Prax. c. 26.

¹³² - Adv. Prax. c. 13 col. 170. At ubi venit Christus et cognitus est a nobis quod ipse sit (очевидно, разумеются слова ап. 1Кор. XIII, 3 о познании Христа только Духом Св.)... factus secundus a Patre et cum Spiritu tertius . Ibid. c. 12 col. 167–168. Adhaerebat illi (Patri) Filius secunda Persona, Sermo ipsius, et tertia, Spiritus in Sermone , ideo pluraliter pronuntiavit faciamus et nostram et nobis.

¹³³ - De bapt. c. 6 . Non quod in aquis Spiritum sanctum consegnatur , sed ia aqua emundati sub Angelo Spiritui sancto praeparamur ... Angelus baptismi arbiter (посредник, примиритель) superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto. Хотя выше (с. 4) пишет: supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest et ita sanctificatae, vim sanctificandi combibunt. Если, однако, под Spiritus de coelis разумеет Spiritus Creatoris, qui est Christus (Adv. Mare. I. III, c. 16, т. е. И. Христа или Angelus arbiter, то противоречие между с. 6 и 4 исчезнет.

¹³⁴ - Adv. Mare. I. V, c. 5, col. 430. Quam maturi pedes evangelizantium bona, evangelizantium pacem (Isa. LII, 7)! Evangelizator enim bonorum, i. c. gratiae Dei, paci eam praeferendam sciebat... Nec gratia enim fit nisi offensae , nec pax, nisi belli... Quae ergo gratia a non offenso? quae pax a non rebellato? В греч. и славянском тексте слово мир стоит на первом месте, а благая на втором; Тертуллианово чтение Исаии LII, 7 разнится от существующего у нас.

¹³⁵ - Adv. Mare. V, c. 17, col. 514. Ipsius, inquit, sumus factura, conditi in Christo (Ephes. II, 10). Aliud est enim facere, aliud condere... Idem vero conditit in Christo, qui et fecit. Quantum enim ad substantiam, fecit; quantum ad gratiam, condidit.

¹³⁶ - Ibid. I. V, c. 4, col. 476. Cujus gratiae, nisi ejus et promissio (Joel. II, 28) gratiae? quis Pater, nisi qui et factor?

¹³⁷ - Ibid. I. III, c. 23, col. 354. Abtulit enim Dominus Sabaoth a Iudaea et ab Hierusalem, inter caetera, et prophetam et Sapientem architectum (Is. III, I, 2), Spiritum scilicet sanctum, qui aedificat, ecclesiam, templum scilicet et domum et civitatem Dei; nam exinde apud illos destitit Dei gratia.

¹³⁸ - De poenit. c. 2, col. 1229. Profetando universorum prophetarum emisit; ora, mox gratiam polhedus, quam extrenitalibus lempotum per Spiritum suum universo orbi illuminaturus esset... si quos per gratiam vocaret ad promissionem semini Abraham destinatam.

¹³⁹ - Adv. Mare I, III, c. 23. (см. выше Adv. Jud. c. 13, col. 637. Tulit enim Dominus Sabaoth a Iudeis et ab Hierusalem, inter caelera et sapientem architectum (Is. III, 1, 3) qui aedificat ecclesiam De templum et civitatem sanctam et domum Domini. Nam exinde destint apud illos Dei gratia... et ila substractis charismatis prumbus . Lex et prophetae ad Iohannem.

¹⁴⁰ - De orat. c. 4, col. 1151. Dei Spiritus et Dei Sermo и Dei Ratio sermonis utrumque novi Testamenti noram orationi formam determinavit... Omnia de carnalibus in spiritualia renovavit nova Dei gratia superducto Evangelio, expunctore totius retro vetustatis, in quo et Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio approbatus est Dominus noster I. Christus.

¹⁴¹ - De bapt. c. 5, col. 1206. В Ветх. Зав. ангел сходил в купель. Proficiente in hominibus gratia Dei plus aquis et Angelo accessit: qui vitra corporis remediabant, nune spiritum medentur, qui temporalem operabantur salutem, nune aeternam reformant, qui unum semel anno liberabant, nune quotidie populos conservant, delecta morte per ablutione delictorum. А в следующей главе 6-й говорит «об Angelus – arbiter, уготовляющем путь Духу Св. чрез омовение преступлений» (см. выше).

¹⁴² - Adv. Mare. 1. V, c. 13, col. 504. По поводу слов ап. Павла (Рим. V, 20). Ut superabundaret, inquit, Dei gratia, si non cujus et lex? nisi si Creator ideo legem intercalavit, ut procuraret gratiae Dei alterius.

¹⁴³ - Do bapt. c. 6: in aqua emundati sub Angelo... Angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum . Это без сомнения и есть gratia aquae (с. 9 col. 1210). Поэтому воду крещения можно назвать «водою Христа» (aqua Christi, с. 12, col. 1213) «Христос никогда не бывает без воды»: quanta aquae gratia penes Deum et Christum ejus ad confirmationem baptismi. Nunquam sine aqua Christus (De bapt. c.

9, col. 1210). В ней manus, quas cum toto corpore in Christo Javimus (De orat. c. 14, col. 1169).

¹⁴⁴ - В Adv. Prax. c. 2, col. 157 называет Духа Св. Освятителем Qui (I. Chr.) exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum sanctum Paracletum sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum sanctum. De bapt. c. 8, col. 1208 –9: Tunc ille sanctissimus Spiritus super emundata et benedicta, corpora libens a Patre descendit... columba Spiritus sancti advolat, pacem Dei afferens, emissa de coclis.

¹⁴⁵ - De virg. veland. c. J, col. 889. Paracletum miserit Dominus, ut quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo Vicario Domini Spiritu sancto.

¹⁴⁶ - De anima c. 21 col. 685. Haec erit ris dicinae gratia potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur.

¹⁴⁷ - Замечательно, что gratia у него иногда является синонимом силы. О воде, как элементе, избранном Богом для очищения в крещении, он выражается: quanta ris ejus (aquae) aut gratia (De bapt. c. 3, col. 1202). Там же он называет ее gratior caeteris elementis.

¹⁴⁸ - De baptismo c. 19. col. 1222. Время крещения, кроме Пасхи—день Пятидесятницы, quo... et gratia Spiritus sancti dedieata. Впрочем, всякий день есть Божий, всякий час, всякое время удобны для крещения; si do solemnitate interest, de gratia nihil refert. Замечательно, что в последнем случае не прибавлено – Spiritus sancti.

¹⁴⁹ - De anima c. 47 col. 731. Идет речь об откровениях во сне и сновидениях у язычников. A Doo autem pollicito scilicet et gratiam Spiritus sancti in omni eam (намек на пр. Иоилия) et sient prophetaturos, ita et somniaturos servos suos et aneillas suas, ea deputabuntur, quao ipsi gratia comparabuntur.

¹⁵⁰ - Если же оно употреблено в самом конце книги, в гл. 19, то только об апостолах, на которых в день Пятидесятницы сошел Дух Св. в виде огненных языков «начаша глаголати иными языки». Это дар для служения церкви, а не для личного

спасения тех, на которых он низводится, подобно тому, – как и благодать, даруемая лицам иерархическим – в таинстве священства.

¹⁵¹ - В конце соч. *De bapt.* (с. 20 col. 1224) Тертуллиан пишет: *Igitur benedicti, quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lavaero novi natalis ascenditis, et primas manus apud Matrem cum fratribus aperitis, petite de Patre, petite de Domino, peculia, gratias, distributiones charismatum, subjiciente.* Замечательны здесь выражения: *peculia* (имущество, богатство – от Отца), *gratias* (Сына), *distributiones charism.* (Духа Св.)

¹⁵² - В соч. *Ad uxorem* (I. II, с. 2. col. 1282) доказывается, что брак, заключенный язычником, освящается, по Писанию, самым актом принятия христианства которым либо из супругов. Отсюда делается тот вывод, что «освященные до брака, если соединяются потом с чуждою (языческою) плотью, не могут уже освящать ту плоть», в которой они не восприняты. *Dei autem gratia illud sanctificat, quod invenit».*

¹⁵³ - *De poenit.* с. 4. 5 col. 1234. *Ut in asseveratione dicinae gratiae vatiuae permanentes, in fructu quoque ejus et emolumento proinde perseverare possimus* (с. 4). *Hoc enim dico, poenitentiam, quae per Dei gratiam ostensa et indicta nobis, in gratiam nos Domino revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam post hoc iteratione delicti resignari oportere* (с. 5). Первые два выражения: *divinae gratiae* и *Dei gratiam* обозначают милосердие Божие к грешнику; последнее – *in gratiam Domino* (снова зовет нас ко Господу, во благодать Его) указывает на возвращение грешника к источнику спасения, к пользованию снова спасательными средствами – во Христе Господе нашем.

¹⁵⁴ - Не приводим многочисленных мест из творений Тертуллиана, в которых слово *gratia* употребляется в общем смысле, – в значении милости, милосердия, благоволения Божия и т. п.

¹⁵⁵ - *Adv. Mare.* I. II, с. 5 col. 290. *Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi status formam.*

¹⁵⁶ - Ibid.

¹⁵⁷ - Ibid. c. 6 col. 291–2. Quia si careret hoc jure, ut honum quoque non voluntarie obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servili, preinde et malo sicut bono famulus. Tota ergo libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, id sia dominus constanter occurreret, et bono sponte servando et malo sponte vitando.

¹⁵⁸ - Ibid. c. 7 col. 293. Quis enim adversus so permitiet, aliquid?.. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem.

¹⁵⁹ - Ibid. c. 9. col. 296. Libertas enim arbitrii non ei culpam suam respuet, a quo data est, sed a quo non ut debuit administrata.

¹⁶⁰ - De exhort. cast. c. 2 col. 916. «Коли спросишь, откуда явилась та воля, по которой мы что-либо делаем противное воле Божьей, то ответчу: от нас самих (ex nobis ipsis). И не без причины; по необходимости ты соответствуешь своему семени, поелнку тот глава и рода и греха Адам (ille princeps et generis et delicti Adam) захотел того, чрез что согрешил. Не диавол вложил в него волю грешить, но дал воле (только) материю (sed materiam voluntati subministravit)... Так и ты: если не повинуюешься Богу, который, предложив наставление, одарил тебя свободною силою, то и ты также, желая по свободе воли, склоняешься к тому, чего не желает Бог, а между тем думаешь, будто извратил тебя диавол, – который хотя и желает, чтобы ты пожелал нежеланного Богом, но не производит в тебе желания (non facit, ut et velis)... Так. обр. дело диавола одио: испытывать что есть в тебе, – не пожелаешь ли. А когда ты пожелал, следует то, что он подчиняет тебя себе, не как создавший в тебе волю, но как получивший власть над волею. Итак, поскольку только в нас заключается сила желать (velle), то в этом и познается наше душевное настроение (nostra mens) в отношении к Богу, – желаем ли мы того, что согласно с Его волею».

¹⁶¹ - De anima c. 41 col. 720. Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex origine vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam... naturae corruptio alia, natura est, habens suum Deum ot patrem, ipsum seilicet

corruptionis auctorem; ut tamen iusit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanicum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus; exstingui non potest, quia a Deo est... Sic et in pessimis aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi... Propterea unlla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine. Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis aulaeo, totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a Spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequiur animam nubentem Spiritui caro, ut dotale mancipium, et jam non animae famula, sed Spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium!

¹⁶² - Adv. Mare. II, 8, col. 294. Тертуллиан разъясняет, каким образом нельзя приписать Богу грех души, когда она есть дуновение Божие, следовательно, как бы часть божества. «К дающей начало сущности нельзя (по-видимому) не относить повреждение ее части». «Для выяснения этого нужно обратиться к качеству души. Прежде всего нужно признать, что дыхание (adflatus), названное так греческим писанием, не есть дух (spiritus). Некоторые греческие толковники, не замечая различия и не заботясь о свойстве слов, ставят вместо слова дыхание слово дух (pro adflatu spiritum ponunt) и тем дают повод еретикам обвинять Дух Божий, т.е. самого Бога, во грехе... Но ты признавай дыхание меньшим Духа, хотя оно исходит от Духа, как веяние его (aurulam ejus), но не дух ... Чтобы сказать дыхание, берет образ (imaginem) духа... Ибо и человек есть образ Бога, т.е. духа, потому, что Бог есть дух. Итак, образ духа – дыхание. Но образ никак не адекватен (non adaequabitur) истине. Ибо одно быть согласно с истиною и другое быть самою истиною. Так и дыхание (adflatus), так как оно образ духа, не может сделаться образом Божиим настолько, чтобы – как истина, т.е. Дух, т.е. Бог без греха, – так и дыхание, т.е. образ не долженствовал допускать греха. В этом отношении образ будет менее истины и дыхание ниже духа, имея (в себе только) как бы черты Божий, поскольку душа бессмертна, свободна, имеет свою волю (libera et sui arbitrii), многое предузнает, разумна, способна к пониманию и знанию. Однако и во всем этом она

(только) образ и не достигает как самой силы божества, – так и неприкосновенности от греха и это только одно не свойственно (licet) образу. Образ отображает все черты истины, лишен однако собственной силы, не имея (собственного) движения (motum); так и душа.. Иначе она не была бы душою, а духом, не человеком, который получил в удел душу (animam), а Богом ... Когда ясно говорит писание, что Бог дунул в лицо человека и человек стал душою живою, а не духом животворящим (animam vivam, non spiritum vivificantem), то этим самым оно отличает ее от свойства Творца (a conditione factoris).

¹⁶³ - De anima c. 21, см. выше.

¹⁶⁴ - De poenit. c. 6 col. 1239. Lavaerum illud obsignatio fides quae fides a poenitentiae fide incipitur et commendatur. Haer enim prima audientis intinatio est metus integer evinde, quoad ad Dominum senseris, fides sana, conscientia semel poenitentiam complevaia.

¹⁶⁵ - De virg. veland. c. I, col. 889: ut mediocritas humana.. paulatim dirigeretur et ordonactur et ad perfectum pevdnec) wrdnvt n htr t/thiut ad ille Vicario Domini Sp. saneto. De resur. earn. c. 10 col. 851: nam et homi interior hic utique renovare habebit, per suggestum Spirfitus , protietens fide et disciplina die ae die non illie, i.e. non post rfesurrectionem.

¹⁶⁶ - В виду трудности отыскания некоторых из послании св. Киприана по изданию Миня мы отступаем от своего обычая не цитировать томы сего издания.

¹⁶⁷ - Замечательна форма приветствия в Epist. ad martyr, et confess. (Migue t. IV ser. lat. ep. VIII): Cyprianus martyribus et confessoribus in Christo Domino nostro et in Deo Patre perpetuam salutem.

¹⁶⁸ - De idol. vanit. c. 10. Judeis primum erat apud Deum gratia... Sed illi negligentes... datam sibi gratiam perdiderunt. c.11: Hujns igitur gratiae disciplinaeque arbiter et magister Sermo et Filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes illuminator et doctor humani generis praedicabatur. Testim. adv. lud. I. I. c. 22. Quod panem et calicem Ghristi et omnem gratiam ejus amissuri essent judaei, nos vero accepturi.

¹⁶⁹ - De unit. eccl. c. 20: qui (Salomon) quamdiu in viis Domini ambulavit, tamdiu gratiam, quam de Domino fuerat consecutus, obtinuit; postquam delinquit Domini viam, perdidit et gratiam Domini. Ep. ad Rogatian. c. 2 (Migne t. IV ep. VI): Salomon et Saul et caeteri multi... datam sibi gratiam tenere potuerunt. Recedente iis disciplina Dominica, recessit et gratia.

¹⁷⁰ - De unit. eccl. c. 3. С пришествием Христа, после того как возсиял свет для язычников, «глухие получили способность слышать духовную благодать» (auditum gratiae spiritalis admitterent).

¹⁷¹ - Ep. X ad Antonian. n. 22 (Migne t. III col. 787). Рассуждая о том, что милостыня избавляет от смерти (Тов. IV, 10), замечает, что она избавляет не от той смерти, которую однажды уничтожила кровь Христова и от которой освободила нас salutaris baptismi et Redemptoris nostri gratia.

¹⁷² - См. ниже.

¹⁷³ - De orat. Dominica c. 35. Молимся при захождении солнца потому, что Christi praecamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum.

¹⁷⁴ - Ep. ad Pompej. n. 5 (Mign. t. III col. 1131: si effectum baptismi majestati nommis (Christi) tribuunt. Ep. ad Jubaj. c. 16 (Migne ibid. col. 1119): non est autem, quod ahquis ad circumveniendam christianam veritatem Christi nomen opponat. См. еще n. 17.

¹⁷⁵ - Ep. Firmil. ad Cypr. n. 18 (Migne t. III col. 1169–70). Sed multum, inquit, poficit nomen Christi... ut... consequatur statim gratiam Christi. Ibid. n. 12 (col. 1166): vult Stephanus his, qui apud haereticos baptizantur, adesse praesentiam et sanctimoniam Christi.

¹⁷⁶ - Ep. ad. Pompej. n. 5 (col. 1132). «Кто сложивши с себя грехи в крещении освятился и духовно (spiritaliter) преобразился в нового человека, чрез то самое сделался уже способным к принятию Св. Духа.. Кто, крестившись у еретиков, может облечься во Христа, тот тем более может получить Св. Духа, Христом посланного. Иначе посланный был бы больше посылающего, если крещенный вне церкви начал бы тем, что облекся во Христа, а принять Св. Духа не мог; как будто можно

или облечься во Христа без Духа или Духу отделиться от Христа (*quasi possit aut sine Spiritu Christus indui, aut a Christo Spiritus separari*)». Притом сама собою очевидна нелепость отрицать бытие Духа в крещении, которое есть второе духовное рождение (*nativitas secunda spiritalis*). «Ибо грехи очищать и человека освящать одна вода не может, если не имеет и Духа Св. Поэтому необходимо им или допустить бытие Св. Духа там, где, по их словам, есть крещение, или же отрицать крещение там, где нет Духа Св., так как крещение не может быть без Св. Духа ». *Ep. Firmil. ad Cypr. n. 8 (col. 1162): spiritalem nativitatem sine Spiritu esso non posse. Ibid. n. 9: baptisma quoque ipsum non sit sine Spiritu constitutum.*

¹⁷⁷ - О Стефане и его единомышленниках св. Киприан выражается (*Ep. ad Magn. n. 10 Migne t. III col. 1146*), что хотя они в ином упорны и непонятливы, однако признают, *quod universi, sive haeretici, sive schismatici non habeant Spiritum sanctum*. Тоже говорится и у Фирмивиана (*Ep. Firmil. ad Cypr. n. 8 col. 1161–2: apud quos (haereticos) etiam ipsi (Stephanus et qui illi consentiunt) confitentur Spiritum.*

¹⁷⁸ - См. ниже.

¹⁷⁹ - Благодать, по нашему мнению, можно уподобить, свету. От мерцания и зари до полного восхода солнца и яркого его сияния есть несколько степеней света и даже днем бывает различное освещение – при облачном и безоблачном небе. Начиная с утренней зари до позднего вечера свет существует и проявляется; нельзя сказать, чтобы когда либо и этот период времени света не было вовсе, и тем не менее есть огромная разница в степени освещения в различные времена утра, дня и вечера. Благодать Христа Спасителя и Духа Св. включает в себе, конечно, всю полноту даров, но не вся эта полнота изливается в равной мере на всех, что зависит не от благодати изливающейся, а от тех, на кого она изливается. На этой мысли, т.е. о разделении благодати настаивали в последствии св. отцы IV в. в особенности св. Кирилл Иерусалимский и Василий Вел. Частиц озарения благодати Божией не лишены даже еретики, исповедующие Св. Троицу, крещение которых потому и признается православною церковью действительным (2 Всел.

Соб. пр. 7). Тем более нельзя отрицать совершенно бытие благодати у раскольников и вообще в обществах схизматических, какова например церковь римская. Сущая у них благодать подобна свету, но такому, который проходит как бы сквозь закопченную, покрытую наслоениями призму, а потому теряет часть своей яркости и животворной теплоты.

¹⁸⁰ - Ad Jannar. Migne t. III col. 1036 ets. Ход рассуждений св. отца следующий. У еретиков нет церкви, отсюда ряд следствий. «Тому, кто крещен, необходимо также быть и помазанным, чтобы получив хрисму, т.е. помазание, он мог быть помазанником Божиим и иметь в себе благодать Христову (*in se gratiam Christi*). А далее евхаристия» (п. 2). Елей же должен быть освящен на алтаре; а между тем у еретиков нет ни церкви, ни алтаря, следов. «не может быть у них и духовного помазания (*spiritalis unctio*)». Не может дать Духа Св. тот, кто сам Его не имеет, «потерял Его». Итак, миропомазания у них быть не может. А если его нет, то нет и крещения истинного. «Не может одна часть не иметь значения (миропомазание, рукоположение), а другая иметь силу (крещение)... Если кто не может дать Духа Св., то и крестить приходящего не может» (п. 3). А потому обращающимся к церкви «нужно преподавать чрез все таинства божественной благодати истину единства и веры» (*ibid.*). В первом случае *gratia Christi* может быть относима ближайшим образом к воде крещения, во втором же – *omnia divinae gratiae sacramenta* несомненно как к крещению, так и к миропомазанию, т.е. к действию Духа Св., хотя по общему воззрению св. отца и облечение во Христа, т.е. благодать Христова не может быть без Духа.

¹⁸¹ - Ad Quint. (Migne t. III col. 1103). Отпущение грехов в крещении может быть даруемо только в церкви и «противники Христа не могут присвоить себе какую-либо Его благодать (*quiequam sibi sirea ejus gratiam*)» п. 2 col. 1109.

¹⁸² - Ad Stephan (Migne t. III. col. 1016). «Крещение, употребляемое еретиками, не есть крещение, и никто из противников Христа не может преуспевать благодатию Христовою (*per gratiam Christi*) п. 1 col. 1048.

¹⁸³ - Ad Jovian. (Jubajan. Migne t. III col. 1110).

¹⁸⁴ - Ibid. n. 4. Cp. nihil potestatis aut gratiae в посл. Фирмилиана (см. ниже).

¹⁸⁵ - «Как же после сего (когда Маркион и др. еретики не веруют в Св. Троицу) думать, будто крещаемый у них получил отпущение грехов и благодать божественного прощения» (n. 5). Одной церкви дано право «сообщать благодать крещения и разрешать грехи» (n. 9). Церковь подобна раю; имея одни плодовые деревья, «она обильно орошает их четырьмя реками, т.е. евангелиями и небесным разлитием их вод подает благодать спасительного крещения» (n. 10). В церкви председательствуют епископы, ратуют за ее честь и единство, «защищают благодать и славу» (n.11). Противникам Христа «ничто (nihil), относящееся к церковной и спасительной благодати *tad gratiam ecclesiastieam et salutarem*), не следует приписывать» (n. 15). Крещаемые кровию получают «благодать божественного прощения» подобно разбойнику (n. 22). Еретики, когда узнают о недействительности их крещения, охотнее будут приходить к церкви, «испрашивать дарований и даров матери церкви (*munera ac dona ecclesiae matris*), зная, что иначе они совершенно не могут достигнуть обетования божественной благодати» (n. 23). Мы видим, что апостолом крещены были снова крещенные Иоанном Крестителем, теми Иоанном, «который еще во чреве матери исполнен был божественной благодати» (n. 25), причем под этою благодатью понимает Св. Духа.

¹⁸⁶ - Ad Magn. (Migne t. III col. 1137). «Кто из собранных (по словам И. Нав. II, 18, 19) выйдет вон, т.е. получив благодать в церкви (*in ecclesia gratiam*) отступит и уйдет из церкви, тот будет сам себе повинен» (n. 4). «Если Новациан соединен с сим Господним хлебом (церковью), то можно полагать, что и он может иметь благодать единственного церковного крещения» (n. 6). «И кто осмелится сказать, что спасительная вода крещения и небесная благодать (*aquaru baptismi salutarem, et coelestem gratiam*) могут быть общими у нас с раскольниками» (ibid. n. 6)? Что касается «получающих божественную благодать в немощи и болезни», то никого не должно смущать, что больные получают божественную благодать чрез окропление или обливание» (n.

12). Несправедливо некоторые называют не христианами, а клиниками получивших благодать Христову спасительною водою и законною верою» (н. 13). «Всякого, кто получил божественную благодать в церкви по закону и праву веры нужно считать законным христианином» (н. 13). Здесь несомненно (как видно из дальнейшего рассуждения) не без причины прилагаются различные эпитеты к слову *gratia*, *mo divina* (бл. Христова), *mo coelestis* (бл. Св. Духа).

¹⁸⁷ - Ibid. n. 13. An cogsecuti sunt quidem gratiam dominicam , sed brevior et minore mensura muneris divini ac Spiritus sancti .

¹⁸⁸ - Ibid. n. 14. Quin immo Spiritus sanctus non mensura datur, sed super credentem totus effunditur. .. Unde apparebat Christi indulgentiam et coelestem gratiam postmodum secuturam aequaliter omnibus dividi... super omnem Dei populum spiritalis gratiae munus infundi... Plane eadem gratia spiritalis , quae aequaliter in baptismo a credentibus sumitur, in conversatione atque acta nostro postmodum vel minuitur vel augetur.

¹⁸⁹ - Ibid. n.15. Sic et spiritus nequam.. non possunt in hominis corpore, in quo baptisato et sanctificato , incipit Spiritus sanctus habitare.

¹⁹⁰ - Ibid n. 16. In aegritudine baptizati et gratiam consecuti careant immundo spiritu... plusque per dies singulos in augmentum coelestis gratiae per fidem incrementa proficiant.

¹⁹¹ - Ep. Firmil. ad. Cypr. (Migne t. III. col. 1153).

¹⁹² - Ibid. n. 7: Haeretici nihil habere potestatis aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit... Haeretico enim, sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare nec quicquam sancte nec spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate.

¹⁹³ - Ibid. n. 8: spiritalem nativitatem sine Spiritu esse non posse.

¹⁹⁴ - Ibid. n. 18: non nisi in ecclesia sola valere posse nomen Christi, cui uni concesserit Christus coelestis gratiae potestatem.

¹⁹⁵ - Ep. ad. Fortun, n. 8 (Migne t. IV col. 661). «Нужно твердо стоять и пребывать в вере и добродетели, а равно в совершенстве небесной и духовной благодати (*coelestis ac*

spiritalis gratiae consummatione), чтобы можно было достигнуть почести и венца». Речь здесь идет, очевидно, об усовершенствовании духовном, при содействии Духа Божия. – De habitu virg. n. 3 (Migne t. IV col. 443). Девы – «это цвет церковного отростка, красота и украшение благодати духовной (decus et ornamentum gratiae spiritualis). Ibid. n. 4: «не одному только мужскому полу Господь обещает благодать воздержания (continentiae gratiam)». А добродетели христианские, по Писанию, суть дары Духа, почему и благодать выше названа «духовною».

¹⁹⁶ - Ер. ad. Fid. (Migne t. III, col. 1013). Фид полагал, что младенцев не нужно «ни крестить, ни освящать (baptizandum et sanctificandum non putares)» ранее восьмого дня. По мнению же св. Киприана, «не должно их лишать милосердия и благодати Божьей (misericordiam Dei et gratiam, – n. 2). «Самая благодать (ipsa gratia), которая дается крещеным (baptizatis) сообщается не в большей или меньшей мере, сообразно с возрастом, так как Дух Св. подается не мерою, но по любви и благоволению Отчему, всем поровну. Ибо (Гал. II, 6) Бог как не взирает ни на лицо человека, ни на возраст, так являет себя равно отцом всех для приобретения небесной благодати (n. 3; замечание об Отчей любви имеет, без сомнения, целью указать на ниспослание Духа Св. от Отца). Неприятное чувство, при целовании новорожденного, «не должно служить препятствием к дарованию ему небесной благодати » (n. 4). Далее говорится просто о благодати (ibid. n. 4), благодати Христовой (n. 5). Если «никому», даже величайшим грешникам, «не возбраняется крещение и благодать (a baptismo atque a gratia)», то тем более – младенцам, которые неповинны в собственных грехах, а только «восприняли заразу древней смерти (contagium mortis antiquae) по происхождению плотскому от Адама, чрез первое рождение» (n. 5). «А потому не должно... никого устранять от крещения и благодати Божией (a baptismo atque a gratia Dei, – n. 6). Здесь нельзя не видеть намеренности в употреблении выражений: «ни крестить, ни освящать», «милосердия (прощ. грехов в крещ.) и благодати Божией» – «самая благодать»,

«небесная благодать» (2 раза), «крещение и благодать» (2 раза).

¹⁹⁷ - Сравн. Ер. ad Magn. n. 15: in quo baptizato et sanctificato incipit, Spiritus sanctus habitare.

¹⁹⁸ - De orat, dominica (Migne, t. IV col. 519). Апостол (1Кор. VI, 11) «называет нас освятившимися именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего. И мы молимся, чтобы это освящение пребыло в нас». Словами молитвы Господней («да святится имя Твое») «мы непрестанною молитвою умоляем, днем и ночью просим, чтобы освящение и оживотворение (sanctificatio at vivificatio), принятое от благодати Бога, соблюдалось чрез Его же самого охранение» (n. 12).

¹⁹⁹ - Testimon. adv. Jud. (t. IV col. 675) 1. III c. 52: credendi vel non libertatem in arbitrio positam.

²⁰⁰ - Ibid. c. 27: baptizatum quoque gratiam perdere, quam consecutus sit, nisi innocentiam servet.

²⁰¹ - De orat. domin. n. 12: postulamus, ut sanctificatio et vivificatio, quae de Dei gratia sumitur ipsius protectione servetur.

²⁰² - В соч. De habitu virg. (t. IV col. 439), восхваляя «дисциплину» (n.1), далее раскрывает (n. 2) вышеизложенные мысли и между прочим замечает: eorum nos templorum cultores et antistites sumus.

²⁰³ - Ер. ad. Fortun. (t. IV col. 661). Insistendum esse et persevorandum in fide et virtute, et coelestis ac spiritalis gratiae consummatione, ut ad palmam et coronam possit perveniri (n. 8.).

²⁰⁴ - Ер. ad Magn. n. 14. Plane eadem gratia spiritalis, quae aequaliter in baptismo a credentibus sumitur, in conversatione atque actu nostro postmodum vel minuitur vel augetur. См. выше.

²⁰⁵ - Ibid. n. 16: in augmentum coelestis gratiae per fidem incrementa proficiant. См. выше.

²⁰⁶ - Ер. ad Donat, (t. IV, ep. 1 col. 192).

