

Аскетизм по православно-христианскому учению. Книга 2

профессор Сергей Михайлович Зарин

[Книга 1](#) →

[Введение](#)

[Краткая история и основные значения понятия «аскетизм».](#)

Введение Краткая история и основные значения понятия «аскетизм».

С именем «аскета» в принятом словоупотреблении соединяется обычно представление о монахе, притом строгом отшельнике, пустыннике, а с именем «аскетизма» – упражнение в делах, ведущих преимущественно к угнетению и умерщвлению плоти¹ «Аскет» в обычном словоупотреблении – синоним человека, удалившегося от общественной жизни, чуждающегося людей и т. п. Обычно думают и говорят, что «аскетизм» – дело совершенно необязательное и даже ненужное для всякого христианина вообще, причем одни считают его явлением ненормальным, противным природе, заслуживающим или порицание или сожаление²; другие же, высоко ценя «аскетизм», признают его делом, осуществляемым лишь особыми избранниками, для людей же, живущих среди обычных условий, ни в какой степени необязательным и неосуществимым.

Такое понятие об «аскетизме» узко, односторонне, а потому и не вполне правильно.

Для того чтобы установить правильный и точный смысл этого термина, обратимся к его филологическому анализу и его краткой истории.

Слово *аскезис* (ἄσκησις), от которого произведено общеупотребительное теперь слово «аскетизм», происходит от глагола ἄσκειω искусно и старательно перерабатывать, обрабатывать грубые материалы³; украшать и во всем этом упражняться⁴

Так как атлеты для успешного и искусного осуществления задач, связанных с их профессией, постоянно укрепляли и

всеми средствами, преимущественно гимнастикой, упражняли и развивали свои силы и вместе с тем придерживались строгого, воздержанного образа жизни, то они и стали называться ἄσκηται⁵.

5. Таким образом, «аскетизмом» греки стали называть закаливания и упражнения, необходимые для успешного состязания и борьбы на арене⁶.

У философов стоической школы слово ἄσκησις стало употребляться уже в специфически этическом смысле, – в смысле упражнения в добродетели и воздержности^{7,8}. У всех последователей названной школы, от Зенона до Эпиктета, данный термин играл уже выдающуюся роль⁹, хотя наряду с ним употреблялись и синонимические выражения: γυμνάζειν, μελετᾶν, ἀγωνίζεσθαι¹⁰. По учению стоиков, существенная цель всей философии заключается в нравственном поведении человека. Философия–упражнение (ἄσκησις) в искусстве, и прежде всего, – в высшем искусстве – в добродетели; она – учительница добродетели; добродетели можно научиться, только упражняясь в ней; отсюда уже понятно утверждение стоиков, что философия–сама добродетель¹¹. Таким образом, в классическом словоупотреблении ἄσκησις имело смысл и более широкий и более узкий, – обнимало и чувственную и духовную сферы, но во всяком случае оттеняло напряжение, усилие, труд для осуществления какой-либо цели.

С этой точки зрения Филон характерно разъясняет различие добродетели «аскетической» и природной. По учению этого философа, добродетель природная достается человеку без всяких трудов, как дар Божий, а добродетель аскетическая приобретается с большими усилиями, аскезисом. Аскет по временам колеблется в добре, возвращается ко злу, и потому его нельзя причислить к совершенным, а только к совершенствующимся. Впрочем, и аскезис может, наконец, привести к такой же совершенной добродетели, какая дается природою¹².

Так как Слово Божие целую жизнь христиан называет борьбою, напряженным и неослабным усилием для достижения царства небесного¹³, то аналогия борцов, атлетов с их

аскетизмом напрашивалась сама собой при раскрытии мысли о необходимости для христиан мужественно противостоять, бороться со всеми препятствиями, встречающимися на пути ко спасению.

Эта аналогия и действительно рельефно оттеняется у св. Ап. Павла. «Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного. И потому я бегу не так, как на неверное, бьюсь не так, чтобы только бить воздух; но усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным».¹⁴ При этом Апостол, очевидно, имея в виду вышеуказанное двоякое понимание аскетизма в классическом словоупотреблении¹⁵ – в телесном, чувственном смысле, с одной стороны, – и в духовном, нравственном, с другой, определяет сравнительное достоинство того и другого аскетизма в христианстве. Апостол, увещевая Тимофея «упражнять себя в благочестии» (собственно упражнением готовить себя к благочестию: γυμναζε σεαυτον προς ευσεβειαν), предостерегает его от излишнего увлечения телесным аскетизмом, указывая, что «телесное упражнение мало полезно» (η σωματικη γυμναζις προς ολιγον εστιν ωφελιμος).¹⁶

Термин ἀσκή употребляется explicite только один раз и у Ап. Павла и даже вообще в Св. Писании, причем этим словом обнимается, очевидно, вся подвижническая, трудовая, исполненная самоограничения и постоянных лишений, жизнь Апостола языков, направленная к достижению религиозно-нравственного совершенства, мира и спокойствия совести, путем выполнения и осуществления нравственного закона¹⁷. В других местах новозаветных писаний для выражения той же идеи употребляются синонимические термины: γυμναζειν, επαγωνιζεσθαι, αγωνιζεσθαι, αθλεϊν¹⁸.

Во всех указанных местах Св. Писания под «аскетизмом» понимается деятельное осуществление религиозно-нравственного совершенства, путем напряжения всех телесных и душевных сил христианина, посредством неустанной борьбы с

различными препятствиями; точнее сказать, – в этом понятии мыслится самый процесс, а также вспомогательные приемы и способы этого осуществления или в целой и полной своей совокупности, или же по преимуществу некоторые из них, взятые в отдельности, напр., молитва¹⁹, телесные подвиги и лишения²⁰.

Если в раскрытии учения Св. Писания об «аскетизме» важное значение имела указанная аналогия атлетов²¹, то на изображении «аскетизма», которое мы находим в патрологической литературе, заметно и несомненно отразились некоторые черты философского воззрения по данному вопросу²². По свидетельству св. Григория Богослова, аскетические упражнения практиковались у Греков мудрецами, философами. Эти действия составляли предмет удивления, похвалы и гордости язычников. Подобные упражнения и действия христиан стали называться также φιλοσοφία, а преданность таким заповедям обозначалась термином φιλοσοφείν²³.

В связи с этим обстоятельством стоит также и тот факт, что термин ἄσκησις, ἄσκησις получает в святоотеческой литературе значение уже преобладающее по сравнению с другими синонимами, тогда как в терминологии Св. Писания дело обстоит, как мы видели, совершенно наоборот.

Ἄσκησις у св. Отцов употребляется в двояком значении: в общем смысле – трудиться, упражняться²⁴, и в частном – со времени возникновения и развития монашества – преимущественно для обозначения подвижничества, осуществляемого именно в этом последнем. Что касается первого значения, то Ἄσκησις в отличие от других синонимов, оттеняет, по-видимому, особенную утонченность, изощренность, искусство и находчивость в изобретении различных способов и средств для достижения той или иной цели.

Этот оттенок особенно рельефно выступает в тех случаях, когда речь идет о достижении цели в занятиях предметами трудными, сложными, запутанными. Так напр., по словам препод. Макария, «некоторые мудрецы удивлялись упражнением в софистике» (τὴν σοφιστικὴν ἐξεκῆσαντες ἐθαύμασιν ὅθιον)²⁵; В

науках, – (ἐπιστημὴν ἀσκοῦντες)²⁶ ; «были разные художники, упражнявшиеся в мирских искусствах» (τὰς κατὰ τὸν κοσμον ἐξασκησάντες τέχνας)²⁷.

Частнее, именем ἄσκησις называется у свв. Отцов упражнение именно в добродетели. Так, напр., по словам препод. Макария, «всецело обратиться к Богу и отвратиться от любви к миру кажется трудным по причине суровости подвигов добродетели» (διὰ τὴν σκληρὰν τῆς ἀρετῆς ἄσκησιν²⁸. По мысли Григория Б., требования ἄσκησις'a неразрывно связаны с обязанностью приобретения ἀρετῆς, – имя Бога добродетелей побуждает людей к подвижничеству, к аскезису²⁹. Другими словами, – под «аскетизмом» разумеются различные способы приобретения «праведности»³⁰, «благочестия»³¹.

Имя «аскета» в первые три века прилагалось преимущественно к тем христианам, которые добровольно упражнялись в строгой и воздержанной жизни, оставаясь в обычных условиях, в обществе. Те же, которые уединялись, удалялись от общества, носили наименование «анакхоретов»³².

По мере развития монашества, название ἄσκησις, ἄσκησις постепенно перешли на него и сделались обычным и постоянным обозначением именно монашеского образа жизни, как воплотившего в себе фактически начала строгого и последовательно проводимого подвижничества³³. По наблюдению некоторых исследователей, именно Евсевий был первым христианским писателем, который слово μοναχοί стал употреблять, как равнозначное слову аскеты³⁴. 15-ое правило Гангрского собора запрещает оставлять детей προφάσει τῆς ἀσκησέως (слав. «под предлогом отшельничества»). Здесь «аскетизмом» названа уже самая уединенная жизнь, характеризующаяся благочестивыми упражнениями, о которых речь идет в других правилах этого собора, так что этим термином называется образ жизни, указанным упражнениям благоприятствующий. 21 правило того же собора два раза употребляет наименование «аскетизма» (один раз в форме существительного и один раз в глагольной форме) для обозначения определенного образа жизни, характеризующегося

соблюдением девства, воздержанием (в пище и одежде) и «отшельничеством от мирских дел»³⁵.

В предисловии к аскетическим памятникам – Vita Antonii, Apophthegmata Patrum и Historia Lausiaca термином ἄσκησις обозначается совокупность подвигов (посты, безбрачие, молитвы, и т. под.), осуществленных монахами и отшельниками, описанными в названной книге, – тех именно подвигов, которыми характеризовалась их «небесная жизнь» и в которых выражалась их восторженная «любовь» к Богу³⁶.

Словом ἄσκησις обозначаются и отдельные различные виды подвижничества³⁷.

В частности под «аскетизмом» понимается «жизнь суровая, многотрудная и строгая» (ἀκλήροταῖτη, αὐχρῶδης λίαν, καὶ καὶ ξίροταῖτη³⁸, характеризующаяся всевозможными лишениями³⁹, измождением плоти⁴⁰, телесным «изнурением»⁴¹, вследствие особенно строгого воздержания от пищи⁴² и сна⁴³, вследствие строгого сохранения «поста»⁴⁴, – жизнь, выражающаяся в безупречном сохранении «девства»⁴⁵, в подвигах «терпения»⁴⁶, «смирennemудрия»⁴⁷, «непрестанной молитвы»⁴⁸, доходящей до экстатического состояния подвижника^{49, 50, 51}. Во всяком случае ἄσκησις предполагает труд⁵², громадное усилие, энергическое напряжение сил человека, и в этом отношении противопоставляется иногда состоянию слабости – ἀσθεῖνεια⁵³.

При этом термином ἄσκησις называется преимущественно уединенная, отшельническая жизнь монахов. Так, об Исидоре Странноприимце рассказывается, что первые годы юности он провел в пустыне в трудах подвижничества (τὰ τῆς ἀσκησέως ἄθλα), очевидно, в отличие от последующей деятельности его в обществе⁵⁴; «добродетель аскетическая (ἀπερτὶ ἀσκητικὴ) отличается от добродетели общественной (απερτὶ πολιτικῆς⁵⁵). Из двух братьев – монахов, – Паисия и Исаии, – «аскетом» называется собственно посвятивший себя уединенно-созерцательной жизни, в отличие от другого, заботившегося о нуждающихся⁵⁶. Таким образом, ἄσκησις является нередко уже синонимическим ἀναχωρητής⁵⁷. Впрочем, такое значение данного термина не безусловно и не исключительно. «Аскезисом» называется, напр., и подвиг аввы Аполлония,

который ухаживал за больными и снабжал их врачебными и хозяйственными принадлежностями⁵⁸.

Отсюда, имя ἄσκητής прилагается и к подвижнику, живущему в мире, упражняющемуся в деятельной добродетели⁵⁹.

Впоследствии афонские монахи, напр., назывались «аскетами» в грамотах царей⁶⁰. В IX веке «аскетическим житием» (βίος ἄσκητικός) κατ' ἐξοχήν называлась на Афоне жизнь исихастов, которые проводили жизнь безмолвную, чтобы беседовать с одним Богом⁶¹.

Так как монашество исторически заявило себя выразителем и представителем строгой подвижнической жизни, то в обычном понимании и словоупотреблении понятие «монашество» и «подвижничество», – «аскетизм» – сделались постепенно синонимическими⁶².

Такой специальный, технический смысл был усвоен данному понятию только благодаря исторически сложившемуся положению вещей, но он не отвечает собственно, как мы видели, ни прямому филологическому смыслу данного термина, ни существу выражаемого им понятия, которыми предполагается, намечается и допускается смысл более общий и более широкий.

Под «аскетизмом» в прямом и собственном смысле следует разуметь вообще планомерное употребление, сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели, для достижения религиозно-нравственного совершенства⁶³. «Аскетизм», не приспособленный и не приводящий к названной цели, в сущности не настоящий ἄσκησις, а видимый, кажущийся – ἡ φαίνομε'νή ἄσκησις, по выражению препод. Макария Е.⁶⁴

Таким образом, данный термин обозначает как бы только «техническую» сторону христианского совершенствования, так как главным деятелем этого последнего, по православному учению, служит благодать Св. Духа⁶⁵.

«Аскетизм» имеет свою прямою и ближайшею целью приспособить естественные силы и способности человека к восприятию воздействия божественной благодати, сделать их

органом, послушным и удобным орудием для достижения и осуществления в человеческой личности «вечной жизни». Другими словами, – «аскетизм» является моментом христианского «освящения», поскольку для осуществления последнего необходимы «и всякое внутреннее усилие – заботы, молитвы, попечения и всякое внешнее борение и препобеждение препятствий»⁶⁶.