²⁰⁷ - Ibid. a. 2. Accipe quod sentitur, antequam discitur, nec per moras temporum longa agnitione colligitur, sed compendio gratiae maturantis hauritur.

²⁰⁸ - Ibid. n. 8: ut quis renasci denuo posset, utque in novam vitam lavaero aquae salutaris animatus... hominem animo ac mente

mutaret.

²⁰⁹ - Ibid. n. 4. Dei esse coepisse quod jam Spiritus sanctus animaret.

²¹⁰ - Ibid. Quicquid non virtuti hominis adscribitur, sed de Dei munere praedicatur... Dei est, inquam, Dei est omne, quod possumus... Sit tantum timor innocentiae custos .. ne accepta securitas indiligentiam pariat et vetus denuo hostis obterpat.

²¹¹ - Ibid. n. 5: tantum tibi ad licentiam datur, quantum gratiae spiritalis augetur.

²¹² - Ibid. Quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus

²¹³ - Ibid. Ita quod esse coepimus acceptus Spiritus licentia sua potitur.

²¹⁴ - Ibid. n. 14: ita se Spiritus coelestis infundit.

²¹⁵ - Ibid. n. 15: tene incorruptam, tene sobriam religiosi virtutibus disciplinam... ille te praeceptis suis instruat, illo disponat... Pingumus hanc domum pigmentis innocentiae, luminemus luce justitiae.

²¹⁶ - В виду этого обстоятельства можно было бы даже прямо перейти к Оригену, минуя Климента, без ущерба для существа дела.

²¹⁷ - Paed. 1. I c. 7 col. 321. «Закон есть древняя благодать (χάρις ἐστὶ παλαιά), данная чрез Моисея Словом. Почему и говорит Писание закон чрез (διὰ) Моисея дан был, – не (ὑπό) Моисеем, но (ὑπό) Словом, чрез Моисея, Его слугу; посему он и был временным (πρόσ καιρός); вечная же (ἡ δὲ αἰδιος) благодать и истина получила бытие чрез И. Христа. Смотрите на выражение Писания: о законе говорится только «дан был»; истина же, будучи благодатию Отца (ἡ δε ἀληθςια χάρις οὐσα τοῦ Πατρός), есть вечное дело Слова (ἔργον ἐστὶ τοῦ Λόγου αἰώνιον) и потому о ней не говорится, что она дана, а Иисусом Христом бысть, без Него же ничто же бысть».

²¹⁸ - Strom. 1. VI. c. 17 col. 393. Καί, συνέλοντι φάναι, πάσα ὠφέλεια βιωτι κἡ...

²¹⁹ - Ibid. I. V c. 1. col 16... Οὐτε γὰρ ἄνευ προαιρέσεως τυχεῖν οἶον τε οὐ μὴν οὐδέ τὸ πᾶν ἐπὶ τῇ γνώμῃ τῇ ἡμετέρα κείται οἶον τὸ

ἀποβησόμενον. Χαρίτι γὰρ σωζόμεθα οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκίотας πρὸς ἀγαθόν, σπουδὴν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτὸ δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι, τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν τοῦ χαλοῦ, πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρῆζομεν χάριτος.. καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς οὗτον ἐλπίς.

²²⁰ - Ibid. 1. V c. 13 col. 124. Εἴτ' οὖν ὁ Πατὴρ αὐτὸς ἐλκεῖ.. πλὴν οὐ χάριτος ἄνευ τῆς εξαίρέτου πτεροῦται τε καὶ ἀνιόταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχὴ. О влечении Отца еще ibid. 1. IV c. 22 col. 1348. Τοῦτο γάρ ἐστι «τὸ ἐλκυσθῆναι ὑπὸ τοῦ Πατρὸς», διὰ πάσης «τῆς στενῆς» διελθόντας «οδοῦ» (Μο. VII, 13–14), τὸ ἄξιον γενέσθαι τὴν δύναμιν τῆς χάριτος παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβεῖν, ἀκωλύτως ἀναδραμεῖν. Здесь 1) влечение Отца, 2) шествование тесным путем, 3) получение благодатной силы и 4) дальнейшее безпрепятственное шествование, или преуспевание ставятся, повидимому, в причинную между собою связь. Относительно первых двух неизвестно, что от чего зависит: шествование ли тесным путем от влечения Отца или наоборот . Что же касается последних двух, то несомненно, что «получение силы благодатной» «шествующими тесным путем» есть результат «влечения Отца» и вместе «шествования» этим путем, ибо это (влечение и шествование?) делает их «достойными получения благодати к дальнейшему безпрепятственному шествию». Следовательно, влечение Отца и сила благодати здесь различаются. Тоже следует и из сопоставления с вышеприведенным местом о «превосходной благодати», а равно и со всем кругом представлений о действии благодати, завершающемся даром благодати Св. Духа

²²¹ - Ibid. 1. I c. 28 col. 924. Διὸ καὶ μόνη αὕτη ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ, ἥτις ἐστι δύναμις θεία τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστικὴ, τὸ τέλειον ἔχουσα παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη οὐκ ἄνευ τοῦ Σωτῆρος, τοῦ καταγάγοντος ἡμῶν τῷ θείῳ λόγῳ τοῦ ὁρατικοῦ τῆς ψυχῆς τὴν ἐπιχυθεῖσαν ἐκ φαύλης ἀναστροφῆς ἄγνοιαν ἀχλυῶδη.

²²² - Ibid. 1. VI c. 18 col. 397–400. Καὶ οἱ ἐπιγραφομένοι Θεὸν διδάσκαλον μόγεις εἰς ἔννοιαν ἀφικνοῦνται Θεοῦ, τῆς χάριτος αὐτοῦς συλλαμβανούσης εἰς ποσὴν ἐπίγνωσιν οἷον θελήματι θέλημα καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι τὸ ἅγιον Πνεῦμα θεωρεῖν ἐθίζοντες... Μόνη τοίνυν ἡ

παρ' ἡμῖν θεοδιδαικτός ἐστι σοφία, ἀφ' ἧς αἱ πᾶσαι πηγαὶ τῆς σοφίας ῥρτηνται.

²²³ - Ibid 1. V c. 1 col. 16 (см. выше):... δόναμίς' τε αὐ Πανκратῆς καὶ τῷ ὄντι θεῖα οὐδὲ τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν ἀκατανόητος, θέλημα παντοκράτοριδόν.

²²⁴ - Не приводим многочисленных мест, сюда относящихся. Желая ознакомиться с антропологическими его воззрениями найдут обстоятельное их изложение в соч. Д. П. Миртова «Нравственное учение Климента Алекс.» гл. 1 §1 – 2 (Спб. 1900).

²²⁵ - Strom. 1. V c. 13 col. 124. сравн. 1. V c. 1 col. 16; 1. IV c. 22 col. 1348. Эти места приведены выше.

²²⁶ - Paed. 1. I c. 6 col. 288. «Не слышите ли (Гал. III, 23–25), что мы уже не под тем законом, который был μετὰ φόβου, но под Словом τῆς προαιρέσεως Παιδαγωγόν».

²²⁷ - Эти мысли развиты в вышеуказанной главе «Педагога» (1. Т. с. 6). Из нее мы извлекаем почти все нижеследующие положения. Она посвящена главным образом разъяснению того, почему новокрещенные называются младенцами и детьми и почему неправы те, которые признают их несовершеннолетними, не получившими полного совершенства. Подробный анализ этой обширной и замечательной главы см. в нашем соч. «Догм. учение о семи церк. таинствах в творениях отцов и учителей церкви до Оригена включительно». СПб. 1877 стран. 138–149.

²²⁸ - Ibid. col. 292. «Εἰ γὰρ ἀρχὴ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἡ διὰ τοῦ γάλακτος νηπιότης ἐστίν», то, спрашивает Климент, почему дается молоко для вкушения «совершенным и гностикам?» (Разумеет древний обряд вкушения новокрещенными молока и меда). На это отвечает, что молоко есть Христос, а Он есть альфа и омега, начало и конец. Здесь же далее (col. 293) предлагает толкование 1 Кор. III, 2 о питании молоком, а не твердой пищей. «Под плотскими можно разуметь новооглашенных и младенцев во Христе, а под духовными – поверивших уже Духу Св.» Молоком апостол вовсе не хотел обозначить только несовершенство. «Он (апостол) говорит: молоко я дал вам в питье, т.е. сообщил вам познание,

питающее в оглашении в жизнь вечную. Но слово напоих есть символ принятия и совершенными, ибо о совершенных говорится, что они пьют, а о младенцах, что они сосут. И о крови своей Господь говорит, что она есть истинное питье».

Выражением же твердою пищею апостол «мог намекать на откровение в будущей жизни, на подобие пищи, лицом к лицу».

²²⁹ - Ibid. col. 301.

²³⁰ - Ibid. col. 296. Βρῶμα δὲ ἡ πίστις ἐν κατηχήσεως συνεστραμμένη· ἡ οὐ στερεμνιωτέρα τῆς ἀκοῆς ὑπάρχουσα, βρώματι ἀπεικάζεται ἐν αὐτῇ σωματοποιούμεν τῇ ψυχῇ τὴν τοιάνδε τροφήν.

²³¹ - Ibid. col. 285. Ὅτι δὲ ἡ γνῶσις συνανατέλλει τῷ φωτίσματι... πότερον ποτε τῆς μαθήσεως ἐκείνης προσαγωγμένης; οὐ γὰρ ἂν ἔχοις εἰπεῖν τὸν χρόνον

²³² - Strom. 1. II c. 3 col. 944. Здесь называет ее ἐκούσιον πίστιν и говорит, что она не есть нечто натуральное, от природы вложенное в некоторых людей, как думали еретики василидиане.

²³³ - Ibid. Τὰ δεσμὰ ταῦτα, ἡ τάχος, ἀνίεται· πίστι μὲν ἀνθρώπινη θεικὴ δὲ τῇ χάριτι ἀφιεμένων τῶν πλημμελημάτων ἐνὶ Παιωνίῳ φαρμακῷ, Λογικῷ βαπτίσματι.

²³⁴ - Ibid. col. 284... ἐλευθέρον καὶ ἀνεμπόδιστον ὄμμα τοῦ Πνεύματος ἴσχομεν, ὃ ὅθι μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐράνοθεν ἐπιστρέοντος ἡμῖν τοῦ ἀγίου Πνεύματος.

²³⁵ - Ibid. col. 285.. ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἀγίῳ παιδεύεται Πνεύματι.

²³⁶ - Strom. 1. I c. 7 col. 733... δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις. Яснее в Strom. 1. II c. 4 col. 945: ἡ μὲν γὰρ ἐπιστημὴ ἐξὶς ἀποδεικτική· ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ ἀναποδείκτων εἰς καθόλου ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν ὃ οὔτε σὺν ὕλῃ ἐστίν, οὔτε ἡλῃ, οὔτε ὑπὸ ἡλῆς.

²³⁷ - Paed. 301.1. c. 6 col.

²³⁸ - Ibid. col. 304.

²³⁹ - Ibid. col. 301... ἐπὶ τὸν λαθιηδένα μαζόν τοῦ Πατρὸς, τὸν Λόγον καταωεύγομεν.

²⁴⁰ - Strom. 1. VII c. 7 col. 468. Τούτῳ συλλαμβάνει καὶ ὁ Θεὸς προσεσχετέρα τιμήσας ἐπισκοπῇ... Δῆλον γὰρ ὡς τὴν φύσιν αὐτῶν τὴν ἀγαθὴν καὶ τὴν προα΄ρεσιν τὴν ἀγίαν τιμώμενός τε καὶ τοῖς εὐβιοῦν ἐπινηρημένοις ἰσχύν πρὸς τὴν λοιπὴν σωτηρίαν ἐμπνεῖ... καὶ ὁ Θεὸς τὴν αἰδίου σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν.

²⁴¹ - Ibid. несколько выше col. 465.. Naί μὴν μηδὲ ἀποπείθει ποτέ τῆς ἀρετῆς αἰτήσεται, συνεργῶν μάλιστα πρὸς τὸ ἄπτοτως διαγενέσθαι.

²⁴² - Ibid. 1. III c. 7 col. 1161: λαβεῖν δε ἄλλως οὐκ ἔστι τὴν ἐγκράτειαν ταύτην ἢ χάριτι τοῦ Θεοῦ... Ταύτην ἔλαβε τὴν χάριν καὶ ὁ Μωϋσῆς...

²⁴³ - Ibid. 1. IV c. 7 col. 1260: ὅτι τῷ Παντοκράτορι ταί τῷ Κυρίῳ θαρ δούντες.....

²⁴⁴ - De Orat. n. 1 col. 416: ἐν πολλῇ δὲ καὶ ἀμετρήτῳ ἐκχεομένη ἀπὸ Θεοῦ εἰς ἀνθρώπους χάριτι Θεοῦ, διὰ τῆς ἀνυπερβλύτου εἰς ἡμᾶς χάριτος ὑπηρέτου Ι. Χριστοῦ καὶ συνέργοῦ Πνεύματος....

²⁴⁵ - In Ioan. Comm. t. II. n. 6 col. 129. Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τὴν ἰν' οὕτως εἶπω, ὅλην τῶν ἀπὸ Θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν τοῖς δι' αὐτῷ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἀγίοις, τῆς εἰρημένοις ὅλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, διακονουμένης δὲ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.

²⁴⁶ - De princ. 1. I c. 8 n. 5 col. 150: necessarium erit, ut operationem specialem Spiritus sancti et specialem Patris ac Filii describamus. Греческий текст этого места, несогласующийся с латинским и заимствованный из письма имп. Юстиниана, представляет нечто совсем невяжущееся с дальнейшим рассуждением Оригена (см. далее оговорку Оригена, что он не считает Духа Св. выше Отца и Сына), а потому должен быть признан, по нашему мнению, вольной и притом тенденциозной передачей слов Оригена людьми, относившимися к нему подозрительно. Греческий текст похож на вывод, сделанный из слов Оригена, если только не предположить, что и все дальнейшее рассуждение Оригена сочинено Руфином, чего,

однако, допустить нельзя, так как эти дальнейшие разъяснения получают полное подтверждение во многих местах других творений Оригена.

²⁴⁷ - Ibid. n. 6 col. 151–152: velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, quod est Christus.

²⁴⁸ - Ibid. Ex quo (Rom. ep. X, 6–8) in corde omnium significat (apostolus) esse Christum, secundum id quod Verbum vel ratio est, cuius participatione rationabiles sunt.

²⁴⁹ - Ibid. Здесь Ориген говорит намеками, напоминающими учителя его Климента Александрийского.

²⁵⁰ - Ibid. n. 7: cum unius divinitatis fons Verbo ac ratione sua teneat universa, Spiritu vero oris sui quae digna sunt sanctificatione sanctificet, sicut in psalmo scriptum est.. Est etiam quaedam inoperatio Dei Patris praecipua praeter illam, qua omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et Domini Jesu Christi praecipuum quoddam ministerium in eos, quibus naturaliter, ut rationales sint, confert, per quod ad haec, quae sunt, praestatur eis, ut bene sint. Est et alia quoque etiam Spiritus sancti gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a Patre secundum meritum eorum, qui capaces ejus efficiuntur.

²⁵¹ - Ibid. n. 8 col. 154. Cum ergo primo ut sint, habeant ex Deo Patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex Verbo; tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu sancto, rursum Christi secundum hoc quod iustitia Dei est, capacia efficiuntur ea, quae jam sanctificata ante fuerint, per Spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sancti ficationem Spiritus sancti, consequentur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem et inoperationem Spiritus Dei.

²⁵² - Ibid. col. 155. Quod ut accidat, et ut indesinenter atque inseparalibiter adsint ei qui est ea quae ab ipso facta sunt, sapientiae id opus est instruere atque erudire ea, et ad perfectionem perducere ex Spiritus sancti confirmatione atque indesinenter sanctificatione, per quam solum Deum capere possunt. Ita ergo indesinenter erga nos opere Patris et Filii et Spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, vix si forte aliquando intueri possumus sanctam ac beatam vitam.

²⁵³ - De princ. 1, III c. 1 n. 10 col. 265. Οὐκοῦν μία ἐνέργεια ἡ κατὰ τὸν ὑετὸν μίας δὲ ἐνεργείας οὔσης τῆς κατὰ τὸν ὑετὸν, ἡ μὲν γεωργηθεῖσα γῆ καρποφορεῖ, ἡ δὲ ἀμεληθεῖσα καὶ χέρσος ἀκτανθοφορεῖ. Καὶ δύσφημον ἂν δόσαι τό λέγειν τὸν ὕοντα Ἐγὼ τοὺς καρποὺς ἐποίησα καὶ τὰς ἄκτανθας τὰς ἐν τῇ, γῇ ἀλλ' εἰ καὶ δύσφημον, ἀλλ' ἀληθές· ὑετοῦ γὰρ μὴ γενομένου οὔτ' ἂν καρποί οὔτ' ἄκτανθοι γεγόνεισαν· τούτου δὲ εὐκαίρως καὶ μεμετρημένως ἐπιρρέυσαντος ἀμφότορα γεγένηται. Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀγαθὸν τοῦ ὑετοῦ καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρονα ἐλήλυθε... Οὕτω οἶνον καὶ τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεράστια οἰονεῖ ὑετός ἐστιν· αἱ δὲ προαιρέσεις αἱ διάφοροι, οἰονεῖ ἡ γεγεωργημένη γῆ ἐστὶ καὶ ἡμελημένη, μὴ τῇ φύσει ὥς γῇ τυγχάνουσα.

²⁵⁴ - Ibid. n. 11 col. 267.

²⁵⁵ - Ibid. n. 22 col. 301: οὐκ ἐστὶν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπὸ αὐτοῦ συνακτέον ἀμφοτέρω καὶ ἑνὰ λόγον ἐξ ἀμφοτέρων ἀποδοτέον. Οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν, χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ Θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ Θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τι συνεισάγωμεν· οὔτε τὸ ἐφ' ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ποιοῦντος εἰς τιμὴν ἢ ἀτιμίαν γενέσθαι τινὰ οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ Θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινὰ, ἐὰν μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῇ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν κλίνουσιν ἐπὶ τὰ χεῖρονα, ἢ ἐπὶ τὰ κρείττονα.

²⁵⁶ - De princ. 1. III c. 2 n. 4 col. 309. Приводит из посл. ап. Варнавы слова о двух путях жизни, которыми управляют или ангел света или ангел сатанин и затем замечает: *Nihil tamen aliud putandum est accidere nobis ex ipsis, quae cordi nostro suggeruntur bonis vel malis, nisi commotionem solam et incitamentum provocans nos vel ad bona vel ad mala...* Et rursus possibile est, ut cum nos divina virtus ad meliora provocaverit, non sequamur, liberi arbitrii potestate in utraque nobis convete.

²⁵⁷ - Selecta in Psalm. CXX n. 3 col. 1632. Объясняя слова псалма: «не даждь во смятение ноги твоя, ниже воздремлет храняй Израиля», Ориген говорит: «не отвращайся и не соблазняйся и тогда будешь иметь Бога, подающего руку помощи, потому что от нас должно быть начало, а Бог готов

подать руку помощи (παρ' ἡμῶν δεῖ εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ὁ Θεὸς τοῦ ὀρέσθαι χεῖρα ἑτοῖμος).

²⁵⁸ - Таков P. D. Huetius в *Origeniana* (1. II с. 2 quaest. VII n. 14–18), напечатан, в издании Миня (ser. graec. t. XVII, Orig. VII). Этот достопочтенный и в общем безпристрастный ученый поспешил обвинить Оригена в полупелагианстве именно потому, что брал отрывочные выражения. Иногда он заимствовал такие выражения даже из мест, трактующих не об усвоении спасения человеком при благодатной помощи, а о даровании благодати священства достойным. Таково место в *In Numer. hom.* XI n. 4 col. 650. Речь здесь идет об ангелах, – начальствующих над народами и об ангелах церквей, т.е. епископах, получающих название от трудов благовествования, – по поводу притчи Спасителя у Луки (XIX, 17) о получении городов взамен данных талантов. «А что такое нужно разуметь под эту власть (напр. над 10-ю городами), как не управление душами? Отсюда мне кажется, что не без причины из ангелов одни имеют власть и начальство над другими, другие же повинуются и подчиняются. Тот, кому дана власть над 10-ю городами или тот кому – над 5-ю городами, не незаслуженно достиг такой власти, умножив вверенное ему серебро. *Omnia enim apud Deum ratione et iudicio fiunt nec ad gratiam, sed pro merito alius princeps esse multorum ponitur, alius subjectus esse principatui.* Подобное же место *In Math.* t. XVI, n. 5 col. 1380, По поводу просьбы матери сыновей Зеведеевых, «Иисус обличая велеречивую мать Иакова и Иоанна, как незнающую, кто имеет преимущество пред другими и что такой дар есть благодать над всеми Бога, συμπνέοντος, καὶ συνεργοῦντος καὶ ἰδρύοντος ἐν τῇ τοιαύτῃ ὑπεροχῇ, οὗς οἶδεν ἐπιτηδεῖους, рече: не веста чесо просита» и затем Ориген указывает на слова Спасителя, что такое преимущество может дать только Отец после Его страданий, чрез что намекает на ниспослание Отцем Св. Духа для облечения иерархическими полномочиями.

²⁵⁹ - Из множества мест этого рода приведем *In. Math*, t. X n. 11 col. 280. По поводу понимания притчи о неводе (Мф. XIII, 47) смысле учения о людях добрых и злых по природе, Ориген замечает: «Такому пониманию противятся Писания, признающие

свободу воли (αὐτεξούσιον), обвиняющие грешников и одобряющие хорошо поступающих ... Мы сами причина того, что делаемся родом добрым и достойными сосудами или гнилыми, достойными извержения. Ибо не природа причина порока, но свободная воля, делающая злое (προαίρεσις ἐχούσιος κακοποιοῦν); не природа причина и праведности, но решение, принятое вами (λόγος ὃν παραδεξάμεθα), уготовляющее праведных». Из этого места, (которое также приводит Huetius in Origen.) выводить отрицание благодати было бы так же несправедливо, как из мест, приписывающих спасение всеисильной благодати – отрицание свободы человеческой воли.

²⁶⁰ - De princ. 1. II с. 9 n. 7 col. 232. Здесь, рассуждая об избрании Иакова и отвержении Исава, Ориген правда имеет в виду мир всех духовно-разумных существ, и людей и ангелов и падших духов, и потому пишет: Quae, ut mihi videtur, ita demum lucidius ostendetur ut causas diversitatis unusquisque vel coelestium, vel terrestrium vel infernorum in semetipso praecedentes nativitatem corpoream habere dicatur. Verbo enim Dei et sapientia ejus creata sunt universa et per ipsius ordinata sunt justitiam. Per gratiam vero misericordiae suae omnibus providet, atque omnes quibuscunque curari possunt remediis hortatur, et provocat ad salutem. Так как, по воззрению Оригена, искупление И. Христа простирается на всех разумных существ, в том числе и на бесплотных духов, то различие в способах призывания ко спасению касается, очевидно, не способов искупления, которое одно для всех, а помощи при усвоении его, очень разнообразной, смотря по личным особенностям того или другого разумного существа.

²⁶¹ - In Math. t. X n. 6 col. 846–8.

²⁶² - Ibid, col. 845. Ἐλθὼν δέ τις ἄνθρωπος εἰς τὸν ἀγρὸν εἶτε τὰς Γραφάς εἶτε τὸν Χριστὸν τὸν ἐκ φανεῶν καὶ κρυπτῶν συνεστηκότα εὐρίσκει τὸν κεκρυμμένον τῆς σοφίας θησαυρὸν εἶτε ἐν Χριστῷ εἶτε ἐν Γραφαῖς.

²⁶³ - Ibid. n. 5 col. 845: ἀγρὸς μὲν εἶναι ἡ Γραφὴ καταφυτευθεῖσα τοῖς φανεροῖς τῶν ῥητῶν τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν λοιπῶν νοημάτων.

²⁶⁴ - Ibid. n. 6 col. 848... πεπραϊάσι τὰ ὑπάρχοντα αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ πεπραϊέναι καὶ ἀποδόσθαι ἐκείνα, καὶ ἀντ' ἐκείνων καλὴν προαίρεσιν βοηθουμένους· αὐτοὺς εἰληθέναι ἀπὸ Θεοῦ, ὠνήσονται τῆς πολλῆς τιμῆς καὶ ἀξίας τοῦ ἀγροῦ τὸν ἔχοντα θησαυρὸν κεκρυμμένον ἐν ἑαυτῷ ἀγρῶν.

²⁶⁵ - In Math. comm. ser. n. 69 col. 1710. Utputa, fidem habenti quae est ex nobis, gratia fidei, quae est per spiritum fidei (т.е. Духа Св.) et abundabit; et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit eum (illud), accipit ad (id) ipsum et ex gratia Dei, ut abundet et firmior sit in eo ipso quod habet... Подобное место еще в In ep. ad Rom. 1. IV n. 5 col. 975. Invenies hoc (Philip. I, 29) et in Evangeliiis designari, ubi apostoli, intelligentes, quod ea, quae ex homine fides, non potest esse perfecta, nisi addita fuerit etiam ea, quae a Deo est, dicunt ad Salvatorem: auge nobis fidem (Luc. XVII, 5). Ex quibus omnibus apertissime comprobatur, quod hic dicit apostolus... (.Rom. IV, 16), quia etiam fides ipsa, qua credere videmus Deo, dono in nobis gratiae confirmatur. Сравн. конец обширного рассуждения в 1. IX того же комментария на посл. к Римл., о дарах Духа Св. (приведено ниже).

²⁶⁶ - De princ. 1. III c. 1 n. 15 col. 277–280.

²⁶⁷ - In Math. comm. ser. n. 88 col. 1738–9. По поводу обещания Петра не отрекаться и троекратного его отречения Ориген пишет: «Этим мы научаемся никогда безрассудно не давать обещания, превышающего наши человеческие силы, как будто мы можем сами по себе (ex nobis) выполнить исповедание Христа или что-либо из заповедей Божиих... Он (Петр) должен был бы после того, как услышал, что все соблазнитесь о мне в ночь эту, молить Господа и сказать: и когда все соблазнятся о Тебе, будь во мне, чтобы я не соблазнился (esto in me, ut non ego scandalizer) и дай мне в особенности ту благодать (praecipue gratiam hanc), чтобы я, когда все твои ученики соблазнятся, не впал бы в отречение и не соблазнился бы в самом начале. Если бы он просил об этом, то может быть, по удалении от него служанок и других слуг (т.е. искушения, по воле Божией?), он не отрекся бы от Христа. ибо не могло быть, – после того, как его спросили, – чтобы он мог назвать Иисуса Господом в Духе Св., когда Дух Св. еще не был

дан». На вопрос: как же могло случиться, что Петр не отрекся бы от Христа, когда Христос предсказал, что все от Него отрекутся, Ориген отвечает указанием на неисполнившееся, в следствие раскаяния ниневитян, пророчество Ионы пророка.

²⁶⁸ - In Math. t. XII, n. 40 col. 1076. По поводу слов ап. Петра при преображении об уготовлении сени и замечания евангелистов (Мк. IX, 5; Лк. IX, 38), что Петр не знал, что говорил, Ориген замечает, что эти слова могли быть сказаны не по внушению Духа Св., который еще не пришел (Иоан. VII, 39), а по внушению духа злого. Доказывается это тем, что при преображении ученики были отягчены сном. Против тех, которые признают апостолов совершенными до страданий Спасителя, Ориген здесь же указывает на факт отречения ап. Петра, и по этому случаю спрашивает: разве это отречение могло бы состояться μη συνόντος τῷ ἀρνούμένῳ πνεύματος ἐχθροῦ τῷ διδομένῳ πνεύματι καὶ σοφία τοῖς πρὸς τό ὁμολογεῖν κατὰ τινὰ ἀξίαν αὐτῶν ἀπὸ Θεοῦ βοηθούμενοις.

²⁶⁹ - In Ioan. t. XX n. 26 col. 645. Об ясяя Иоан. VIII, 46 («аще ли истину глаголю, почто не веруете Мне»), Ориген замечает, что неверие зависит от нечистоты наших духовных очей, которые или закрыты, или отяжелели, или помутились от порока. «Сознавая, что значит истинно веровать по сказанному: всяк веруй, что Иисус есть Христос, от Бога рожден есть и чувствуя, как мы далеки от такой веры, отвечаем так: мы призываем врача наших духовных очей, чтобы он своею мудростию и человеколюбием все сделал для отверстия наших очей, еще закрытых нашим злым нечестием... И он услышит нас, сознающих причины, почему еще не веруем и как больным и как нуждающимся во враче посодействует (συνεργήσει) получить дар веры, – дар поставленный Павлом третьим в ряду даров, после премудрости и разума: другому же вера, тем же Духом».

²⁷⁰ - In Ioan. t. XXII, n. 6. col. 757–760: ἐπεὶ ᾔσαν, ὡς ἐν ἀνθρώποις καθάροι ἄλλ' οὐχὶ καὶ παρὰ Θεῷ χωρὶς γὰρ Ἰησοῦ οὐδεὶς παρὰ Θεῷ καθάρος γίνεται, καὶ πρὸ αὐτοῦ νομισθῇ διὰ τινος ἐπιμελείας αὐτὸν καθαρὸν πεποιημέναι.

²⁷¹ - In ep. ad Rom. 1. IX n. 3 col. 1212–15. Изъяснение Рим. XII, 6–8 предваряется словами: «после того, как (апостол) назвал отдельных верующих членами единого тела Христова, теперь (nunc) как бы перечисляет различную деятельность различных членов», т.е. тела Христова или церкви.

²⁷² - Ibid. col. 1213. Unde mihi videtur... tres capiendae gratiae modos docere, ut ex nobis in eo agi aliquid ostendat, plurimum tamen in Dei largitione consistere. Ponit ergo et mensuram fidei esse, per quam quis gratiam capit; ponit et ad id quod expedit dari; et Spiritum dividere prout vult. Ut ergo tanta in nobis fides inveniantur, quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii: ut autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti, Dei iudicium est; vel omnino si dari vult, in ipso est.

²⁷³ - Ibid. col. 1214... ubi apostoli ad Dominum dicunt: «auge nobis fidem»: quod fides quidem, quae speret et credat, et absque ulla dubitatione confidat, in nobis est: ratio vero fidei ipsius et scientia et perfectus eorum quae credimus intellectus donatur a Deo (выше в 1. IV n. 5 говорит нечто другое о вере «от нас», именно, что она укрепляется даром благодати»; может быть разность произошла от того, что там он имеет в виду веру только еще вступающих в церковь, оглашенных, а здесь, в 1. IX, уже – совершенных христиан, членов тела Христова)... Si enim in praesenti saeculo dat Deus unicuique gratiam secundum mensuram fidei, sine dubio et in futuro dabit unicuique gratiam pro mensura meritorum.

²⁷⁴ - Ibid. col. 1215. Приводя Прем. Сол. IX, 6, замечает, что всякий совершенный (perfectus) в вере ли, в служении ли, в учении ли без благодати ни во что вменится. Et ita in omnibus his, quae enumerata sunt, est quaedam perfectio inter filios hominum, quam labore et studiis propriis assequuntur, sive in sapientia, sive in doctrina, sive in aliis officiis: quae tamen si non habeant a Deo gratiam nihil erunt, quia si desit eis gratia Spiritus nec membra esse Christi corporis possunt. Сравни. In Math. comm. ser n. 69 (см. выше).

²⁷⁵ - Selecta in Psalm. IV col. 1160–1. Οἰκοδομεῖ δὲ οἶκον πᾶς ὁ προκίπτων καὶ ὠυλάσσει πόλιν πᾶς ὁ τέλειος· μάταιον δὲ τὸ ἔργον τοῦ οἰκοδομοῦντος, καί· μευταία ἡ ὠολαγία τοῦ τηροῦντος, ἐὰν μὴ

Κύριος σίκοδομήρη καί Κύριος φυλάξη ἔκτος ἄν εἴη τῆς προαιρέσεως ἡμῶν ἀγαθόν, ἡ ἀντιλαμ βανουμένη τοῦ Κυρίου δύναμις τῆς οἰκοδομοῦ τοῦ οἰκοδομ οὔντος καί συνοικοδομοῦσα τῷ μὴ δυναμένῳ κατ' αὐτὸν ἀπαρτίσαι τὸ οἰκοδομουμένον... Καί ὥσπερ ἐὰν εἴποιμι τὸ γεωργικὸν ἀγαθόν, τὸ ποιητικὸν τοῦ καρποῦ, μικτὸν εἶναι ἐκ προαιρετικοῦ τοῦ κατὰ τὴν τέχνην τοῦ γεωργοῦ καί ἀπροαιρέτου τοῦ παρὰ τῆς Προνοίας κατὰ τὴν τῶν ἀέρων εὐκрасίαν, καί φορὰν αὐτάρκειους ὕετοῦ οὕτω τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτὸν ἐστὶν ἐκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καί τῆς συμπνεοῦσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. Οὐ μόνον τοίνυν εἰς τὸ καλὸν καί ἀγαθὸν γενέσθαι χρεία καί τῆς προαιρέσεως τῆς ἡμετέρας καί τῆς θείας συμπνεοῦσας, ἥτις ἐστὶν ὡς πρὸς ἡμᾶς ἀπροαίρετος ἄλλὰ καί... μεταπεσομένου καί τοῦ τελειωθέντος. εἰ ὑπερεπαρθείη ἐπὶ τῷ καλῷ, καί ἑαυτὸν ἐπιγράφοι τούτου αἴτιον, οὐχὶ δὲ τὴν δέουσιν δόξαν ἀναφέρων τῷ τὸ πολλῷ τλεῖον δωρησαμένῳ εἰς τὴν κτῆσιν, καί τὴν συνοχὴν τῆς ἀρετῆς.

²⁷⁶ - In ep. ad Rom. 1. IX n. 3 col. 1214 (выше приведено это место в полном виде). Apostolus scribit (1 Thim. IV, 4). tanquam sciens posse gratiam per negligentiam deperire.

²⁷⁷ - De princ. 1. I c. 8 n. 3 col. 178. Рассуждая об ангелах и утверждая, что «все существа разумные способны как к добру, так и злу», кроме «естества Бога, которое есть источник всякого блага» и Христа, который есть и премудрость и правда и слово или разум и свет, замечает: Similiter quoque et natura Spiritus sancti, quae sancta est non recipit pollutionem; naturaliter vero, vel substantialiter sancta est. Si autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc, vel inspiratione Spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens sed accidens sibi, propter hoc decidere potest, quod accidit... Benignitas enim Dei secundum quod se dignum est, provocat omnia et attrahit ad beatum finem illum, ubi...

²⁷⁸ - Selecta in Psalm. IV n. 2 col. 1351. Vides ergo quia Domini semper auxilio indigemus. Primo ne cadamus, tum denique etiam si ceciderimus, ut resurgamus.

²⁷⁹ - De princ. 1. III, c. 2, n. 5 col. 311. Arbitror, quod nunquam honio fortassis per se ipsum virtutem contrariam vincere potest nisi usus fuerit adjutorio divino.

²⁸⁰ - Ibid. 1. II с. 9 n. 2 col. 236. Рассуждая вообще о разумных существах, не исключая и ангелов, пишет: *Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus Creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, eum id voluntate propria servaretur.*

²⁸¹ - Ibid. 1. III с. 6 n. 1 col. 333. Бог при творении человека умолчал о подобии, между тем как в словах, сказанных ранее: сотворим человека... о нем упомянуто. *Hoc ergo quod... de similitudine siluit non aliud indicat, nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit; similitudinis vero perfectio in consummatione servata; scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum, expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret.*

²⁸² - In ep. ad Rom. 1. I n. 2 col. 841–3. В этом замечательном месте (по греч. тексту Филокалий, гл. 25) дано прекрасное толкование Рим. VIII, 28–31 с опровержением возражений защитников мнения о безусловном предопределении и с защитением учения о неприкосновенности человеческой свободы. Οὐ νομιστέον τοίνυν αἰτίαν τῶν ἐσομένων τὴν πρόγνωσιν τοῦ Θεοῦ εἶναι· ἀλλ' ἐπεὶ ἔμελλε γινέσθαι κατ' ἰδίας ὁρμᾶς τοῦ ποιοῦντος, διὰ τοῦτο προέγνω... Πάνυ δέ τὴν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν αἰτίαν παριστῆσι τῆς προθέσεως καὶ προγνώσεως τό· Οἶδαμεν ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς τὸ ἀγαθὸν σχεδὸν γὰρ εἶπεν ὅτι πάντα τὰ συνεργοῦντα εἰς τὸ ἀγαθὸν διὰ τοῦτο συνεργεῖ, ἐπεὶ ἄξιοί εἰσι συνεργήσεως οἱ ἀγαπῶντες τὸν Θεόν.

²⁸³ - Catech. XVIII, 25. «После того, как иудеи за злоумышление против Спасителя отринуты от благодати (τῆς χάριτος), Спаситель создал из язычников вторую (δευτέραν), нашу христианскую св. церковь».

²⁸⁴ - Ibid. XII, 14. Сын Божий явился в человеческом образе, «чтобы соразмерена была благодать (συμμετρήσαι τὴν χάριν)», т.е. с человеческими силами.

²⁸⁵ - Ibid. IV, 11. Христос сошел во ад, чтобы не только живые но и все умершие «насладились благодатию (τῆς

χάριτος)».

²⁸⁶ - Ibid. XIII, 1. «Великое и сверхъестественное дело, что воскрес четверодневный Лазарь, но благодать эта (ή χάρις) простерлась только на одного».

²⁸⁷ - Ibid. XIII, 31. По поводу прошения разбойника: Помяни мя Господи (Лк. XXIII, 42): Μακροχρόνιος μὲν αἴτησις, ὀξυτάτη δὲ ἡ χάρις... Ωμεγάλης καὶ ἀνειδιγήτου χάριτος!

²⁸⁸ - Ibid. XVIII, 29.

²⁸⁹ - Ibid. XVI, 24. Καὶ Πατὴρ μὲν διδωσιν Υἱὼ καὶ Τῷος μεταδιδωσιν ἀγίῳ Πνεύματι.

²⁹⁰ - Ibid. n. 3. Ἐστὶν οὖν τὸ ἅγιον Πνεῦμα μεγίστη δύναμις... ἀγιαστικὸν τῶν ἀπὸ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ γενομένων... ἐλθόντος δὲ τοῦ Χριστοῦ καταβὰν καὶ ἐπίδεξαν αὐτόν.

²⁹¹ - Ibid. XVII, 2. Καὶ τῶν ἀπὸ Θεοῦ διὰ Χριστοῦ γενομένων ἀπάντων λογικῶν καὶ ἀγγέλων καὶ ἀνθρώπων ἐστὶν ἀγιαστικόν.

²⁹² - Ibid. XVI, 25, 26. Οὐ τοῦ Πνεύματος μεριστέντος, ἀλλὰ τῆς χάριτος μερισθείσης πρὸς τὰ δοχεῖα καὶ τῶν δεχομένων δύναμιν... Νῦν μὲν μερικὴ ἡ χάρις' τότε δαψιλὴς ἡ δόσις. На просьбу о запрещении пророчествовать (ст. 28) Моисей отвечал, что пророчество ἐπουράνιος ἡ χάρις и что он сам имеет этот дар νατὰ χάριν.

²⁹³ - Ibid. n. 28–32.

²⁹⁴ - Ibid. XVII, 9. На И. Христа сошел Он для того, чтобы, «по изъяснению некоторых, начатки и преимущественные дары Св. Духа, сообщаемые крещаемым, были сообщены человечеству Спасителя, подающего таковую благодать ».

²⁹⁵ - Ibid., n. 15: τοῦ νοητοῦ ὕδατος.

²⁹⁶ - Ibid., n. 18. Νέος γὰρ ἦν ἀληθῶς ὁ οἶνος Καινῆς Διαθήκης ἡ χάρις... Ἐκθασε γὰρ καὶ ἐπὶ τοὺς πατέρας ἡ χάρις, ἀλλ' ὥδε ὑπερβολικῶς. Ἐκεῖ μὲν γὰρ μετέσχον ἀγίου Πνεύματος, ὥδε δὲ αὐτοτελῶς ἐβαπτίσθησαν.

²⁹⁷ - Ibid., n. 14.

²⁹⁸ - Ibid., n. 19.

²⁹⁹ - Ibid., XVI, 3, см. выше.

³⁰⁰ - Ibid., ΧШ, 13. «Дух Св. преднаписует от лица (ἐκ προσώπου) Христа, который говорит: плещи моя дах на раны (Πс. L.6).

³⁰¹ - Ibid. VI, 6: αποκαλύπτει σύν τῷ Πνεύματι καί διὰ τοῦ Πνεύματος, καθ' ὃ ἕκαστος χωρεῖ, τον Θεον.

³⁰² - Ibid. XVII, 20–31. Выражение ἡ τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάρις встречается в nn. 20. 21. 24. 27. 31; ἡ πνευματική – nn. 22. 28. 30.

³⁰³ - Ibid. n. 34. Δι' ὧν ἀπαντων... συνίσταται τοῖς νοοῦσιν ἡ ἐνυπόστατος καί ἁγιοποιὸς καί ἐνεργητικὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις.

³⁰⁴ - Ibid. XVI, n. 14 Ὁ γὰρ καλὸς οὗτος τῆς ἐκκλησίας ἁγιοποιος καί βοηθος καί διδάσκαλος τὸ Πνεῦμα ἅγιον, ὁ Παράκλητος.

³⁰⁵ - Ibid. n. 19. Μέγαν τοίνυν ἔχομεν παρὰ Θεοῦ σύμμαχον καί προστατὴν, μέγ ἰν διδάσκαλον ἐκκλησίας, μέγαν ὑπερασπιστὴν ὑπὲρ ἡμῶν.

³⁰⁶ - Ibid. n. 20. Παράκλητος δὲ καλεῖται διὰ τὸ παρακαλεῖν καί παραμοθεῖσθαι καί συναντιλαμ βάνεσθαι τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.

³⁰⁷ - Ibid. XVII, 5: λαλοῦν αὐτὸ, καί ἐνεργοῦν, καί οἰκονομοῦν, καί ἁγιάζον.

³⁰⁸ - «Домостроительствующий», – к церкви, «освящающий» – к отдельному человеку. О домостроительстве церкви см XVI, 22

³⁰⁹ - Ibid. XVI, 19. Пред этими словами говорится: «если сидишь и приходит к тебе помысл о чистоте и девстве, – это научение Духа» и приводятся другие подобные примеры, из которых и делается вывод относительно помощи Св. Духа.

³¹⁰ - Ibid. n. 20. Вслед за этими словами приводится, как доказательство, внушение Духа человеку, которому предстоят мучения: «Дух Св. внушает ему говоря: потерпи человек Господа (Πс. XXVI, 14)».

³¹¹ - Таковы места: о продолжительности процесса (Catech. XIII, 31. см. выше – о благоразумном разбойнике), о действии благодати сначала «совне» (Procatech. n. 6), о постепенном вхождении ее в душу (ibid. n. 9), о предосиянии души лучами

света и ведения пред нисшествием Духа (Catech. XVI, 16), о вере «от нас» и от Бога (ibid., V, 9. 10), о благодати частной и неполной (ibid. XVII, 14, III, 4), и полной и совершенной (ibid. III, 4), о действии Христа на душу (ibid. III 2. X, 13). Ниже все эти места приводятся.

³¹² - Homil. in paralyt. n. 4, 5, 6. «О сколь великая сила Врача, предоставляющая помощь хотению ! поскольку спание от веры, то и сказано расслабленному: хочещи ли? – чтобы желание повело за собою действие (τὴν ἐνέργειαν). Изречь это мог только Иисус; врачи телесные не могли этого сделать... Иисус и хотение дарует (τὸ θέλειν χαρίζεται) и веру приемлет и дар дает безмездно» (n. 4). Подобным же образом спрашивает и двух слепцов «не потому, что не знает, чего хотят (это было явно), но для того, чтобы, сообразно со словами их дать им дар и чтобы они оправдались от словес их. Ибо ведущий сердца без сомнения знал, что будет сказано, но ожидал слова, чтобы вопрошение привлекло энергию (ἐφέλικύσῃ τὴν ἐνέργειαν, n. 5)». Предлагая свою помощь больному... Врач спрашивает его: «хочещи ли цел быти?» А этим вопросом влек его (ἐφέλικων) к познанию и побуждал его к испрошению (διευείρων εἰς ἐρώτησιν). Это дар великой благодати (μεγάλῃς χάριτος δωρεὰ), ибо был безмездный» (n. 6).

³¹³ - Procatech. n. 1.8.

³¹⁴ - Catech. II, 1. 2. IV, 18–21 и др.

³¹⁵ - Procatech. n. 17: καὶ τὸν ἄπιστον πιστοποιῆσαι.

³¹⁶ - Catech. III, 2.

³¹⁷ - Ibid. 1, 8: ἐρευνᾷ τὰς προαιρέσεις.

³¹⁸ - Procatech. n. 1.

³¹⁹ - Ibid. n. 6. Изображая предшествующее состояние оглашенных, пока они не перешли в последний класс – «стоящих с верными» или «просвещаемых», св. Кирилл, говорит: «Назывался ты оглашенным, будучи оглашаем отвне (ἔξωθεν); слышал ты о надежде и не знал ее; слышал о таинствах и не разумел; слышал Писание и не знал глубины его. Теперь не отвне возглашают тебе, но внутри тебя слышишь голос, потому что живущий в тебе Дух (τὸ ἔνοικον Πνεῦμα)

соделывает ум твой (τὴν διάνοιάν σου) божественным жилищем». Ibid. п. 16: «внимай не устами говорящего, но действующему Богу (τῷ ἐνεργοῦντι Θεῷ)».

³²⁰ - В только что приведенном месте (п. 6) говорится, что благодать проникла уже в ум «просвещаемых», а далее (п. 16) советует «содержать живущую в них веру (πίστιν ἔνοικον ἔχει). Эта вера правда человеческая, от нас, но не без участия Духа в ее появлении, и есть то, чем человек оглашается уже изнутри.

³²¹ - Ibid. п. 9. Изображая пользу заклинаний вместе с оглашениями, замечает, что «при покровении лица» «ничем не развлекается ум» и «покрытые очи не препятствуют ушам принимать в себя спасительное». Заклинатели же божественным Духом внушают страх, и в теле, как в горниле, «разжигают душу». Далее (п. 15) говорит: «Пусть до благоговения разжигается ум, расплавляется душа, умягчается под гнетом жестокосердие неверия, спадет с железа излишняя изгарь».

³²² - Catech. V, 9. Если считаешь себя верующим (ук. на слушателей, – стоящих с верными), но не имеешь еще совершенства веры (το τέλειον τῆς πίστεως), то и тебе подобно апостолам нужно сказать: Господи приложи нам веру (Лк. XVII, 5). Ибо имеешь то, что от тебя сам ого, больше же получишь того, что от Него (τὸ μὲν γὰρ τι παρὰ σεαυτοῦ ἔχεις, τὸ δὲ τι παρ' ἐκείνου πολὺ λαμβάνεις). Здесь буквальное сходство св. Кирилла с Оригеном. Ibid. п. 10 «Понятие веры по наименованию одно, но делится на два вида. Один вид веры τὸ δογματικὸν συγκατάθεσιν τῆς ψυχῆς ἔχον περὶ τοῦδὲ τίνος; καὶ ὠφελεῖ τὴν ψυχὴν».

³²³ - Многочисленны наставления св. отца оглашенным, чтобы они употребляли усилия к нравственному усовершенствованию. Между прочим, Catech. I, 5, об очищении сердца (см. ниже).

³²⁴ - Procatech. п. 11. «Представь, что теперь время насаждения деревьев: если не вскопаем землю и не углубим в нее посаженного, то когда же в другое время может хорошо быть посажено то, что однажды посажено худо?».

³²⁵ - Catech. XIV, 30. «Из того, что Он (Христос) теперь но с нами плотию, не заключай, что не с нами и духом. Ибо предстоит здесь среди нас, слышит, что говорим о Нем, видит в тебе помышления, испытует сердца и утробы и теперь готов приступающих к крещению и всех вас во Св. Духе вознести к Отцу и сказать: «се Аз и дети, яже ми даде Бог». А в X, 13 называет Спасителя «врачем душ и телес, целителем духов, исцеляющим слепотствующих чувственно и просвещающим умы».

³²⁶ - Ibid. I, 3. «Очисти сосуд свой, чтобы принять большую благодать (πλείονα δέξη τὴν χάριν), ибо прощение грехов дается всем равно (ἐξ ἰσού), но причастие Св. Духа даруется по мере веры каждого (κατ' ἀναλογίαν τῆς ἐκιάστου πίστεως)».

³²⁷ - Ibid. XVII, 12. 14. О дуновении И. Христом Духа Св. в день воскресения говорится: «Это вторичное дуновение, потому что первое (при творении) не было уже действенно, по причине произвольных грехов ... Но хотя теперь дает благодать (τὴν χάριν), однако обещает еще более ущедрить и говорит ученикам: готов Я дать и теперь, но не вмещает еще сосуд; посему примите пока благодать (τὴν χάριν), сколько можете вместить, но ожидайте и большей (καί πλείονα)... Теперь примите отчасти (μερικῶς), а тогда будете носить (в себе) совершенно (αὐτοτελῶς)». – О сошествии же Св. Духа в день пятидесятницы: «Снизшел же для того, чтобы облечь силою и крестить апостолов ... Не частная это благодать, но всесовершенная сила (οὐ μερικὴ ἡ χάρις, ἀλλὰ αὐτοτελὴς ἡ δύναμις)». «Ибо как погружающийся в водах и крестящийся отовсюду окружается водами, так и Духом крещены они были всецело (όλοτελῶς)». Ср. также ἀπαρχὰς καί πρωτεῖα τοῦ ἁγίου Πνεύματος на Спасителя при Его крещении. См. это место выше.

³²⁸ - Ibid. XVI, 16: προαπαστράπτουσιν ἀκτῖνες φωτὸς καὶ γνώσεως, про τῆς παρουσίας.

³²⁹ - Ibid. V, 11. «Другой же вид веры (после «вида догматического»), есть вера, даруемая Христом в составе благодати (ἐν χάριτος μέρει) 1 Кор. XII, 8. 9... Сия по благодати даруемая от (ἐκ) Духа вера οὐ δογματικὴ μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητικὴ». О ней говорится у Мф. XVII,

20... Эта «вера в короткое время производит много доброго. Ибо душа представляет себе Бога и озаренная верою, насколько ей возможно созерцать Бога, также обтекает пределы мира... Посему имей ту веру, которая от тебя самого (παρὰ σεαυτοῦ), чтобы получить и от Него ту , которая превыше человеческих сил действительна (καί παρ' ἑαυτοῦ τὴν τῶν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητικὴν)». Все это место очень напоминает рассуждение Оригена и в частности мысль о созерцании Бога, как действию этой высшей благодатной веры.

³³⁰ - Такое объединение двух таинств в одном наименовании – «крещение» с прибавлением слов «водою и Духом» было обычным явлением и у предшественников св. Кирилла. См. наше соч. «Догм. учение о семи церковн. таинствах в твор. древнейших св Отцов и учителей церкви». СПб. 1877.

³³¹ - Catech. III, 4. «Очищение двояко, – бесплотное для бесплотного, телесное для тела : и вода очищает тело, а Дух запечатлевает (σφραγίζει) душу... без того и другого невозможно тебе достигнуть совершенства (ὡς ἀμφότερων ἀδύνατόν σε τελειώσῃναι).· Не я говорю это, но Господь И. Христос, имеющий над сим делом власть (ὅτι τοῦ πράγματος τὴν ἐξουσίαν ἔχων)... Иоан. 111, 5... Ни крещенный водою, но не сподобившийся Духа, не имеет совершенной благодати (τελείαν τὴν χάριν). Ни тот не войдет в царство небесное, кто хотя и заслуживает похвалу за дела, но не получил запечатления водою (δι' ὕδατος). Смело слово сие, но не мое: так определил Иисус. И вот доказательство на это из божественного Писания. Корнилий был муж праведный, удостоившийся видения ангелов ... Пришел Петр, и Дух излился на верующих: стали говорить иными словами и пророчествовать; и после благодати Духа (μετὰ τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν), говорит Писание «повелел им» Петр «крестится во имя Иисус Христово» (Деян. X, 48). чтобы по возрождении души верою и тело приобщилось благодати чрез воду (ἵνα τῆς ψυχῆς διὰ τῆς πίστεως ἀναγεννηθείσης, μεταλάβῃ καὶ τὸ σῶμα διὰ τοῦ ὕδατος, τῆς χάριτος)». Под «возрождающею душу верою» очевидно разумеется вера, как дар нисшедшего на верующих Св. Духа.

³³² - Ibid. n. 11: ἵνα χάριν θείαν καὶ ἀξίαν παρασχῇ τοῖς, βαπτίζομενοις... ἵνα τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ κοινωνοὶ γενόμενοι καὶ τῆς θείας αὐτοῦ χάριτος κοινωνοὶ γενώμεθα.

³³³ - Ibid. n. 12.

³³⁴ - Ibid. XVII, 12. «Помните же сказанное недавно, что разделяется (μεμέρισται) не Дух, а благодать, чрез Него получаемая (ἀλλ' ἡ δὲ αὐτοῦ χάρις)». Эти слова сказаны по поводу рассуждения о даровании апостолам в день воскресения Христова меньшей благодати, чем в день пятидесятницы.

³³⁵ - Ibid. 1, 5. Καθάρισόν σου τὸ ἄγγος, ἵνα πλείονα δέξῃ τὴν χάριν. Ἐν μὲν γὰρ ἀφεσις τῶν ἁμαρτιῶν ἐξ Ἰσοῦ δίδεται τοῖς πᾶσιν ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου κοινωνία κατὰ ἀναλογίαν δεδωρηται τῆς ἐκείνου πίστεως.

³³⁶ - Procatech. n. 8. «Не спрашивай: как изглядятся мои грехи? Говорю тебе: волею, верою (τῷ θέλειν, τῷ πιστεύειν)». См. выше приведенное место из Catech. XIV. 30, где говорится, что И. Христос «предстоит среди нас ... и готов теперь приступающих ко крещению и всех вас вознести во Св. Духе к Отцу и сказать: се Аз и дети».

³³⁷ - Procatech. n. 10. Изображая предстоящее крещение, как «смерть греха, паки бытие души» и пр., а приходящих к нему как бы в виде путников, проходящих «мимо змия при пути», говорит: «Ты вступишь к Отцу духов, но должен пройти мимо этого змия... Имей живущую в тебе веру (πίστιν ἐνοικον ἔχε), твердую надежду, крепкую обувь, чтобы пройти мимо врага и войти к Владыке».

³³⁸ - Мирю называется (Mystagog. III, 3) Χρίστοῦ χάρισμα καὶ Πνεύματος ἁγίου.

³³⁹ - Catech. I, 5 (см. выше).

³⁴⁰ - Ibid. XVI, 12. Подобным образом и «единоводный Дух, Божиим мановением и о имени Христовом (νεύματι Θεοῦ καὶ ἐν ὀνόματι Χρίστοῦ), производит многие добродетели: мудрость, пророчество, силу изгонять бесов, дар истолкования Писания, целомудрие, милосердие к бедным, постничество и

воздержание, мученичество: одному дается одно, другому другое.

³⁴¹ - По-видимому, вернее второе предположение, т.е. что второй род веры – «от Него» (Духа) Кирилл разделяет на два вида, так как «возрождающая вера» должна простираться на всех, а вера, как один из чрезвычайных даров духовных, дается, по апостолу, только некоторым, по мере человеческой веры. Кроме приведенного места о крещении, с толкованием Деян. X, 48 – относительно дома Корнилия (Catech. III, 4), приведем еще место о вере возрождающей. «Те, на ком еще лежит греховная чешуя, поставляются ошуюю, потому что не приступают к благодати Божией, даруемой Христом при возрождении крещением. Разумею же не возрождение тел, но духовное возрождение, потому что тела рождаются от видимых родителей, а души возрождаются верою (διὰ τῆς πίστεως ἀναγεννῶνται). Ибо Дух идеже хочет дышет» (Ibid. I, 2).

³⁴² - Ibid. XVI, 20. «Называется Он (Дух Св.) Утешителем, потому что утешает, ободряет, вспомоществует немощи нашей».

³⁴³ - Ibid. 19. «Если сидишь и приходит тебе помысл о чистоте и девстве, это научение Духа (ἐκείνου ἐστὶ ἡ διδασκαλία).

³⁴⁴ - Ibid. 21. «Мученики силою Духа Св. претерпевают мучения».

³⁴⁵ - Ibid. I, 4: σὸν δὲ τὸ καρποφορῆσαν, Θεοῦ τὸ χαρίσασθαι, σὸν τὸ λαβεῖν καὶ διατηρῆσαι.

³⁴⁶ - Ibid. XVII, 37. «Утешитель всегда пребудет твоим хранителем. И даст тебе всякие даяния дарований, если не оскорбишь Его грехами... Будьте готовы к принятию благодати и, приняв ее, не отметаться».

³⁴⁷ - Ibid. I. 6.

³⁴⁸ - Ibid. III, 2. συνδράμη τῇ χάριτι.

³⁴⁹ - Ibid. VII, 14: μὴ καὶ τῶν ἔργων ἐπακολουθούντων.

³⁵⁰ - Ibid. XIII, 31: οὐ τὸ ἔργον περιμένω μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πίστιν ἀπεδεξαμένην. В Mystag. III, 7 увещевает «преуспевать в добрых делах».

³⁵¹ - Catech. XVIII, 31: τὸ δσον ἐπ' αὐτῷ..

³⁵² - Ibid. n. 30

³⁵³ - Ibid. IV, 18. 19. «Душа твоя свободна и есть превосходное Божие творение»... Грешить ты не по рождению (οὐ κατὰ γένεσιν)... Душа прежде нежели приходит в сей мир, ни в чем не согрешила (οὐδὲν ἥμαρτεν), но входя несогрешившими (ἀναμάρτητοι), грешим ныне по произволению (νῦν ἐκ προαιρέσεως).

³⁵⁴ - Св. Афанасию Александрийскому не посвящаем отдельного трактата, так как то что у этого великого отца церкви есть выдающегося относительно учения о благодати Божией, именно – как о «даре, подаваемом в Троицу», «от Отца чрез Сына во Св. Духе» – отмечено нами ниже в трактате о св. Василии Вел., у которого означенное учение нашло полное усвоение и получило даже еще более, чем у св. Афанасия, многостороннее раскрытие и выражение. Что же касается других пунктов сотериологического учения, то ответы св. Афанасия на них не выходят из рамок случайных и более или менее кратких заметок, и хотя, во внимание к великому имени и авторитету этого отца церкви, все этого рода места могли бы быть собраны воедино, но сами по себе они все же не представляют значительного шага вперед в раскрытии данного предмета, что и не удивительно, так как вся многотрудная жизнь этого великого защитника православного учения о Св. Троице и о воплощении Бога Слова посвящена была всецело раскрытию этих именно пунктов догматического учения.

³⁵⁵ - Epist. I ad Serap. n. 24 col. 588.