По учению свв. Отцов Церкви, аскетизм сам по себе, даже взятый во всей совокупности своих проявлений, еще далеко не обнимает и не выражает собою христианского совершенства. По мысли, напр., препод. И. Кассиана, «посты, бдения, нищета, отшельничество, упражнение в св. Писании, расточение всего имущества не составляют совершенства, но суть только средства к совершенству; не в них состоит цель искусства (*disciplinae illius finis*), но посредством их достигается цель. Напрасно будет упражняться в них тот, кто довольствуется ими, как высшим благом; это значит – иметь орудие для искусства и не знать его цели»⁶⁷ Иллюстрацией к раскрытому пониманию слова ἄσκειω, ἁσχησθαι служит Doctrina XIV аввы Дорофея περὶ οἰχοδομῆς καὶ ἀρχαλογίας τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν⁶⁸. Здесь созидание духовного совершенства в человеке изображено чертами, заимствованными от постройки дома. Как создаваемый дом нуждается во всесторонней заботе относительно каждой своей части, и пренебрежение какой-либо из них грозит прочности строяемого дома, так и душа нуждается в заботе относительно созидания в ней каждой из добродетелей (с. 1). Основанием для такого созидания должна быть вера (с. 2). На этом основании полагаются камни: послушание (ὕπακοη), долготерпение (μακροθυμία), воздержание (ἐγκράτεια). От каждой из этих добродетелей в основание должно полагать по одному камню... и таким образом, воздвигать здание: один камень сострадание (συνναΐειν), один отсечение воли (κοπή τοῦ θελήματος) и т. д. Но краеугольными камнями (γωνίαι) будут терпение и мужество (υπομονή καὶ ἀνδρεία), относительно которых следует в особенности прилагать старание (*ibid.*, col. 1776 A.), ибо от них зависит твердая устойчивость стен здания (*ibid.*). Цементом, соединяющим один камень с другим, служит

смирение, – добродетель, без которой ни одно доброе дело не есть добродетель и без которой нельзя спастись, подобно тому, как корабль не может быть построен без гвоздей (col. 1776 AB) и т. д. Важно в этом изображении то, что душа представляется как бы ареною, на которой постепенно усилиями воли получается известное содержание в виде духовного здания. Самый процесс водружение частей здания в одном месте прямо называется глаголом ἀσχεΰω: «ἄλλος ἀσκεῖ σιωπὴν, ἀλλ' οὐκ ἐν γνῶσει. ἔχει γὰρ, ὅτι ἀρετὴ ποιεῖ ὁ τοιοῦτος, οὐδὲν δὲ ποιεῖ»⁶⁹. В настоящем месте гл. ποιεῖ наиболее подходит значению водружаю, т. е. даю бытие, произвожу. Несколько выше аввою разъяснено, кто именно может быть назван ἐν γνῶσει πειῶν μεταΰναιαν, откуда ясно, что ἀσκεΰω и ποιεῖω – глаголы, синонимичные по своему значению. (Ср. и ниже: πάλιν οὐ μετρεῖ τις ἑαυτὸν καὶ νομίζει ὅτι μετὰ ποιεῖ, καὶ οὐκ οἶδε, ὅτι οὐδὲν ἔχει, ἐπειδὴ οὐκ ἐν γνῶσει ποιεῖ⁷⁰ и т. д.).

Однако, уже из приведенных примеров можно усматривать весьма тонкое различие между ἀσκεΰω и ποιεῖω. Тот, кто по-видимому делает, ποιεῖ σιωπὴν, на самом деле иногда только ἀσκεΰω оное: если он делает не с разумением, οὐκ ἐν τῇ γνῶσει, то он собственно οὐδενούδεν ποιεῖ⁷¹.

Τὸ ποιεῖν σιωπὴν собственно означает быть молчальником, тогда как τὸ ἀσκεῖν σιωπὴν – только водружать молчание. Отсюда, аскет может на самом деле в своей деятельности (ἀσκησκ), полагая усилия, не принести никакого плода, если он незаконно подвизается. Далее авва Дорофеи приводит примеры ἄσκησις'а бесплодного⁷² и заключает речь таким оборотом: πάλιν ἑὰν ἀσκῇ τις ἢ διὰ κενοδοξίαν, ἢ ἔχον ὅτι ἀπετὴν ποιεῖ, οὐκ ἀσκεῖ ἀσκεῖ ὁ τοιοῦτος ἐν γνῶσει λοιπὸν ἐκ τοῦτου ἀρχεται ἐξουθενεῖν τὸν α-δελφὸν αὐτοῦ, ἔχων ἑαυτοῦ τι καὶ εὐρίσκεται οὐ μόνον βάλλον'ένα λίθον καὶ ἐπαίρων δυ'ο, ἀλλὰ ἀλλὰ καὶ ὅλον τὸν κινδυνεύων. ῥίψια διὰ τοῦ κρῖναι τοῦ πλησίον⁷³. Здесь ἄσκησις'ом называется и такое водружение здания, которое предполагает одни только не имеющие смысла физические усилия, как положение одного камня в здание и взятие из него двух. Здесь уже, самоочевидно, не получается никакого плода; здание не подвигается вперед (οὐ οὐ ποιεῖται),

а, напротив, разрушается, – и все-таки это должно быть названо ἄσκε'ω, т. е. положение усилий. В нравственном ἄσκησις'е весьма важно то, какие мотивы руководят им, чтобы это не был ἄσκησις, не имеющий разумной цели, бесплодная трата сил (οὐ'κ ἐν γνῶ'σει ἄσκε'ῖν).

Такой оттенок напряженной деятельности в глаголе ἄσκε'ω противопоставляет его ποιε'ω, который, – по словопроизводству от ποῖος = какой, ποι'ότης – качество, – предполагает натуральное раскрытие лежащей в его основе идеи, т. е. предполагает в субъекте известное предрасположение к объекту, качественное сродство с ним, – ο δὲ ἐν γνῶ'σει ἐγκρατευ'μενος, οὐ'κ ἔχει ὅ'τι ἀρετῇ'ν ποι'εῖ; οὐδὲ θε'λει ἐπαινεῖ'σθαι, ὡ'ς ἀσκητῆ'ς (по русски говоря, как труженик) ἀλλὰ ἔχει, ὅ'τι διὰ τῆς ἐγκρατε'ίας κτᾶται σωφρογυ'νην, т. е. плод нормального, разумного ἄσκησις 'а – воздержание; самое это напряжение – в смысле старания, усилий (=ἄσκησις) – приводит к целомудрию, и целостному состоянию мыслительной способности человека и к смирению (1779 Д–1780А): ὡ'ς λε'γουσιν οἱ πατε'ρες, ὅ'τι ἡ ὁδο'ς τῆς ταπεινω'σεως ἐ'στιν οἱ κο'πτοι κόπτοι οἱ' σωμστικοῖ ἐν γνῶ'σει (1780 А.). Отсюда видно, что ἄσκε'ω = у препод. Дорофея сумме телесных трудов, и ταπει'νος есть не один из видов ἄσκησις'а, а результат, который является, вследствие нормальным образом поставленного ἄσκησις'а. таковы и все христианские добродетбли по своему суидеству: любовь, смирение, терпение, послушание; к ним приводит ἄσκησις, но не из них состоит⁷⁴. Отсюда получаем тот вывод, что ἄσκησις есть низший род деятельности, собственно приготовление к христианскому возвышенному образу мыслей, когда «имеющие жен» были бы «как не имеющие»; ... вообще, «пользующиеся миром, как не пользующиеся»⁷⁵.

Что касается значения термина «аскетизм» в современной богословской науке, то оно заметно отражает в себе конфессиональные особенности трех важнейших христианских исповеданий – католичества, лютеранства и православия. Католичество под «аскетизмом» понимает почти исключительно выполнение и осуществление трех, так называемых, «евангельских советов», – нищеты, безбрачие и послушания, т.

е. говоря короче и конкретнее, католическое богословие отождествляет «аскетизм» с монашеством, как состоянием, стремящимся к достижению высшего евангельского совершенства. Христиане же не-монахи, исполняя только заповеди, к аскетизму, по самому своему положению, не обязываются, осуществлять его не имеют ни необходимости, ни даже самой возможности. Если от них и требуется некоторая степень аскетизма, то лишь минимальная, и аскетизм не-монашеский по существу совсем иного рода, чем аскетизм, характеризующий монашество и составляющий содержание его жизни. Таким образом, по католическому учению, аскетизм является выполнением, так называемых, «евангельских советов», но не требуется христианскими заповедями; аскетизм – выполнение не должного, а сверхдолжного⁷⁶.

Лютеранство, отрицая самое существование «евангельских советов» в отличие от заповедей, – не признает важности и даже законности, правильности монашества, считает его, а равно и аскетизм, явлением, противным самому духу евангелия⁷⁷

Православие, наконец, признавая «совершенство» общехристианским требованием, считает и аскетизм общехристианскою обязанностью, осуществляемую в различных формах – в монашестве и общественно-деятельной жизни. Монашество считается аскетизмом κατ' ἐξοχήν, но не исключительно, – формой религиозно-нравственной жизни, наиболее приспособленного для осуществления аскетизма. Раскрытию, выяснению, обоснованию и доказательству этой мысли посвящено все наше исследование.

Глава I

Православное учение об усвоении каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом.

Значение учения о «спасении» в общей системе православного богословия. – Основоположительное значение этого учения для богословского раскрытия, в частности, православного учения о сущности и смысле «аскетизма». – Значение и связь понятий: «спасение», «вечная жизнь», «царство небесное». – Богообщение, как высшая цель и верховное благо человека, по святоотеческому учению. – Уподобление Богу – «святость», как необходимое условие богообщения. – Утрата человеком истинной «жизни», вследствие потери богообщения и святости. – «Смерть» физическая и духовная, – как следствие удаления человека от истинной «жизни». – Зло в человеке не возобладало окончательно, и потому он мог быть избавлен от вечной смерти и возвращен к истинной «жизни».

Учение о сущности и условиях «спасения» человека, представляя собой основной пункт, наиболее важное, центральное содержание всего божественного откровения, священного писания обоих заветов, а потому – естественно – и христианского богословия, в то же время отражает в своем подробном раскрытии специфические особенности, конфессиональные оттенки главнейших христианских исповеданий. Конфессиональная окраска богословствования этих последних обнаруживается именно в этом пункте наиболее выпукло, рельефно, характерно⁷⁸.

Таким образом, учение о «спасении» человека, будучи центральным пунктом богословия догматического, оказывается исходным началом богословской этики, тем основанием, на котором зиждется все православное нравоучение во всех своих существенных пунктах и которым оно определяется в своих наиболее важных особенностях.

Равным образом и православный аскетизм, не только в своем теоретическом, богословско-философском раскрытии, но и в своем жизненно-практическом осуществлении, в своих конкретных исторических формах и проявлениях, своими

корнями всецело вырастает из православного же понимания спасения, всецело обязан стремлению именно ко спасению⁷⁹. Следовательно, здесь мы находим связь теснейшую, внутреннюю, органическую, так что нельзя понять аскетизм с его теоретической и практической стороны, без предварительного, – по возможности точного и обстоятельного, – раскрытия смысла православного учения о «спасении».

Учение о «спасении» мира и человека служит основным содержанием всего Божественного Откровения. Так, обетование о спасении служило сердцевиною всего Ветхого Завета, его жизненным нервом, одушевляющим началом, исходным пунктом и вместе телеологическим моментом; это обетование служило «корнем для народа Божия, без которого не мыслим народ Божий⁸⁰, без которого его история теряет всякий смысл и значение. К этому-то «спасению» относились «изыскания и исследования пророков», по слову Апостола⁸¹. Что же касается Откровения Новозаветного, то оно имеет своим центральным пунктом спасение человека, как факт уже по существу совершившийся, как обетование исполнившееся, как силу, реально и полнोजизненно начавшую действовать в человеческой истории с того момента, как «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее»⁸² естество человеческое. Дело спасения человека, по своему существу, в своем коренном, центральном моменте, было собственно делом восстановления богочеловеческого союза.

Спасение человека предполагает, таким образом, нарушение этого союза, *погибель* человека.

Само по себе «спасение» – отвлеченное понятие, получающее свой конкретный смысл от дополняющего определения, отвечающего на вопрос: *от чего?* Русское слово «спасение» соответствует греческому σωτηρία, от глгола σωζω. Последний, в свою очередь, одного корня с прилагательным σως (σᾶος)^{83, 84}, означающим собственно *здоровый* (лат. sanus). Σωτηρία, следовательно, означает собственно «*оздоровление*», в смысле освобождения от болезни, порчи.

И, действительно, в Новом Завете σωζειν и σωτηρι'α означают прежде всего избавление от опасности, смерти, болезни, а в положительном смысле – возвращение целостности, крепости, здоровья⁸⁵. В страдательной форме σωζω переводится на русский язык именно «выздороветь»⁸⁶, стать здоровым⁸⁷, получить исцеление⁸⁸. Указанное значение понятия σωτηρι'α, очень характерное и существенно важное, однако далеко не полно и не выражает собою собственно специфически христианского момента. Христианство, имея своим содержанием прежде всего и преимущественно духовную, божественную жизнь, и понятие? σωτηρι'α берет в специальном смысле христианского избавление от а) духовной смерти, б) гибели, в) вечного осуждения (или «гнева Божия») и, наконец, преимущественно, главным образом – в смысле избавление собственно г) от греха, как коренной причины всех этих бедствий⁸⁹.

В итоге имеем, что, согласно употреблению и значению рассматриваемого термина в Новом Завете, спасение (σωτηρι'α) есть *избавление* человека от греха и его следствий, – осуждения, вечной гибели и духовной смерти, *возвращение* природы человека в ее нормальное состояние путем ее *оздоровления*⁹⁰. В этом отношении особенно характерны слова Самого Господа Спасителя, определяющие сущность и цель совершенного Им на земле дела спасения людей: «не здоровые имеют нужду во враче, но больные... Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию»⁹¹.

Таким образом, как ни существенно и характерно понятие «спасения» для христианства, оно все же недостаточно определено и точно выражает собою его содержание, смысл и цель – собственно с положительной стороны и потому, будучи по преимуществу отрицательным, постулирует к другому соотносительному с ним понятию, которое отмечало бы в христианстве прежде всего момент *положительный*.

Таким понятием и является бесспорно, «вечная жизнь» (ζωή αιων'ιος)⁹².

И действительно, понятие «спасение» и «вечная жизнь» употребляются в Евангелии, как синонимические, взаимно –

заменяемые, связанные между собою теснейшим, внутренним образом⁹³.

Таким образом, спасение в христианстве означает исцеление от греха и через это дарование возможности и способности к *вечной жизни*⁹⁴ в «царстве Божиим» – (βασιλεία τοῦ Θεοῦ), царстве небесном (βασιλεία τοῦ οὐρανῶν)⁹⁵. Учение о «вечной жизни» и есть собственно самый характерный, специфический момент христианства⁹⁶.

Понятием «вечная жизнь» – ζωὴ αἰώνιος⁹⁷ выражается самая сущность творчески-промыслительно-спасительных отношений Бога к человеку, для которого эта жизнь является единственно истинною, подлинною целью и вместе его исконным назначением⁹⁸.

Вечная жизнь стоит в советах Божиих, как исходное начало и конечная цель бытия всего сотворенного⁹⁹. Отсюда естественно, что «жизнь вечная» есть «венец веры в Господа»¹⁰⁰. «Высочайшее благо есть вечная жизнь, а величайшее зло – вечная смерть»¹⁰¹.

Эта истина есть точное выражение основной цели сотворения мира Богом. Преплагий Господь Бог воззвал из небытия к бытию мир «во еже быти всем»¹⁰², т. е. для того, чтобы и все твари в возможной для них, относительной и ограниченной степени, соответственно данным им силам, способностям и положению в общей системе конечного бытия, сделались участниками той жизни, которую в абсолютной полноте и безусловном совершенстве обладает Он Сам, будучи всесовершенною, присносущною Жизнью¹⁰³.

Как венец всего сотворенного, «микрокосмос»¹⁰⁴, человек, по сравнению с другими, явившимися на земле ранее его существами, призван к жизни наиболее полной и совершенной, наиболее близкой к жизни божественной. В самом сотворении своем получивши от Бога «дыхание жизни»¹⁰⁵, образ (собственно отображение) и подобие Божие¹⁰⁶, человек путем сознательного и свободного богоуподобления, в личном союзе любви со Своим Первообразом¹⁰⁷, как своим «верховным благом»¹⁰⁸, призван был развивать и освершенствовать

сообщенный ему задаток, полученный им залог истинной, блаженной жизни.

Таким образом, только в этом должна была и могла состоять для человека истинная, а, следовательно, и вечная жизнь. Особенностью этой жизни был сознательно свободный характер отношений к Богу поначалу детски доверчивой, самопреданной любви к Нему, как Творцу и Подателю жизни. Такой характер взаимных отношений Бога и человека представляется в Св. Писании, как «вечный завет» Бога с Адамом, первым человеком, родоначальником человечества¹⁰⁹. Заключенный Богом с Адамом тотчас после его сотворения, этот завет и состоял именно в определении содержания и цели жизни человека, конечно, вполне соответствуя тем силам, способностям и дарованиям человека, которые получил последний при своем происхождении, в самой организации своей личности. Эта наивысшая цель человека, которая определяла самую *сущность* его жизни, ее основное, господствующее направление, состояла именно в *прославлении* и *восхвалении* Бога¹¹⁰, т. е., – в таких действиях и проявлениях его сознательно-свободной жизни, – которые выражали живое стремление человека приблизиться к Богу, проявить в своем бытии и поведении подобие божеских совершенств и которые, таким образом, оправдывали целесообразность существования человека на земле. Так как указанная цель жизни человека определяла назначение его по существу, вполне соответствуя самой идее его создания, его специфическим, истинно человеческим особенностям, то поэтому самому она и была единственно истинною, неизменною, вечною. Отсюда и самый завет Бога с человеком, как определявший для человека содержание и сущность жизни вечной, называется заветом вечным^{111, 112}.

Святоотеческое учение с нарочитою обстоятельностью и особенно углубленностью раскрывает ту библейскую мысль, что автономия для человека по отношению к Богу безусловно невозможна, так как самое бытие его и условие его жизни необходимо (т. е. нравственно, идеально-необходимо) определены отношением к нему Божества, не только как

Первопричины всего, но и, что особенно важно, как Первообраза духовной природы человека.

Св. Кирилл А. сущность святоотеческого учения по данному предмету выражает кратко таким образом, что человек, по самой природе своей, предназначен к тому, чтобы «быть подле Бога» (προσεδρεῦ'εἰν τῷ Θεῷ)¹¹³.

Эта общая мысль раскрывается в святоотеческой письменности путем уяснения учения о Боге, как едином истинном бытии, жизни самосущей, верховном благе. При этом у Св. Отцов понятие высшего блага отождествляется с понятием истинного бытия, которое есть только Бог.

Так, по выражению Св. Григория Н., «Бог жизнь самосушая, тогда как другое не есть (в настоящем смысле) жизнь, но бывает только *причастно жизни*»¹¹⁴. Отсюда следует с непререкаемой убедительностью, что «не быть в Боге значит вовсе не быть»¹¹⁵, не иметь истинной жизни, находиться вне ее сферы.

Вот почему душа может жить только в единении с Богом, Который Один только по существу, в подлинном смысле, есть вечная жизнь¹¹⁶. «Как нетленный, жизнь в Себе имеющий непрестающую, не заимствованную и не истощающуюся, Он (т. е. Бог) дает и верующим жизнь, как Царь веков – жизнь вечную»¹¹⁷.

Будучи истинною самосущею Жизнью, Бог есть и «полнота благ»¹¹⁸. Благо Бог имеет сопутствующим Своему существу»¹¹⁹. Отсюда уже понятно, что человек имеет в Боге основу не только своего физического существования, органической жизни¹²⁰, но, что особенно важно, также и своей нравственной природы, высшей духовной стороны своего существа «С самою сущностью и природою человека соединено стремление к добру и совершенству», а это, таким образом, и означает именно, что «с самою природою его» соединена «любовь» к тому блаженному Первообразу, которого человек есть подобие¹²¹.

Человеку присуще «сродство» с Богом, а потому и «влечение» к Нему¹²². И это влечение коренится в самой глубине духовной природы человека, служит выражением самых коренных, неистребимых его запросов.

«Что солнце для существ чувственных, то Бог – для духовных»¹²³. «Душа» «в Боге и в Нем одном находит себе успокоение»¹²⁴.

Это неискоренимое стремление человеческого существа к Богу Священное Писание на своем образном языке представляет под видом жажды, ничем другим, кроме Бога, неутолимой, неуспокаиваемой¹²⁵. «Моисей просил Бога, чтобы Он явил ему Себя не в такой только мере, в какой он может вместить, но каков Бог Сам в Себе»¹²⁶. Чувствовать это свойственно душе, которая исполнена каким-то пламенеющим любовью расположением к прекрасному по природе»¹²⁷.

По мысли преп. *Макария Е.*, душа, «не имеющая в себе Божия света», т. е. общение с Божеством, подобна телу, которое предоставлено самому себе, лишено пищи и одежды. – Причина этого закона мира духовного коренится в том, что душа сотворена по образу Божию, а, следовательно, источник вечной жизни для нее заключается только в Боге. Именно от Бога, но не из собственной своей природы, от Его именно Божества, от Его духа, от Его света получает она необходимую для нее, свойственную ей пищу, питье и одеяние¹²⁸, т. е., другими словами, только в Боге, в Божественной жизни заключается источник, совокупность тех условий, которые существенно необходимы для истинной жизни.

По мысли св. *Максима Исповедника*, Бог нас создал для того, чтобы мы сделались общниками Божественной природы, участниками Его вечности, явились богоподобными по благодатному обожествлению¹²⁹. Т. е., другими словами, будучи только образом, конечным, условным отражением бесконечной и самосущей жизни, а не самою этою жизнью, только подобием безусловного бытия, человек удовлетворение своим богоподобным свойствам и бесконечным стремлениям может найти в Боге и только в Нем одном. Не владея в собственной своей духовной природе абсолютным содержанием, будучи в этом отношении существом конечным, условным и ограниченным, человек, вместе с этим и не смотря на это, в своем самосознании носит идеал абсолютного¹³⁰.

Нося в своем самосознании, как его необходимый постулат, *идеальный* образ безусловного и стремление к нему, – человек задачей и содержанием своей жизни естественно должен поставлять постепенное, никогда не прекращающееся осуществление этого образа в наличном устройении своего действительного бытия. А достигать этой цели он может не иначе, как через реальное участие в живой абсолютной действительности безусловного Существа, в действительное обладание, по благодати, жизнью Которого он входит постепенно и в мере ограниченной, но тем не менее существенно, на самом деле, переживает богообщение, как вполне реальный факт своей самосознательной жизни. А это и значит, что осуществление безусловного идеала, составляя высшую, подлинную, единственно ценную цель человеческой жизни, достигаться может не иначе, как *причастием* жизни божественной путем приближения к ней, т. е. *уподобления* содержания и направления жизни человеческой жизни Божественной. Только таким путем и может совершаться удовлетворение, питание идеальных потребностей человека, а, следовательно, и его настоящая жизнь.

Следовательно, по идее богоподобия, человек есть существо субстанциально-религиозное и потому нормальная жизнь его возможна не иначе, как в общении с Богом, – он поистине может и «должен в Боге жить»¹³¹, чтобы достигнуть своего истинного назначения и, следовательно, вечного блаженства. По выражению преп. Исаака С. «жизнь вечная есть утешение в Боге»¹³², «бессмертная жизнь» (ἡ ζωὴ ἡ ἀθά'νατος) – «ощущение В Боге» (αἰ'σθησις ἐν Θεῷ)¹³³, т. е. действительно сознаваемое и чувствуемое переживание единения и общения с Богом. По выражению пр. Макария Е., «Бог ни к кому так не благоволил, как человеку»¹³⁴; «нет другой такой близости, какая у души с Богом и у Бога с душою»¹³⁵. И это потому, что существует особое «сродство Бога с человеком»¹³⁶.

По мысли Св. Симеона Нов. Бог., «Бог, так как Он есть все благо, наполняет душу, в которой обитает, всяким благом, насколько может вместить наша природа»¹³⁷. Следовательно, только в союзе живой любви с Богом человек находит полное

удовлетворение своим высшим потребностям и запросам, живет совершенною, истинною жизнью¹³⁸.

По христианскому учению, Бог возлюбил человека прежде его создания, и именно ответная любовь со стороны человека поставляет последнего в наиболее тесное общение с Богом¹³⁹.

Так как полнота всякого совершенства заключена в Боге, то человек, естественно, не может привнести в этот союз от себя ничего, никакого нового содержания¹⁴⁰. Со своей стороны человек должен и может только стремиться все более и более *усвоить* себе, в возможной степени и мере, божественные совершенства, стараясь уподобить свою несовершенную эмпирическую действительность абсолютному идеалу, и таким путем постепенно теснее и теснее, ближе и ближе с Ним соединяться. Следствием этого теснейшего, ближайшего, непосредственного общения природы человеческой с Божественною, результатом *религиозно-нравственного* единения человека с Богом, должно было явиться – и действительно является в христианстве – и некоторое *реально-метафизическое* преобразование человеческой тварной природы, которое у св. Отцов Церкви называется «обожествлением» (θε'οσις). Эта возможность «обожествления», на которой собственно и основывается безусловное значение человека, должна была постепенно ставиться все более и более конкретною, живою действительностью. Но для реального осуществления этого «обожествления», по самому существу дела должны быть исполнены с *обеих* сторон, сохранены ненарушимо условия «вечного завета» человека с Богом. Само собою понятно, что *возможность* такого нарушения существует только со стороны человеческой. В отношении к Богу, по самому понятию о Нем, нельзя даже предположить чего-либо подобного. «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены»¹⁴¹.

Что же касается человека, то возможность нарушения им условий вечного завета с Богом лежит в самых свойствах его тварной, *несовершенной* свободы, предполагающей способность и возможность выбора жизненных *целей* и *средств*

их осуществления. Самого стремления к жизни Божественной, к достижению обожествления он утратить и заглушить совершенно никогда не мог, не переставая вместе с тем быть человеком, но *путь, средства* к удовлетворению этого стремления он мог и может избрать как правильные, так и *ложные*. Истинно божественную жизнь он мог заменить *мнимо* божественной, т. е., другими словами, заблудиться с правильного пути, религиозно-морально пасть, преступить нормативный закон своей духовной жизни, нарушить условие завета с Богом, – одним словом, согрешить.

Таким образом, реальное участие человека в истинной, вечной божественной жизни может достигаться со стороны *положительной* только свободным актом непрестанного сознательного самоположения человека в Боге, а с отрицательной стороны – отказом, несогласием полагать верховную существенную цель и смысл своей жизни в чем-либо другом, помимо Бога.

Бог, будучи бесконечною благодатью и всесовершенною любовью, всегда желает приобщить человека к полноте Своей жизни, ввести его в действительное общение с Собою и тем открыть для человека неиссякаемый источник вечной жизни и вечного блаженства.

Но действительно войти в это богообщение человек может только тогда, когда в нем есть сознательно-свободная *готовность* к восприятию божественной жизни, не утрачена реальная *способность* к этому восприятию, не повреждена та сторона человеческой природы, которая реально сближает ее, фактически роднит с природою Божественною, служит, так сказать, как бы точкою соприкосновения между ними. В противном случае самооткровение Бога человеку было бы не только *бесполезным, бесцельным*, но и *мучительным, прямо гибельным* для человека¹⁴². Богообщение, как и всякое духовное благо, не может быть навязано человеку помимо его желания, – как обыкновенно выражаются, насильно. Оно является благом только тогда, когда отвечает на действительные запросы духовной жизни человека. В этом и

можно полагать собственно готовность человека воспринять богообщение.

Таким образом, живой союз любви человека с Богом возможен и действительно бывает тогда, когда Бог находит в человеке черты *сходства* с Собою, в его нравственном состоянии и направлении видит *единство, общность* с содержанием Своей Божественной жизни. Это свойство человека – богоуподобление, как непереносимое условие живого союза с Богом и через то истинной жизни, – в Откровении называется *святостью*¹⁴³. Требование святости, понимаемой именно в смысле согласия направления жизни человеческой с содержанием жизни Божественной, с полной определенностью выражено еще в Ветхом Завете¹⁴⁴. Что же касается Нового Завета, то здесь – категорически говорится, что без «святости» «никто не увидит Господа»^{145, 146}.

По словам св. Иустина Мученика, «мы научены, что бессмертия достигнут только те, которые приближаются к Богу *святостию жизни* и добродетелию» (τοὺς ὁ'ΙΩς καὶ ἐναρε'tως βιοῦντας)¹⁴⁷.

По мысли Василия В., кто через подражание (μημησα'μενος) Божью бесстрастию утвердил в своей душе образ Божий) тот уподобился Богу (ὁμοιωθει'ς τῷ Θεῳ), приобрел подобие божией жизни (τῆς θε'ας ζωῆς ἐκτη'σάτο πα'ντως τὴν ὁμοιο'τητα) и в силу этого постоянно пребывает в вечном блаженстве (εἰς τὸ διηνεκὲς παρμε'νων τῇ αἰδι'ῳ μακαριο'τητι)¹⁴⁸. По учению св. Кирилла Алекс., Бог и Отец удостоивает Своего лицезрения и познает только тех одних, которые имеют духовное сродство с Сыном (τοὺς πνευματικὴν ἔχοντας οἰκειο'τητα πρὸς τὸν υἱο'ν)¹⁴⁹. Указанное средство реально достигается единственно только *подражанием* божественным совершенствам или, по принятому в святоотеческой литературе выражению, добродетелям^{150, 151}. Учение о святости, богоподобии, как именно осуществлении, фактическом воспроизведении в личности и деятельности человека божественных совершенств – добродетелей, проходит красною нитью через святоотеческие творения, являясь одним из основных, существенно важных моментов святоотеческого мировоззрения. Святоотеческое учение отличается в данном

пункте особенную стройностью и последовательностью. Исходным пунктам названного учения служит то положение, что «естество Божие – источник всякой добродетели»¹⁵². Отсюда уже самопонятно и несомненно, что «конец добродетельной жизни – приобщение Бога»¹⁵³. Вот почему «идущий путем истинной добродетели не иного чего причастен, как Самого Бога», Который «есть всесовершенная добродетель»¹⁵⁴. Добродетельная жизнь ведет к единению с Богом собственно потому и через то, что «концом ее является уподобление Божеству»¹⁵⁵. С другой стороны, если результатом добродетельной жизни несомненно является «блаженство» (μακαριότης), то главным основанием этого последнего и существенным содержанием его служит именно «общение с Божеством» (θεοῦτητος κοινωνία ἐστίν)¹⁵⁶, через действительное уподобление Ему¹⁵⁷.

Живое, существенное отношение добродетели, составляющей содержание нравственного совершенства, к Богу, как ее единому истинному источнику и абсолютному носителю, – только такая именно связь добродетели с Богом, Существом безусловным, абсолютным, – в достаточной степени объясняет бесконечный, безусловный характер и нормативных религиозно-нравственных требований. «У добродетели один предел совершенства – не иметь самого предела» (ἐν αὐτῇ τελειότητος ὄρον... τὸ μὴ ἔχει αὐτὴν ὄρον)¹⁵⁸. Никакая достигнутая человеком ступень религиозно-нравственного совершенства, как бы она ни была высока, не может и не должна считаться окончательной, верховной, достаточной, так что на ней можно было бы остановиться и успокоиться, – нравственное совершенствование бесконечно, никаких пределов и границ для него не существует¹⁵⁹.