³⁵⁶ - « В Нем (Духе) Сын и Он в Сыне » (ibid. ep. III n. 3 col. 629). «Он (Дух) в Сыне, как Сын в Отце» (ibid. n. 4 col. 632). «Отец творит (κτίζει) все Словом в Духе, ибо где Слово, там и Дух; и творимое Словом имеет от Духа чрез (παρὰ) Сына силу бытия » (ibid. n. 5 col. 632). Народом еврейским в пустыне «предводительствовал Дух», а «когда с народом был Дух, то в Духе чрез Сына был с ним Бог (ep. I n. 12 col. 561). Дух не вне (οἷι ἐκ τὸς) Сына» (ibid. n. 14 ep. IV n. 4 col. 640). «Дух не отделим от Сына... Поэтому-то так как Слово пребывало в пророках, то они пророчествуют в самом (αὐτῷ) Духе» (ep. I n. 31 col. 601). «Дух так неотделим от Сына»... что «когда Слово было к пророку, тогда пророк внушаемое Словом провещавал в

Духе» (ер. III n. 5 col. 632). И наоборот, «когда говорится, что в ком либо пребывает Дух, тогда разумеется, что в нем и Слово, дающее Духа». Так «если святые говорят, сия глаголет Господь то говорят не иначе, как в Духе и говоря в Духе, говорят во Христе (ἐν Χριστῷ).. И на св. Деву Марию, когда снизошло Слово, тогда снизошел и Дух. И Слово в Духе образовало и составило себе самому (ἐπλάττε καὶ ἡρμόζεν εαυτῷ) тело » (ер. I n. 31 col. 604–5). – Наше освящение есть «единое освящение (ἐνὰ τὸν ἡγιασμόν), совершаемое от Отца чрез Сына во Св. Духе» (ibid. n. 20 col. 577). « Подаваемая благодать и дар в Троице подается от Отца чрез Сына во Св. Духе... Приобщаясь Его (Духа) имеем любовь Отца и благодать Сына и общение самого Духа» (ibid. n. 30 col. 600). «Приобщаясь Духа имеем благодать Слова и в нем любовь Отца» (ер. III n. 6 col. 633). В 2Кор. XIII, 13 «апостол означает не то, что различны и отдельные даяния каждого Лица, но что даруемое подается в Троице» (ер. I n. 31 col. 600–1). «Одна благодать, восполняемая (πληροῦμένη) от Отца чрез Сына во Св. Духе» (ibid. n. 14 col. 565). «Напоеваемые Духом мы имеем Христа (τὸν Χριστὸν πίνομεν)... поскольку Христос есть истинный Сын, то прияв Духа мы всыновляемся» (ibid. n. 19 col. 576) «Когда просвещаемся Духом, то в Нем просвещает нас Христос». Дух, как « помазание есть дыхание (πνοή) Сына » (ер. III n. 3 col. 628). «Духом Отец чрез Слово приводит все к совершенству и обновляет» (ер. I n. 9 col. 553). «В Нем (Духе) Слово прославляет тварь, обожая и всыновляя приводит к Отцу» (ibid. n. 25 col. 589). – Св. Афанасий постоянно повторяет выраженные выше мысли, иногда (напр. ер IV n. 4 col. 640) замечая, что ему «неленостно опять повторять одно и тоже». – Формулы св. Афанасия проливают обильнейший свет на многие наречения и представления у древнейших св. отцов и учителей церкви: св. Иустина муч., св. Ириней, Тертуллиана, говоривших то о Слове, то о Св. Духе и как бы смешивавших Их. Означенные формулы не менее полезны и для надлежащей оценки западного филиоквистического учения, которое, между прочим, опирается на намеренное или ненамеренное непонимание того, к чему клонятся эти формулы.

³⁵⁷ - De Spiritu sancto ad Amphil. c. XVI, n. 38 col. 136: προικαταριθτικὴν αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα; τὴν διμιουργικὴν, τὸν Υἱὸν; τὴν τελειωτικὴν τὸ Πνεῦμα.. τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, το στερεοῦν το Πνεῦμα.

³⁵⁸ - Ibid. «Ни Отец, созидающий единым хотением, не имел бы нужды в Сыне, однако же хочет чрез Сына (ἀλλ' ὁμῶς θέλει διὰ Υἱοῦ); ни Сын, действующиий подобно Отцу, не имел бы нужды в содействии (συνεργείας), однако и Он хочет совершать чрез Духа (θέλει διὰ τοῦ Πνεύματος τελεοῦν)».

³⁵⁹ - Adv. Eunom 1. V col. 713: ἀσώματοι χεῖρες... Χριστὸς... ἐστὶ χεῖρ διμιουργικὴ. Πνεῦμα... δύναμις ἀγιαστικὴ... Πνεύματος ἐργασία τὴν ὅλην ἡμῶν ἀνέθετο φύσιν καὶ ἀνακαινωτικὸν αὐτο τῆς διμιουργίας εἰς ἀφθαρσίαν. Ibid. n. 3 col. 756: το τοῦ Υἱοῦ πρόσωπον ...διμιουργικὸν. Ibid. col. 760: Λόγον διμιουργικὸν ὁμολογεῖς τὸν Υἱὸν.

³⁶⁰ - Hom. in. Psal. XXXII, n. 4 col. 353. Слово уст Его и Дух уст Его, говорится в Писании, «дабы разумели мы, что Спаситель и Дух Св. Его - от Отца. поскольку Слово Господа есть Спаситель и Дух уст Его – Св. Дух, оба же Они вместе действовали в творении (ἀμφότερα δὲ συνήργησε τῇ κτίσει) неба и сущих в нем сил (т.е. ангелов), то и сказано: Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила Их». Ср. у св. Афанасия алекс. (Ep. I ad Serap. n. 31; ep. III n. 5 etc.) изъяснение этих слов псалма в том же смысле.

³⁶¹ - Adv. Eunom. I V col. 736–7. «Кто отъемлет Сына, тот отнимает начало созидания всего (ἀρχὴν τῆς τῶν ὅλων διμιουργίας), ... кто отъемлет Духа, тот отсекает завершение (τελεσιουργίαν) творимого».

³⁶² - In Hexaemer. hom. II n. 6: «слово ношашеся в переводе употреблено вместо слова согревал и оживотворял водное естество наподобие птицы, насиивающей яйца».

³⁶³ - De Spir. s. ad Amphil. c. XVI, n. 38 col. 136. «Служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына и усовершаются в бытии присутствием Духа (παρουσία δε τοῦ Πνεύματος τελειοῦσθαι). Уовершение же

ангелов – освящение и пребывание в «том освящении (ἁγιασμὸς καὶ ἐν τούτῳ διαμονή)». Далее, называя Духа Св. «утверждающим» (στερεοῦν), говорит, что это «утверждение есть не что иное, как усовершенствование в святости». Ibid. col. 137: «по мере превосходства одних над другими они (ангелы) имеют от Духа известную меру святости (τοῦ ἁγιασμοῦ τὸ μέτρον)», так как они святые не по природе. Ibid. col. 140: «стройность» в жизни ангелов возможна не иначе как только под управлением Духа (εἰ μὴ τῇ ἐπίστασ α τοῦ Πνεύματος». «Дух Св. сообщает им от себя благодать (χάριν) к совершению и восполнению (каждого) существа». Подобные же мысли выражены ibid. с. XIX п. 49 и в Nom. in Psalm. XXXIII. п. 4 col. 353 (толков. слов: «Словом Господним небеса утвердишася»). А в Adv. Eunom. I. V col. 728 Дух называется «усовершенителем небесных сил (ἀποτελεστικόν)». См. ниже.

³⁶⁴ - Указание на это находим в нескольких местах и притом в связи с дуновением И. Христа на апостолов в день воскресения Христова. De Spir. s. с. XVI п. 39: «Обновляя человека и снова возвращая ему ту благодать (χάριν), которую вдунул в него Бог и которую человек погубил, Господь дунул в лице ученикам». Но особенно выразительно Adv. Eunom I. V col. 728–9: «Божественный Дух всегда окончательно завершает (ἀεὶ τελεσιουργόν) все происходящее от Бога чрез Сына, как в новой твари (во Христе, 2Кор. V, 17)... так и в той, которая древле была в начале (Ис. XXXII, 6).. Дух есть жизнь, усовершенитель небесных сил .. Дух совокупно с живым Словом действующий в создании (τῷ ζώντι Λόγῳ συνειαγμένον εἰς τὸ δημιουργεῖν), есть живая сила и естество божественное, неизреченное. из неизреченных уст явившееся, неизречено чрез дуновение (κατὰ τὴν ἐμφύσησιν) сообщенное человеку и в чувственном образе, какому научил Господь, опять (αὖθις) Им восстановленное (Иоан XX, 22). Ибо нужно было, чтобы с первоначальным обновлением согласовалось и нынешнее возобновление и содействие (συντρέχειν γὰρ δεῖ τῇ κατ' ἀρχὴν καινότητι νῦν ανακαινῶσιν καὶ τὴν συνδρομὴν)... Тогда вместе с душою, теперь же в душу (μετὰ... εἰς)».

³⁶⁵ - Adv. Eunom. I. V. n. 3 col. 748: ὅτι καὶ ἐν τῷ Λόγῳ τὸ Πνεῦμα καὶ ὁ Λόγος ἐν τῷ Πνεύματι, τῆς ἐνώσεως τῆς κατὰ τὴν θειότητα μὴ διαιρουμένης.

³⁶⁶ - Перечисляя действия Духа (De Spir. s. c. XIX, n. 49) и прежде всего – «утверждение небесных сил в добре», пишет: «Пришествие Христово! и Дух предшествует. Явление во плоти! и Дух неотлучен (ἀχώριστον)». – В особенности замечательно указание на соучастие Духа и Сына при зачатии и образовании Предвечного Младенца в утробе Пр. Девы (Adv. Eunom. I. V, n. 3 col. 745–8): «Когда Св. Младенец называется родившимся от Духа Свята, не заключим отсюда, что Дух без Слова (οὐ χωρὶς τοῦ Λόγου) действовал при образовании Младенца в утробе, так как Иоанн говорит, что Слово плоть бысть и Слово приписывается воплощение. Но из всего явно, что и в Слове Дух и в Духе Слово, так как единение по божеству не нарушается». Таким образом, и относительно этого пункта учения находим прекрасную формулу для выражения того, что встречаем у прежних отцов, начиная с Иустина муч. Подобную же, впрочем, формулу находим и у св. Афапасия алекс. (см. выше).

³⁶⁷ - Ер. 180 Eustrat. archiatro n. 7 col. 603. «Освящает, животворит, просвещает, утешает равно (ὁμοίως) Отец и Сын и Св. Дух. И никто да не приписывает власть освящения исключительно действию Духа (κατ' ἐξάρετον ἀπονεμέτο τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Πνεύματος τὴν ἀγιαστικὴν ἐξουσίαν), слыша (Иоан. XVII, 11. 17)... А также и все прочее равно (κατὰ τὸ ἴσον) Отцем и Сыном и Духом Св. действует в достойных (τοῖς ἀξίοις): всякая благодать (πᾶσα χάρις) и сила, руководство, жизнь, утешение, преложение в бессмертие». Далее, однако, говорит о домостроительстве Духа. «Домостроительство же о нас и в разумной (чисто духовной) и чувственной твари... и оно поставлено не вне действия и силы Св. Духа, так как каждый приобщается пользы по собственному достоинству и по мере нужды... Сила Духа Св. действительна и в превышесущественном», т.е. ангельском мире. Все это рассуждение заканчивается указанием на то, что «тождество действий в Отце Сыне и Духе Св. ясно доказывает

неразность Их (ἀπαράλλακτον) естества», единство его, а, следовательно, и божество Духа Св., что и составляло главную цель и задачу всего послания.

³⁶⁸ - De Spir. s. XVI n. 37: τὸ συναφές καὶ αδιαφετον κατὰ πᾶσαν ἐνεργείαν ἀπὸ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοῦ Πνεῦματος.

³⁶⁹ - Adv. Eunom. I. V n. 3 col. 745 (см. выше). Ibid. col. 713: «тело Христово от Духа как Его тварь (ὡς κτίσμα)».

³⁷⁰ - Hom. 24 Contra Sabel. et Arium et Anom. n. 4 col. 609. «Как Сын неразрывно соединен с Отцом, так с Сыном соединен Дух», n. 5: «Οπου γὰρ τοῦ ἁγίου Πνεῦματος παρουσία ἐκεῖ καὶ Χριστοῦ, ἐπιδημία ὅπου δὲ Χριστὸς, ἐκεῖ ὁ Πατὴρ παρέστι δηλονότι. n. 6: «Я знаю Духа с Отцом, одتناко же Духа, а – не Отца; я принял Духа с Сыном (ρετα Υἱοῦ), однако не именуемого Сыном ».

³⁷¹ - Adv. Eunom. I. V col. 725: τὴν τοῦ Πνεῦματος ἐνοικησιν ἀποφαίνοντος Χριστοῦ.

³⁷² - De Spir. S. c. XVIII n. 46: Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται ὡς ὠκειωμενον κατὰ τὴν φύσιν αὐτῷ.

³⁷³ - Adv. Eun. I. V col. 733. Рассуждая о том, «почему Дух не Сын Сыну», пишет: «Что Дух от Бога (т.е. Отца), о том ясно проповедал апостол (1Кор. II, 12)... А что Дух явился чрез Сына (πεφηνέναι), это он сделал ясным, наименовав Его Духом Сына, как и Духом Бога (Отца), и назвав Его умом Хистовым , как и Духом Бога, на подобие духа в человеке».

³⁷⁴ - Ibid. col. 724. «Образ Бога – Христос ... образ же Сына – Дух и причастники Духа делаются сынами сообразными , по написанному: их же предудеде и предустави сообразных быти образу Сына своего» (Рим. VIII, 29). Весьма важное замечание относительно того, в каком смысле Дух Св. называется образом Сына, находим в соч. De Spir S. (с. XXVI n. 61): «Дух Св. поскольку (καθό) для разумных тварей есть сила совершительная (τελειωτικόν), постольку удерживает понятие образа (τον τοῦ εἵδους λόγον). Ибо кто живет не по плоти, но Духом Божиим водится и сыном Божиим именуется и сообразным образу Сына Божия делается, тот называется

духовным». Это место очень важно, между прочим, в спорах с латинянами – об исхождении Св. Духа.

³⁷⁵ - Ibid. col. 732. Θεοῦ μὲν ὁ Λόγος ὁ Υἱός, ρῆμα δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. Ибо сказано: нося всяческая глаголом силы Своея (Евр. I, 3)». Т.е. чрез Духа Сын открывается миру. Так в Ветхом Завете – в Духе пророческом, так и в Новом – во все моменты земной жизни Спасителя, начиная с зачатия и кончая ниспосланием Утешителя и просвещающими Его действиями на церковь и отдельных людей. Это именно и понимает св. Василий, называя Духа «глаголом Сына».

³⁷⁶ - Дух, как образ Сына, делает нас сообразными Сыну (см. выше). Как сам «Христос есть Христос ради Духа и ради помазания в Духе», так и «освящает нас чрез Духа ... Дух обновляет нас и снова творит образами Бога; банею пакибытия и обновления Духа Св. усыновляемся мы Богу» (Ibid. col. 725).

³⁷⁷ - Замечательно, что все приведенные места («Пр. Евномия») сгруппированы в одном месте книги и почти непосредственно следуют одни за другими, а не удалены большим пространством.

³⁷⁸ - Adv. Eunom. I. V col. 736. «Сын Божий – податель Духа Св. для осуществления и образования твари (χορηγὸς εἰς ὑπόστασιν καὶ μόρφωσιν ἡτίσεως). Кто отъемлет Сына, тот отнимает начало созидания всего... Кто отемлет Духа, тот отсекает завершение творимого (ποιοῦμένων). Ибо посланием и сообщением Духа приводится в бытие получающее начало бытия (ἐκπομπῇ καὶ μεταδόσει Πνεύματος τὰ γινόμενα γίνονται)». Μόρφωσιν указывает на создание разумной твари, по образу Божию (дуновение) и на воссоздание ее по падении по образу Сына (συμμόρφους, Рим. VIII, 29).

³⁷⁹ - В VII и VIII гл. «Кн. О Св. Духе» св. Василий рассуждает – когда о Сыне прилично говорит с Нпм и когда Им . Общий ответ тот, что когда речь идет о предвечном бытии Сына, тогда уместно первое, а когда – о действиях Его, благах Им ниспосылаемых, тогда второе; таким образом первое для – «славословящих», второе – «для благодарящих». «Когда представляем себе, что Он подает нам блага и нас самих

приводит к Богу и делает Ему своими, тогда исповедуем, что благодать эта совершается Им и в Нем» (с. VII, п. 16). «Христос то сам изливает на нас от Отца благодать благ (τῶν ἀγαθῶν τὴν χάριν), то приводит нас с Собою к Отцу. Ибо... словами приведение обретохом (Рим. V. 2, апостол) изображает наше восприятие и присвоение Богу, совершаемое Христом. Посему исповедание благодати Им в нас совершаемой (ἐνεργουμένης παρ' αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς χάριτος) ужели служит к умалению славы»? (с. VIII, п. 17). «И опять по причине многообразных нам даров благодати... какие подает требующим, Писание обозначает Его тысячами других наименований» (ibid.). «Употребляем оба речения (с и Им), одним возвещая божественную Его славу, другим – даруемую нам благодать (τὴν χάριν τὴν πρὸς, ibid.)» Ибо Им подается всякая помощь душам (πᾶσα βοήθεια τῶν ψυχῶν ibid. п. 18)». «Зиждительное Слово, едиnorodный Бог, по мере нужды каждого, оказывая ему свою помощь (τὴν βοήθειαν), по требованию необходимости увеличивает даяния... Он просвещает ... судит ... восстанавливает от падения, с высоты жизни поползнувших в грехе ... Все же это творит, действуя прикосновением силы и хотением благодати. Он пасет, просвещает, питает, путеводит, врачует, воскрешает, несущее делает сущим, сотворенное поддерживает ... В каждом действует с большею скоростью, чем могло бы выговорить слово» (Ibid. п. 10).

³⁸⁰ - В XVIII гл. De Spir. s. (п. 46) доказывается общение Духа Св. по естеству с Отцем и Сыном. С Отцем – потому, что Дух исходит от Бога не чрез рождение, подобно Сыну, но как Дух уст Божиих ... Дух есть сущность живая, владычица освящения (ἀγιασμοῦ κυρίᾳ), из чего хотя открывается единение с Богом (Отцем), но образ исхождения остается неизъяснимым. Называется Он и Духом Христа, как соединенный с Ним по естеству... Поэтому Он один достойно прославляет Господа... ясно являя в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) истину... в собственном своем (ἑαυτοῦ) величии открывая Христа Божию силу и Божью премудрость. А как Утешитель, Он собою самим характеризует (ἐν ἑαυτῷ χαρακτηρίζει) благость Пославшаго Его – Утешителя и в собственном своем (ἑαυτοῦ) достоинстве являет величие Того,

из кого исшел (т.е. судя по предыдущему и по смыслу слова «величие» – от Отца). Посему есть слава некая естественная, как слава солнца – свет и есть некая слава внешняя, даруемая достойным по произволению, рассудительно. Но и эта опять двояка». Очевидно, под эту славою разумеются дарования Духа Св., зависящие от воли Духа Св. (1Кор. XII, 11) и от достоинства человека. «А как скоро, при содействии просвещающей силы, устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого (Сына) и чрез нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза (Отца), то неотлучно присутствует при сем Дух ведения, подающий любозрителям истины в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) тайнозрительную силу к созерцанию Образа и не вне себя (οὐκ ἔξωθεν) показывая Его, но в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) вводя в познание... Не сказано διὰ Πνεύματος, ἀλλ' ἐν Πνεύματι (1Кор. XII, 3). И... в Духе и истине достоин кланяться (Иоан. IV. 24), как написано: во свете твоём, т.е. в просвещении Духа узрим свет (Ис. XXXV, 10). Посему Дух в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) показывает славу Единородного и в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) сообщает истинным поклонникам ведение Бога. Поэтому путь боговедения – от единого Духа чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно естественная благодать и по естеству освящение и царское достоинство – от Отца чрез Единородного распространяются на Духа (καὶ ἀναπάλιν, ἥ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμός καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει)». Последние слова несомненно говорят о сосредоточении всех благ для человека, исходящих от Отца и Сына, в Духе, о чем ясно говорят: и направление всего рассуждения и выражения «благодать, освящение, царское достоинство». Св. Василии хочет сказать, что если от Духа нужно созерцанием восходить чрез Сына к Отцу, то и наоборот в созерцании благ, истекающих от Бога и сосредоточивающихся в Духе, следует исходить из Бога Отца и идти чрез Сына к Духу. Здесь таким образом утверждается то же, что и в других местах, в которых говорится, что первовиновник всех благ – Отец.

³⁸¹ - Ibid. c. IX n. 22. Προς ὃ πάντα ἐπέστραπται τοῦ ἁγιασμοῦ προσδεόμενα.

³⁸² - ἁγιαστικόν. ἀγιάζον. δύναρις ἀγιστικῇ. τελεοῦν, τελειωτικόν, τελεσειουργόν στερεοῦν. ἁγιασμοῦ κυρία (см. выше).

³⁸³ - ἁγιασμοῦ γένεσις (De Spir. s.c. IX n. 22)

³⁸⁴ - Hom. XV De fide n. 8 col. 469: ὥσπερ ἀχώριστον τῷ πυρί τὸ θερμαίνειν καὶ τῷ φωτί τὸ λάμπειν, οὕτω καὶ τῷ Πνεύματι τὸ ἀγιάζειν, τὸ ζωοποιεῖν.

³⁸⁵ - Adv. Eunom. 1. V, col. 769. Καὶ νοεῖτω τὰ πάντα πληρουμένα καὶ πάντοθεν εἰς αὐτὰ ἐστῶς τὸ Πνεῦμα οἶον εἰσρέον καὶ εἰαχυθὲν καὶ πανδόθεν εἰσιὸν καὶ εἰσλάμπον... Εἰσλάμπει δὲ ἐν πᾶσι τοῖς ἀξίοις.

³⁸⁶ - De Spir. s. c. XXVI, n. 63: ὅταν δὲ τὴν εἰς τοὺς μετόχους ἐνεργουμένην χάριν ἐνθυμηθῶμεν, ἐν ἡμῖν εἶναι τὸ Πνεῦμα λέγομεν.

³⁸⁷ - Ep. 38 Gregorio fratri. n. 4 col. 329. Πᾶν ὅπερ ἂν εἰς ἡμᾶς ἐκ θείας δυνάμεως ἀγαθὸν φθάσῃ, τῆς πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργούσης χάριτος ἐνέργειαν εἶναι φάμεν... Ζητούντες δὲ εἰ ἐκ μόνου τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἢ τῶν ἀγαθῶν χορηγία τὴν ἀρχὴν λαβοῦσα... Ἐπειδὴ τοίνυν τὸ ἁγ. Πνεῦμα, ἀφ' οὗ πᾶσα ἐπὶ τὴν κτίσιν χορηγία πηγᾷσι...

³⁸⁸ - Ibid. Οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν παρινοία τοῦ Υἱοῦ γενέσθαι, μὴ προκαταυγασθέντα τῷ Πνεύματι. Тоже – и у св. Кирилла Иерус.

³⁸⁹ - Ep. 234 ad Amphil. n. 3. ἀπὸ μὲν τῶν ἐνεργιῶν ἢ γνώσις, ἀπὸ δὲ τῆς γνώσεως ἢ προσκύνησις... οὕτως ἢ μὲν προσκύνησις τῇ πίστι ἀκολουθεῖ, ἢ δὲ πίστις ἀπὸ δυνάμεως βεβαιοῦται.

³⁹⁰ - Ep. 235 ad Amphil. n. 1. В науках человеческих вера предшествует знанию, напр. при изучении букв нужно сначала поверить, что буква а так именно называется. «А в вере в Бога предшествует понятие, что есть Бог и это понятие мы собираем из Его творений.. Ταύτη, δε τῇ γνώσει ἢ πίστις ἀκολουθεῖ καὶ τῇ τοιαύτῃ πίστι ἢ προσκυνήσις.

³⁹¹ - De Spir. s. c. XII, n. 28. Πίστις δὲ καὶ βάπτισμα δύο τρόποι τῆς σωτηρίας συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι. Πίστις μὲν γὰρ τελειοῦται διὰ βαπτίσματος. Βάπτισμα δὲ θεμελιοῦται διὰ τῆς πίστεως, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ἑκατέρα πληροῦται...

³⁹² - Ibid. c. XXVI n. 64. «Поклонение в Духе указывает на действие нашего ума, совершаемое как бы во свете (ἐν

φωτι), что можешь уразуметь из сказанного самарянке... Если ты вне Духа, то никаким образом не можешь поклоняться... Невозможно видеть Образ Бога невидимого иначе как только в озарении Духа (ἐν τῷ φωτισμῷ τ. Πν.)». Ibid. с. XXVIII, n. 69 col. 197 говорится о вере в Духе διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐν Πνεύματι.

³⁹³ - De Spir. s. с. XXIV n. 55. Οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ὅλως δωρεὰ τις ἄνεο τοῦ ἁγ. Πνεύματος εἰς τὴν κτίσιν ἀφικνουμένη.

³⁹⁴ - De Spir. s. с. XVI n. 34. 35: ὡς τῆς μὲν νεκρώσεως ἐν τῷ ὕδατι τελουμένη τῆς δὲ ζωῆς ἡμῶν ἐνεργουμένης διὰ τοῦ Πνεύματος (col. 129. 132).

³⁹⁵ - Приведя затем сейчас же 1Петр. III, 21: ибо «крещение есть не плотское отложение скверны, по совести благия испрошение у Бога», как бы в доказательство, что в воде есть благодать от присутствия Духа, а также, что в воде и души просветились боговедением, замечает: «посему Господь, приготавливая нас к жизни по воскресении (вероятно намекается на выходение крещаемых из воды очищенными, «с благою совестью»), излагает уставы евангельской жизни... чтобы мы по произволению (ἐκ προκρίσεως) исполняли предварительно, что принадлежит будущему веку по его существу» (Ibid. n. 35). Вероятно, таков ход мыслей св. Василия, непонятный с первого раза.

³⁹⁶ - Ibid. n. 36.

³⁹⁷ - Ibid. с. IX. n. 22: οὐ πάντα ἀφ'ετι τὰ κατ'ἀρετὴν ζῶντα, οἷον ἐπαρδόμενα τῇ ἐπιπνοίᾳ καὶ βοηθούμενα πρὸς τὸ σῖνεῖον ἑαυτοῖς καὶ κατὰ φύσιν τέλος. Τελειωτικὸν τῶν ἄλλων... Ἀγιασμοῦ γένεσις...

³⁹⁸ - Ibid. ρόναίς δὲ ὄν μεθεικτόν τοῖς ἀξίοις οὐχὶ ἐν μέτρῳ μετεχόμενον ἀλλό κατ'ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαιροῦν τὴν ἐνέργειαν.

³⁹⁹ - Ibid. n. 23. Καταρθέντα δὲ οὖν ἀπὸ τοῦ αἵσχως... οὕτως ἐστὶ μόνως προσευγῆσαι τῷ Παρακλητῷ.

⁴⁰⁰ - Ibid. Ὁ δ' ὡσπερ ἥλις, κειθαρμένον ὄμμα παραλαβὼν... (сходство с Клим. Алекс.) Διὰ τοῦτου καρδιῶν

ανάβασις χειραγωγία τῶν ἀσθενούντων, τῶν προκοπτόντων τελειώσεις.

⁴⁰¹ - Ibid. c. XVIII, n. 40 (см. выше). Ep. 189 Eustr. archiat. n. 7 (см. выше). Ep. 38 Greg fratr n. 4 (см. выше). Adv. Eun. 1. V col. 769: εἰσλάρπει δὲ ἐν τοῖς ἀξίοις.

⁴⁰² - In Isaiam proph prooem. n. 3. Πάσι μὲν παρέστ τὸ ἅγ. Πνεῦμα, ἀλλὰ τοῖς μὲν καθαρεύουσι τῶν παθῶν τὴν ἰδίαν ἐμφαίνει δύναμιν τοῖς δὲ τὸ ἡγεμονικὸν συγκεχυμένον εχουσιν ἀπὸ τῶν τῆς ἁμαρτίας σπύλων οὐκετι.

⁴⁰³ - De Spir. s. c. XXII, n. 53. Διὸ ὁ κόσμος. τ. ε. ἢ τοῖς πάθει τῆς σαρκὸς δεδουλωμένη ζωὴ οἷον οφθαλμος ἀσθενὴς φῶς ἡλιακῆς ἀκτῖνος, τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν οὐχ υποδέχεται.

⁴⁰⁴ - De fide n. 3: ὥσπερ ὁ ἥλιος ἐπιλάμπων τοῖς σώμασι... οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα πᾶσι τὴν παρ' ἑαυτοῦ χάριν παρέχον... Adv. Eunom. 1. V col. 769: καθάπερ γὰρ ἡλίου βολαί... οὕτω καὶ Πνεῦμα ἅγιον.

⁴⁰⁵ - De Spir. s.c. XXVI n. 64: ἀδύνατον γὰρ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, μὴ ἐν τῷ φωτισμῷ τοῦ Πνεύματος.

⁴⁰⁶ - Ep. 233 Amphil n. 1. Ἐάν... τὸς τοῦ Πνεύματος ἀποδέξῃται χάριτας, τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός. Ibid. ὁ μέντοι τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεις·νούς, οὗτος ἦδη τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωριμάτων ἐποπτικός. Ibid. n. 2: εἰ δὲ τῇ τοῦ Πνεύματος ἑαυτὸν ἐπιδέδωκε βοηθεῖα... Θεὸν ἐπιγνώσεται.

⁴⁰⁷ - De Spir. s. c. XVI, n. 37: ἅγ. Πνεῦμα τὴν διακονὴν τῶν γαρισμάτων πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκάστου αὐτεξουσίως οἰκονομοῦν.

⁴⁰⁸ - Ibid. c. XXVI n. 61. ἀεὶ μὲν συμπαρέστι τοῖς ἀξίοις, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ χρεῖαν.

⁴⁰⁹ - Ibid. n. 63. ὅπου δὲ προσγινέσθαι ἢ ἀπ' αὐτοῦ χάρις καὶ πάλιν ἀπογίνεσθαι... ἢ τὸν τοῖς δεξαμένοις πολλάκις διὰ τὸ ἐδραῖον τῆς περὶ τὸ καλὸν διαθέσεως ἢ ἀπ' αὐτοῦ χάρις διαρκὴς παραμένι.

⁴¹⁰ - Ibid. c. XVI n. 40. Νῦν μὲν γὰρ, εἰ καὶ μὴ ἀνακράταί τοῖς ἀναξ οἱς ἄλλ οὖν παρεῖναι δοκεῖ τοῖ, ἅπαξ σφραγισμένοις. τὴν ἐπιστροφῆς σωτηρίαν αὐτῶν ἀναμαίνον.

⁴¹¹ - Ibid. c. IX n. 22 (см. выше).

⁴¹² - Ibid.

⁴¹³ - Hom in Psalm. XXIX, n. 2.

⁴¹⁴ - De Spir. s.c. XVI n. 40 καὶ τῶν δικαίων ὁ στέφανος ἡ τοῦ Πνεύματος ἐστὶ χάρις.

⁴¹⁵ - Hom. quod Deus non est autor malorum n. 7.

⁴¹⁶ - Понятие о грехе и зле всего более выясняется в «Constitut. monast.» (с. 1 et 4). Сущность рассуждения в гл. 1-й можно выразить следующим образом. В душе есть ум, как бы ее око (n. 1). Это высшая сила души. Душевная сила двояка, хотя душа одна, именно: 1) собственно жизненная сила тела и 2) сила, созерцающая сущее, которую называем также разумною. Сила созерцательная приводится в движение произволением. На эту созерцательную силу и нужно обратить внимание; ее нужно сделать бодрственной и управляющею, господственной (n. 2). Преобладание этой разумной души, силы созерцательной, ума над телом необходимо; иначе явится преобладание тела и грех, зло. Зло не в теле и не в природе души (οὐτε φύσει τὸ κακὸν ἐν ἑαυτῇ ἔχουσα), а в поставлении себя во зле вследствие ослабления власти над телом, вследствие оскудения в душе добра. Κακία γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἀπόλειψις ἀρετῆς. В гл. 4-й выражается тоже понятие о грехе, как об ἀπολείψει τοῦ καλοῦ (n. 5).