Требование нравственного совершенствования в связи с идеей богоподобия никогда не позволяет человеку остановиться в каком-либо пункте на пути своего нравственного развития; напротив, оно «непрерывно побуждает его раздвигать границы своего нравственного развития в направлении к безусловному идеалу всякого совершенства – к живому отображению в себе Бога, путем действительного уподобления Ему». Отсюда

уясняется существенная, неразрывно-органическая связь религии и нравственности по их существу и фактическому проявлению. Нравственность «осуществляет религию, религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни, как свое фактическое осуществление»¹⁶⁰. Но только в христианстве моменты этический и религиозный достигают своего полнейшего, совершеннейшего, действительного органического объединения по их источнику, существу и проявлениям. Христианство – единственная религия, в которой догматические основы имеют всецело нравственное значение, а нравственные требования – необъяснимы, немыслимы, непонятны и не осуществимы без догматической опоры, без метафизических предпосылок.

Человек *сознательно и добровольно* нарушил союз любви с Богом, – он свою жизнь, силу и значение перестал сознавать, чувствовать и полагать в Боге. Жизнь *безусловную* он решил найти и осуществить *вне и помимо* Бога, тем самым отказавшись признавать Бога, как *абсолютную* ценность своей жизни, как *единственную*, необходимую опору своего существования. Он сознал себя способным прожить своими человеческими силами и средствами, при посредстве лишь условного, тварного бытия, без высшей религиозной поддержки, без непосредственной связи с Богом. Таким образом, центр тяжести своей жизни он перенес на себя, *вне живого, ближайшего отношения к Божеству*.

Этот акт автономного самоутверждения человека, стремление признать свою жизнь ценною, вне связи с реальною абсолютною жизнью, был в корне ошибочен, ложен, гибелен, – был заблуждением, ошибкою как сознания человека, так и его воли. Ведь человек носит в своем самосознании лишь идеальные *задатки* безусловности, *потенцию* к бесконечному развитию и совершенствованию), но реально безусловною жизнью владеет лишь Божество, и Оно *одно*, так что и человек мог свою безусловность из идеальности в реальность переводить лишь по силе непосредственного общения с Богом, на самом деле входя в эту жизнь, в известной мере и степени живя жизнью *общею*¹⁶¹ с Божеством. Вне непосредственной

связи с Богом человек, природе которого присущи *бесконечные* идеальные запросы и потребности, оказывается существом несчастным, обреченным на всегдашнее томление духа без возможности *действительного* и соответствующего удовлетворения самым своим лучшим высшим потребностям, которые только и делают его в истинном смысле человеком. Отказавшись от общения с Богом, но не будучи в состоянии, не имея никакой реальной возможности отказаться вместе с тем от абсолютного характера своих духовных потребностей, человек оказался в безысходном и самом жалком противоречии сам с собою, стал носить в себе внутреннее непреодолимое раздвоение, вступил в сферу ничем непреодолимых *антиномий* мысли и жизни. Поэтому самая попытка утвердить, осуществить *безусловность* в сфере бытия конечного, *условного*, не божественного, эта попытка в корне была ложным, ошибочным, для человека гибельным шагом. Отсюда, вместо истинной жизни, к которой человек предназначен, для него началась жизнь *нездоровая, «ложная»*¹⁶², мнимая, ведущая с неумолимою необходимостью закона к смерти и физической и духовной¹⁶³, к вечной неудовлетворенности и страданиям.

Таким образом, жизнь вне Бога для человеческого духа есть *настоящая, подлинная смерть*¹⁶⁴. По мысли св. Василия В., человек, согрешив по причине худого произволения, по причине греха умер. В какой мере человек удалился от жизни, в такой приблизился к противоположному ей, т. е. к смерти. Бог – жизнь, – лишение Бога, следовательно, в сущности не что иное, как смерть. Адам, таким образом, сам себе приготовил смерть через удаление от Бога, фактически вступил в область вечной смерти¹⁶⁵. По словам того же святого Отца, «душа, уклонившись от того, что ей естественно, повредила. А преимущественным для нее благом было пребывание с Богом и единение (собст. соприкосновение) с Ним посредством любви»¹⁶⁶.

Замечательно выразительно и точно раскрывает православное учение о грехе, как причине духовной смерти человека св. Григорий Н. Вот главные пункты этого учения. «Как скоро не стало совершаться причастие Бога, необходимо

последовало отчуждение от жизни»¹⁶⁷. «Кто пребывает вне любви Божией, тот, без сомнения, бывает вне Того, от любви к Кому он удалился» (ἐ'ζω γ'νεται πα'ντως, οὐ' τῆς ἀγα'πης κεχω'ρισται)¹⁶⁸. Таким образом, «пребывающий вне Бога необходимо оказывается и вне света, вне жизни и нетления» и под., «так как все это сосредоточено в Боге (ἀπερ πα'ντα ὁ Θεο'ς ἐστιν). А кто не в этом, тот, без сомнения, – в противоположном. Т. е., такой становится достоянием тьмы, тления, гибели и смерти»¹⁶⁹. Отпадение от подлинно Сущего (ἡ τοῦ ὀ'ντως ὀ'ντος ἀπο'πτωσις) действительно есть повреждение и разрушение существующего. Никому не возможно существовать, не находясь в Сущем¹⁷⁰. Как в теле смертью называем удаление жизни чувственной, подобно этому и в душе отделение от истинной жизни называем также смертью» (τὸν τῆς ἀληγοῦς ζωῆς χωρισμὸν θά'νατον ὀνομα'ζομεν)¹⁷¹.

Кратко, но точно и сильно выражает сущность святоотеческого учения по данному пункту св. *И. Дамаскин*. «Очутившись во грехе, мы лишились божественного общения и, оказавшись вне жизни, подпали тлению смерти»¹⁷².

Таким образом, по святоотеческому учению, самостная жизнь человека, замкнутость его в собственной природе, существование для себя и по себе, а не для Бога и в Боге, в действительности – смерть¹⁷³. Здоровьем для души служит исполнение Божественной воли, равно как и наоборот, отпадение от Его благой воли есть болезнь души, оканчивающаяся смертью¹⁷⁴.

С раскрытой точки зрения на сущность истинной жизни – только в единении с Богом, Который есть полнота жизни и вместе и потому самому высшее благо – полнота благ, – становится вполне понятным и святоотеческое учение о пороке, зле, грехе, как собственно лишении, отсутствию бытия, своего рода небытия.

По учению св. *И. Дамаскина*, «порок не иное что, как удаление от добра, – подобно тому, как и тьма есть удаление от света»¹⁷⁵. «Зло – не сущность какая-либо даже и не свойство сущности, но только случайное, т. е. добровольное отступление от того, что согласно с природою, в то, что –

противоестественно, в чем собственно и заключается грех»¹⁷⁶. Таким образом, человек «в преслушании умер страшною душевною смертию»¹⁷⁷, и последующая жизнь человечества представляет собою непрерывное продолжение и бесконечное повторение греховных актов, концом которых для всякого члена человеческого рода могла быть только и действительно была также «истинная смерть», так как «всякий вид греха делается как бы путем к нам смерти»^{178, 179}. Понятие о зле, как о грехе, есть одна из самых характерных, специфических особенностей христианской религии.

Лишение истинной жизни, которое началось в человеческой истории после и вследствие грехопадения, нисколько не лежало в планах миротворения. «Бог смерти не сотворил»¹⁸⁰. Напротив, это было полным нарушением, решительным извращением божественных творческих и промыслительных планов, попранием богоустановленного миропорядка. И сам человек, потерявши «истинную жизнь», с особенною силою познал теперь ее высокую цену, необходимое значение, что он и выразил в наименовании своей жены «Жизнью»^{181, 182}.

Хотя человек резко изменился в своем жизнеопределении, в своих внутренних, интимнейших отношениях к Богу, и по своему душевному состоянию сделался неспособным к непосредственному богообщению, однако, несмотря на это, Бог все-таки не пожелал его оставить, – не допустил, чтобы в роде человеческом, вместо истинной жизни, воцарилась и возобладали им окончательно смерть. Правда, человек уклонился от общения с Богом, разорвал живой союз любви с Ним. Это была жестокая ошибка, страшная вина перед Богом; но человеческая природа, черты богоподобия не уничтожились и не исчезли окончательно в человеке. Он избрал совершенно ошибочный путь для достижения и утверждения своей безусловности. Но горькая действительность могла и должна была с несомненностью показать ему всю ошибочность, ложность и гибельность избранного пути обожествления и побудить его снова стремиться стать в прежние, нормальные отношения к Богу, вернуть себе возможность и способность к общению с Богом.

Грех человеческого самоутверждения в своей автономной независимости от Бога поставил Божество во внешние отношения к человеку, т. е. человек стал сознать Бога под формою внешнего грозного могущества, иногда даже как причину страданий жизни. И в удалении от Бога человек-грешник продолжал более или менее живо ощущать Его присутствие, но для его самочувствия и сознания Он являлся существом гневным, наказывающим, а потому внушающим страх и даже отчаяние. Таким образом, как преступление, грех сделал человека недостойным любви Божией, а как ненормальное, извращенное состояние природы человека – неспособным, не восприимчивым к общению этой любви. Так как откровение Бога в человеке определяется, как мы видели, собственным настроением последнего и характеризуется сообразностью с его свободою, то и отношение Бога к падшему человеку должны были существенно измениться, но все же они не прекратились. Так как в человеке зло не возобладало окончательно, все же сохранилось, хотя в ослабленном и потускневшем виде, черты образа Божия¹⁸³ и, вследствие этого, человек не утратил всецело потребности богообщения, – то Бог не прекратил Своих любвеобильных промыслительных отношений к человеку, сущность и цель которых наиболее точно обозначается в православном богословии именем «спасающей правды». Отеческое отношение Бога к человеку и теперь, как и ранее, основывается на богоснисхождении к нему. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши»¹⁸⁴.

Навстречу стремлению человека к возвращению потерянной жизни шло божественное обетование об Искупителе мира¹⁸⁵. Который, сокрушивши «главу змия» – силу греха, возвратит человека к его первоначальному предназначению – непосредственному богообщению.

«Природа наша повредилась чрез падение. Христианство, во всем своем строе, есть восстановление сей природы в первый чин»¹⁸⁶.

Так как высшее человеческое благо, – «вечная жизнь», – было разрушено грехом, то и восстановление человеческой

природы, возвращение богообщения могло быть достигнуто, осуществлено не иначе, как путем освобождения людей от греха. Только в таком случае человек мог получить реальную возможность, действительную способность вступить снова в богообщение.

Дело восстановления богочеловеческого союза, как воссоздание человека, могло быть совершено только Богом по мотиву бесконечной любви к своему созданию. – Целью искупительного служения Сына Божия было «снова соделать людей участниками Его Божества» и, таким образом, вернуть им «вечную жизнь». – Значение воплощения Сына Божия для восстановления природы человеческой. – Безусловное самоотречение, совершенное послушание Богочеловека, как бесконечная жертва человечества праведной любви Божией. – Жизнь Христа, как образец истинно совершенной жизни. – Искупительный подвиг Христа, как источник благодатной силы для осуществления истинных, должных отношений человека к Богу – «Вечная жизнь», как «общение» со «Христом». – Более подробное уяснение отношений человека ко Христу по аналогии с отношением его к Адаму.

Дело спасения человека, имея свою прямую целью *восстановление* богочеловеческого союза, в своем фактическом осуществлении должно быть *возрождением, оживотворением* или *воссозданием* природы человека к новой жизни. Таким образом, оно, как *воссоздание* падшего, есть новое творение¹⁸⁷. Совершить дело искупления, спасения человека мог, следовательно, один только Бог.

Святоотеческое богословие настойчиво раскрывает то положение, что избавление человека от греха, воссоздание природы человека, сообщение ей реальной возможности и действительной способности к непосредственному богообщению могло быть совершено только Богом, и на самом деле совершено искупительным подвигом Богочеловека по мотиву бесконечной любви Бога к своему созданию – человеку. Вот основные положения святоотеческого учения.

Так как отчуждение от Бога, Который есть жизнь, есть зло, то для врачевания этого недуга необходимо усвоение Богу и вступление снова в жизнь¹⁸⁸.

Одному только дававшему жизнь в начале возможно и вместе прилично было воззвать и жизнь погибающую¹⁸⁹. Один Бог может взять от нас грех¹⁹⁰. Бог по Своему величайшему человеколюбию благоволил и впадшую во грех нашу природу не только не отвергнуть от общения с Собою, но и опять воспринять в жизнь¹⁹¹. «Бог – причина, и начало, и сущность и жизнь всего. Он призывает к Себе и восстанавливает отпавших от Него; возобновляет образ Божий в тех, которые исказили его... Вообще он руководит теми, кто стремится к Нему»¹⁹².

И действительно, Господь возвратил нас из того, что противно природе, в то, что согласно с природой¹⁹³. Вочеловечился Сын Божий для того, чтобы опять даровать то, ради чего собственно он и сотворил человека¹⁹⁴. Именно: *целью воплощения Сына Божия было снова соделать людей участниками Его Божества* (μετο'χους πα'λιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεο'τητος¹⁹⁵).

Пришествие Господа было для того, чтобы возвратить Себе собственный Свой дом и храм – человека¹⁹⁶. Господь наш Иисус Христос пришел для того, чтобы изменить, преобразить и обновить нашу природу, и эту душу, вследствие преступления низложенную страстями, воссоздать вновь, растворив ее Своим Божественным Духом¹⁹⁷. Другими словами, целью пришествия Сына Божия было то, чтобы очистить душу от повреждения, произведенного первым преступлением и восстановить ее в первобытное ее состояние (μεταβα'λη αὐτὴν πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἀρχαί'αν κατὰ'στασιν¹⁹⁸). Вот почему христианство означает возведение человека в древнее благополучие¹⁹⁹.

Таким образом, цель воплощенного домостроительства Бога Слова та, чтобы, приобщившись тому, что наше, сделать нас причастными того, что есть Его. Сын Божий для того сделался Сыном Человеческим, чтобы нас, людей, сделать сынами Божиими, возводя род наш по благодати в то, что Сам Он по природе, возрождая нас свыше во св. Духе и тот час (εὐθυ'ς) вводя нас в небесное царство или, лучше сказать, даруя нам иметь это небесное царствие, чтобы мы не надежду только имели войти в него, но уже и действительно обладали им (κατασχέσει ταυ'της ὄντας²⁰⁰). Цель пришествия сына божия,

таким образом, заключается в том, чтобы *люди могли жить вечною жизнью* (ὅπως ζῶῃν αἰ-ω'νον ζῆσαι δονηθῶμεν²⁰¹).

Искупительное дело Христово было действительным подвигом, реальной борьбой с царством тьмы, – греховным началом, и действительной победою над ним. Христос совершил действительное спасение человечества, реальное избавление его из-под власти греха, фактически открыл в человечестве царствие Божие. Жизнь Иисуса Христа была истинною, божественною, духовною вечною жизнью; Он открыл миру эту жизнь, сделался «начальником и совершителем»²⁰² истинной, духовной жизни людей. «В Нем божественная жизнь явилась в условиях человеческого существования, а от Него, как свет от света, поток из источника, истекает и на Нем утверждается духовная жизнь христиан всего мира и всех веков. Посему откровение божественной жизни в условиях земного существования и составляет главный смысл земной жизни Христа как в существе Его личности, так и в Его историческом значении»²⁰³.

Сущность искупительного дела Христового в святоотеческом понимании этого факта выражена св. И. Дамаскиным в следующих словах: «чрез Свое рождение или воплощение, а также чрез крещение, страдание и воскресение Он освободил (человеческую) природу от прародительского греха, от смерти и тления, сделался начатком воскресения, представил Себя путем, образом и примером, чтобы и мы, шествуя по Его следам сделались по усыновлению тем, что Он есть по природе: сынами и наследниками Божиими и сонаследниками Его»²⁰⁴. Так как Творец уделил нам Свой собственный образ, а мы не сохранили, то Он сам принимает участие в бедном и немощном естестве нашем, чтобы очистить нас, соделать нетленными, а также возвратит нам участие в Его Божестве (μετο'χους πα'λιν τῆς αὐτοῦ καταατῆ' σῆ θεο'τητος)²⁰⁵.

Вся Божественная жизнь Христа была откровением воли и вообще жизни Божественной как в *метафизическом*, так и в *нравственном отношениях*²⁰⁶. «Бог явился во плоти» (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί')²⁰⁷. «слово стало плотью»²⁰⁸, – вот действительное необходимое основание спасения людей.

Воплощение Бога-Слова не средство лишь и предварительное условие, а действительное начало и основание восстановления союза любви человека с Богом. Старец Симеон, удостоившись принять на свои руки Божественного Младенца, имел уже действительное основание, полное право сказать: «видели очи мои спасение твое» (τὸ ὁσπῆριό'ν σου)²⁰⁹.

Нераздельно соединив в Своем Лице воспринятое человечество с Божеством, Христос Спаситель положил основание теснейшему единению между Богом и человечеством уже в силу этого самого факта. В Лице Христа Спасителя Божеская и человеческая природы соединившись так тесно, внутренне, неразрывно-органически, как это только возможно, – эти природы составили в Нем одно нераздельное Лицо. Чрез такое соединение человеческая природа освятилась, сделалась близкою, собственною для Бога. Отсюда между Богом и человеческими личностями, которые по существу суть не что иное, как индивидуализированная в конкретных представителях человеческого типа единая общечеловеческая природа, сделалась возможною такая же тесная связь личного общения, какая была между Богом Отцом и Иисусом Христом²¹⁰. Приняв в соединение с Божественною природою человеческое естество, Сын Божий тем самым удаленную от Бога природу человеческую привел не только в теснейшее общение, но и в единство с Богом; приняв человеческую природу в общение с Божеством, Христос не только восстановил человеческий род, но и «обожил» эту природу. Таким образом, в Лице Христа Спасителя фактически осуществилось воссоединение Божества и человечества, совершилось на самом деле, в живой действительности, новое творение природы человеческой. Следовательно, в самом Лице Богочеловека, в самом Его явлении, в человеческой истории уже совершилось в принципе все дело воссоединения с Богом отторгшегося от Него человечества. «Бог, богатый милостью, по своей великой любви, которою возлюбил нас, нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом, – благодатью вы спасены, – и воскресил с Ним и посадил на небесах во Христе Иисусе»²¹¹.

Основание такого теснейшего единения людей с Богом заключается именно в Богочеловеке, Который является посредником между Богом и человечеством (μεσiti'tης Θεοῦ καὶ ἄνθρω'που²¹²), в качестве не только «первенца»²¹³, но именно «главы»²¹⁴ нового, созданного им человечества²¹⁵. С этой точки зрения уясняется и смысл проводимой у Ап. Павла параллели между Адамом и Христом, последним Адамом (ὁ ἐ'σχατος Ἀδὰμ²¹⁶ 30), «первым» и «вторым» человеком²¹⁷.

Влияние Адама и Христа, будучи вполне тождественным по своему формальному свойству – безъизъятно универсальному значению для всего человечества, в то же время диаметрально противоположно одно другому по своему качественному характеру и действительным результатам, – Адам внес в человеческую природу распространившееся последовательно на всех людей начало осуждения и «смерти», как физической, так и духовной, – тогда как Христос явился виновником и родоначальником воцарения в человечестве «жизни»²¹⁸. «Как Адам в своей природе заключал всех людей в зачатке; так и Христос есть Глава идеального человечества и заключает в Себе идеальную природу Адама и всего его потомства. Таким образом, Христос не есть только потомок Адама, один из членов человечества; Он – прототип и Глава всего идеального человечества, его носитель и представитель. Он есть истинный, идеальный первочеловек»²¹⁹.

«Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение; так правдою одного всем человекам оправдание к жизни»²²⁰.

Таким образом, воплощение Сына Божия было по самому существу своему основанием усыновления людей Богу, их приближение к Богу для вступления в союз любви с Богом. «Божество, снисшедши до человечества в воплощении, возвысило его до себя, так сказать обожествило»^{221, 222}.

Однако указанною принципиальною, основоположительною стороною искупительное значение дела Христова не ограничилось и не могло ограничиться. Чтобы быть действительным спасением грешных людей, а не возвышением и обожествлением только их *идеальной* природы, оно должно

было содержать в себе, как и действительно содержало, так сказать, индивидуальный религиозно-нравственный момент реального утверждения *человеческой* воли Христа в Божестве, как *религиозно-нравственном центре* и основе бытия и жизни человеческой природы. Это и естественно. Человечество сделалось близким Божеству по самой своей *идеальной* природе, так сказать, метафизически, оно принято в ближайшее, теснейшее, непосредственное общение с Божеством; но каким образом *отдельный* грешник, человек с *самостным* направлением своей *личной* жизни достигнет реального обладания этими благами? Ведь на его *личности* лежит печать греховного отчуждения от Бога, в своей эмпирической действительности он сделался *неспособным* к богообщению, не *восприимчивым* к нему? *Идеально* ему дарованы величайшие блага, но в наличных условиях его бытия не останутся ли они для грешника недостижимыми? Его *идеальная* природа возвышена, удостоена величайшей чести соединением с Божеством, но как, какими силами и средствами, исправить наличную поврежденность эмпирической природы, которая, как ржавчиной, вся изъедена себялюбием? Каким образом каждый отдельный человек сможет, да и сможет ли даже вообще, осуществить на деле то, чего не исполнил Адам – отречься от своей автономной самостной независимости и всецело самоположить себя в Боге? Кроме того, и самый грех человека, как вина, требовал, для своего изглаждения, безусловно совершенной и, в этом смысле, бесконечной жертвы.

Христос и в *этом отношении* совершил спасение человечества. Христос принес безусловно достаточную жертву за грех человеческого непослушания Богу и тем загладил и изгладил вину человечества, указал действительный путь, реальные условия, даровал людям действительные средства, необходимые для того, чтобы каждый человек в отдельности мог пройти путь отречения от своей самозамкнутости, отказавшись от жизни для себя и по себе в пользу жизни в Боге и по Богу.

Христос на самом деле прошел путь полнейшего, безусловного самоотречения, фактически исполнил всю волю

Божью о человеке, собственным подвигом поставил человечество в должные, нормальные отношения к Божеству.

Эта религиозно-нравственная сторона искупительного дела Христова выражается и обнимается одним собственно подвигом: *безусловного послушания*.

Для выражение сущности православного учения по данному вопросу воспользуемся прекрасными словами Св. *Иоанна Дамаскина*. «Слово делается послушным Отцу чрез то, что оно стало подобно нам и чрез то, что приняло от нас (наше), врачую наше *непослушание* и становясь для нас образцом *послушания*, вне которого невозможно получить спасение»²²³.

Совершенное «послушание» Сына Богу Отцу выразилось как в самом воплощении Сына Божия, так и во всей Его страдальческой, полной муки и лишений, жизни в тварных условиях человеческой ограниченности²²⁴. «Он действительно выполнял волю Отца во всю жизнь, выполнил ее во всей точности и с полной покорностью. Вся Его жизнь была непрерывным рядом проявлений послушания Его Отцу, и душевное бремя Его в Гефсимании, разрешившееся полным и самоотверженным преданием Себя в руки Божии, было только одним из последних и наиболее болезненных уколов от того тернового венца послушания, который Он носил во всю Свою жизнь»²²⁵.

Это полное послушание Христа Богу, осуществляя действительную волю Божию об истинном назначении человека, Его нормальном отношении к своему Творцу, являя высочайший Образец такого именно должного отношения человека к Богу (*положительная* сторона подвига), вместе с тем служит вполне достаточным *удовлетворением* праведной любви Божией, поскольку таким Своим послушанием он совершил безусловно – полное и совершенное уничтожение греха, так как таким отношением к Богу фактически уничтожалось, искоренялось *непослушание* Богу, *себялюбие*, *самостность*, т. е., самая сердцевина, самый корень, зародыш греха (отрицательный момент). Поскольку жизнь и поведение Христа Спасителя выражали собою *послушание* Отцу, служили осуществлением самоотверженной *любви* к Нему, постольку вся жизнь Его и все

действия Его представляли собою истинную, безусловно совершенную, бесконечную жертву оскорбленной грехом человека Божественной праведной любви. Ведь именно «непослушание» (ὑπακούειν) всех без исключения людей – как иудеев, так и язычников, – делало невозможным, по учению Апостола, помилование их Богом²²⁶. Между тем именно вся жизнь Спасителя была одним целостным актом непрерывного жертвоприношения, так что крестная смерть явилась лишь заключительным и, конечно, самым интенсивным, характерным, высочайшим моментом этой величайшей жертвы²²⁷.

Принесши праведной любви Божией безусловно совершенную *жертву* за их грех непослушания, Христос в Своей жизни, явившей покорность Отцу даже «до смерти, смерти крестной» дал людям высочайший образец послушания Богу и, кроме того, даровал благодатные силы, необходимые для фактического осуществления в каждой отдельной личности религиозно-нравственного совершенства самоотверженной любви. В силу бесконечно великой и совершенной жертвы Христовой «от Божественной силы Его (т. е. Господа нашего Иисуса Христа) даровано нам все потребное для жизни и благочестия»²²⁸, причем основную целью жизни христиан служит именно сделаться «причастниками Божеского естества» (θεῖας κοινωνοὶ φύσεως)²²⁹.

Эти блага христианского спасения, по Апостольскому учению, дарованы людям именно в силу осуществления Христом *совершеннейшего послушания Богу*. «Хотя он и Сын, однако страданиями навыв послушанию (τὴν ὑπακούειν) и совершившись (τελειωθεὶς), сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного»²³⁰. – «Как непослушанием (διὰ τῆς παρακοῆς) одного человека сделались многие грешными, так и послушанием (διὰ τῆς ὑπακοῆς) одного сделаются праведными многие»²³¹.

Искупительным подвигом Христа человечество возвращается в свое нормальное состояние, снова получает и *возможность* истинной жизни, и *способность* к ней.

«Жизнь вечная» не есть какое-либо абстрактное понятие или только субъективное состояние, – она существует и

объективно, реально, в конкретной действительности, явившись на земле в Лице Богочеловека Христа и сделавшись доступною человечеству чрез искупительно-мессианский подвиг Христа.

«Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам»²³².

Иисус Христос «есть истинный Бог и жизнь вечная»²³³. «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется... Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком»²³⁴. «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него» (δι' αὐτοῦ)²³⁵.

Обновив в Себе человеческое естество, разрушив смерть и явив жизнь²³⁶, Христос стал «Начальником жизни»²³⁷ истинно человеческой, ее единственным источником²³⁸. Именно в Нем и только в Нем одна истинная жизнь людей²³⁹, «полнота»²⁴⁰ этой жизни, так что «оживляет»²⁴¹ людей только Он один.

Таким образом, Христос сделался для людей единственною мощною «силою во спасение»²⁴², «вождем их спасения»²⁴³, единственным «путем» к Богу²⁴⁴.

«Иисус сказал: “Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня” (οὐδεὶς ἐρχεται πρὸς τὸν πατέρα ἐὰν μὴ δι' ἐμοῦ²⁴⁵. “Я есмь дверь: кто войдет Мною (δι' ἐμοῦ), тот спасется”²⁴⁶. Следовательно, Христос есть и источник, из коего течет восстановительная сила и родоначальник восстанавливаемых, и норма восстановления»²⁴⁷.

Отсюда уясняется и тот единственный путь, чрез который истинная жизнь может становиться действительным достоянием каждого в отдельности человека, единственный способ усвоения отдельным человеческим индивидуумом того спасения, которое совершено Иисусом Христом.

«Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его»²⁴⁸; поэтому всякий человек может сделаться не творцом этой жизни, а только *участником* ее, хотя это участие может осуществиться только чрез сознательно-свободный подвиг, человек может, говоря определеннее и точнее, только реально *приобщиться*²⁴⁹ вечной, божественной, истинной Христовой

жизни. Жизненно-реальное «общение» (ἡ κοινωνία) со Христом и составляет основу, необходимое условие причастия человека жизни вечной, – или лучше, *самое это общение со Христом и есть жизнь вечная*.

Определеннее и точнее сущность нормальных отношений человека ко Христу уясняется из Апостольского учения о Христе, как истинном Родоначалнике и Главе обновленного человечества – Церкви, – причем значение Господа Спасителя для последнего представляется вполне аналогичным с отношением всего человечества, каждого человека порознь к прародителю Адаму²⁵⁰. Люди получают жизнь вечную не *через* Христа и *благодаря* Ему только, но именно «во Христе» (ἐν τῷ Χριστῷ), подобно тому как и потеряли они эту жизнь не *через* Адама только, но именно «в Адаме» (ἐν τῷ Ἀδᾶμ²⁵¹). Чтобы мог осуществиться реальный переход человека из области плотского бытия, духовной смерти, в сферу духовной, божественной, истинной Христовой жизни, должно установиться и утвердиться такое же жизненное единство человеческой личности с Богочеловеческою Личностью Христа, такая же реальная связь жизни человеческой с Богочеловеческой, вообще такое органически-тесное, внутреннейшее отношение человека ко Христу, какое в действительности существует между каждым человеком и Адамом. Только тогда будет выдержана, получит свой настоящий смысл проводимая Апостолом аналогия между вступлением в мире греха и смерти, с одной стороны, и правды и жизни с другой²⁵².

В самом деле, каким путем вступила в человечество греховная смерть? Почему грех Адама имеет не индивидуальное лишь и ограниченное, а общечеловеческое, не ограниченное влияние и значение?

Потому именно, что в Адаме все согрешили (ἐν τῷ παῖντες ἡμάρτον²⁵³), хотя и вне каждой отдельной индивидуальности. «В Адаме согрешили все люди и согрешили в один определенный исторический момент (аорист ἡμάρτον), «именно в момент преступления Адама»²⁵⁴. Конечно, ни один из потомков Адама не существовал в этот роковой момент религиозно-нравственной катастрофы конкретно, в виде

отдельной, индивидуальной личности, но столь же бесспорно, что все они без исключения существовали уже в Адаме в виде общечеловеческой природы. Адам был не первый человек только, а именно единственный родоначальник всего будущего человечества, исключительный, единственный представитель человеческого рода, каждый человеческий индивидуум, владея общечеловеческой природой, является по тому самому фактическим участником природы своего праотца Адама. Иначе говоря, – каждый человек представляет собою индивидуализированную общечеловеческую природу, т. е. природу Адама.