⁴¹⁷ - Hom. in fam. et siccit. n. 7. «Как Адам худым вкушением передал нам грех (τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν), так мы загладим это зловерное вкушение, если послужим нужде и голоду брата».

⁴¹⁸ - Constitut. monast. c. IV n. 3.

⁴¹⁹ - Regul. brev. tract. respons. 211: ὑπὲρ δύναμιν ἀεὶ τὴν φυγὴν ἐπεκτείσθαι...

⁴²⁰ - Regul. fusius tract. proem. n.1. Νῦν βοηθὸς τῶν ἐπιστρεφόντων ἀπὸ ὁδοῦ κακίης ὁ Θεός...

⁴²¹ - Ibid. n. 4.

⁴²² - Regul. brev. tract. resp. XII: τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ проλαβὼν πᾶσιν ἀφῆκεν.

⁴²³ - Данное место относится ближайшим образом, кажется, к крещению, потому что следующий вопрос (XIII) начинается так: «согрешившему после крещения»... Но так как и в ответе и

на этот вопрос говорится также о покаянии, то ответ на XII вопрос можно обобщить.

⁴²⁴ - Constitut. monast. с. XV. Οὐδέ γὰρ ἡ περὶ τὰ καλὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγχείρησις δίχα τῆς ἄνωθεν βοηθείας τελειωθήσεται οὐδέ ἡ ἄνωθεν χάρις ἐπὶ τὴν μὴ σπουδάζοντα παραγενοίτ' ἂν ἀλλ' ἐμᾶτερα συγιεικράσθαι προσκει, σπουδὴν τε ἀνθρωπίνην καὶ τὴν διὰ τῆς πίστεως ἄνωθεν καθήκουσαν συμμαχίαν εἰς τελείωσιν ἀρετῆς.

⁴²⁵ - Таковы наприим. след. места. «Снова возвращая ему (человеку) ту благодать, которую вдунул в него Бог и которую человек погубил, Господь дунул ученикам» (De Spir. s. с. XVI, n. 39). «Возвратимся к первоначальной благодати (εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν), которой мы сделали себя чуждыми чрез грех (Sermo ascetic. n. 1 col. 869–8670), т.е. возвратимся в состояние первобытной невинности. «Удостоившиеся выучить четыре Евангелия, как должны принимать благодать сию (τὴν χάριν)»?.. В ответе указывается на 2Кор. VI, 10: «молим не вотще благодать Божию прияти» (Regul. brev. tract. resp. 236). На вопрос, что такое талант, дается ответ: «притча сказана о всяком даре Божиим, чтобы всякий какую бы благодать (χάριν) ни удостоился получить от Бога, приумножал ее, обращая в благодеяние и пользу многих» (ibid. resp. 253). А в след. ответе (ibid. resp. 254), буквально повторяя только-что приведенные о благодати слова, ссылается на 2Тим. II, 2 («сия предаждь верным человеком») и замечает, что «это может быть не с одним только учением, но и со всяким делом».

⁴²⁶ - Orat. XLIII, in laud. Bas. Magni n. 69.

⁴²⁷ - Orat. XXXIV in Egypt. adv. n. 8. «Господство именуется Богом, хотя состоит в Трех высочайших: Виновнике, Зиждителе и Совершителе (αἰτίῳ, καὶ δημιουργῶ καὶ τελειοποιῶ), т.е. Отце, Сыне и Св. Духе». См. τοῦ δημιουργοῦ Λόγου.. ὁ τεχνίτης Λόγος (Or. XLV n. 7), τοῦ δημιουργοῦ Λόγου (Or. XXXVII n. 11).

⁴²⁸ - Or. XLV in s. Pascha n. 5: ἐννοεῖ τὰς ἀγγελίαν δυνάμεις καὶ οὐρανίους καὶ τό ἐννόημα ἔργον ἧ, Λόγῳ συμπληρουμενον καὶ Πνεύματι τελειούμενον.

⁴²⁹ - Or. XLI in Pentecosten n. 11. «Он (Дух Св.) действовал во-первых в ангельских и небесных силах ... их совершенство и озарение и неудобоподвижность или неподвижность к злу – не от кого иного, как от Св. Духа; а потом действовал в отцах и пророках ... после же сего – в учениках Христовых ... и в них троекратно, по мере их удобоприемлемости, и в три различные времена» – до страдания, по воскресении и вознесении. Первое – «очищение от болезней и духов», второе – «божественное вдуновение (ἐμπνευσις)», третье совершеннейшее – уже «не действие», а «сопребывание и сожительство», «существенное присутствие». «Как Сын беседовал с нами телесно, так и Духу прилично было явиться телесно (σωματικῶς)».

⁴³⁰ - Ibid. n. 14. Τοῦτο τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν τῷ Υἱῷ καὶ τὴν ἰτίσιν καὶ ἀνάστασιν... δημιουργεῖδὲ τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν. Св. Григории в своем представлении о совокупном действовании Сына и Духа выходил между прочим из представления ветхозаветной премудрости, как Слова-Сына и вместе Духа Св. Что это так, доказывает его рассуждение в V сл. о богословии (Orat. XXXI n. 29) Здесь, приводя Прем. Сол. VII, 22–23 и относя это место к Духу Св., выбирает одни выражения и опускает другие, как относимые им, очевидно, к Сыну-Слову (единородный, благолюбивый, благодетелен, человеколюбив и др.). При этом к словам: «проходяй духи» прибавляет: «т.е., сколько разумею, силы ангельские, а также пророческие и апостольские».

⁴³¹ - Ibid. n. 9. Ἦν οὖν ἀεὶ. τελεοῦν.. πληροῦν.. ἀγιάῳν .. ζωὴ καὶ ζωοποιὸν ...δύναμις, τελειώτης καὶ ἀγιασμὸς. Cf. Or. XXXI theol. V n. 29.

⁴³² - Or. XL in sanctum bapt. n. 43. Θέλω τὸν Ὑἱὸν προτιμησαί τοῦ Ἡνεύματος, ὡς Υἱόν, καὶ οὐ συγχωρεῖ τὸ βάπτισμα τελεοῦν με διὰ τοῦ Πνεύματος.

⁴³³ - Orat. XLI in Pentecost. n. 5. Τὰ μὲν σωματικά τοῦ Χριστοῦ πέρας ἔχοι.. Τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος ἄρχεται.

⁴³⁴ - См. выше (Orat. XLI in Pentecost. n. 11: τρισμς.. καὶ κατὰ καιροὺς τρεῖς).

⁴³⁵ - Orat. XXXI, theol.V, n. 25. 26: καί τοῖς μαθηταῖς κατὰ μέρος ἐπιδημεῖ. τῇ τῶν δεχομένων δυνάμει ἀραμετρούμενον ἐν ἀρχῇ τοῦ Εὐαγγελίου, μετὰ τὸ πάθος, μετὰ τὸν ἄνοδον.

⁴³⁶ - В особенности многоговорил о «разделении» благодати, о раздаянии ея «по частям» (μερικῶς) св. Кирилл Иерусалимский. О том же свидетельствуют и параллели, сопоставления: или дуновения в день воскресения Христова с возрождением, возсозданием, т. е. крещением (Вас. Вел.), или снисшествия Духа Св. в день Пятидесятницы с тем же крещением (Кир. Иер.). Очевидно, св. отцы представляли, что с апостолами происходило, относительно постепенного освящения благодатью Св. Духа, нечто подобное тому, что происходит с нами, при чем Василий Вел. дуновение Христово уподоблял крещению водою, а Кир. Иерус. сошествие Св. Духа – крещению Духом.

⁴³⁷ - См. выше Orat. XXXI theolog. V, n. 25. 26.

⁴³⁸ - Orat. XLV in s. Pascha n. 8: τῷ αὐτεξουσ 'ὡ τιμήσας... καὶ δίδωσει νόμον, ἴλην τῷ αὐτεξουσίῳ.

⁴³⁹ - Ibid. n. 28: νομοθετοῦντος τὸ αὐτεξούσιον.

⁴⁴⁰ - Orat. XLIV in nov. domin. n. 6 ὁ ἐμέ θανατώσας καρπὸς.

⁴⁴¹ - Orat. XXXVIII n. 4: ὥσπερ ἐν τῷ 'Αδὰμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν, Χριστῷ καὶ συγγενώμενοι καὶ συσταυρούμενοι καὶ συνθαπτόμενοι καὶ συνανιστάμενοι.

⁴⁴² - Orat. XLV in s. Pascha n. 8: φεῦ τῆς ἐ τῆς ἀσθενείας ἐμη γὰρ ἢ τοῖ προπάτορος.

⁴⁴³ - Orat. XXXIX in sancta lumina n.16: τοῦ οὐρανοῦς οὗς ὁ 'Αδὰμ ἐχλίσεν ἑαυτῷ τέ καὶ τοῖς μετ' αὐτόν ὥσπερ καὶ παράδεισον.

⁴⁴⁴ - Or. XXXVII in Math. XIX, 1–12 n. 13 (см. ниже).

⁴⁴⁵ - Orat. VI de pace I, n.12: παρ' οὐ καλον ἅπαν καὶ εἰς τέλος ἔρχεται.

⁴⁴⁶ - Orat. XL in s. bapt. n. 33.

⁴⁴⁷ - См. ниже в рассказе об обращении родителя (Orat. XVIII, funebr. in patrem n. 6), где св. Григории говорит, что его отец, не будучи христианином, принадлежал уже по своим добродетелям к христианам, что он был из числа тех, которые

«добрыми правами предваряют веру», что он и самую «веру получил в награду за эти добродетели».

⁴⁴⁸ - Orat. XL in S. bapt. n. 32. Γενέσθω σοί τὸ λουτρὸν μὴ τοῦ σώματος μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς εἰκόνης, μὴ τῶν ἀμαρτημάτων ἔκπλησις μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ τρόπου διόρθωσις, μὴ τὸν προλαβόντα βόρβορον ἀποκλυζέτω μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν πηγὴν καθαίρέτω.

⁴⁴⁹ - Orat. XXVIII funebr. in patr. n. 5. Οὐκ οἶδα, πότερον τὴν καλέσασαν αὐτόν χάριν ἐπαιnéσω πλέον, ἢ τὴν ἐκείνου προαίρεσιν.

⁴⁵⁰ - Ibid. n. 6: ὅσοι τῷ τρόπῳ τὴν πίστιν φθάνουσι.

⁴⁵¹ - Ibid. n. 5: οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον τῷ Εὐαγγελίῳ περιληφθῶσιν.

⁴⁵² - Ibid. n. 6. Τούτων καὶ μισθόν, οἶμαι, τὴν πιστὴν ἠνέγκατο...

⁴⁵³ - Ibid. n. 7–12. Τῷ δὲ συνείργει μὲν πρὸς σωτηρίαν καὶ ὁ λογισμὸς καὶ τὸ μικρὸν τὴν θεραπείαν παραδεχόμενος, σονείργει δὲ καὶ ὁνειρατῶν ὄφεις.

⁴⁵⁴ - Ibid. n. 12: Καὶ ἡ ψαλμοδία ξένη καὶ ὁ πόθος τῇ ᾠδῇ συνεισέχεται.

⁴⁵⁵ - Ibid. n. 12: ὑποκριναμένη τέ τὴν ὄψιν... καὶ τὴν σωτηρίαν ἐπιταχύνουσα. μή τι παραμπεσὸν ἐμποδίσῃ τῇ κλήσει καὶ λύσει τὸ σπουδαζόμενον. n. 13: Πρόσεισε μὲν τῇ δι' ὕδατος ἀναγεννήσει καὶ Πνεύματος, δι' ἧς δμολογοῦμεν Θεῷ τὴν τοῦ κατὰ Χριστὸν ἀνθρώπου μόρθωσίν τε καὶ τελείωσίν καὶ τοῦ χοικοῦ πρὸς τὸ πνεῦμα μετάθεσιν καὶ ἀνάπλασιν. Сравни. μόρθωσιν κατὰ Χριστὸν с Рим. VIII, 29.

⁴⁵⁶ - Ibid. n. 13: προκαθήρας ἑαυτὸν εἰς δύναμιν...

⁴⁵⁷ - Ibid. τῷ δὲ πᾶς ὁ ἐν μέσῳ βίος παρασκευὴ τῆς ἐλλάμψεως ἦν καὶ πρὸ τῆς καθάρσεως καθαρσις ἀσφαλιζομένη τὴν δωρεάν, ἵνα ἡ τελειότης τῇ καθαρότητι πιστευθῇ, καὶ μὴ κινδυνεύσῃ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἔξει τολμῶσῃ μετὰ τῆς χάριτος... τῆς διαθέσεως ἀξία, μεθ' ἧς προσηλθε τῷ χαρίσματι τῆς πίστεως.

⁴⁵⁸ - Ibid. n. 14. 15.

⁴⁵⁹ - Orat. VI de pace I n. 12. См. выше.

⁴⁶⁰ - Orat. XLIV in novam dominicam n. 8. По случаю праздника говорит: «изменись добрым изменением, но и в таком

случае не думай о себе много, но скажи с Давидом: сея измена десницы Вышняго (Пс. LXXVI, 11), παρ' οὐ πᾶν ἀνθρώποις τὸ κατ' ὁρθεύμενον.

⁴⁶¹ - Orat. XXXVII in Math. XIX, 1–12 n. 13: ὅτι καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς, δεῖται τῆς παρὰ Θεοῦ βοηθείας; μᾶλλον δέ, αὐτὸ προαίρεισθαι τὸ δέοντα. Θεῖόν τι καὶ Θεοῦ δῶρον φιλανθρωπίαζ δεῖ γὰρ καὶ τι ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ Θεοῦ σῶξασθαι.

⁴⁶² - Or. XL in s. baptismi n. 20. По поводу ссылки замедляющих принять крещение на притчу о винограднике (Мф. XX, 11–15), разъясняется, что эта притча относится не к позднему принятию крещения, а к позднему призванию в церковь, что «причиною позднего вступления в виноградник было позднее призвание к деланию (τὸ ὕστερον χληθῆναι αἴτιον)», что пришедшие прежде сделали «большее, если мерять труд, но не больше, если мерять произволение (τῷ μέτρῳ τῆς προαιρέσεως)», что пришедшие позже обнаружили именно большую меру произволения: они приступили к работе «без договора, что служит признаком большей веры», а потому «произволение было измеряемо наравне с трудом».

⁴⁶³ - Orat. XXXI, theolog. V, n. 20: ὥστε καὶ προλαμβάνειτο βάπτισμα, ἐπιζητεῖσθαι μετὰ τὸ βάπτισμα.

⁴⁶⁴ - Orat. XL in s. bapt. n. 27. «Нужно только пожелать (τοῦ θελῆσαι μόνον) блага; самое стремление принимается за великую цену (αὐτὴν τὴν ὁρμὴν ἀντὶ τοῦ μεγάλου τιμήματος δέχεται). Господь жаждет, чтобы Его жаждали... принимает за благодеяние, если просят у Него благодеяния».

⁴⁶⁵ - Ibid. n. 22. «Из принявших дар (т. е. блага св. крещения)... некоторые и до совершения (до крещения) были достойны похвалы или от природы или потому, что тщательно предпочитали, себя (προιαθαίροντες ἑαυτοῦς) к крещению, а по совершении, (по крещении) оказались еще лучшими и осторожнейшими; предпочитали себя, чтобы получить благо, а соблюдали большую осторожность, чтобы его сохранить. Orat. XXXIX in s. lumina n. 14. «Должно предпочиститься (προιαθαίρεσθαι) .. Это нужно приступающим к крещению небрежно, без приготовления и не обеспечивающим искупления

навыком в добре (εἰς τὸ καλὸν ἐξέως). Ибо хотя этот дар, как дар, дает отпущение прежних грехов, но тогда тем более требуется благоговение, чтобы не возвращаться на ту же блевотину».

⁴⁶⁶ - Orat. XL in s. bapt. n. 31. τὸν μὲ προκαθαίρειν ὑμᾶς αὐτοὺς τοῦ βαπτίσματος. τὸν δὲ συντηρεῖν τὸ βάπτισμα.

⁴⁶⁷ - См. ниже (ibid. n. 22) – полное место, которого часть приведена выше.

⁴⁶⁸ - Ibid. n. 32: τῶν γὰρ ἡμαρτημένων, οὐ τῶν ἀμαρτανομένων.

⁴⁶⁹ - Ibid. n. 7. «Как создал не существовавших, так получивших бытие воссоздал созданием, которое божественнее и выше прежнего и которое для начинающих есть печать (σφραγίς), а для более совершенных (τελειωτέροις) возрастом дарование и исправление образа падшего чрез грех (τῆς πεσοῦσης εἰκόνοσ δι τὴν κακίαν ἐπανόρθωσις). Эта благодать и сила крещения не потопляет мира, как древо, а очищает грех в каждом человеке и совершенно измывает всякую нечистоту и скверну, привзошедшую от греха». n. 8.: «Очищение двоякое, водою, говорю, и Духом и одно приемлется видимо и телесно, а другое в тоже время сопроисходит (συντρέχοντος) нетелесно и невидимо; одно есть образное (τὸν μὲν τυπικοῦ), а другое истинное и очищающее глубины (τὰ βάθη καθαίροντος); оно то, вспоможествуя первому рождению, из ветхих делает нас новыми... Кратко сказать, под силою крещения должно разуметь завет с Богом о вступлении в новую жизнь и о соблюдении большей чистоты». – Здесь св. отец, без сомнения, не хочет унижить значения крещения водою, а желает только указать на высшее значение крещения Духом, что ясно из других, ниже приводимых мест.

⁴⁷⁰ - Ibid. n. 31. Убеждая «сохранять крещение», по принятии его, чрез доброделание, говорит: прими странника ради Христа, «водворившегося в тебя чрез благодать (крещения) и привлекшего тебя в горнее жилище».

⁴⁷¹ - Orat. XXXI theol. V, n. 28: Καὶ παρὰ μὲν τοῦ Πνεύματος ἡμῖν, ἡ ἀναγέννησις παρὰ δὲ τῆς ἀναγεννήσεως, ἡ ἀνάπλασις...

След. воссоздание есть нечто следующее за возрождением во Христе. Хотя возрождение совершается чрез того же Духа, но воссоздание нашего духа, глубин его, образа Божия падшего – есть какой-то высший акт. Сравн. Orat. XL in s. bapt. n. 8. Без крещения «нет другого ни возрождения, ни воссоздания (ἀναγεννήσεως, ἀναπλάσεως), ни восстановления в древнее состояние». Замечательная градация, невольно напрашивающаяся на сопоставление с тем, что гораздо яснее выражено у св. Григория Нисского под формою учения о возрождении в обширном смысле, – возрождении, «начало и основание» которому положено в крещении водою и Духом.

⁴⁷² - Orat. XL n. 15: σημειωθείς καί φυχήν καί σῶμα τῷ χρίσματι καί τῷ Πνεύματι..

⁴⁷³ - См. выше (Orat. XL, n. 7). Еще Ibid. n. 11: καί τοῦ βάρους ἡ χάρις ἄπτεται, ἀλλ' οὐ τὸ σῶμα ἐπιτάφια λούεται. Говорится это отлагающим крещение до приближения к смерти.

⁴⁷⁴ - См. выше (Orat. XL, n. 7). Еще Ibid. n. 32. «Да будет для тебя купель эта очищением не только (μόνον) тела, но и образа (εἰκόνας), не измовением только грехов, но и исправлением жизни. Пусть омоет не только прившедшую нечистоту, но очистит и источник (τὴν πηγὴν)» – без сомнения источник жизни – дух, этот образ Божий.

⁴⁷⁵ - Ibid. n. 22. Οὐ γάρ, ὡς περ τῶν ἀμαρτημάτων ἐξάλειψιν ἔχει τὸ λουτρὸν οὕτω καί τῶν κατορθωμάτων ἀναίρεσιν.

⁴⁷⁶ - Ibid. n. 31 (см. выше).

⁴⁷⁷ - Ibid. n. 34: ἵνα τὸ μὲν ἀφεθῇναί σοι παρὰ Θεοῦ, τὸ δὲ συντηρηθῆναι καί παρὰ σοῦ γένηται.

⁴⁷⁸ - Orat. XXXVII in Math. XIX, 1–12. Изъясняя (n.13) слова: «не вси вмещают словесе сего, но им же дано есть», советует не надмеваться доброделанием, а помнить, что «самое пожелание добра, а тем паче избрание должного» – от Бога (см. выше). «Посему сказано: ни хотящаго, т.е. не одного только хотящаго (т. е. οὐ μόνον τοῦ θέλοντος), ни текущаго только (μόνον), но милующаго Бога (Рим. IX, 16). Потом, так как и самое хотение от Бога, то справедливо (апостол) все (τὸ πᾶν) приписал Богу». По этому случаю (n. 14) припоминает просьбу

матери сыновей Зеведеевых и ответ Спасителя: несть мое дати, но им же дано есть (Мф. XX, 23) и отсюда заключает, что ничего не значат: ни владычественный ум, ни труд, ни пост, ни бдение» и т. п., а «какое-то предъизбрание». Впрочем (п. 15), чтобы не явилась мысль, «будто душа имела другую жизнь», советует и в этом месте «к словам: им же дано есть, прибавлять: т.е. достойным; а то, чтобы быть таковыми, это они не только получили от Отца, но и сами себе дали (οὐ μόνον παρὰ τοῦ Πατρὸς εἰλήφασιν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῖς δεδώκασιν)». – Мысли здесь изложенные можно формулировать так: хотя все от Бога, но не без участия человека. Большая доля, однако, должна быть приписана Богу и меньшая человеку (сравн. стихотворение De virtute JX sect. II poemata moral. см. ниже).

⁴⁷⁹ - Orat. XL in s. bapt. n. 22. Τούτων δέ αὐτῶν βελτίους οἱ καὶ γεωροῦντες τὸ χάρισμα...

⁴⁸⁰ - De virtute IX, sectio II poemata moral. (col. 674–5). Δοιαὶ μὲν μέγαλοιο Θεοῦ πρὸς κρείσσονα μοῖραι Πρώτη θ' ὑστατὴ τε, ἣ δέ τε παρ' ἐμοῖο Κεῖνος δεῖτος ἔθηκε καλοῦ καὶ κάρτος ὁπάζει Αὐτὸς δ' ἐν μεσάτῳ σταδιῶδρομος. Итак, можно повторить вместе со св. Григорием, апостол «справедливо все приписал Богу» (см. выше Orat. XVII n. 13).

⁴⁸¹ - Orat. in diem lumin., in Bapt. Chr., col. 585. Πῶς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς; ἐπειδὴ ἀρχὴ τῶν πάντων. Πῶς εἰς τὸν Υἱὸν; ἐπειδὴ δημιουργὸς τῆς κτίσεως. Πῶς ἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιος ἐπειδὴ τελειωτικὸν τῶν πάντων.

⁴⁸² - Or. de Spir. s. adv. pneumatom. macedonianos n. 11, col. 1313.

⁴⁸³ - Ibid. n. 12, col. 1316.

⁴⁸⁴ - Сравн. св. Афанасия (Ep. I. ad Serap. n. 14 col. 565): «Св. и блаженная Троица нераздельна... Когда именуется Отец, присущи Ему и в Слово и в Сыне Дух». Еще (ibid. ep. III n. 4 col. 632): «Он (Дух) в Сыне, как Сын в Отце : (ibid. n. 3 col. 629): «в Нем (Духе) Сын и Он в Сыне». – Выражение св. Афанасия «Дух в Сыне, как, Сын и Отце» буквально повторено св. Григорием Нисским (Contr. Eunom. 1 II col. 472): « как в Отце от вечности

умопредставляется Сын... так и в Сыне от вечности
умопредставляется Дух Св.»... См. в целом это место ниже.

⁴⁸⁵ - Ibid. n. 13: πηγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστὶν ὁ Πατὴρ, δύνამις δὲ τοῦ Πατρὸς Υἱός, δυνάμεως δὲ πνεῦμα τὸ. Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

⁴⁸⁶ - Ibid. πᾶσαν τὴν διὰ τῆς ἀτισεως ὑποστᾶσαν φύσιν... ἐκ Πατρὸς ἐρχομένην καὶ δι' Υἱοῦ προιοῦσαν καὶ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τελειουμένην.

⁴⁸⁷ - Ibid. n. 20, col. 1325–28.

⁴⁸⁸ - Ibid. n. 22, col. 1328–9.

⁴⁸⁹ - Ibid. n. 23, col. 1329: εἴ τι καλὸν καὶ εἴ τι ἀγαθὸν παρὰ τοῦ Θεοῦ διὰ Μονογεοῦς, ἐν τῷ πάντα ἐν πάνσιν ἐνεργοῦντι Πνεύματι τελειοῦται.

⁴⁹⁰ - В соч. «О совершенстве к Олимпию мон.», устанавливая смысл различных именовании Христа, в том числе наименования Его силою и премудростию Божию, говорит: «великие и неизреченные чудеса творения (τῆς κτίσεως θαύματα) не могли бы явиться, если бы премудрость не промыслила их бытия, а сила не сопутствовала бы (παρομαρτούσης) премудрости для совершения (τελείωσιν) примышленного. Так. обр. значение имени Христос разделяется на два понятия: премудрости и силы». De perfectione ad Olymp. monach. col. 260.

⁴⁹¹ - Contr. Eunom. 1. II col. 472. «Не вследствие приобретения присущ Ему (Сыну) Дух благий и святой, который есть владычествующий, животворящий, содержащий и освящающий все творение (πάσηζ τῆς κτίσεως), который вся и во всех действует, якоже хочет, так что невозможно и представить какого-либо расстояния между Помазанником и Помазанием или царем и царством или премудростию и духом премудрости или истиною и духом истины или силою и духом силы, но как в Отце от вечности умопредставляется Сын, который есть премудрость и истина и совет и крепость и ведение и разум, так и в Сыне от вечности умопредставляется Дух Св., который есть Дух премудрости и истины и совета и разума и все прочее, чем есть и именуется Сын (ὅσα ὁ Υἱός ἐστι

καὶ ὀνομάζεται)». Ср. это место с приведенным в предшествующем примечании.

⁴⁹² - Orat, in s. Stephan. protom. col. 717: ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ φωτὶ τοῦ Πατρὸς, τουτέστιν ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τῷ ἐκείθεν ἐαπορευομένῳ, τὸ Μονογενὲς καθορᾶται διὰ τοῦτο προκατασγασθεὶς τῇ δόξῃ τοῦ Πνεύματος, ἐν περινοίᾳ τῆς τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ δόξης γίνεται.

⁴⁹³ - Orat. in diem lum., in bapt. Chr. col. 585. Здесь изъясняется, почему крестимся во Св. Троицу. «Почему (крестимся) во имя Отца? Потому, что Он начало всего. Почему во имя Сына? Потому, что Он зиждитель твари. Почему во имя Духа Св.? Потому, что Он совершитель всего... Нет различия в освящении, как будто Отец освящает более, Сын менее и Дух Св. менее Их обоих... От всех Их приемлешь одну и ту же благодать (μίαν ἀπὸ πάντων καὶ τὴν αὐτὴν χάριν δεχόμενος)».

⁴⁹⁴ - Contr. Eunom. 1. II col. 556.

⁴⁹⁵ - Or. in s. Steph. col. 717: Εἷς γὰρ ἐφ' ἐκάστου τῶν εἰρημένων διδάσκαλος τοῦ Πνεύματος χάρις.

⁴⁹⁶ - In s. Pascha or. I col. 600.

⁴⁹⁷ - См. выше привед. место из Orat, de Spir. s. adv. maced. pneum. n. 23.

⁴⁹⁸ - Do hominis opific. c. IX. col. 149: θεσεῖδῃ τινα χάριν τῷ πλάσματι ἡμῶν ὁ ποιήσας δεδώρηται, τῶν ἰδίων ἀγαθῶν ἐνθίς τῇ εἰλόνῃ τὰς ὁμοιότητας. См. еще ibid. c. XVI col. 185, где говорится, что «не в части естества (человеческого) образ (Божий) и не в чем-либо одном из усматриваемых благодать (ἡ χάρις), но на весь род равно простирается эта сила. Признак же этого тот, что всем равно дарован ум». А в Orat. catech. magn. c. VIII col. 36 замечает, что Бог врачует, «возводя собственное создание в первоначальную благодать (πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν)».

⁴⁹⁹ - In psalm. inscript. 1. I c. 8 col. 468.

⁵⁰⁰ - Orat. in laud. frat. Basillii col. 789. «Благодать богоявления Единородного Сына (ἐπὶ τῇ θεοφανείᾳ τοῦ μονογένους Υἱοῦ χάρις), открывшаяся миру чрез рождение от Девы, не просто есть св. празднество».

⁵⁰¹ - Or. III in s. Pascha col. 656. «Христос не отложил дарование благодати человеку (εἰς τὸν ἄνθρωπον χάριν) и не отстрочил домостроительства... но добровольно воспринял оскорбительное и безчестное для себя... снизошел в нашу жизнь... согласился умереть по человечеству».

⁵⁰² - Воскресение Христово многократно называется «благодатью» в «Сл. И на Пасху». То же – в Orat. catech. magn. с. XXXV, где говорится о «тридневной благодати воскресения» (col. 88) и просто о «благодати воскресения» (col. 89).

⁵⁰³ - Orat. de Spir. s. col. 696. «В самый сей час ... дарована неизглаголанная благодать : снова сообщил себя людям Дух, который прежде отдалился от нашего естества, потому что человек стал плотию».

⁵⁰⁴ - Изъясняя в Cant. Cant. homil. XI (col. 1013) слова Песн. Песн. V. 4 о руке жениха, св. Григории в конце таинственного изъяснения (см. ниже) замечает, что возможно и другое толкование, именно, что «под загадочным именовании руки пророчески означает евангельская благодать (τοῦ Ἐυαγγελίου χάριν)... под именем руки разумеем чудодейственную Его силу , которую оживотворялись мертвые, восстанавливалось зрение слепым»...

⁵⁰⁵ - Or. adv. eos, qui differ. bapt. col. 420. «Повсюду течет река благодати (τῆς χάριτος ποταμός).. Ибо имеет богатый источник Христа и от Него истекая, омывает волнами весь мир».

⁵⁰⁶ - Orat. catech. magn. с. XXXVI: ἐντὸς τῆς προαιρέσεως ἡμῶν ἀποκειμέν.