Следовательно, грехопадение Адама обнимало собою нераздельно оба момента – *личный* и *общечеловеческий*, поскольку, владея своею природою, Адам заключал в себе и природу *общечеловеческую*. Если в каждом сознательном и свободном поступке человека момент индивидуальный и участие природы, лежащей в основе сознания и свободы, нераздельны, так что сознательно-личное проявление самоопределения человека в известном поступке обязательно сопровождается участием в нем человеческого природного начала – воли и разума, то в преступлении Адама являлись нераздельно данными моментами *личное* свободное самоопределение и реальное участие в нем именно *общечеловеческой* природы. Эта последняя была реальным фактором преступления Адама. В силу неразрывного единства в Адаме начал личного и общечеловеческого, его грехопадение оставило свой след, неизгладимый отпечаток не только на *индивидуальной* его *природе*, но вместе с тем и на природе *общечеловеческой*. Греховное начало, реально осуществившись в самодеятельности Адама, вошло, таким образом, именно в *общечеловеческую* природу, в качестве фактора природной общечеловеческой жизни. Личная жизнь не только Адама, но и каждого обязательно его потомка, уже в силу одного происхождения от него, с этого момента стала определяться, наряду с другими коренными природными свойствами, преступлением Адама²⁵⁵. Грех, вошедши в природу человеческую, внес в нее реальное начало «смерти».

Индивидуализированная человеческая природа каждого человека остается, естественно, с тем же самым началом греха и смерти, уже по самому происхождению каждого из людей именно от Адама. Греховное начало смерти, раз возникнув в мире человеческой жизни, естественным путем исчезнуть уже из природы человеческой не могло, личная самостоятельность человека не может простирается на свою природную субстанцию, не в силах изменить ее существенных свойств. Именно эту мысль выражает, без всякого сомнения, Апостол, когда говорит, что люди являются «чадами гнева Божия по природе» (φύσει²⁵⁶) .

Таким образом, каждый человек реально участвовал в преступлении Адама самою своею человеческою природою, *общею, единою, тождественною* у него с природою Адама. Грех Адама всякий человек столь же реально носит в собственной своей природе, сколь реально он владеет общечеловеческою природою, поскольку он – истинный человек, конкретный, индивидуальный действительный представитель рода человеческого. Это – *природная, необходимая*, осуществляющаяся вне сознание и свободы человеческого индивидуума, но, тем не менее, вполне реальная сторона участия всякого человека в преступлении Адама. Но указанною стороною участие каждого человека в преступлении его праотца не ограничивается. Как скоро человек становится *личностью* в истинном смысле, т. е. как скоро он *сознает* нравственно-религиозную норму и получит способность *свободно* отнестись к природному несовершенству своей эмпирической жизни, сознательно самоопределить себя по отношению к злему началу, проникающему в его природу, он делает фактически греховное начало и *личным* принципом своей жизни, принимает его в свою *личную* собственность, осуществляя, таким образом, и *нравственную*, покоящуюся на лично-свободном участии в грехопадении Адама, солидарность с преступлением своего праотца.

В таком случае грех, оставаясь по-прежнему *природною* стихией жизни человеческой, начинает жить и действовать также и в сфере сознания и в области свободы личной жизни

человека. На этом личном, а не природном только участии человека в грехе Адама, основывается, так называемое, нравственное «вменение» греха²⁵⁷. Таким образом, каждый человек реально участвует в преступлении Адама и притом двояко: в силу *единства, тождества природы* каждого человека с природою Адама, поскольку человек реально *происходит* от Адама, как своего родоначальника и, во 2-х, вследствие личного, сознательно-свободного усвоения себе *содержания и направления* религиозно-нравственной жизни Адама. Человек согрешил в Адаме и *по подобию* Адама. Отношение ко греху Адама у каждого человека основывается на единстве их природы, с одной стороны, и на *общности нравственного направления*, с другой. Первую сторону участия человека в грехе Адама можно назвать метафизической, а вторую – нравственно-свободною.

Для реального участия человека в правде и жизни Христовой должны осуществиться отношения человека ко Христу, *аналогичные* с теми, в каких он находится к Адаму. Человек должен *реально* приобщиться идеальной человеческой, но обожествленной природе Христа, чтобы через нее приобщиться и нераздельно с нею соединенной Божественной природе Богочеловека, а также – вместе с тем – усвоить себе, сделать своим личным достоянием, осуществить в своей личной сознательно-свободной жизни – *направление, отличительный характер* жизни Христовой, ее основное, религиозно-нравственное *содержание*.

Православное учение о существенном, необходимом значении именно *обоих* этих моментов для реального усвоения каждому человеку «вечной жизни» Христовой отличается не подлежащею никаким перетолкованиям ясностью и полной определенностью. По смыслу этого учения, человек для восприятия «жизни вечной» должен не в субъективном лишь сознании, а фактически, истинно, реально участвовать не только в деле Христа, но и в Его Богочеловеческой жизни, – в самой действительности, подлинно существовать в сфере Христовой жизни, осуществить *единство* жизни такое же тесное,

внутреннее, неразрывно-органическое, какое имело место у человека в отношении к Адаму.

Конечно, участие человека в жизни Христа, – будучи одинаковым с участием его в жизни Адама в отношении реальности, подлинности, – совершенно неодинаково, существенно различно от этого последнего в отношении *способа, средств, пути* действительного осуществления этого общения. Оно не может быть актом естественным, а должно быть фактом мистическим, таинственным.

Следовательно, связь христианина с Господом Спасителем должна быть осуществлена *двоякая – мистически-метафизическая и нравственно-свободная*. При этом для реальной действительности в человеке спасение Христова требуется совместное и нераздельное осуществление обоих этих моментов, так что ни нравственное уподобление Христу не может начаться и раскрыться без мистического общения со Христом, без органического приобщения его духовной, истинной, божественной жизни, ни мистическое приобщение Христу не может совершиться, с другой стороны, без свободной решимости и сердечной готовности человека к теснейшему общению со Христом, без искреннейшего стремления к Нему, – помимо напряженного подвига личной жизни. Конечно, самая *сущность* этого мистического общения не соизмерима с обычными, естественно-психологическими формами и переживаниями нашей сознательно-свободной жизни, – «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким рожденным от Духа»²⁵⁸.

Реальное общение со Христом не исчерпывается даже сознательными состояниями, так как обнимает собою также и *досознательную, коренную, основную, природную* сферу человеческой жизни. Таким образом, это общение, конечно, не бессознательное, но в некоторых своих сторонах *вышесознательное*, хотя оно должно отражаться, как реальный факт, и в сфере сознательно-свободной жизнедеятельности.

Во всяком случае, как общение личное, общение человека со Христом не может не заключать в себе *личного*, т. е.

сознательно-свободного, момента. Впрочем, хотя этот момент составляет его необходимое *условие*, однако Богообщение и не ограничивается, не обнимается им всецело, – в противном случае мы имели бы переживание не мистически-божественного, а естественно человеческого, хотя и возвышенного, порядка.

Сущность *мистического* общения верующего со Христом, насколько она доступна свету человеческого самосознания, насколько притом она может быть выражена в словесных терминах, по аналогии с земными отношениями, – должна быть охарактеризована именно как *органическая* общность жизни верующего со Христом. Правда, этого термина: «органический» буквально нет ни в Св. Писании, ни у Отцов церкви; но те аналогии, сравнения, уподобления, которые употребляются там для обозначения отношений христианина ко Христу, содержат в себе мысли, понятия, представления, которые *наиболее точно, особенно близко*, определяются и выражаются именно названным термином.

В самом деле, Сам Христос то теснейшее, внутреннейшее, глубочайшее отношение верующего к Своей Личности, которое необходимо для осуществления истинной жизни, уподобил неразрывной, именно органической, по современной терминологии, связи лозы и ее ветвей. «Пребудьте во мне (ἐν ἐμοί), и Я в вас (ἐν ὑμῖν). Как ветвь не может приносить плода сама собою (ἄφ' ἑαυτοῦ), если не будет на лозе (ἐν τῇ ἀμπέλῳ), так и вы, если не будете во Мне (ἐν ἐμοί). Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне (ἐν ἐμοί), и Я в нем (ἐν αὐτῷ), тот приносит много плодов, ибо без меня (χωρίς ἐμοῦ) не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне (ἐν ἐμοί), извергнется вон, как ветвь, и засохнет»²⁵⁹.

Ветви, вырастающие на лозе, живут с нею, очевидно, *одною* жизнью, питаются именно ее соками. Следовательно, по смыслу самой аналогии, и между христианином и Господом Спасителем должна осуществиться не только *общность*, солидарность жизни, но именно реальное *единство* ее, чтобы могло совершаться действительное приобщение верующего Христу, питание Его духовными божественными силами. Таким образом,

христианин усваивает себе не только *нравственное направление* жизни Христовой, но приобщается *самого действительного содержания Её Богочеловеческой жизни*, насколько это доступно человеку, в меру его восприимчивости, почерпая из этой жизни благодатные силы и средства, потребные «для жизни и благочестия» (πρὸς ζωὴν καὶ εὐσεβείαν²⁶⁰) . Таким образом, Христос – источник вечной жизни в таком же реальном, истинном, подлинном, хотя и духовном, смысле этого слова, в каком лоза служит действительным источником питания и жизни своих ветвей²⁶¹.

Ту же самую по существу мысль выражает и Ап. Павел, когда говорит о привитии язычников к «доброй маслине», причем христианин, вследствие этого привития²⁶², становится «общником» (συγκοινωνός) «корня и сока маслины» (τῆς ῥίζης καὶ τῆς πύτης τῆς ἐλαίας)²⁶³. Как видим, мысль апостола выражена в данном месте довольно сжато; однако общий смысл ее, определяющий образ или способ отношения христианина к Господу, не подлежит сомнению. Что Ап. Павел под «доброю маслиною» понимает именно Христа Спасителя, это становится несомненным при сопоставлении разбираемого изречения с другими местами Посланий того же Апостола. Вот одно из самых характерных: «как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем, будучи укоренены и утверждены в Нем» (ἐρρῶμενοι καὶ ἐποικοδομοῦμενοι ἐν' αὐτῷ)²⁶⁴. В другом месте тот же Апостол говорит о христианах, что они «соединены» (συμφοτοί) со Христом «подобием смерти его»²⁶⁵. Συμφοτός собственно означает «сросшийся»²⁶⁶. Следовательно, христиане представляются тесно, неразрывно сросшимися со Христом, т. е., – соединенными с Ним, говоря современным языком, органически.

Ту же самую мысль, только раскрывая ее конкретнее, дает и Апостольское наименование Христа «Главою» как целого Тела Церкви, так и каждого отдельного христианина. По словам Апостола, именно из Христа (ἐξ οὗ), как из Главы, и все Тело Церкви, и отдельный христианин получает «приращение (τὴν αὔξησιν) для созидания самого себя в любви»²⁶⁷. Таким образом, связь Христа как с целым Телом церкви, так и с

каждым отдельным христианином не менее тесная, чем связь головы как с целым телом, так и с отдельными его органами в человеческом *организме*.

Вот почему, продолжая тот же образ, Апостол называет христиан «членами тела Христова». «Вы – тело Христово, а порознь – члены»²⁶⁸. Христиане живут именно во Христе (ἐν Χριστῷ)²⁶⁹. Таким образом, всякий истинный христианин может сказать вместе с Апостолом: «уже не я живу, но живет *во мне* (ἐν ἐμοί) Христос»²⁷⁰. Ту же мысль о теснейшей связи христианина с Господом заключают в себе и выражения, встречающиеся у Ап. Павла, – ἐν Κορίνθῳ и ἐν Χριστῷ²⁷¹. «Оба выражения служат специфической формой для обозначения христианских состояний, отношений и поступков, как таких, которые совершаются в духовном общении со Христом в сфере Его Божественной жизни»²⁷².

«Таинства», как мистические необходимые средства богообщения. – «Крещение», как «рождение от Бога свыше». – «Причащение», как духовно-телесное единение со Христом. – «Вечная жизнь» обнимает не духовную только сторону человека, но и телесную. – Значение будущего воскресения тел для осуществления полноты «вечной жизни» христиан. – Прославленные тела христиан изменяют свои «свойства», но не утратят своей «субстанции» (раскрытие учения – преимущественно – Мефодия Патарского и Бл. Августина).

Реальное общение со Христом, будучи явлением порядка мистического, достигается фактически через особые, осуществляемые в истинной церкви Христовой, богодарованные средства – *таинства* (μυστήρια), через которые подаются человеку именно *сверхъестественные*, т. е. превышающие обычный порядок природы дарования, сообщаются «божественные силы», необходимые для «жизни и благочестия»²⁷³, т. е., другими словами, – для осуществления обоих моментов христианского спасения – общение с Богочеловеком и уподобление человеческой жизни Божественной. Таинства – такие благодатные действия, т. е. действия Св. Духа²⁷⁴, которые освобождают человека от жизни во грехе, следовательно, от духовной смерти, воссоздают его для жизни с Богом во Христе, сообщают ему *способность* к богообщению и действительно приводят к богообщению.

Особенно важное, как бы основное значение принадлежит в данном случае двум таинствам – *крещению* и *причащению*.

Естественный, греховный, т. е. *всякий* человек без Христа не живет истинною жизнью, – он духовно мертв. Следовательно, духовная жизнь должна в человеке *начаться* в *определенный* момент, – человек должен родиться духовно так же реально, как реально началось его плотское бытие в мире, с человеком должна произойти, следовательно, коренная, существенная перемена; в нем должен начаться новый порядок духовного бытия, совсем несоизмеримый с прежним.

Эта перемена должна проникнуть не только во всю *личность* человека, но и в самую его *природу*, как реальную основу личности, коснуться области жизни человеческой не только сознательной, но и *досознательной*, которая также принадлежит к формам человеческого духа. «Если кто не родится от воды и Духа (ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος), не может войти в царствие Божие: рожденное от плоти (ἐκ σαρκός) есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»²⁷⁵. т.е., по смыслу этих слов Господа, как физическое бытие не может начаться самопроизвольно («живое только от живого»), так и жизнь духовная не может быть начата человеком самим по себе, осуществлена собственными его силами и средствами, – духовная жизнь должна начаться от Духа Св., излиться из области Божественной в сферу жизни человеческой²⁷⁶. Подобно тому как, напр., бытие органическое возникает на почве природы неорганической, в силу привнесения в нее особого начала, которое, не уничтожая этой природы, однако существенно ее преобразует, так что получается новый, несравнимый с нею, высший род бытия, – так и на почве жизни человеческой силою Св. Духа организуется новое бытие человеческое, которое, по сравнению с прежним, является не только несравнимо высшим, но и другого (религиозно-нравственного) порядка.

Личность человеческая, перестав существовать по прежнему способу бытия, начинает жизнь истинную, духовную, божественную²⁷⁷. Человек реально вступает в «Царствие Божие» или, что – то же, в истинную, вечную жизнь. Таким образом, христианин в самом истинном, реальном смысле становится новым творением Божиим в духовно-благодатном Порядке бытия. «Кто во Христе (ἐν Χριστῷ) тот новая тварь» (καὶνὴ κτίσις)²⁷⁸. Следовательно, в крещении проявляется и осуществляется такая творческая деятельность Божественная, которая характеризуется именно сообщением *новых* свойств самой *природе* человека²⁷⁹. Таким образом, этим выражением указывается на изменение в самом существе человека, в глубочайшей основе его бытия. В этом смысле крещение называется у Апостола «банею возрождения и обновления

Святым Духом (διὰ λουτροῦ παλλιγενεσιᾶς, καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος Ἀγίου). «Παλλιγενεσιᾶ – значит вторичное рождение. Оно указывает на такое преобразование в природе крещаемого, в силу которого изменяются врожденные ему внутренние качества и сообщаются ему новые, именно такие, которые по естественному порядку вещей приобретаются лишь путем рождения от природы, а не при посредстве нравственного самообразования и перевоспитания человека»²⁸⁰.

Будучи рождением в духовную жизнь, совершаемым силою Духа Святого, крещение осуществляет действительное вступление возрожденного в теснейшую связь со Христом, жизненное объединение с Его Богочеловеческою Личностью. Это обозначается уже выражением Апостола, что верующие крестились именно «во Христа» (ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν)²⁸¹.

Человеческая личность приобщается Христовой жизни, как бы окружается со всех сторон ее божественною атмосферою, в ней именно начинает дышать, ощущать себя, действовать, из нее почерпывать духовные силы «Все, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Χριστὸν Ἐνεβύσασθε)²⁸².

В крещении совершается именно «сращение» верующего со Христом, «привитие» к Нему, как к доброй маслине, маслины дикой²⁸³, – испорченной грехом человеческой личности.

Христианин получает не новую только личность, но и новую природу, поскольку в нем реально изменяется и та сторона человеческого «я», которая не зависит от его сознания и свободы, но сама дает им направление, лежит в основе их.

Следовательно, в крещении совершается *начало* действительного общения всей личности верующего со Христом. Во этом дано еще не все для осуществления общения со Христом и во всю последующую жизнь, для достижения полного единения со Христом.

Далее должно происходить поддержание установившейся органической связи верующего со Христом, так сказать, *ассимилирование* жизни человеческой с жизнью Богочеловеческой, действительное духовное *питание* ею, благодатное *вкушение* ее. И это *питание, вкушение*,

причащение происходит реально в таинстве *евхаристии*, или *причащения*. В этом таинстве христианин действительно, а не символически лишь, принимает в себя истинное Тело и истинную Кровь Христа Спасителя, приобщаясь, таким, образом, Его человеческой природе, а через Нее, в силу неразрывного соединения в Лице Христа Божеской природы и человеческой, – становится «общником» и *Божества* Его.

По словам св. *И. Дамаскина*, который в данном случае является точным выразителем православного, свято-отеческого учения, «причащением называется Евхаристия потому, что через нее мы причащаемся Божества Иисуса. А общением и называется, и поистине есть, вследствие того, что через нее мы вступаем в общение со Христом, принимая участие как в плоти, так и в Божестве Его»²⁸⁴.

Вот почему, по учению Самого Христа Спасителя, вкушение Тела и Крови Его, приводящее к теснейшему, внутреннему *единению* с Ним, безусловно необходимо для достижения вечной жизни, для осуществления спасения. «Я – хлеб живой, сшедший с небес: ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно (ἀληθῶς) есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне (ἐν ἐμοί), и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня (ὁ τρώ/ων με) жить будет Мною»²⁸⁵.

Соединяясь теснейшим образом со Христом через причащение Его Тела и Крови, христианин становится действительным *участником* Его божественной жизни, входит с Его Богочеловеческою Личностью в непосредственное общение, начинает жить со Христом одною жизнью. По выражению Апостола, христианин становится «один дух (ἐν πνεύμα) с Господом»²⁸⁶.

В этом единении со Христом реально участвует не только чисто духовная сторона человека, но и его телесный,

материальный состав. «Тела» христиан поистине суть «члены Христовы» (τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστί) ²⁸⁷, достигая этого именно через Евхаристию. Следовательно, вся жизнь христиан «сокрыта со Христом в Боге» (ἐν ζῶν ὑμῶν κεκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ) ²⁸⁸.

В Евхаристии единение со Христом, а через Него с Богом бывает таким истинным, внутренним, тесным, что подобного ему невозможно и представить человеку. Более тесное общение с Богом и недоступно для человека, пока он – на земле.

Таким образом, мистическое, в таинствах достигаемое, единение человека со Христом реально приводит его к *богообщению*, т. е. осуществляет исконную, высшую, заложенную в самой природе человека цель и притом самым совершенным, полным, реальным, жизненным образом.

По словам св. Григория Н., Иисус Христос соделывает людей не зрителями только, но и причастниками Божественной силы, и приступающих к Нему вводит некоторым образом в родство с Высшею Природою» ²⁸⁹.

И это совершается, по мысли св. Отца, именно через принятие Тела Христова в таинстве Евхаристии. «Бессмертное тело, когда бывает в (человеке) принявшем его, все претворяет в Свое естество» ²⁹⁰.

Духовная вечная жизнь христианина в теснейшем общении, единении с Богом, – обожествление, обнимает собою не какой-либо анатомический остаток существа человеческого, обыкновенно расчленяемого на дух, душу и тело (или же душу вообще и тело), с исключением низших элементов – души и тела или хотя бы одного только тела, – но эта божественная жизнь обнимает собою именно цельного человека, в неразрывном единстве *всех* его основных элементов, ни один из которых не упраздняется, а лишь преобразуется, *освящается*. Вечности принадлежит все, что может быть *освящено*. Но освящено в христианине может и должно быть все его существо, – или, по выражению Св. Апостола Павла, христианин освящается «во всей полноте» (ὁλοτελεῖς) – «его дух и душа и тело во всей целостности» ²⁹¹.

Святоотеческое богословие в высшей степени определенно раскрывает ту истину, что вечная жизнь – «жизнь не души только, но вместе и тела»²⁹². Не только «душа христианина» становится «причастною божеского естества» (κοινωνὸς θεϊᾶς φύσεως ὑεῖνται)²⁹³, но и тело, – человек соединяется с Богом духовно и телесно²⁹⁴.

Христос воспринял человеческую жизнь, чтобы и образ (Божий) спасти и жизнь обессмертить²⁹⁵. «Чрез ум Бог обитал в телах Святых»²⁹⁶.

Таким образом, не только «душа», но и «тело» «соделались домом Божиим»²⁹⁷. И это потому, что «Господь весь пребывает с душою в теле ея»²⁹⁸. Христос воспринял на Себя целого человека с душою и телом, почему и наше спасение совершается тем и другим»²⁹⁹.

С особенною полнотою, ясностью и определенностью раскрывает сущность православного учения о христианском искуплении и спасении тела св. *Ириней Л.* Имея в виду еретическое дуалистическое учение Маркионитов, отрицавших участие в христианском спасении человеческого тела, св. Отец настойчиво раскрывает с разных сторон ту мысль, что христианство сообщает спасение именно *цельному* человеку, а не какой-либо его составной *части*. Исключение человеческого тела из области спасительного возрождения христианского отрицает, таким образом, универсальный характер христианского спасения. Спасение это обнимает полного, или, по выражению Св. Отца, *совершенного* человека (*perfectum hominem*), в неразрывном, целостном единстве всех составных элементов его природы. Т. е., другими словами, христианское спасение обнимает собою не только дух и душу человека, но и его тело³⁰⁰.

Правда, цель и сущность этого спасения состоит в том, чтобы люди сделались духовными (πνευματικοί = *spirituales*). Однако это обстоятельство, по мысли Св. Отца, не означает, что из области христианского спасения исключается тело, плоть, в смысле *материального* состава его природы. Духовность христиан всецело основывается на том, что они имеют «залог Св. Духа» (*pignus Spiritus*)³⁰¹. Условием действительного

получения этого залога служит «не отложение создания Божие (т. е. плоти), но отложение только похотей плотских» (ἀποθεμένοι οὐ τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς σαρκός)³⁰². «Тех, которые имеют залог Духа, не служат плотским похотям, но покоряются Духу, Апостол называет духовными, потому что Дух Божий живет в них». Но *духовные* люди *не* значит *бестелесные*; *духовного* человека составляет *все* существо человеческое, т. е. *соединение души и тела*, поскольку именно оно принимает Духа Божия³⁰³.

«Господь и пришел оживотворить плоть, чтобы, как в Адаме все умираем, потому что душевны, так во Христе мы жили, потому что духовны, отлагая не создание Божие, т. е. тело, но – похоти плотские, и получая Св. Духа»³⁰⁴. – Апостол Павел говорит: «вы примирены в теле плоти Его»; т. е. «праведная плоть примирила плоть, связанную грехом, и привела в дружбу с Богом»³⁰⁵. Таким образом, учение об участии в христианском спасении также и тела христианина, по мысли св. Отца, не только бесспорно содержится в церкви, но принадлежит к числу *основных, характерных* пунктов православно-церковного учения. Вот почему св. Иринеи называет прямо хулою против Бога то учение Маркиона, по которому «спасение принадлежит только душам, которые приняли Христово учение, а телу, так как оно взято от земли, невозможно участвовать в спасении»^{306, 307}.

«Спасение плоти», ее «возрождение», «участие в нетлении» (incorruptibilitatis) основывается на том, что плоть «питается телом и кровию Господа», вследствие такого «общения» становясь истинным «членом Христовым» (ср. Еф.5:30). Апостол Павел, называя христиан «членами Тела Христова», «от плоти Его и от костей Его» (ibid.), по изъяснению св. Отца, говорит не о каком-либо духовном и невидимом человеке, но о действительном устройстве истинного человека, состоящем из плоти, нервов и костей, потому что именно *эта* плоть питается от чаши Господа, которая есть кровь Его, и растет от хлеба, который есть тело Его³⁰⁸. Питаясь телом и кровию Господа, плоть через то самое получает причастие жизни вечной³⁰⁹.

Тело человека, реально участвуя в христианском искуплении, приобщаясь «вечной жизни», однако участвует в этих благах не вполне одинаково с человеческою душою, – если душа христианина имеет «бессмертие вечной жизни», то телу обетовано «*воскресение из мертвых для вечной жизни*». – «Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день»³¹⁰.

Правда, по учению Апостола, смерть тела не безусловно необходима для полного приобщения его вечной жизни, необходимо только коренное изменение его действием божественного всемогущества. «Не все мы умрем (πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα), но все изменимся (πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα) вдруг, во мгновение ока при последней трубе: ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными (ἀλλοφθαῖτοι), а мы изменимся (ἀλλα γήσόμεθα); ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (δεῖ γὰρ φθαρτὸν τοῦτο ἐνβυσθᾶσαι ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδυσθᾶσαι ἀθανασίαν)³¹¹. Однако в обычном порядке существования мира смерть христианина служит необходимым условием, *неизбежным переходным моментом* для будущего осуществления силою Божиею, новой, несравненно совершеннейшей, формы его нетленного, славного, мощного, духовного тела³¹². Здесь, только, конечно, в совершенно особой, высшей форме осуществляется закон растительного органического мира: «то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет»³¹³.

Телесная смерть христиан соответствует вместе с тем и плану божественного домостроительства о спасении всего мира, об искуплении *всей* твари³¹⁴. «Верующие воскреснут не каждый сам по себе, отдельно, а как сыны царства, по закону органической связи людей между собою»³¹⁵, по исполнении предопределенного божественного плана о спасении всего *рода* человеческого³¹⁶, вместе с прекращением настоящего течения космического порядка³¹⁷, когда он вполне осуществит предназначенную ему Богом цель. Хотя вечная божественная жизнь усваивается христианами еще в земной жизни, так что люди «сынами воскресения» (τῆς ἀναστασεως υἱοί)³¹⁸ явятся лишь

потому и постольку, поскольку они еще до смерти, в своем земном бытии, оказываются действительными носителями жизни вечной, именно в силу реального обладания ею³¹⁹, – однако по учению христианскому, между усвоением вечной божественной жизни верующими до смерти и ее полным откровением по смерти в воскресении различие очень важное, существенное. «Мы теперь дети Божии (νῦν τέκνα Θεοῦ ἔσμεν); но еще не открылось, что будем: знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему» (ὁμοιοὶ αὐτῷ ἔσομεθα)³²⁰. Истинная жизнь до тех пор не может открыться в христианине во всей полноте своей мощной, божественной силы и славы, пока в нем не будет восстановлен человек в том самом виде, в каком он должен быть по своему назначению, по своей идее, т. е. именно весь человек, правда не этот «смертный»³²¹, но все же цельный и полный человек, состоящий из души и тела, а это осуществится только тогда, когда будет уничтожен последний враг – смерть³²², и «уподобится» Христу весь человек, – не только его духовные качества, нравственное устройство, но и само земное тело будет подобно Его прославленному телу³²³. Только тогда истинные христиане получают «спасение во Христе Иисусе с вечною славой»³²⁴, которая «откроется»³²⁵ в христианах, проявится и в телах их.

Вот почему, разумея главным образом уничиженное, скорбное состояние тела в земной жизни³²⁶, Апостол и говорит, что христиане имеют теперь лишь «начаток Духа» (τὴν ἀρχὴν τοῦ Πνεύματος)³²⁷, т. е. «начаток» истинно божественной, духовной жизни, и вследствие этого только «ожидают» «усыновления, искупления тела своего» (υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολυτρώσιν τοῦ σώματος)³²⁸. «Находясь в этой хижине, мы воздыхаем под бременем; потому что не хотим совлечься, но облечься (ἐπενδύοσθαι), чтобы смертное поглощено было жизнью» (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς). «На это самое и создал (κατεργασάμενος) нас Бог и дал нам залог Духа»^{329, 330}.

Таким образом, полное, а не в виде лишь залога, задатка, приобщение тела христианина «жизни вечной» составляет – в форме его земного бытия – не реальный факт, а лишь

ожидаемую цель. Предощущая такое именно приобщение, христианин и может иногда психологически естественно желать смерти, хотя и печального, тягостного³³¹, но, тем не менее, неизбежного переходного момента, прозревая за ним возведение тела в высшую, совершеннейшую форму бытия³³². Вот почему и говорит Апостол, что мы «спасены» только «в надежде» (τῇ ἐλπίδι ἑσώθηνμεν)³³³. Святоотеческое воззрение еще подробнее раскрывает изложенное учение Св. Писания о *полном спасении* человеческого тела только в новом порядке существования мира. *Макарий Е.*, напр., почти в каждой из своих бесед с особо выразительностью и полной определенностью раскрывает христианское учение о спасении тела и о *прославлении* его в будущей жизни³³⁴. По учению этого великого подвижника, телам святых, как членам Христовым, необходимо соделаться тем же, что и Христос³³⁵. Сокровища, которые теперь душа собирает внутрь, тогда откроются и явятся и вне – в теле³³⁶. Человек тогда и душою и телом будет упокоеваться с Господом во царствии³³⁷.

В день воскресения и самое тело покроется и будет прославлено тем светом Господним, который и теперь обитает в душе человеческой, так что и самое тело тогда будет царствовать вместе с душою³³⁸.

При этом, что особенно важно, по православному учению, воскресшие и прославленные тела святых получают новые свойства нетления, особенной подвижности, гибкости, благодаря которым они сделаются вполне удобным орудием человеческого духа; однако, получив эти свойства прославленного состояния, преобразившись в новую совершеннейшую, несоизмеримую с настоящей, форму бытия, – эти тела не утратят все же основного своего свойства – *материальности*. *Преобразование тела будет сопровождаться изменением их свойств, но не утратою субстанции, в смысле перехода ее в инородную субстанцию, – тело, утончившись и получив новые формы и условия бытия, не преобразится в дух.*

Особенно рельефно оттенена эта особенность христианского учения св. *Методием Патарским* – из восточных

Отцов – и Бл. Августином – из западных.