⁵⁰⁷ - Ibid. с. XXX col. 76–77.

⁵⁰⁸ - Or. do Spir. s. adv. pneum. maced. n. 16 col. 1321: ἡ δμολογία, τῆς τοῦ Υἱοῦ κυριότητος ἐν Πνεύματι ἀγίῳ τοῖς καταλαμβανουσι γίνεται, πάντοθεν τοῖς διὰ πίστεως προσεγγίζουσα ἡ προαπαντῶντος τοῦ Πνεύματος.

⁵⁰⁹ - В соч. De hom. opif. (с. XII col. 161) ум называется «созданным по образу Божию (κατ' εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον), пребывающим в красоте, пока он, сколько ему можно, причастен подобия (τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμιότητος)», а в Or. de mortuis (col. 524) воля названа богоподобною (ἰσόθεον

γάρ ἐστὶ τὸ αὐτεξούστον). Впрочем, известно, что, по воззрению древних св. отцов, ум и воля не суть в строгом смысле различные способности, а одна способность – ум в различных отношениях, направлениях и проявлениях. С психологическим и вообще нравственно-антропологическим учением св. Григория Нисского хорошо знакомит соч. Д. Тихомирова – «Св. Григорий Нисский, как моралист». Могилев 1886.

⁵¹⁰ - In psalm. inscript. 1. XII col. 521. «От чего вошла в мир смерть от того и изгоняется; вошла человеком, человеком и изгоняется, Первый человек открыл вход смерти»... Тоже и в Or. I in s. Pasch. col. 604.

⁵¹¹ - Or. catech. magn. c. XXXV col. 88.

⁵¹² - Or. in diem lum., bapt. Chr. col. 600. С пришествием Христа, πάντα δὲ ἡμῖν τοῖς κληρονόμοις τῆς ἀμαρτίας μετεσιευάσθη πρὸς εὐφροσύνην.

⁵¹³ - Or. I in s. Pascha col. 608–96: ἐν ταῖς διαδοχαῖς συνεπλάτυνετο...

⁵¹⁴ - De propos. secund. Deum (De instit. chr.) col. 288: συνουσιουμένην τε καὶ συμπεφυκυῖαν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ἐπὶ τὸ καλὸν τε καὶ ἄριστον τῆς ἐπίθομίας ὁρμὴν καὶ τῆς νοητῆς καὶ μακαρίας εἰκόνας, ἥς ὁ ἄνθρωπος μίμημα, τὸν ἀπαθὲς, καὶ μακάριον ἔρωτα συνημμένον τῇ φύσιν...

⁵¹⁵ - In psalm. mscript. 1. II col. 524: λυθεῖσαν δι' ἀμαρτίας τὴν ἀνθρώπινην φύσιν...

⁵¹⁶ - De homin. opific. c. XII col. 161–164. «Ум, как созданный по образу прекраснейшего, пока, сколько ему можно, причастен подобия Первообразу, и сам пребывает в красоте; если же сколько-нибудь уклонится от сего подобия, лишается красоты, в которой пребывал». В первом случае, «и управляемое умом естество держится его (ума) и само украшается предстоящею красотою, делаясь как бы зеркалом зеркала» (т.е. высшего – ума). «Посредством высшего украшается непосредственно за ним следующее», т.е. низшее. «А когда происходит расторжение этого доброго единения или высшее будет следовать низшему», тогда все извращается: «портится красота естества, украшаемого умом, а таким образом совершается передача

гнусности вещества самому уму , так что в чертах твари не усматривается образа Божия. Ум, составляя в себе идею (образ) блага, подобно кривому зеркалу, оставляет неизображенными светлые черты добра, отражает же в себе безобразие вещества. И таким образом совершается происхождение зла (τοῦ κακοῦ ἡ γένεσις)».

⁵¹⁷ - Or. in diem lum. (bapt. Chr.) col. 577–580. Здесь говорится о «св. таинствах, смывающих неудобосмываемый грех (τὴν δυσέκλιπτον ἀμαρτίαν) с души и тела и возводящих к первоначальной красоте , дарованной в создании нас величайшим художником – Богом».

⁵¹⁸ - Orat, catech. magn. c. XXXIII col. 84: ζωῆς ἀρχηγός.

⁵¹⁹ - De orat. Domin. orat. III col. 1157: ἰδίᾳ τε καὶ ἐξαίρετος τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις τε καὶ ἐνέργεια τὸ καθαίρειν τε καὶ ἀφιέναι τὰς ἀμαρτίας.

⁵²⁰ - Ibid. col. 1160.

⁵²¹ - Ibid. col. 1157–60.

⁵²² - Or. de Spir. s. adv. maced. n. 16 (см. это место выше).

⁵²³ - Ibid. n. 19 col. 1324–5. «Животворящая сила в воде ли, которая употребляется для сообщения благодати крещения? Всякому очевидно, что она приемлется ради телесного служения, но сама по себе ничего не привносит для освящения (πρὸς τὸν ἁγιασμόν), если не претворится чрез освящение (εἰ μὴ μεταποιηθεῖ διὰ τοῦ ἁγιάσματος), а оживотворяющий крещаемых есть Дух ... Животворит же не Он один (ζωοποιεῖ δὲ οὐκ αὐτό μόνον), будучи принимаем чрез веру для совершения сей благодати (εἰς τὴν τελείωσιν τῆς χάριτος ταύτης), но должна предшествовать вера» и т.д. Так начинается рассуждение, приведенное выше в тексте. Замечательно, что И. Христу усвоится «жизненная благодать», – ζωτικὴ χάρις, а Духу Св. «животворящая» – ζωοποιὸς χάρις; то же и Богу Отцу, возводящему в совершенство действием Духа. «Жизненная» благодать указывает на реку «жизни», истекающей из Христа, которая делается для нас «оживотворяющею» действием Духа, по воле Бога Отца.

⁵²⁴ - Or. catech. magn. с. XXXIV. «Если доказано, что явившийся во плоти... есть Бог, то вместе с тем доказано и то, что во все время призывания присутствует Он при совершаемом». Сравн. св. Кирилла Иерус. (Catech. XIV, 30)

⁵²⁵ - Ibid. с. XXXIII. О том же в Or. in diem lum. (bapt. Chr.) col. 584.

⁵²⁶ - Orat. catech. magn. с. XXXIV. Εἰ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐτέρου τῆς ἀνθρωποποιΐας εἶδους, αἱ τῶν γεννώντων ὁρμαί, καὶ μὴ ἐπίκληθῇ παρ' αὐτῶν δι' εὐχῆς τὸ Θεῖον, τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει ... διαπλάσσουσί τὸ γεννώμενον, ἥς χωρισθείσης ἄπρακτός ἐστιν ἡ σπουδὴ καὶ ἀνόνητος πόσῳ μᾶλλον ἐν τῷ πνευματικῷ τῆς γεννήσεως τρόπῳ, καὶ Θεοῦ παρέσεσθαι τοῖς γενομένοις ἐπηγγελμένου, καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ δύναμιν ἐντεθειμένος τῷ ἔργῳ καὶ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως πρὸς τὸ σπουδαζόμενον τὴν ὁρμὴν ἐχούσης εἰ συμπαραληφθεὶ καθηκόντως ἢ διὰ τῆς εὐχῆς συμμαχία, μᾶλλον ἐπιτελὲς ἔσται τὸ σπουδαζόμενον...

⁵²⁷ - Ibid. с. XL: πολλοὶ τῶν προσιόντων τῇ τοῦ βαπτίσματος χάριτι παρορῶσι, δι' ἀπάτης ἑαυτοὺς παράγοντες, καὶ τῷ δοκεῖν μόνον οὐχὶ τῷ ὄντι γεννώμενοι.

⁵²⁸ - Ibid. τὸ λουτρὸν μὲν ἐπαχθεῖ τῷ σώματι, ἡ δὲ ψυχὴ τὰς ἐμπαθεῖς κηλίδας μὴ ἀπορρίψοιτο... ἐπὶ τούτων τὸ ὕδωρ, ὅσῳ ἐστιν, οὐδαμοῦ τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπίφανείσης τῷ γινομένῳ.

⁵²⁹ - См. выше цитату из Or. de Spir. s. adv. maced. n. 19.

⁵³⁰ - Orat. catech. magn. с. XXXVI. Здесь говорится о видимой незначительности и легкости акта крещения. «Оно будучи мало само по себе, служит началом и основанием великих благ (μεγάλων ἀγαθῶν ἀρχὴ τε καὶ ὑπόθεσις). Малым же называю по легкости исправления. Ибо какой труд веровать, что Бог вездесущ ?.. спасение же действительно совершается в воде; очистившийся делается причастным чистоты, а чистое есть по истине божество. Видишь, что нечто малое по началу, т.е. вера и вода (πίστις καὶ ὕδωρ) так благоуспешны; вера предоставлена нашему произволению, а вода тесно связана с человеческой жизнью. Но как велико и важно происходящее от них благо, когда в родстве (τὴν οἰκειότητι) находится Божество

». Итак произволение – от нас, а вода, как начало жизни – от Бога. Слово вода употреблено адесь, как содержащее вместо содержимого, т.е. Духа Божия. Сравн. наименование Духа Св. «духовною водою» у св. Кирилла Иерус. (Catech. XVII n. 15).

⁵³¹ - Or. in diem lum. (bapt. Chr.) col. 581. «Для чего два предмета (Дух и вода), а не один Дух?.. Человек не прост, а сложен ... посему... видимому телу – чувственная вода, а невидимой душе – Дух незримый», и сейчас же однако прибавляет: «Он (Дух) благословляет тело крещаемое (τὸ σῶμα βαπτιζόμενον) и воду крещающую».

⁵³² - De perfect. ad Olymp. mon. col. 253. Об ап. Павле говорится, что он «чрез самое точное подражание (Христу) изменил вид своей души (μεταβληθέντος τοῦ τῆς ψυχῆς εἶδους)».

⁵³³ - Orat. catech. magn. c. XL col. 101. Эта замечательная глава, из которой мы уже привели отрывки, начинается рассуждением о том, что «после сего» т.е. крещения, и что «оставляют без внимания многие из приступающих к благодати крещения, вводя самих себя в обман и почитаясь только возрожденными, а не делаясь таковыми действительно. Ибо возрождением совершаемое претворение (μεταποίησις) нашей жизни не было бы претворением, если бы мы оставались в том же состоянии, в каком и теперь. А кто находится в том же состоянии (в каком теперь), о том не знаю, почему можно было бы думать, что он сделался чем-то иным, когда не изменился в нем ни один из отличительных признаков. Что спасительное возрождение приемлется для обновления и преложения (ἐπί ἀνακαινισμόν καὶ μεταβολήν) нашего естества, это явно всякому, но человечество (человеческая природа) само по себе не получает изменения от крещения »... (продолжение рассужд. см. в следующ. прим.). Следует сопоставить со словами: «приемлется для обновления и преложения» вышеприведенное выражение (из того же Or. catech. c. XXXVI), что крещение служит « началом и основанием великих благ».

⁵³⁴ - Ibid. (продолж. рассужд.). «Но человечество само по себе не получает изменения от крещения: ни рассудок, ни разумение, ни способность познавательная, ни что другое,

собственно характеризующее естество человеческое, не приходит в претворение (ἐν μεταποιήσι γίνεται)»... «С претворением чего же благодать возродения совершенна (ἐντελής τῆς ἀναγεννήσεως ἡ χάρις ἐστί)? Явно, что с изглаждением дурных признаков (τῶν πονηρῶν γνωρίσμάτων) в нашем естестве происходит перемена к лучшему». А так как, рассуждает далее св. отец, такой перемены в некоторых не замечается, то «скажу и не откажусь, что для таких вода остается водой» и т.д.

⁵³⁵ - Ibid. с. XXXV col. 89. «В образе умерщвления, представляемом посредством воды, производится уничтожение примешавшегося порока (κακίας), правда не совершенное уничтожение (οὐ μὴν τελείως ἀφανίσμιον), но некоторое пресечение непрерывности зла (τινὰ διακοπὴν τῆς τοῦ κακοῦ συνεχείας)... некоторым образом человек отрешается от сращения с злом (τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυΐας)».

⁵³⁶ - Ibid. с. XXX. «Как у змеи... хотя голова мертва, но хвост одушевлен еще собственной своею раздражительностью, и не лишается жизненной силы, так можно видеть, что и порок, пораженный смертельным ударом, тревожит еще жизнь своими остатками (λειψάνοις ἑαυτῆς)».

⁵³⁷ - См. выше (с. XXXV).

⁵³⁸ - См. выше (с. XL). «Сращение с злом» или навыки (ibid. с. XXXV).

⁵³⁹ - Or. adv. eos, qui difter. bapt. 429.

⁵⁴⁰ - Ibid. «Приидите благословению Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие... За что? Не за то, что облеклись одеждою нетления, не за то, что омыли грехи ваши, но за то, что совершили дела любви (κατωρθώσαται τὴν ἀγάπην)... ибо благодать есть дар Господа, а образ жизни есть точное исполнение обязанностей (κατόρθωμα) удостоенного почести».

⁵⁴¹ - Ibid. col. 424. Св. Григорий до такой степени проникнут был мыслью о безусловной необходимости крещения, что «при выборе из двух зол (признавал) меньшим: удостоившись спасительного крещения снова впасть в грех, чем кончить жизнь нечастным благодати (τῆς χάριτος ἀμέτοχον)».

⁵⁴² - Or.1in s. Pascha col. 604... Καί γέγονεν ἄλλη γένεσις, βίος ἕτερος, ἄλλο ζωῆς εἶδος, αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις... Οὗτος ὁ τόκος διάπιυτεως κυοφορεῖται, διὰ τῆς τοῦ βαπτίσματος εἰς φῶς ἀγεται; τροφὸς τούτου ἡ ἐκκλησία γίνεται μάζος, τὰ διδάγματα τροφὴ ὃ ἄνωθεν, ἄρτος ἡλικίας τελείωσις, ἡ ὑψηλὴ πολιτεία ὁ γάμος, ἡ τῆς σοφίας συμβίωσις τέκνο αἱ ἐλπίδες οἴκοι, ἡ βασιλεία κληρὸς καὶ πλοῦτος, ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ τρυφή...

⁵⁴³ - De perfect. ad Olymp. col. 285. «Ибо не к одному только злу направлена изменяемость человека (невозможно было бы пребывать ему в добре, если бы по природе он имел склонность только к тому, что противно добру), νυνὶ δὲ τὸ κάλλιστον τῆς τροπῆς ἔργον, ἡ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐστὶν αὐξησης». В заключении увещевает к постоянному изменению в смысле постоянного приращения, улучшения, усовершенствования, без остановки движения вперед к совершенству.

⁵⁴⁴ - De propos. sec. Deum (de inst. chr.) col. 297: τῆς τελειώτητος, εἰς ἣν ἡ τοῦ Πνεύματος ἡμᾶς εἴλιε χάρις.

⁵⁴⁵ - Ibid. col. 289.

⁵⁴⁶ - Ibid. col. 304. «Итак показано , в чем состоит цель благочестия, которую должны предположить избравшие для себя боголюбивую жизнь, – что эта цель есть очищение души и чрез преуспевание в добрых делах вселение Духа (ψυχῆς καὶ χαρισμός καὶ τοῦ Πνεύματος δι' ἔργων ἀγαθῶν προκοπῆς ἐνοίησις)». В этих словах – резюме всего трактата.

⁵⁴⁷ - Ibid.

⁵⁴⁸ - Ibid. col. 305. τὴν δὲ λύτρωσιν τῆς ψυχῆς ἐκ τῶν παθῶν τῷ Θεῷ ἀνατιθέναι.

⁵⁴⁹ - Ibid. col. 296. «Новою тварию (апостол 2Кор. V, 17) называет вселение (ἐνοίησιν) Св. Духа в чистом и непорочном сердце... Ибо, когда душа возненавидит грех, усвоит себе посылно (κατὰ δύναμιν) добродетельный образ жизни и примет в себя благодать Духа, претворив ее жизнь в саму себя (δέξεται μεταποιηθεῖσα τῷ βίῳ τὴν τοῦ Πνεύματος εἰς ἑαυτὴν χάριν), тогда сделается всецело (ὅλην) новою и новосозданною». Претворение души благодатию есть, таким образом, идеальная цель полного возрождения, воссоздания человека, а

добродетельный образ жизни и принятие благодати – средства к тому; при чем первое – добродетельный образ жизни ведет ко второму – принятию благодати, а принятие ее ведет к претворению ее в сущность души, не без заботы о том, конечно, со стороны человека.

⁵⁵⁰ - De perfect. ad Olymp. col. 272.

⁵⁵¹ - Orat. adv. eos, qui differ, bapt. col. 429. Это место приведено выше. Здесь идет речь о том, за что получена будет награда на последнем суде Христовом. «За что?» Не за «облечение одеждою нетления» в крещении, а за «дела любви», потому что «благодать», т.е. отпущение грехов в крещении «есть дар Господа, а образ жизни есть исполнение обязанностей удостоенного почести» (т.е. крещения), чрез запечатление новых воинов Христовых печатью Христовою.

⁵⁵² - Ibid. col. 421.

⁵⁵³ - De perfect. ad Olymp. col. 253 (см. выше).

⁵⁵⁴ - Ibid. col. 256–7.

⁵⁵⁵ - Ibid. 269.

⁵⁵⁶ - Comm. in Cant. Cant. hom. XI col. 997.

⁵⁵⁷ - Ibid. col. 1000. «Хотя Жених многократно являлся душе (πολλάκις τῇ ψυχῇ), однако гласом возвещает о себе невесте, что явится ей (еще), как не представший ее очам».

⁵⁵⁸ - Ibid. col. 1008–9.

⁵⁵⁹ - Ibid. col. 1012.

⁵⁶⁰ - Относительно текста творений, известных под именем преп. Макария Египетского, именно 50-ти его «Бесед» держимся обыкновенно принимаемого в настоящее время текста (по изданию Миня). На наш взгляд, содержание «Бесед», находящееся в близком родстве с изложенным уже нами сотериологическим учением других древних отцов, сильно говорит за большую древность этого драгоценного памятника сотериологических воззрений древних египетских подвижников. Таким этот памятник останется даже и в том крайнем случае, если предположить, что в «Беседах» не все принадлежит пр. Макарию Египетскому, или что его мысли и наставления не везде записаны с буквальной точностью и что следовательно

на его»Беседы» можно смотреть как на собирательный, до некоторой степени, труд египетских подвижников, во главе с пр. Макарием, которого наставления и весьма многие изречения легли в его основу, и которого имя поэтому, не без основания (даже и при этой точке зрения), усвоится всему древнему памятнику подвижнической письменности.

⁵⁶¹ - Homil. XVIII n. 6. «Истинное сокровище Христа в силе и действии (ἐνεργεία) Духа». Сперва мы себе самим приобретаем Господа, а потом и другим даем «из внутреннего сокровища Христова»... «Ибо так благоволила благодать воли Отчей (ἡ ἀγαθότης τοῦ θελήματος τοῦ Πατρὸς)... Так восхотела беспредельная доброта (χρηστότης) Отца, так благоволила недомыслимая любовь (ἀγάπη) Христа, так возвестила благость (ἀγαθότης) Духа. Слава неизреченному милосердию Св. Троицы».

⁵⁶² - Замечательно, что все это выражено по поводу поставленного в беседе (Homil. XII n. 6) вопроса: Адам до падения, «будучи причастен небесного образа, имел ли Св. Духа?» Отв. «Пока сопребывало с ним (συνῆν αὐτῷ) Слово Бога и заповедь, он имел все; ибо само Слово было его наследием... оно было учением». Доказательство – наименование всех предметов и тварей мира. На следующий затем вопрос (ibid. n. 7): «имел ли он (Адам) ощущение и общение Духа» снова дается тот же ответ: «Само сопребывающее (συνὼν) Слово было для него всем: и ведением и ощущением и наследием и учением». Наконец на дальнейший вопрос (ibid. n. 8): «следовательно люди до преступления вместо покрова облечены были славою Божиею» следует ответ: «как в пророках действовал Дух, и научал их и внутри (ἔσωθεν) их был и совне им являлся, так и в Адаме Дух, когда хотел, был с ним (σὺν αὐτῷ ἦν), учил и внушал: так скажи и нареки: ибо всем для него было Слово. – Ср. Hom. V n. 11: «Бог, сотворив Адама, не устроил ему телесных крыльев, как птицам, но уготовал ему крылья Св. Духа».

⁵⁶³ - Обозревая чудеса Божии в Ветхом Завете (Homil. L, n.1–2), пр. Макарий говорит (ibid. n. 3), что и «в (подзаконной) сени сила Божия непрестанно сопребывала в праведниках,

творя явные чудеса и внутрь их обитала благодать божественная (ἡ δεῖα χάρις) Также действовал Дух (τὸ Πνεῦμα) и в пророках , и в душах их служил к тому: чтобы пророчествовать и говорить, и, когда была потребность, изрекать миру дела великие. Ибо не всегда говорили пророки , но когда хотел того Дух в них (τὸ ἐν αὐτοῖς Πνεῦμα)». Ibid. п. 4. «Если же и в сень (законную) Дух Св. изливался в такой мере, то тем более излился Он в Новый Завет, на крест, в пришествие Христово, где и произошло излияние и упоение Духа».

⁵⁶⁴ - Homil. XVI п. 7. Иов «был ревностен и горяч по благодати (τῇ χάριτι)».

⁵⁶⁵ - Homil. V п. 10. «Блаженный Моисей в той славе Духа , которая покрывала лице его, показал нам образ» будущей славы тел святых, по воскресении.

⁵⁶⁶ - Homil. IV п. 20: τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἀναχωρήσαντος, ὅτε τὸ κατὰ τὴν ταῖς τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη. Еще XVII, п. 14.

⁵⁶⁷ - Homil. XXIX, 6. «Ведение же и разумение понимай различно: или по благодати и небесному дару Духа или как естественное следствие (κατὰ φυσικὴν ἀκολουθίαν) разума или рассудка и изучения божественных Писании. Ибо от каждого потребуются плоды добродетели, по мере оказанных ему Богом благодеяний или естественных или дарованных Божественною благодатью (ἢ τοι φυσικῶν, ἢ τοι ἐκ δεῖας χάριτος δεδομένων)». Ср. рассуждение (в Homil. XV, 5) о служении Богу «благодатью и духом » и о Божьих сосудах» (приведено ниже).

⁵⁶⁸ - Homil. XXVIII, 5: «Очи души достойной и верной, просвещенные божественным светом, духовно видят и распознают истинного друга, сладчайшего и многовожделенного жениха – Господа, когда душа озарена поклоняемым Духом (καταλαμβάνουμένης τῆς ψυχῆς ὑπὸ τοῦ προσκυνητοῦ Πνεύματος)».

⁵⁶⁹ - Homil. XIV п. 2. «Не надеется он (человек) на труды свои ..пока Господь , пришедши, не будет обитать в нем, во всяком ощущении и действии Духа . А когда вкусит от благодати Господней... и свет Христов возсияет и воздействует в неизреченной радости, тогда, имея с собою Господа, удостоверится во многой любви».

570 - Такие представления выражены и подробно раскрыты в Номил. XXX п. 1–5. «Земные отцы рожают чад из собственного своего естества, из тела своего и души» и заботятся о том, чтобы сделать их совершенными мужами (п. 1). «Подобным образом и Господь наш И. Христос, заботясь о спасении человека, совершил все домостроительство и попечение – с самого начала чрез отцов, патриархов, закон и пророков, а на последок, пришедши сам и пренебрегши позор креста, претерпел смерть. И весь этот труд и старание Его были для того, чтобы породить чад из себя самого, из собственного своего естества, из Духа, благоволив, чтобы они рождались свыше от божества Его... Возлюбив род человеческий, как собственный образ (ὡς ἰδίαν εἰκόνα), восхотел породить его от своего семени – Божества. И если иные не хотят войти в это рождение и быть рожденными из недр Духа (ἐκ τῆς γαστρὸς τοῦ Πνεύματος), то великая печаль Христу» (п. 2). «Все ангелы и святые силы радуются о душе, рожденной от Духа и соделавшейся духом. Ибо тело это есть подобие души, а душа есть образ Духа (εἰκὼν τοῦ Πνεύματος); и как тело без души мертво и ничего не может делать, так без небесной души, без Духа божественного (τῆς ἐπουρανίου ψυχῆς, τοῦ θεϊκοῦ Πνεύματος). душа мертва для царства и без Духа не может делать (дел) Божьих» (п. 3). «Превосходный живописец Христос в (душах) в Него верующих и совершенно к Нему устремленных, скоро по образу своему живописует небесного человека, и от Духа своего, от ипостаси неизглаголанного своего света нарисует небесный образ и дает ей (душе) прекрасного и доброго ее Жениха» (п. 4). Подобно золотой монете не имеющей царского изображения и потому непринимаемой к обращению, «и душа, если не имеет образа небесного Духа, в неизреченном свете, Христа, в ней отпечатленного, не потребна для горних сокровищ и отмечается купцами царствия – прекрасными апостолами... Знамение и знак отпечатленного в душах Господа, это – Дух неизреченного света». Как человек, по удалении души из тела, мертв и выносится вон из города, «так и душа, не носящая небесного образа божественного света, – жизни души, делается как бы не имеющей цены и совершенно отверженною, ибо душа мертвая,

не носящая светлого и божественного Духа, не потребна для града святых. Как в (сем) мире жизнь тела есть душа, так и в вечном и небесном мире жизнь души есть Дух божества (τῆς ψυχῆς ἡ ζωὴ τό Πνεῦμα τῆς θεότητος») (п. 5). Далее (в п. 5) еще раз «Дух божественный» называется «жизнью души» (τὸ θεϊκόν Πνεῦμα ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς»), и далее – «жизнь для души – божественный свет Духа».

⁵⁷¹ - Homil. XVII п. 1. Подобно тому как богатый, на свое сокровище и богатство, приобретает все, что хочет, все имеющие небесное сокровище Духа – самого Господа (αὐτὸν τὸν Κύριον), воссиявающего в сердцах их, этим сокровищем, сущим в них Христом (τοῦ ἐν αὐτοῖς ὄντος Χριστοῦ), приобретают всякую правду добродетелей». Далее говорится о «невидимом богатстве сущей в них благодати», а «это сокровище» называется «освящающею силой Духа». В п. 2 раскрывается та же мысль о добродетели, при помощи «небесного сокровища Духа», «небесного сокровища, которое есть Христос». Также и в п. 3 называется это сокровище то «сокровищем Духа», то «сокровищем Христа».

⁵⁷² - Homil. XXVIII п. 4. После падения Адама, «до последнего Адама – Господа, человек не видел истинного небесного Отца, доброй и благой матери благодати Духа (μητέρα τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος), сладкого и возделенного брата Господа, и друзей и ближних своих, св. ангелов». В Homil. XVI п. 8 христиане называются τέκνα Πνεύματος ἁγίου, ἀδελφοί Χριστοῦ φωτεινοί.

⁵⁷³ - Homil. XVII п. 10. «Как невозможно рыбе жить без воды или человеку ходить без ног ... так без Господа Иисуса и без действия божественной силы нельзя познать тайны и премудрость Божью, или быть богатым и христианином». Ср. наименования Духа Св. «небесною солью, т. е. Божиею силою». (Hom. 1 п. 5; см. ниже)

⁵⁷⁴ - Homil. XI, 5.

⁵⁷⁵ - Homil. XXX, 8.

⁵⁷⁶ - Homil. XV, 85. Ср. ibid. п. 21. «Грех течет в сердце, как струя воды в трубе».

577 - Homil. XX, 4.

578 - Homil. XXIV, 2.

579 - Homil. IV, 8.

580 - Homil. II, 1.

581 - Ibid. n. 2.

582 - Homil. XLVI, 5: κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεύματος.

583 - Homil. XXX, 2. Христос «возлюбил род человеческий ὡς ἰδίαν εἰκόνα» (см. это место в целом выше, при изложении учения о Св. Духе, как «жизни души», запечатлевающим в ней образ Христа).

584 - Homil. 1, 7.

585 - Homil. XII, 1. В чем состояла подделка монеты у древних: в примеси ли других металлов к золоту или в чем другом, мы не знаем, хотя и полезно бы знать для уяснения приведенного сравнения. Судя по наименованию греха «примешавшимся» к душе нужно полагать, что древние фальшивые монетчики прибегали в своих операциях к примесям. Тогда будет понятно, почему у них гибнет золото, если при этом еще предположить, что древние не умели химически разлагать смеси.

586 - Ibid. n. 2. Οὐ λέγομεν δὲ ὅτι ἀπώλετο τὸ ὅλον καὶ ἠφανίσθη καὶ ἀπέθανεν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπέθανεν, τῇ δὲ ἰδία φύσει ζῇ.

587 - Понимать так уполномочивает и связь речи. За словами: «утратил и самый образ» непосредственно следуют слова: «если подделана монета, имеющая царское изображение»... Дальнейшее рассуждение о «небесном образе» (п. 6, см. след. прим.), а также вся совокупность представлений о состоянии падшего человека располагают к тому же.

588 - Ср. Ibid. n. 6. Здесь «самый образ» называется «небесным образом» а «достояние природы» «собственным своим образом». N. 6 начинается вопросом: «Так как Адам утратил и собственный свой и небесный образ (καὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα καὶ τὴν ἐπουράνιον ἀπώλεσεν), следовательно, если он был причастником небесного образа (οὐκοῦν εἰ ἐκοινώνησε τη

εικόνι τῇ ἐπουρανίῳ), то имел ли он Духа Св.»? Из формы вопроса, а еще более из ответа (который приведен в начале настоящего трактата, в прим. 2) ясно видно, что под «небесным образом» разумелось почивавшее на Адаме Слово и вопрос состоял в том, не следует ли вместе со Словом разуместь и Духа Св., на что и отвечено утвердительно.

⁵⁸⁹ - Homil. XX, 7. 8.

⁵⁹⁰ - Homil. XLVI, 2.

⁵⁹¹ - Ibid. n. 3. Καί οὐχ ὥς τινές φασι κακοδιδασκαλίαις ὑπαγόμενοι, ὅτι καθάπαν ἀπεθάνεν ὁ ἄνθρωπος, καί ὅλως οὐ δύναται τι ἀγαθὸν διαπράξασθαι. Καί γὰρ τὸ βρέφος καὶ μὴδὲν ἰσχύει, διαπράττεσθαι...

⁵⁹² - Homil. II, 3. οὕτω καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὲν θέλειν παράκειται τοῦ εἶναι καθαρόν... τὸ δύνασθαι δὲ οὐκ ἔχει.

⁵⁹³ - Homil. XXVII, 22. Τὸ μὲν γὰρ ἀνπλέγειν τῇ ἀμαρτία δύναται ἡ ψυχὴ, ἄνευ δε Θεοῦ νικῆσαι ἢ ἐκρίζῳσαι τὸ κακὸν οὐ δύναται.

⁵⁹⁴ - Homil. XV, 52.

⁵⁹⁵ - Homil. XXVIII, 7... Πλὴν καὶ τοῦτο εἰπεῖν ἄξιον, ὥς οὐκ ἐν λόγῳ μόνῳ ἀκοῆς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ τῶν ἀποστόλων κήρυγμα, ὥς ἂν τις εἰδὼς λόγους καὶ ἑτεροῖς ἐκδιηγούμενος, ἀλλ' ἐν δυνάμει καὶ ἐν ἐργείᾳ Πνεύματος ἡ βασιλεία τυγχάνει.

⁵⁹⁶ - Подобное место, правда ближайшим образом относящееся к состоянию преспеяния человека-христианина, находится в Homil. XXVII. n. 20. «Человек не тотчас как услышит слово Божие делается уже достойным благой части». В таком случае не было бы ни подвигов, ни борьбы. «Не так происходит это дело. Говоря так, ты отнимаешь у человека волю... Мы же говорим, что слушающий слово приходит в сокрушение и потом, так как благодать по домостроительству для пользы человека, устраняется от него (ὑποστελλούσης τῆς χάριτος), вступает в борьбу и упражнение в брани, борется и подвизается против сатаны, и после многого состязания и борьбы одерживает победу и делается христианином (χριστιανός). А если бы слышанием только, без труда кто-либо достигал блага, то и актеры (οἱ θεατροῖ) и все блудники вошли бы в царство и

жизнь». Далее (п. 21) замечает: «Если бы без труда можно было исправиться (ιατορῶσαι), то христианство не было бы камнем преткновения и камнем соблазна». Правда, и по контексту и по прямому заявлению (ibid. п. 23) о том, что пр. Макарий «называет христианством», все это место, как мы заметили, относится к преспеянию христианина, но указание на древних актеров, принимавших на себя роль христиан для их осмеяния, а равно и общая мысль о христианстве, как камне соблазна для древнего мира, делают вероятным предположение, что св. отец здесь обобщал свою мысль, простирая свой взор и на начало, завершением которого был ближайший предмет его речи, т.е. преспеяние.

⁵⁹⁷ - Homil. IV, 17: καί τὴν ἐκ προαίρέσεως ἀγαθὴν πίστιν, καί προθυμίαν, τὴν δὲ ιατορῶσιν πᾶσαν αὐτὸς ἐν ἡμῖν ἐργάζεται. И здесь мы должны сказать тоже, что в предшествующем примечании, т.е. что и здесь, хотя ближайшим образом идет речь о преуспейании в христианской жизни, но в обороте греческой фразы чувствуется обобщение. Ср. Homil. XV 22: «кто любит Бога тому и Он сообщает свою любовь: кто однажды уверовал в Бога, тому прилагает небесную веру и человек делается сугубым (διπλοῦς)». Здесь, впрочем, идет речь о высшем виде веры, т.е. о том виде, который св. отцы называли верою от Бога.

⁵⁹⁸ - Homil. I. 4.

⁵⁹⁹ - Ibid. п. 5.

⁶⁰⁰ - Ibid. п. 6. То же может относиться и к состоянию преуспейания человека, так как «выход страстей» из души, – правда выход окончательный, – представляется обыкновенно пр. Макарием как высшая степень совершенства, достигаемая в конце земного поприща.

⁶⁰¹ - Homil. XL, 7: ἡ χάρις τὸ πῦρ το οὐράνιον καί ἔσωθεν ἐστὶ.

⁶⁰² - Homil. XLIII, 1. «Как многие светильники и лампы воспламеняются и зажигаются огнем ... тем, что – одной и той же природы, так и христиане воспламеняются и светят одним и тем же естеством, божественным огнем, Сыном Божиим ».

⁶⁰³ - Homil. XXXII, 4. «Там (в ветхоз. обрезании) омывалось тело, здесь же крещение Огнем и Духом (βάπτισμα πῦρὸς καὶ Πνεῦματος) очищает и омывает оскверненный ум». Здесь же (несколько выше) встречается выражение, что с пришествием Христа совершилось то, чего не мог сделать Моисей, именно: «силу лукавой тьмы сокрушил Дух от Духа и Огонь от Огня». Не указывают ли эти выражения на Духа Христова, на дуновение Христово в день воскресения (Дух от Духа) и на ниспослание Христом Духа в день пятидесятницы в виде огненных языков (огнь от огня)?

⁶⁰⁴ - Homil. XLVII, 6. Здесь изображается состояние человека после «преслушания», т.е. падения в Адаме, – состояние дохристианского мира, когда «человек-израиль сделался рабом истинного фараона» (греха и дьявола). Затем сейчас же следует н. 7, где изображаются деяния «духовного Моисея» – Христа.

⁶⁰⁵ - Ibid. n. 7.

⁶⁰⁶ - Ibid. n. 8. Ἐὰν γὰρ μὴ πρότερον γένηται ἡ ψυχὴ παρὰ σκευασμένη πανταχόθεν δι' ἔργων ἀγαθῶν, ὅσον ἐστὶν ἐν αὐτῇ, οὐ δίδεται αὐτῇ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἀρνίου.

⁶⁰⁷ - Ibid. n. 9.

⁶⁰⁸ - Ibid. n. 10.

⁶⁰⁹ - Ibid. n. 11.

⁶¹⁰ - Ibid. n. 12.

⁶¹¹ - Ibid. n. 13.

⁶¹² - Ibid. n. 14.

⁶¹³ - Ibid. n. 15. Представление о «растворении Духом» есть, как увидим далее, одно из любимых выражений и представлений пр. Макария.

⁶¹⁴ - Ibid. n. 17.

⁶¹⁵ - Homil. XXVI, 5.

⁶¹⁶ - Homil. XV, 14–15.

⁶¹⁷ - Ibid. n. 28. Ср. Homil. VIII, 5. Хотя человек и достиг, повидимому, совершенства, «доходит до тайн и откровений, до великого наслаждения благодатью, однако вместе с тем и грех

сопребывает еще внутри его (ὁμῶς καὶ ἡ ἀμαρτία σύνεστιν ἀκμὴν ἔσω)».

⁶¹⁸ - Homil. XLI, 1.

⁶¹⁹ - Homil. XVI, 2.

⁶²⁰ - Homil. XVII, 15.

⁶²¹ - Ibid. n. 6.

⁶²² - Ibid. n. 5.

⁶²³ - Ibid. n. 7. Сравн. приведенное выше место из Homil. VIII, 5 о «сопребывании греха» вместе с благодатью даже в удостоившихся «тайн и откровений и великого утешения благодатью».

⁶²⁴ - Homil. XXVI, 25.

⁶²⁵ - Homil. XVI, 1.

⁶²⁶ - Ibid. n. 2.

⁶²⁷ - Homil. II, 4.

⁶²⁸ - Homil. V, 2.

⁶²⁹ - Homil. L, 4. Τὸ πλεῖστον δὲ μέρος τῆς ἀμαρτίας κρατεῖται, καὶ ἐν μέρος ὑπὸ τῆς χάριτος.

⁶³⁰ - Homil. XV, 25.

⁶³¹ - Ibid. n. 36.

⁶³² - Homil. XVII, 9.

⁶³³ - Ibid. n. 10.

⁶³⁴ - Homil. XVI, 6. «Как в воздухе есть сатана, и Бог, там присутствуя, ничего от того не терпит, так и в душе есть грех, а вместе с тем соприсутствует и благодать Божья, ничего от того не терпя (ὁμίως δὲ καὶ χάρις Θεοῦ σύνεστι μηδὲν ἀδικουμένη)».

⁶³⁵ - Homil. VII, 2. «Если это солнце, будучи тварью, освещает места грязные и от того не терпит вреда, то тем более Божество, συνὼν τῷ σατανᾷ, οὔτε ρυποῦται, οὔτε μιάνεται». То же и в Homil. XVI, 3.

⁶³⁶ - Homil. XVII, 6. Солнце, закрываемое облаками, «не терпит никакого ущерба, ни в свете своем, ни в собственном составе (τῆς δίας ὑποστάσεως); так бывает и с несовершенно очистившимися. Пребывая в благодати Божией, а во глубине (души) одержимые грехом, будучи не совершенно в добре, они

имеют и естественные движения и помыслы устремляющие их к Богу».

⁶³⁷ - Homil. XVI, 5.

⁶³⁸ - См. выше цитат из Homil. XVII, 6.

⁶³⁹ - Homil. XXVII, 13.

⁶⁴⁰ - Homil. XV, 36.

⁶⁴¹ - Homil. XXVII, 11.

⁶⁴² - Homil. XVII, 7.

⁶⁴³ - Lib. de custod. cord. n. 12 col. 833–6. Правда, эти «Книги» (числом 7) или «Слова», представляющие сокращение «Бесед», обыкновенно не приписываются пр. Макарию, но они так хорошо, кратко и точно выражают мысли, изложенные в беседах, что мы позволили себе привести здесь место из первой из этих семи книг.

⁶⁴⁴ - Об этом «согласовании» пр. Макарий говорит очень часто, как в местах выше приведенных, так и в тех, которые будут приведены ниже.

⁶⁴⁵ - Homil. XXX, 9.

⁶⁴⁶ - Homil. XXXI, 3. "Εὰν... τῷ θελήματι ἡμῶν ἔλκομεν τὸν νοῦν βιαζόμενοι τοὺς λογισμοὺς πρὸς τὸν Κύριον πάντως ὁ Κύριος τῷ θελήματι αὐτοῦ ἐλεύσεται πρὸς ἡμᾶς καὶ ἐξ ἀλήθείας συναγάγει ἡμᾶς πρὸς ἑαυτὸν... Ἐστηκε γὰρ θεωρῶν σου τὸν νοῦν, ἐπισιοπῶν πῶς ζητεῖς αὐτὸν...

⁶⁴⁷ - Homil. XXXVII, 9.

⁶⁴⁸ - Ibid. n. 10.

⁶⁴⁹ - Homil. XV, 1.

⁶⁵⁰ - Ibid. n. 2: συνεργὸς τῆς συνούσης τοῦ Πνεύματος χάριτος.

⁶⁵¹ - Ibid. n. 5. «Так и душа, служа Богу благодатью и духом (τῇ χάριτι καὶ τῷ πνεύματι), нуждается в большой рассудительности и ведении, как бы не погрешить относительно сосудов Божьих, или духовного служения, τὴν ἰδίαν προαίρεσιν μὴ συμφωνοῦσαν τῇ χάριτι ἔχουσα. Ибо душа может служить Господу духовным служением, совершаемым втайне внутренним человеком (ὕπὸ τοῦ ἔσω ἀνθρώπου) и собственными сосудами, т.е. Духом Его (Бога). А без сосудов Его, т.е. без благодати

(τοὔτέστι τῆς χάριτος) никто не может служить Богу». – Здесь не ясно, что нужно разумеать под «Божьими сосудами», дух ли человеческий или вместе и силу, благодать «Духа Св.». Если сопоставить последние выражения: «духовное служение внутренним человеком» и «собственными Его сосудами», «без сосудов Его, т.е. без благодати » с выражениями, помещенными в самом начале этого места: «служба Богу благодатью и духом », то будет очевидно, что под духом в этом последнем выражении нужно разумеать не Дух Божий, а дух человеческий или внутреннего человека. Становится понятным и то, почему благодать отличается от духа, а сосудами Божьими называются и Дух Божий и дух человеческий, при чем они то различаются, то подводятся под одно понятие сосудов, так как они хотя отличны по существу, но равно Божии по происхождению от Бога и по служению Богу: человек не может служить одним своим сосудом – душою без другого – Духа Божия или благодати, соединяющейся с душою.

⁶⁵² - Ibid. n. 27.

⁶⁵³ - Homil. I, 10.

⁶⁵⁴ - Ibid. n. 11.

⁶⁵⁵ - Homil. XVII, 10.

⁶⁵⁶ - Homil. XIX, 2.

⁶⁵⁷ - Ibid. n. 1.

⁶⁵⁸ - Ibid. n. 5, 6.

⁶⁵⁹ - Ibid. n. 6.

⁶⁶⁰ - Ibid. n. 8.

⁶⁶¹ - Homil. XXXII, 8.

⁶⁶² - Homil. XXVI, 20.

⁶⁶³ - Ibid. n. 21.

⁶⁶⁴ - Homil. XLI, 2 (см. это место ниже).

⁶⁶⁵ - Homil. XV, 41... οὐχ ὥσπερ τινὲς λέγουσιν ἔνδυσαι, ἔκδυσαι – намек на неверные представления относительно действия благодати в таинстве крещения.

⁶⁶⁶ - Homil. XVI, 7.

⁶⁶⁷ - Homil. VIII, 2. Ἡ μὲν χάρις ἀδιαλείπτως σύνεστι καὶ ἐρρίζωται καὶ ἐζύμωται ἐκ νέας ἡλικίας, καὶ ὡς φυσικὸν καὶ πηκτὸν ἐγένετο, αὐτὸ τὸ συνὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὡς μία οὐσία πολοτρόπως δέ, ὡς θέλει πρὸς το συμφέρον οἰκονομεῖ τὸν ἄνθρωπον.

⁶⁶⁸ - Homil. XVIII, 7.

⁶⁶⁹ - Ibid. n. 9.

⁶⁷⁰ - Homil. XXIX, 1.

⁶⁷¹ - Ibid. n. 2.

⁶⁷² - Hom. XLI, 2. Ἐπὰν τοίνον χάριτος θείας ἐνέργεια ἐπισκιάσει τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐκάστου πίστεως, καὶ δέξεται ἄνωθεν βοήθειαν, ἀκμὴν ἐν μέρει τινὶ ἐπεσκήσεν. Μὴ νομίση οὖν τις, ὄλην τὴν ψυχὴν πεφώτισταν ἀκμὴν πολλὴ νομὴ τῆς κακίας ἔνδον ἐστί... Καὶ αὕτη ἡ χάρις νομὴν λαμβάνει ἐν τῇ ψυχῇ. καὶ ἕως τῶν βαθυτάτων αὐτῆς μερῶν καὶ διαλογισμῶν ῥυζοῦται, ἐν καιροῖς πλείοσιν εὐδοκιμούσης καὶ συμφωνούσης τῆς ψυχῆς τῇ χάριτι ἕως οὗ ὅλη ἡ ψυχὴ περιληφθῇ ὑπὸ τῆς ἐπουρανίου χάριτος, λοιπὸν βασιλευούσης ἐν αὐτῷ τῷ σκεύει.

⁶⁷³ - Homil. VIII, 2: πολοτρόπως δέ, ὡς θέλει πρὸς τὸ συμφέρον οἰκονομεῖ τὸν ἄνθρωπον...

⁶⁷⁴ - Ibid. n. 3.

⁶⁷⁵ - Homil. XXVII, 12. Οἰκονομικῶς γὰρ ὑποστέλλει ἡ χάρις, ἵνα μειζόνως ἐπιζητήσομεν.

⁶⁷⁶ - Homil. XVI, 4. Ὅταν δέ ἔχει τις πάντοτε τὴν ἐλπίδα τοῦ Θεοῦ, ὥσπερ λεπτύνεται καὶ ἐξυδαροῖται τὸ κακόν.

⁶⁷⁷ - Homil. XX, 5. Λύττος γὰρ ἐλθὼν ἤρε τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, τουτέστι τὴν ἀκάθαρτον πηγὴν τῶν διαλογισμῶν τῆς ψυχῆς ἐξήρανεν.

⁶⁷⁸ - Homil. XVI, 4: οὕτως καὶ εἰς τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ εἰς οὓς πλεονάζει ἡ χάρις, ξηραίνει τὴν τοῦ πονηροῦ ἐπιθυμίαν ὁμοίως δέ καὶ τὴν φυσικὴν, ἐπειδὴ νῦν οἱ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωποι μεζονες γίνονται τοῦ πρῶ τοῦ Ἀδάμ.

⁶⁷⁹ - Homil. XLVII, 17.

⁶⁸⁰ - Homil. XLI, 2. Здесь говорится, что благодать действует на душу постепенно, сначала отчасти, не на всю душу, потом укореняется, доходит до глубины духа, «пока вся душа не будет

объята небесной благодатью». В целом это место приведено выше.

⁶⁸¹ - Homil. XIX, 6. Человек должен принуждать себя к добродетелям, чтобы Господь «даровал ему всего себя (δῶσῃ ἑαυτὸν ὅλον αὐτῷ)». А далее о Духе Св. говорится (ibid. n. 9), что Он «усовершит нас в себе и совершен будет в нас (τελειώσαντος ἡμᾶς τοῦ Πνεύματος εἰς ἑαυτὸ καὶ τελειωθέντος εἰς ἡμᾶς), очистившихся от всякой скверны и греховной нечистоты, и представит Христу наши души, как прекрасные невесты, чистыми и непорочными».

⁶⁸² - См. выше в одном из примечаний анализ Homil. XXX, 1–5, где Дух Св. представляется как «жизнь души» и «образ Сына», как «написующий небесный образ и дающий душе прекрасного и доброго Жениха». Ср. в пред. прим. Homil. XIX, 9.

⁶⁸³ - Homil. XI, 12. «Он (Христос) приходит в две области: во глубину ада и опять в глубокое недро сердца, где душа со своими помыслами одержится смертью и износит омертвевшего Адама из темной глубины».

⁶⁸⁴ - Homil. I, 2: τοῦ φέροντος καὶ ἀγοντος καὶ βαστάζοντος καὶ φοροῦντος...

⁶⁸⁵ - Ibid. n. 9. Ἀγονται αἱ ἀγίαи ψυχαὶ καὶ ὁδηγοῦνται ὑπὸ τοῦ ἡνισχοῦντος Πνεύματος τοῦ Χριστοῦ ὅπου βούλεται.

⁶⁸⁶ - Homil. VI, 5.

⁶⁸⁷ - Homil. I, 12.

⁶⁸⁸ - Homil. XVI, 12... οὕτω καὶ κατὰ βάθος ἐνεργουμένη χάρις βαστάζει τὸν νοῦν καὶ ἀναφέρει εἰς τοὺς οὐρανούς.

⁶⁸⁹ - Homil. XXVI, 16... οὗτος λοιπὸν δέδεταи καὶ ἔστιν ἡχμαλωτισμενος εἰς τὴν χάριν.

⁶⁹⁰ - Homil. XVIII, 10... Ὅταν γὰρ ἡ ψυχη πρὸς τὴν τελειότητα τοῦ πνεύματος καταντήσῃ, τελείως πάντων τῶν παθῶν ἀποκαθαρισθεῖσα καὶ τῷ Παρακλητῷ Πνεύματι διὰ τῆς ἀρρήτου κοινωνίας ἐνωθεῖσα καὶ ἀνακραθεῖσα, καὶ καταξιωθῇ πνεῦμα γενέσθαι συγκεκραμένη τῷ Πνεύματι, τότε ὅλη φῶς, ὅλη ὀφθαλμός. ὅλη πνεῦμα, ὅλη, χαρὰ, ὅλον ἀναπαύσις...

⁶⁹¹ - Homil. IV, 9.

⁶⁹² - Ibid. n. 10... καί διὰ ἡμερότητα καί φιλανθρωπίαν μεταμορφούμενος σωματοποιεῖ ἑαυτὸν, καί ἀναμίγνυται καί παραλαμβάνει... καί γίνεται μετ' αὐτῶν... ψυχὴ ὥς εἰπεῖν εἰς ψυχὴν καί ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν.

⁶⁹³ - Ibid. n. 11... μεταβάλλει καί σμικρύνει καί ἐξομοιεῖ ἑαυτὸν, σωματοποιῶν κατὰ χώρησιν, ταῖς ἀγίαις καί ἀξίαις πισταῖς ψυχαῖς.

⁶⁹⁴ - Ibid. n. 12. Σωματοποιεῖ γὰρ ἑαυτὸν εἰς βρῶσιν καί πόσιν ὁ Κύριος..

⁶⁹⁵ - Ibid. n. 13... μικρύνων ἑαυτὸν σωματοποιεῖ, καί μεταμορφοῦται ὀπτανόμενος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀπροσίτῳ δόξῃ φωτός, κατὰ πολλήν', καί ἄφραστον ἀγάπην φανερούμενος τοῖς ἀξίοις κατὰ τὴν αὐτοῦ δύναμιν.

⁶⁹⁶ - In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94 (Migne t. 59).

⁶⁹⁷ - Ibid. n. 1 col. 92.

⁶⁹⁸ - Ibid. n. 2 col. 93–94.

⁶⁹⁹ - Ibid. n. 3 col. 95.

⁷⁰⁰ - In Psalm. XLIV, 1. col. 183 (M. t. 55). Далее замечает, что вдохновение пророков отличается от вдохновения языческих прорицателей, не понимавших, что они прорицают: Дух Св. дает «сердцу и уму» пророков (χαρδίας, διανοβίας) понимание изрекаемого.

⁷⁰¹ - Ibid. n. 2 col. 184–5.

⁷⁰² - In Genes hom. VIII, 1 col. 70 (M. t. 53).

⁷⁰³ - In Psalm. CXV n. 2 col. 321. Homil. II de verb. apost. habentes eumdem Spir. (2Corinth. IV, 13) n. 7 col. 288 etc. (M. t. 51).

⁷⁰⁴ - In ep. ad Rornan. hom. XIII, 4 col. 513 (M. t. 60). «Какое различие между ними (законом ветхим и новым)? Большое и неизмеримое: тот есть закон духовный (πνευματικὸς), а этот закон Духа (Πνεύματος). Чем же отличается этот от того? Тем, что тот дан только от Духа (ὕπὸ τοῦ Πνεύματος μόνον), а этот приившим его даровал изобильно и (самого) Духа».

⁷⁰⁵ - Ibid. homil. XIV, 2 col. 526. Изъясняя Рим. VIII, 15: не приясте бо духа работы, замечает: «это очень не вразумительно. Ибо народ иудейский не получил Духа (Πνεῦμα

οὐκ. ἔλαβεν). О чем же он (апостол) говорит здесь? Так он назвал письма, – потому, что они духовны, – равно и закон духовный и воду из камня и манну».

⁷⁰⁶ - Правда, и в Ветхом Завете было освящение, но оно состояло там только в удалении от идолов, а в Новом «мы получаем этот дар сначала чрез самое нисшествие Духа, а потом и чрез жизнь, которая выше иудейской». Эти мысли изложены в In Ioan. hom. XIV n. 2 col. 98, где выяснены и другие различия между Ветхим и Новым Заветами (n. 1, 2: правда и правда, вера и вера, усыновление и усыновление).

⁷⁰⁷ - Homil. in s. Pascha n. 5 col. 771 (M. t. 52). «Была некогда у иудеев водная купель... Там сходявший после первого уже не получал исцеления, ибо такая (только) благодать (ή χάρις) дана была иудеям больным, пресмыкавшимся долу».

⁷⁰⁸ - In Genes. hom. LII, 5 col. 463.

⁷⁰⁹ - In Ascens. Domin. n. 4 col. 778 (M. t. 52).

⁷¹⁰ - In Psalm. XLIV, 4 col. 189.

⁷¹¹ - In s. Pascha hom. n. 3 col. 768. Καί γὰρ εἰ καὶ ἡμετέρα ἡ χάρις ἡ πᾶρὰ τοῦ Δεσπότη, ἀλλὰ καὶ ἐκείνων ἡ ἡδονή.

⁷¹² - In Psalm. XLIV, 3 col. 186.

⁷¹³ - In s. Pentecost. hom. I n. 4 col. 459 (M. t. 50). «Все глаголаху языки (Деян. XIX, 6). Почему же ныне прекращена и отъята эта благодать(ή χάρις αὕτη νῦν)»?

⁷¹⁴ - In Psalm. XLIV n. 10 col. 198.

⁷¹⁵ - In ep. ad Rom. hom. XIII, 8 col. 519. Οὐ γὰρ ἐστὶ Πνεύματος παρόντος μὴ καὶ Χριστόν παρεῖναι. Ὅπου γὰρ ἂν μία τῆς Τριάδος ὑπόστασις παρῇ, πᾶσα πάρεστιν ἡ Τριάς· ἀδιασπάστως γὰρ ἔχει πρὸς ἑαυτήν.

⁷¹⁶ - De s. Pentec. hom. I n. 2 col. 456: διενείμαντο τὴν ὑπερ ἡμῶν οἶκονο μίαν Πατὴρ καὶ Υἱός καὶ ἅγιον Πνεῦμα.

⁷¹⁷ - In ep. ad Rom. hom. XIII, 4, col. 513.

⁷¹⁸ - In Genes. hom. III, 1 col. 33. «Что означают слова: Дух Божий ношашеся верху воды? Мне кажется, что они означают то, что водам была присуща некоторая жизненная энергия (ἐνέργειά τις ζωτική)». То же повторяет и далее в начале n. 2.

⁷¹⁹ - Ibid. hom. VIII, 3 col. 72. Св. Златоуст опирается здесь на наименование Сына Божия велика совета Ангелом, чудным советником, и на изречение «Им же вся быша». То же повторяет и с тою же ссылкой на Исаию (IX, 6) In Genes, serm. II, 2 col. 589 (M. t. 54). Без сомнения, он не устраняет участия Духа Св. в этом совете, но все-таки ближайшее участие в деле творения человека приписывает Сыну Божию, в силу очевидно «разделения» домостроительства о нас между Лицами Св. Троицы.

⁷²⁰ - In ep. Rom. hom. XII, 6 col. 502. Ὁ δὲ φυσικὸς (νόμος) οὐκ ἀπὸ Πνεύματος ἡμῖν ἐδόθη.

⁷²¹ - См. выше, в трактате об объеме понятия благодати.

⁷²² - Homil. in Ascens. Dom. J. Chr. n. 4 col. 777. «Как при создании первого человека вдуну (говорится) в лицо его дыхание жизни и бысть человек в душу живу, но (человек) своим преступлением погубил благодать вдуновения (τοῦ ἐμφυσήματος τὴν χάριν) и потеряв животворящую силу (τὴν ζωοποιὸν δύναμιν), разрешился в прах и низвел в гроб Его произведение, так тепер обновляя (ἀνανεῶν) свое создание и возвращая древний дар, дунул в лице апостолов, возвращая созданию древнюю жизненную силу (ζωτικὴν δύναμιν)». Господь «говорит: мир вам и сие рек дуну и глагола им: приимите Дух Свят. Он видел, что человеческая природа изнемогает под тяжестью труда и уклоняется от борьбы по слабости; поэтому Он восполняет недостаток ее силою Духа... чтобы восприяв от благодати то, чего не имела по природе, она вышла на борьбу возбужденная силою Духа».

⁷²³ - Ibid. n. 13 col. 786. Златоуст замечает, что он приступает здесь к решению вопроса, который занимал умы «многих», именно: «до страданий Спасителя были ли апостолы крещены крещением евангельским» и находит, что они были крещены крещением Иоанновым, которое Спаситель не отменил, чтобы не упразднить проповедь И. Крестителя и чтобы не дать повода иудеям к упрекам, что Он вводит свое особое крещение из гордости... οὐκ ἔτι ὕδατι· ἔλαβον γὰρ· ἀλλὰ Πνεύματι ἁγίῳ οὐκ ἐπεισάγει ὕδωρ τῷ ὕδατι, ἀλλ' ἀναπληροῖ τὸ λεῖπον τῷ λειπομένῳ.

⁷²⁴ - Ibid. n. 14 col. 787... Ὁ Σωτὴρ οὐκ ἠθέτησεν τὸ τῆς μετανοας, ἀλλ' ἐπλήρωσε καὶ προσέθηκε τὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τῷ τοῦ ἐν Τριάδι.

⁷²⁵ - In Ioan.homil. LXXXVI n. 3 col. 471. «Некоторые говорят, что Христос не дал ученикам Духа, а только посредством дуновения сделал их способными к Его принятию... Но не погрешит тот, который скажет, что и тогда (καὶ τότε) получили они некоторую духовную власть и благодать (ἐξουσίαν τινὰ πνευματικὴν καὶ χάριν), но не воскрешать мертвых и творить чудеса, а отпускать грехи, ибо дарования Духа различны. Посему-то Христос и присовокупил: им же отпустите отпустятся, показывая, какой род благодатной силы даруется им. А потом после 40 дней они получили силу чудотворения (τῶν σημείων), почему Христос и говорит: приимите силу нашедшу Св. Духу на вы, и будете Ми свидетели во Иерусалиме же и во всей Иудеи. Свидетелями же они сделались посредством чудес (διὰ τῶν σημείων). Неизреченна благодать Духа и многообразны дары »!.. Здесь прямо утверждается, что апостолы в день воскресения получали уже благодать Духа Св., именно «благодать», можно думать, возрождения для них лично и «власть» возрождать других от жизни греховной.

⁷²⁶ - См. нашу статью «Вопрос о времени учреждения христианской церкви и церковной иерархии» («Церк. Вестн.» 1886 №№ 9 и 10).

⁷²⁷ - «Ποκοίλας (ἡσυχάζουσης τῆς χάριτος)», именно в смысле отсутствия видимых знамений – σημείων, что ясно из последующих слов: «и никто не являлся».

⁷²⁸ - In Ascens. Domin. I. Chr. hom. n. 13 col. 736.

⁷²⁹ - In Genes, hom. VIII, 3, col. 72. Κατὰ τὴν τῆς ἀρχῆς οὖν εἰκόνα φησὶν οὐκ ἂν ἕτερόν τι. Cf. in Genes, serm. II, 2, col. 589.

⁷³⁰ - In Genes, hom. IX, 3, col. 78. «Как образом назвал образ владычества (τῆς ἀρχῆς), так подобием то, чтобы мы, сколько человеку возможно, уподоблялись Богу кротостью, говоря, смирением, добродетелью». Cf. in Genes, serm. III, 1 col. 591.

⁷³¹ - In ep. ad Rom. hom. X, 1 col. 475.

⁷³² - Ibid. n. 2 col. 476.

⁷³³ - Ibid. col. 477. Изъясняя слова апостола: яко же бо ослушанием единого грешни быша мнози (Рим. V, 19), говорит: «Сказанное (апостолом) ведет к немаловажному исследованию... Ничего нет невероятного в том, что когда тот (Адам) согрешил и сделался смертным, то и все (происшедшие) от него сделались такими же; но каким образом следует отсюда, что чрез его непослушание другой сделался грешным (ἑτέρων ἁμαρτωλόν)? В таком случае этот (другой) не оказался бы виновным (ὀφείλων), так как сделался грешником не сам от себя (μὴ οἰοθέν)».

⁷³⁴ - Ibid. n. 3 col. 477–8. «Итак, что значит здесь слово грешнии? Мне кажется (оно означает) подлежащих наказанию и осужденных на смерть (ὁπτεύθουσι χολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ). Апостол ясно и подробно раскрыл, что чрез смерть Адама все сделались смертными: искомое (вопрос) однако состоит в том, почему это произошло. Но (ответа) на это он не предложил; так как это не приводило его к цели настоящего (рассуждения). У него идет спор с иудеем, который отвергает и осмеивает оправдание чрез одного. Поэтому показав, что наказание (τὴν κόλασιν) от одного распространилось на всех, он не прибавил (указания на причину), почему это произошло». Желаящим получить какой-либо ответ на этот вопрос Златоуст предлагает со своей стороны то соображение, что эта смерть и осуждение, если мы будем бодрствовать, не только безвредны, но даже полезны, по крайней мере – смерть, так как мы грешим не в бессмертном теле; кроме того смертность тела располагает нас к любомудрию, к удалению от всякого зла и дает возможность получать мученические венцы.

⁷³⁵ - В тех же беседах на посл. Рим., изъясняя (homil. XII) слова апостола: вину прием грех заповедию, содела во мне всяку похоть (Рим. VII, 8), говорит, что не закон виновен в грехе, но « грех , т.е. твоя беспечность и злая воля (ἡ γνῶμη ἡ πονηρὰ) добро употребила во зло»,... « зло воли (ἡ τῆς γνῶμης πονηρία), а не вверенный (Иуде) ящик, совершило это (погибель Иуды). И Ева, убедившая Адама вкусить от древа, изгнала из рая, а не древо было тому причиною, хотя им был дан повод» (n. 5 col. 500). И закон за грехи людей не отвечает, а «вся вина падает на

волю их, сверх ожидания совершенно поврежденную (τῆς ἐκείνων γνώμης ἐστὶ παρ' ἐλπίδα πᾶσαν διαφθαρείσης, *ibid.* col. 501).

⁷³⁶ - *Ibid.* hom. XI, 2 col. 486. «Он (Христос) пришел не разрушить природу, но исправить волю (ἀλλὰ τὴν προαίρε σιν διορθῶσαι)».

⁷³⁷ - *In ep. ad Hebr.* hom. XII, 2 col. 99 (M. t. 63). «Род человеческий трудно поддается убеждению и нуждается в большой заботе, – большей, чем растения. Там природа тел и земли, уступающая рукам земледельца, а здесь – произволение, допускающее многие перемены и избирающее ныне одно, а завтра другое; оно быстро склоняется к злу (ὁξυρρέπης γὰρ αὕτη πρὸς κακίαν)».

⁷³⁸ - И в беседах на послания, в особенности на посл. к Римл., и в других творениях, напр. *In Genes. serm.* 1 n. 3 col. 584 («манихей ли придет, одержимые ли недугом Валентина»...), *ibid.* serm. VII n. 4, col. 613 («манихеи, эти немые и бешеные псы... под кожей овцы скрывают волка»).

⁷³⁹ - *In ep. ad Rom.* hom. XII, 7 col. 503: οὐ φύσει πονηρὸν ἡ κακία. Это сказано в связи с тем рассуждением, которое приводится нами далее.

⁷⁴⁰ - *Ibid.* hom. X, 1 col. 475.

⁷⁴¹ - *Ibid.* hom. XIII, 1 col. 518.

⁷⁴² - *Ibid.* n. 1 col. 508–9. «Словами: без закона грех мертв есть (Рим. VII, 8) апостол показывает не то, что грешившие не знали (что они грешат), а то, что они знали (это), но не так обстоятельно почему хотя были наказываемы, но не сильно... Что же значит: не разумею? Σιχοτοῦμαι φησί, συναρπάζομαι, ἐπλήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα, πῶς ὑποσχελίζομαι... Словами: не еже хочу не уничтожает свободного произволения и не вводит какую-либо насилующую необходимость. Он сказал: ненавижду, чтобы ты понял, что и словами: не еже хочу он не уничтожил свободы. Итак что же значит: не еже хочу? Μη ἐπαινῶ, μὴ ἀποδέχομαι, μὴ φιλῶ».

⁷⁴³ - *Ibid.* n. 2 col. 509. Ὅρας τέως τὴν διάνοιαν οὐ διαφθαρμένην, ἀλλὰ ἐν τῇ πράξει τὴν οἰκείαν διατηροῦσαν

εὐγένειαν.

⁷⁴⁴ - Ibid. col. 510.

⁷⁴⁵ - О начальных волевых процессах, а равно и о всей их совокупности см. ниже, в трактате о предваряющей благодати, для надлежащего понятия которой в особенности необходимо, как увидим, разграничение различных моментов в движениях человеческой воли.

⁷⁴⁶ - Ibid. hom. XII, 6. 7 col. 502–3.

⁷⁴⁷ - Ibid. hom. XIX, 6 col. 591. Οὐ γὰρ τὰ φύσιν τὰ καλὰ, καὶ τὰ μὴ τοῖα, ἀλλὰ γνώμης καὶ προαιρέσεως μόνης.

⁷⁴⁸ - См. выше, в самом начале нашего трактата о св. И. Златоусте, место из In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94 (τὸ τοῦ συνειδότος κριτήριον ἀδέκαστον)/

⁷⁴⁹ - In ep. ad Rom. hom. XII, 6 col. 502. Здесь св. Златоуст решает вопрос как примирить слова: «греха не знах, точию законом» (VII, 7) и: «аз же живях кроме закона иногда» (ст. 9)? «Ни Адам и ни какой другой человек никогда не является живущим без закона естественного (φυσικοῦ). Как только Бог сотворил его, вложил в негои этот закон». Далее св. Златоуст замечает, что в выражении: «живях кроме закона иногда» разумеется закон Моисеев так как этот именно закон называется у апостола заповедью и законом духовным, а закон естественный нигде «заповедью не называется», притом «закон естественный дан нам не от Духа (οὐκ ἀπὸ Πνεύματος)», следовательно его нельзя назвать духовным. – Орывочное выражение из этого места (о законе естественном – не от Духа) приведено нами выше, в трактате об «участии Лиц Св. Троицы в домостроительстве спасения нашего».

⁷⁵⁰ - In Genes. hom. XLII, 1 col. 385 (M. t. 54). «Этот праведник всякою добродетелью владел с преизбытком (μεθ' ὑπερβολῆς)... И то самое, что патриарх, живший и прежде благодати и прежде закона, сам собою (οἴκοθεν), чрез вложенное в его природу познание (γνώσεως), достиг такой меры добродетели, в состоянии лишить нас всякой защиты. Правда... этот муж пользовался многим попечением от Бога и Бог всячески явил о нем многое промышление» (ниже, в тракт.

о предваряющей благ. будет приведено окончание этого замечательного рассуждения). Этим примером св. отец не то хотел сказать, что излишне пришествие Христово и искупление. В бес.на Ефес. I, 4–5, как увидим ниже, он заметил, что естественные добродетели не могут даровать спасения: «если бы (оно зависело) от нашей только добродетели, то излишне было бы Его (Христа) пришествие и все, что совершено по домостроительству» (hom. I, 2).

⁷⁵¹ - В контексте это место см. выше в нашем прим. к In ep. ad Rom. hom. XIII, 1 col. 508 (толков. слов: «без закона грех мертв»).

⁷⁵² - In Genes. hom. XXIV, 3 col. 210: οὐκ ἐπειδὴ οὐκ ἡδύνατα, ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ ἡβουλήθησαν.

⁷⁵³ - Это место в целом см. выше, в нашем тексте, – в объяснении слов ап. Рим. VII, 13 и в рассуждении: «какое зло есть грех, нерадивое произволение, стремление»... и т.д.

⁷⁵⁴ - In ep. ad Rom. hom. XIII, 4 col. 512.

⁷⁵⁵ - Ibid. n. 3 col. 511.

⁷⁵⁶ - Ibid. col. 512. Кто мя избавит из тела смерти сея? «Апостол, назвал (тело) не телом греховным (ἀμαρτίας), а телом смерти, т.е смертным телом, плененным смертью, но не родившим смерть, что служит указанием не на порочность (οὐ τῆς πονηρίας) плоти, а на насилие (τῆς ἐπηρείας), которому она подверглась».

⁷⁵⁷ - Ibid. n. 6 col. 515... «А когда мы все ей (плоти) позволяем, и она, преступив собственные ее пределы (ὄρους), восстает на душу, тогда она все губит и портит, не по причине собственной природы, но по причине неумеренности и происходящего от нее беспорядка».

⁷⁵⁸ - Ibid. n. 4, col. 512: εἰ τοσαύτη τῆς ἀμαρτίας ἡ τυραννὶς πρὸ τῆς χάριτος ἦν.

⁷⁵⁹ - Ibid. hom. XI, 4 col. 488.

⁷⁶⁰ - Ibid. hom. X, 1 col. 475.

⁷⁶¹ - Ibid. hom. XIII, 4 col. 513. Τοῦτον γὰρ τὸν χαλεπὸν κατέλυσε πο·λεμον θανατώσασα τὴν ἀμαρτίαν ἢ τοῦ Πνεύματος χάρις καὶ ποιήσασα τὸν ἀγῶνα κοῦφον ἡμῖν καὶ πρότερον

στέφανωσασα καί τότε μετὰ πολλῆς τῆς συμμαχίας ἐπὶ τὰ παλαίσματα ἔλιυσασα.

⁷⁶² - In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94 (см. в целом это место в самом начале трактата о св. И. Златоусте).

⁷⁶³ - In psalm. CXV n. 2, col. 322. Ἀλλ' εἰ καὶ τὸ πλεον αὐτοῦ ἐστίν, σχεδόν δε καὶ τὸ πᾶν, ὁμῶς ἀφήκέ τι καὶ ἡμῖν μικρὸν, ὥστε καὶ εὐπρόσωπον γενεσθαι τῶν στέφάνων τὴν πρόφασιν.

⁷⁶⁴ - In Ioan.hom. XLVI, 1 col. 257–8.

⁷⁶⁵ - In ep. ad Ephes. hom. 1, 2 col. 12 (M. t. 62): εἰ μὴ καὶ ἄνωθεν αὐτὸν ἐκαλεσε καὶ ἀγαπήσας ἔλιυσε πρὸς ἑαυτὸν. В целом это место приведено ниже.

⁷⁶⁶ - Hom. 1 de verb. aposr. habentes cumdem Spir. n. 4. 3 col. 275–6 (M. t. 51).

⁷⁶⁷ - In Ioan. hom. XVIII, 3 col. 117. Ἐντεῦθεν παιδεύομεθα, ὅτι οὐ φθάνει τὰς βουλήσεις ἡμῶν ὁ Θεὸς ταῖς δωρεαῖς ἀλλ' ὅταν ἡμεῖς ἀρξώμεθα, δταν το θέλαιν παράσχομεν, τότε καὶ αὐτός πολλὰς διδωσιν ἡμῖν τῆς σωτηρίας ἀφορμάς.

⁷⁶⁸ - Вслед за евангелистом Златоуст замечает, что ученики пошли за Иисусом вследствие проповеди И. Крестителя об И. Христе, что Он «Агнец Божий». Следовательно это было обстоятельством, предшествовавшим появлению у них желания идти за Христом и повлиявшим на движение их ко Христу. Затем в дальнейшем изъяснении вопроса И. Христа, Златоуст замечает, что этот вопрос («чесо ищета») предложен был Спасителем для того, чтобы более приблизить их себе (οἰκειώσῃται), сообщить им более дерзновения.

⁷⁶⁹ - In Genes, hom. VLII, 1 col. 385.

⁷⁷⁰ - In ep. ad Roma. hom. XVI, 5 col. 554...ὥς τὸ γε αὐτοῦ μεροζ δῖεσώθησαν ἅπαντες καὶ γὰρ ἐκλήθησαν ἅπαντες.

⁷⁷¹ - In ep. ad Rom. hom. XVIII. 2, 3 col. 575.

⁷⁷² - Ibid. hom. XV, 1 col. 541.

⁷⁷³ - Ibid. hom. XVI, 5 col. 555. Избрание Иакова и отвержение Исава еще до рождения их зависело от предведения Божия, «потому что Бог не ждет, как человек, совершения дел (ἀπὸ τοῦ τελους τῶν πραγμάτων), чтобы видеть, кто добр, кто нет».

⁷⁷⁴ - Ibid. n. 6 col. 556. Выражения: «помилую, егоже аще помилую» означают только то, что «один Бог знает достойных , а из людей никто», что Он «произносит свой приговор не по решению (γνώμης) рабов, а по собственному тщательному и неподкупному суду (κρίσεως)» Далее (n. 7 col. 557) замечает, что «Бог, ищет не обнаружения только дел, ἀλλὰ καί προαίρέσεως εὐγένειαν καί εὐγνώμονα» (т.е. благородного произволения и благонастроенного расположения). Сказано это по поводу слов: «Иакова возлюбих, Исава же возненавидех».

⁷⁷⁵ - Ibid. n. 7 col. 558. Словами: «ты кто еси против отвечающей Богови» «самый вопрос (апостол) называет преступным»... «Разве ты соучаствуешь (с Богом) в правлении»? Ibid. n. col. 559. «Или не имать власти скудельник над брением»? «Здесь (апостол) не уничтожает свободы, а показывает, до какой степени должно повиноваться Богу. Ибо ты несколько не более глины должен быть расположен требовать у Бога отчета. Ты не должен не только противоречить и предлагать вопросы, но даже совершенно не говорить, не мыслить, а уподобляться той бездушной (глине), покорной рукам горшечника... Для сего только взят (апостолом) этот образец, – не для указания образа жизни (τῆς πολιτείας), а для (возбуждения) преданного повиновения и молчания». Здесь же, впрочем, несколько далее (col. 560) Златоуст замечает, что и в этом месте не отвергается свобода воли, так как почетное и непочетное употребление зависит не от горшечника, а «от пользующихся употреблением сосудов».

⁷⁷⁶ - Ibid. n. 8 col. 560. Апостол «назвал Фараона не только сосудом гнева, но и совершенным в погибель, т.е. приготовленным, именно собственными его (стараниями) и им самим». Бог в отношении к нему сделал все для его исправления. Но «так как (Фараон) не захотел воспользоваться Божиим долготерпением для покаяния, а уготовал себя на гнев, то (Бог) употребил его для исправления других».

⁷⁷⁷ - См. выше в прим. об избрании Иакова и отвержении Исава.

⁷⁷⁸ - Ibid. n. 6 col. 557. «Сколько было таких, которые по наружной видимости дел казались лучшими Матфея, но

ведущий тайное, могущий испытывать способность ума (διανοίας, души), узнав лежащую в тине жемчужину и миновав других, а дивясь ее благообразию избрал его (Матфея); и к благородству его произволения присоединив собственную благодать объявил его годным (αὐτὸν ἐλέξατο, αἱ τῇ τῆς προαίρέσεως εὐγενείᾳ τὴν παρ' ἑαυτοῦ προσθείς χάριν, δόκιμον αὐτὸν πέφηνεν). Замечательно, что здесь как бы различаются два момента в действии благодати: избрание и присоединение благодатной силы.

⁷⁷⁹ - Ibid. hom. XVIII, 5 col. 578.

⁷⁸⁰ - Ibid. col. 579.

⁷⁸¹ - Ibid. n. 1 col. 573.

⁷⁸² - In ep. ad Ephes. hom. 1, 2 col. 12–13 (M. t. 62).

⁷⁸³ - Так именно изображает моменты волевого процесса св. И. Дамаскин в De fide orthod. 1. 22, col. 945. Некоторое сомнение возбуждает только представление о βούλησις, не есть ли это не первый момент волевого процесса, а обозначение всего процесса одним общим наименованием. Ввиду однако слов И. Дамаскина: εἴτα μετὰ τὴν βούλησιν ζήτησις καὶ οὐχέψις такое предположение нельзя признать основательным. Ср. выше приведенное место из творении св. Златоуста (In ep. ad Rom. hom. XII, 6); προαίρεσις, ὁρμή, πρᾶξις, γνῶμη.

⁷⁸⁴ - См. вышеприведенные места из In Psalm. CXV n. 2 col. 322. In hom. I de verb. apost. habentes etc. n. 4. 5 col. 275–6.

⁷⁸⁵ - Ad illum. Catech. II n. 2 col. 234 (M. t. 49). Здесь св. Златоуст говорит с большей последовательностью, чем св. Григорий Нисский, который, как мы видели, утверждал, что из двух зол «меньшее удостоившись спасительного крещения снова впасть в грех, чем кончить жизнь непричастным благодати крещения» (Or. adv. eos, qui differ, bapt. col. 424).

⁷⁸⁶ - Ibid. n. 3 col. 235. Τὰ ἀμαρτήματα ἀφανίζει τὸ λουτρον, τὴν συνήθειαν διόρθωσον.

⁷⁸⁷ - De s. Pentec. I hom. n. 5 col. 460.

⁷⁸⁸ - Ibid. II hom. n. 2 col. 467. «Что может быть удивительнее этого, когда без трудов, усилий и добрых деяний рождается оправдание?.. Если указ царя, изложенный в немногих словах,

дает виновным прощение бесчисленных преступлений, а других возводит в высшую почесть, то тем более Св. Дух Божий, всемогущий может как избавить нас от всякого зла, так и даровать нам многую праведность и исполнить нас многого дерзновения. И как искра, упавшая в необъятное море, тотчас гаснет и, поглощенная множеством воды, становится невидимой, так и вся человеческая порочность, погружаясь в купель божественного источника, потопляется и исчезает скорее и легче этой искры... Почему эта купель называется не купелью отпущения грехов, не купелью очищения, но купелью пакибытия? Потому что она не просто оставляет нам грехи, не просто очищает нас от прегрешений, но (делает нас такими), как будто мы опять родились... Она не просто очищает сосуд, но снова всецело его переплавляет (ὁλόκληρον αὐτὸ ἀναχωνεύει πάλιν)... Взяв наше естество, покрытое ржавчиною греха, потемненное великим дымом прегрешений и потерявшее дарованную Им в начале красоту, Бог снова переплавил его; ввергая в воды как в горнило и вместо пламени ниспосылая благодать Духа, потом выводит нас оттуда перелитыми, обновленными и в блеске не уступающими лучам солнечным ».

⁷⁸⁹ - См. предыдущее прим.

⁷⁹⁰ - In ep. ad Rom. hom. XVII, 1 col. 565.

⁷⁹¹ - Ibid. hom. XVI, 9. 10 col. 562.

⁷⁹² - Ibid. hom. XVII, 2 col. 566.

⁷⁹³ - In Ioan. hom. XXVI, 1 col. 153.

⁷⁹⁴ - Ibid. hom. XXV, 1 col. 149.

⁷⁹⁵ - Ibid. n. 2 col. 150.

⁷⁹⁶ - См. выше (In Ascens. Dom. I. Chr. n. 14 col. 787).

⁷⁹⁷ - In s. Pentec. I hom. n. 3 col. 457–8: οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἀμαρτημάτων ἀπαλλαγῆναι ἄνευ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας.

⁷⁹⁸ - In Math. hom. XII, 2 col. 205 (M. t. 57).

⁷⁹⁹ - In ep. ad Rom. hom. XV, 2 col. 541. Ср. еще след., уже приведенное выше, место (In Ioan. hom. XIV, 2 col. 94): «у нас не таже благодать, что напр. у иудеев; у нас не одно только прощение грехов σουχώρησις... ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀγίασμός καὶ υἱοθεσία καὶ Πνεύματος χάρις». Замечателен здесь порядок

понятий: «оправдание, освящение, усыновление и благодать Духа».

⁸⁰⁰ - Ibid. hom. XIV, 3 col. 527.

⁸⁰¹ - In s. Pentec, hom. I, 2. 3 col. 455–6.

⁸⁰² - Ibid. n. 3 col. 468.

⁸⁰³ - Ibid. n. 2 col. 455.

⁸⁰⁴ - In ep. ad Rom. hom. XIII, 6 col. 515.

⁸⁰⁵ - Ibid. n. 5 col. 515.

⁸⁰⁶ - Ibid. hom. XI, 3 col. 488: αὕτη δε πρότερον ἐστεψάνωσε, καί εἰς τοὺς ἀγῶνας εἵλκυσεν. Ср. ibid. hom. XIII, 4 col. 513: πρότερον στεφανώσασα καί τότε μετὰ πολλῆς τῆς συμμαχίας ἐπὶ τὰ παλέσματα ἐλκύσασα.

⁸⁰⁷ - Ibid. hom. XI, 1 col. 483.

⁸⁰⁸ - Ibid. hom. X, 4 col. 479.

⁸⁰⁹ - Ibid. hom. XX, 2 col. 597.

⁸¹⁰ - In Ioan. hom. XIV, 2 col. 93.

⁸¹¹ - Ad illumin. Catech. hom. II, 1 col. 232: τὴν ἀγιωσύνην ἐπίτεινσιν καὶ δικαιοσύνην τὴν ἀπὸ τοῦ λουτροῦ λαμπροτέραν ἐργαζεσθαι, καὶ τὸ χάρισμα φαιδροτέρων ποιεῖν.

⁸¹² - In ep. ad Rom. hom. XIV, 2 col. 525. Οὗτος γὰρ πάλιν πολλῶ τοῦ προτέρου μείζων ὁ στέφανος.

⁸¹³ - In verb. apostol. habentes eumd. spir. hom. I, 7 col. 276–7.

⁸¹⁴ - In ep. ad Rom. hom. XIII, 7 col. 520.

⁸¹⁵ - In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 3 col. 235.

⁸¹⁶ - Homil. in epilept. n. 2 col. 51–52 (M. t. 51). «Зная, в чем каждый из нас имеет нужду и что полезно каждому и как и каким образом должно совершиться спасение, таким путем Он и ведет нас. Последуем же, куда бы Он ни повелел (идти), и не будем пытливо исследовать, повелевает ли Он идти путем легким и удобным или трудным и более тяжелым, как и этому расслабленному... Если бы мы крайне много (μυριάκις) философствовали, хотя бы были крепче и могучее всех, но если будет отсутствовать сильное Его действие (ῥοπῆς) мы не будем в силах противостоять обычному искушению (τὸν τυχόντα πειρασμόν). Но что я говорю о нас, ничтожных и негодных? Хотя

бы кто был Павлом, или Петром или Иаковом или Иоанном, лишенный высшей помощи легко избличается, претыкается и падает». Доказательством служат слова Христовы Петру (Лк. XXII, 31–2). Слова ап. Павла (I Кор. X, 13) показывают, что Бог «не только не позволяет перенести искушение непосильное, но и при искушении посильном присутствует, поддерживая нас и укрепляя (διαβαστάζων καὶ συκιροτῶν) если мы сами наперед (πρότερον) принесем то, что от нас (требуется), как-то расположение (προθυμία), надежду на Него, благодарность, мужество, терпение. Если мы желаем стоять твердо, то нуждаемся в помощи (βοηθείας) свыше не только в опасностях превышающих силы, но даже и в посильных (ἐν αὐτοῖς τοῖς κατὰ δύναμιν)».

⁸¹⁷ - In ep. ad Rom. hom. XIV, 7 col. 532–3.

⁸¹⁸ - Ibid. hom. XIII, 7 col. 517. Изображая, что в христианстве все сделано, чтобы облегчить борьбу с грехом, замечает: «страсти усмирены, страшась и трепеща благодати Духа. Но если ты угашаешь свет τὸν ἡνίοχον ἐμβάλλεις καὶ τὸν κυβερνήτην ἐλαύνεις, σεαυτῷ λογίζου λοιπὸν, τὸ κλυδόνιον».

⁸¹⁹ - Ibid. hom. XIV, 2 col. 525: ὡς τὸν κυβερνήτην τοῦ πλοίου καὶ τὸν ἡνίοχον τοῦ ζεύγους τῶν ἵππων...

⁸²⁰ - In Genes, hom. XXII, 1 col. 187: ἐν τῇ προαιρέσει τῇ ἡμετέρα κατέλιπε μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν τὸ πᾶν.

⁸²¹ - Ibid. hom. LIV, I col. 471. Здесь речь идет об ап. Матфее, переменою своей жизни показавшем, от кого и от чего зависит эта перемена. В заключение этого рассуждения замечает: «огражденные оружием Духа и, показав собственное доброе настроение воли, привлечем помощь свыше (ἐπισπασώμεθα τὴν ἄνωθεν ροπὴν), чтобы при ее содействии победить врага.

⁸²² - In ep. ad Roman. hom. XIV, 11, col. 540.

⁸²³ - In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 2 col. 235 (M. t. 63): πῶς οὖν ἔσται μετὰ σοῦ ἡ χάρις, τουτέστιν, ἡ εὐδοκίμησις ἢ ἡ τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια, ἂν μὴ διὸ τῶν ἀγαθῶν πράξεων αὐτὴν ἐπισπάσῃ. Τοῦτο γὰρ πάντων αἴτιον ἀγαθῶν τὸ παραμένειν ἡμῖν ἀεὶ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος αὕτη γὰρ πρὸς πάντα ἡμᾶς ὁδηγεῖ.

⁸²⁴ - In ep. ad Rom. hom. XVI, 9 col. 561. Здесь, правда, Златоуст имеет в виду ближайшим образом акт избрания и отвержения, почему и начинает свою речь с Фараона, сделавшегося сосудом гнева по собственному беззаконию, и с тех из иудеев, которые сделались сосудами милости по доброму настроению их воли (εὐγνώμοσύνης), но затем, очевидно, обобщает мысль и трактует уже вообще о всем процессе спасения, а не о начале его только.

⁸²⁵ - In Genes, hom. XLII, 1 col. 386.

⁸²⁶ - In Acta apostol. hom. XV, 3 col. 124 (M. t. 60).

⁸²⁷ - In ep. ad Philipp. hom. VIII, 1 col. 239–240 (M. t. 62).

⁸²⁸ - Ibid. n. 2 col. 240.

⁸²⁹ - ... οὐτε αὐτῶν εἶναι τὰ κατηρνώματα μόνον, ἀλλὰ προηγσυμενωσ τοῦ Θεοῦ...

⁸³⁰ - ... ἀλλὰ προς την πρόθεσιν ὁρῶν, συνεφάπτεται τῶν κατηρνωμάτων ἡμῖν, δῆλον ὅτι τοῦ ἐπισπάσασθαι αὐτὸν ἡμεῖς αἴτιοι.

⁸³¹ - Ibid. hom. I, 3 col. 185–6.

⁸³² - Выше нами проведены места: In verb. apost. habent. eumd. spir. hom. I, 7; In ep. ad Rom. hom. XIV, 11; In ep. ad Hebr. hom. XXXIV, 2. In Act. apost. hom. XV, 3. Вообще, мысль о необходимости для нас привлечь благодать к содействию нам была такою мыслью, которую св. Златоуст настойчиво проводил и часто повторял и притом, замечательно, в одних и тех же выражениях.

⁸³³ - In ep. ad Hebr. hom. XII. 3 col. 99... "Ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν, καὶ ἐπ' αὐτῷ δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἐλεσθαι τα ἀγαθα, καὶ ὅτε ἐλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτοσ τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει. Οὐ προφθάνει τας ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν ὅταν δέ ἡμεῖς ἐλώμεθα, τότε πολλήν εἰσάγει την βοήθειαν ἡμῖν.

⁸³⁴ - In ep. I ad Corinth hom XII, 1 2 col. 97–98. (M. t. 61).

⁸³⁵ - In ep. I ad Corinth hom XII, 1 2 col. 97–98. (M. t. 61).

⁸³⁶ - In Genes. hom. XIX, 1 col. 158–9... τὰ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ ἅπαντα ἐπίθεινεται... παραινεί, συμβουλεύει, προαναστέλλει τῆς κακῆς ἐπίχειρήσεως οὐ μὴν ἀνάγκην ἐπίτιθησιν.

⁸³⁷ - «Благодать Божья даровала Божественную и просвещающую благодать, называемую нами также предваряющею, которая подобно свету, просвещающему ходящих во тьме, путеводит всех» («Посл. вост. патр.»). Здесь замечается сходство не только с представлением, но даже и способом выражения древнеотеческими. Правда, здесь не упоминается о разделении благодати на благодать Отца и Сына и на благодать Духа Св., но наименование предваряющей благодати «Божественною и просвещающею», «путеводящею всех» напоминает древнеотеческие: «влечение Отца», «руководство, просвещение Сына». А далее говорится об «особенной благодати», «содействующей, укрепляющей и постоянно совершенствующей» (приведено ниже).

⁸³⁸ - «Желающие свободно покоряться ей (предваряющей благодати), ибо она споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей, – и исполнять ее повеления, необходимо нужные для опасения, получают посему и особенную благодать, которая содействуя, укрепляя и постоянно совершенствуя их в любви Божьей, т.е. в тех благих делах, которых требует от нас Бог (и которых требовала также предваряющая благодать), оправдывает их и делает их predetermined» («Посл. восточн. патр.», оконч. выше привед. места). Особенная благодать, хотя и не названа здесь благодатью Св. Духа, но очевидно, судя по усвояемым ею действиям (содействие, укрепление, совершенствование), есть именно то, что древние отцы называли совершением, завершением, благодатью Духа Св. Относительно предваряющей благодати здесь сказано, что и она требует также благих дел, не в смысле очевидно условия для того, чтобы начать свое действие (ибо она «руководит всех» безотносительно к их нравственному достоинству), а для спасительности ее воздействия на человека.

⁸³⁹ - «Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры». Спб. 1881 стр. 72.

⁸⁴⁰ - Там же несколько выше, стр. 71.

⁸⁴¹ - Там же стр. 72 (окончание приведенного выше рассуждения).

⁸⁴² - Разумею известные факты оправдания пелагиан на первых восточных соборах: иерусалимском 414 г. и диоспольском 415 г. Оправдание здесь произошло не только от неискusstва обвинителей Пелагия, но главным образом от того, что пелагиане говорили общепринятым тогда богословским языком, искусно скрывая под православными выражениями неправославное свое учение. Впрочем, по той же причине и на западе не все вдруг поняли сущность пелагианства, доказательством чего служит папа Зосим, проведенный этим приемом пелагианских вероизложений, постоянными их разглагольствиями о благодати и распространением на темы, совсем не относящиеся к спорному вопросу (изложением учения о Пр. Троице, Лице И. Христа), т.е. обычным приемом неправомыслящих .