Св. Мефодий с особенною силою настаивает (против оригенистов), что люди и в будущей жизни, по воскресении, не потеряют *существенных* принадлежностей своей *природы* и не *изменяются* в ангелов. По мысли св. Отца, все в сотворенном мире должно занимать свое место, быть тем, чем создано; сказанное сохраняет свою силу и в отношении к людям, – иначе для чего Бог сотворил человека именно человеком, а не ангелом?³³⁹ Изъясняя изречение Спасителя: «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как Ангелы Божии на небесах»³⁴⁰, св. Мефодий останавливает внимание на том обстоятельстве, что Спаситель не сказал: будут ангелами, но будут «как ангелы» (ὡς ἄγγελοι), только подобны ангелам. Когда, напр., говорится, что в ясную и тихую ночь луна сияет как солнце (ἡ σελὺν`νη φαί`νει ὡς ἡ`λιος), то из этого оборота речи никто не подумает заключать, что луна признается солнцем, до тождества уравнивается с ним; равным образом, если мы говорим о каком-либо предмете, что он «как золото» (ὡς χρῶσος), то уже самым способом выражения свидетельствуем, что названный предмет только напоминает (ἐγγόος) золото, приближается к нему, но не есть «самое золото» (οὐ χρῶσος). В противном случае мы и назвали бы данный предмет прямо золотом (εἰ δὲ ἡ`ν χρῶσος, ἀλλὰ χρῶσος). Точно также нельзя заключать и из вышеприведенных слов Спасителя, что люди будут ангелами. Слова Спасителя не то обозначают, что люди не будут иметь тогда тела (οὐ τῷ σα`πχα μὴ ἐ`χειν), но то, что они не будут жениться, вступать в замужество, но будут пребывать в нетлении (ἀλλὰ εἰ`να λοιπὸν ἐν αφθαραι`α). Таким образом, люди будут *приближаться* (παραπλησιασθε`ντας) к ангелам в том отношении (κατὰ τοῦτο), что они будут заниматься не браками и пиршествами, но созерцанием Бога и устроением своей жизни под управлением Христа (τοῦ βλενε`πειν τὸν Θεον, καὶ γεωργεῖν ζωῇ`ν, προτανευ`οντος ἡμῖν τοῦ Χριστοῦ)³⁴¹.

По учению Бл. Августина, вера христианская и относительно Самого Спасителя не сомневается в том, что Он и по воскресении, т. е. будучи уже хотя и в духовной, однако в истинной плоти (*jam quidem in spiritali carne, sed tamen vera*),

принимал вместе с учениками пищу и питье. Ибо у таких тел отнимается не возможность, а потребность в пище и питье³⁴². Поэтому тела и духовными будут не в том смысле, что перестанут быть телами (*corpora esse desistent*), а в том, что *будут существовать, оживотворяемые духом* (*spiritu vivificante subsistent*)³⁴³.

Эти тела все же будут иметь природу, свойственную плоти (*corpora carnis habitura substantiam*), – хотя, оживотворяемые духом, и не будут подвергаться никакой косности и телесному тлению (*nullam tarditatem corruptionemque carnalem passura*)... Человек будет уже тогда не земным, а небесным, – не потому, что тело, созданное из земли, не будет тем же самым (*non ipsum erit*), а потому, что оно, по небесному дарованию, будет способно жить и на небе, вследствие не утраты своей природы. а изменения свойства (*non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat*)^{344, 345}.

«Откровение» «славы детей Божиих»³⁴⁶ будет сопровождаться и «освобождением» твари «от рабства тлению»³⁴⁷, – жилищем прославленного, однако все же материального тела человеческого, будет служить одухотворенная, освобожденная от внесенных в нее грехом человека расстройств, однако не уничтоженная в своих основных материальных свойствах внешняя природа. По христианскому учению, целью и исходом мирового процесса явится не уничтожение, а восстановление и возвышение на высшую ступень бытия всей природы, как материальной сферы имеющего открыться царства славы, – христианство принесло обетование не только о новом небе, но и о новой земле. «По обетованию Его (Господа), мы ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда»³⁴⁸.

Разбирая то положение оригенистов, что в будущей жизни не может быть ничего телесного, материального, св. Мефодий свидетельствами св. Писания³⁴⁹ настойчиво доказывает, что видимый мир не погибнет, но будет только *очищен* огнем. Хотя весь мир для своего очищения и обновления (*πρόσκα'θαρσιν καὶ ἀναχαίνεσθ'ον*) будет объят огнем и загорится, однако он не придет в совершенную гибель и разрушение³⁵⁰. Тварь будет

поколеблена (παραχθῆσεσθαι), чтобы получить воссоздание, а не затем, чтобы погибнуть (ἵνα ἀποκτισγῶν, οὐ μὴν ἀπολείθαι). Свящ. Писание называет гибелью (ἀπολείαν) перемену мира из настоящего состояния в лучшее, славнейшее (τὴν εἰς κρείττον καὶ ἐνδοξότερον ἀποκατάστασιν), так как прежняя форма, с изменением всего *в лучший вид, пропадет*³⁵¹.

Поэтому, земля и небо необходимо (ἀναγκῇ) опять будут существовать, после сожжения и воспламенения всего, чтобы обновленные люди жили в обновленном мире (ὅπως οἱ ἀνακαινοποιηθέντες ἐν ἀνακαινοποιηθέντι κοσμῷ)³⁵². «Должно верить, что весь мир, видимый и невидимый, сотворенный Богом из ничего и управляемый Промыслом Творца, изменится в лучший³⁵³.

Учение о действительном искуплении человеческого тела, о его будущем воскресении для вечной жизни в состоянии небесного прославления представляет собою одну из самых характерных, специфических особенностей христианской религии³⁵⁴.

Всего удивительнее то, что христианство принесло обетование о вечной совершенной жизни *цельного* человека (ὅλους ἡμᾶς = т. е. не души только, но и связанного с ним тела). Это учение показалось бы противоестественным для древних (τῇ παλαιότητι), но для друзей истины оно представляется теперь только превышающим природу, но отнюдь не противоестественным^{355, 356}.

Если полнота вечной жизни будет достигнута человеком только в воскресении тел, то в известной степени, в виде «залога» она не только может, но и должна быть осуществлена каждым еще в земной жизни. Не только душа человека, но и его тело, проникаясь благодатным воздействием Св. Духа, становится причастным вечной жизни, общения со Христом. По словам Макария Египетского, «Дух Святой, оживотворяя душу, проникает все ее существо, все ее помыслы; равным образом он прохлаждает и упокоевает и всю сущность (тела) и все телесные члены»³⁵⁷. В этом – сущность *мистически реального* участия христианина в правде Христовой, приобщение его «жизни вечной», жизни во Христе, действием Св. Духа.

IV

Необходимость личного сознательно-свободного, нравственного момента в деле усвоения каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом. – «Уподобление» Христу, «подражание» Ему, как содержание и цель религиозно-нравственного совершенствования христианина. – Истинно-христианская жизнь осуществляется совместно – нераздельным взаимодействием Божественной благодати и человеческих сил. – Анализ святоотеческого учения по данному вопросу.

Мистический момент хотя и является основным, источным, однако все же не единственным, исчерпывающим средством усвоения «правды Христовой», – наряду с ним, в качестве обязательного условия, должно осуществиться действительное уподобление Христу в области нравственной, сознательно-свободной жизнедеятельности, путем личного самоотверженного подвига христианина, хотя и при помощи благодати Св. Духа.

Если в грехопадении прародителя каждый индивидуум участвует *сначала* своею *природою*, а *потом* уже и *в силу этого* своею личностью, то участие в оправдании Христа должно *начаться* и *сопровождаться*, как обязательным условием, именно *личным, сознательно-свободным* моментом.

Участие людей в оправдании Христовом и не может быть одинаковым с участием их в преступлении прародителя, т. е. актом бессознательным и несвободным, совершиться *помимо* их индивидуального *подвига*.

Все люди бессознательно и несвободно, т. е. *необходимо* участвовали в грехопадении прародителя, поскольку существовали в нем в виде *общечеловеческой природы*. Свободно-сознательный момент, обуславливая их *личную солидарность* с грехопадением Адама, только *приобщает* их индивидуальную жизнь к первородному греху общечеловеческой природы. Между тем по отношению *ко Христу* каждый человеческий индивидуум существует уже как *отдельная, самостоятельная личность*. Участие его в правде Христовой

должно быть прежде всего личным, основываться на свободном устремлении ко Христу.

Вот почему, по словам *преосв. Феофана*, «дело примирения в Лице Господа Спасителя совершилось вполне; но усвоение примирения людям спасаемым должно было совершаться не через вменение, не механически, не внешне, а требовало известных изменений в примиряемых, как неотложных условий к распространению и на них силы примирения»³⁵⁸.

По учению преп. *Макария Е.*, «кто приходит к Богу и действительно хочет быть последователем Христовым, тот должен приходить с тем, чтобы перемениться, изменить прежнее свое состояние и поведение, показать себя лучшим и новым человеком, не удерживая в себе ничего из свойственного человеку ветхому»³⁵⁹.

По словам св. *И. Златоуста*, «наше спасение нуждается в перемене прежнего состояния для того, чтобы мы стали другими, по сравнению с тем, что мы – теперь; начали иную жизнь, которую проводили до преступления»³⁶⁰.

Сущностью мистического единения со Христом уже определяется не только важное, обязательное значение, но и *основное содержание нравственного* момента усвоения Христова спасения. Мистическая сторона спасения состоит в действительном осуществлении теснейшего, непосредственного общения с Богом во Христе. Отсюда, так как это общение несомненно личное, оно предполагает в человеке существование и совершенствование любви, как свободного, религиозно-нравственного стремления к воссоединению со Христом и усвоению основного содержания Его жизни. «Кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим, и Я возлюблю его и явлюся ему Сам»³⁶¹. По учению преп. *Макария Е.*, вечной жизни достойны только те души, которые имеют в себе пламенную и ненасытимую любовь ко Господу³⁶². «Бог, будучи совершенным Женихом, ее – душу, – как совершенную невесту, берет в святое, таинственное и чистое общение брака»³⁶³.

Итак пламенная любовь ко Христу составляет господствующую стихию, движущий нерв настроение христианина. Это – почва, на которой только и может возникнуть

и возрасти, действием Св. Духа, действительное реальное общение со Христом. Но любовь Духа не может возникать в человеке по принуждению, – по самому своему существу она свободна, ее существование предполагает действительное внутреннее влечение к объекту любви; оттого любовь в высшей степени индивидуальна, глубока, жизненна, как ни одно из других душевных явлений.

Отсюда вполне понятно, что «Бог по великой любви Своей не благоволил стеснить свободу нашу, но благоволил, чтобы мы приблизились к Нему любовью собственного нашего сердца»³⁶⁴.

Как и всякая истинная любовь, любовь ко Христу, таким образом, неразлучно соединена с подвигом целой жизни, с коренной переработкой всей личности христианина. Она требует с психологической необходимостью внутреннего уподобления верующего Христу, Его жизни, Его учению, Его Личности. Она призывает христианина к возможно полному слиянию всех его намерений, действий, душевных состояний с основным направлением деятельности Христа Спасителя, с целым внутренним содержанием Его Личности, – вообще истинная любовь ко Христу ведет к переустройству всей жизни человека, соответственно качествам той жизни, которую Христос осуществил на земле. Вот почему, по словам св. *Григория Н.*, «любовь к Богу возникает в нас не просто и самопроизвольно, но посредством многих трудов и великих забот»³⁶⁵.

Сущность этих трудов и этих подвигов состоит в стремлении христианина воплотить в своей жизнедеятельности содержание правды Христовой, уподобившись Христу всецело, сделавши своим собственным содержанием образ Его мыслей и действий и строй Его чувствований.

Стремление осуществить новую жизнь по началам правды Христовой является для христианина делом уже психологической необходимости при условии наличности в нем любви ко Христу. Любовь обычно уже самым своим существованием устанавливает родство и солидарность любящего с любимым, так что реальное переживание одним того, что составляет принадлежность и особенность другого, совершается непринужденно, по закону *симпатии*. Следствием

такого постоянного воздействия одной личности на другую оказывается в некоторых – наиболее типичных случаях – полнейшее ассимилирование любящего с любимым. Любящий испытывает постоянное нравственное воздействие со стороны объекта своей любви, перенося в свой внутренний мир индивидуальные особенности, отражая в себе, как в зеркале, его чувства, мысли, поступки, образ поведения, весь строй жизни.

«Скажи, кто твои друзья, – и я скажу, кто ты сам», – это выражение вековой народной мудрости имеет смысл самый глубокий и верный, отмечая несомненный факт глубокого психического воздействия одной личности на другую.

Таким образом, по закону сочувствия, между любящим и любимым происходит постоянный как бы психический обмен, оканчивающийся более или менее близким ассимилированием их личностей, более или менее полным слиянием их жизней. Особенности любимого становятся постепенно собственным внутренним достоянием любящего.

Вот почему стремление христианина воплотить в своей личности содержание Христовой жизни путем самоотверженного «последования» за Ним, «подражания» Ему – и именно симпатического – является естественно-психологическим результатом господствующей в христианине любви ко Христу³⁶⁶.

«Последование» Христу, «подражание» христиан Богу (во Христе) основывается именно на том, что они по отношению к Богу являются «чадами возлюбленными» (Ефес.5:1).

Внутреннее, глубокое общение любви со Христом положительно невозможно без тождества нравственного настроения, без действительного единства существенного направления и основного содержания жизни. «Кто говорит, что пребывает в Нем (т. е. в Иисусе Христе), тот должен поступать так, как Он поступал»³⁶⁷. Здесь свобода христианина не нарушается и не подавляется, а, напротив, проявляется самым полным, совершенным образом, поскольку переработка наличного состояния жизни верующего по началам правды Христовой является удовлетворением самых насущных

запросов и потребностей его собственной личности, проникнутой любовью ко Христу.

По требованиям этой любви, христианин живет вместе со Христом (ἅμα σὺν αὐτῷ), имея Его пред своим духовным взором, сообразуя свою жизнедеятельность решительно во всех событиях и обстоятельствах своего личного бытия с отличительными особенностями жизни Христовой³⁶⁸.

Побуждаемый «любовию ко Христу, он в своей жизни и деятельности воспроизводит все то, что созерцает в образе Его... Ум верующего преобразуется в ум Христа (1Кор.2:16), чувствования Христовы становятся чувствованиями верующего (Флп.2:5). Предмет желаний христианина – то, что, во Христе (Флп.2:21), цель всех поступков его – Христос (Кол.3:17). Во Христе вся его жизнь (Флп.1:21; Кол.3:4). Перенося в себя таким образом все содержание жизни Христа, верующий представляет в самом себе образ Спасителя (Гал.4:19), становится Его отражением»³⁶⁹.

Такое нравственное уподобление Христу представляет собою собственно отражение в сознательно свободной области личной жизни христианина того, что мистически совершается в его природе. Если природа человека воссозидается по образу Христа Спасителя³⁷⁰, то и его сознательно свободная нравственная жизнедеятельность отпечатлевает на себе тот же образ Христов. «Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные; и как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного»³⁷¹, – носить и в своей природе, и в своей сознательной деятельности.

Так как «Христос есть образ Бога невидимого» (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἄορατου)³⁷², «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно»³⁷³, так что «видевший» Его «видел Отца»³⁷⁴, – то христианство, будучи по своему существу «последованием подражанием Христу, есть вместе с тем и по тому самому обязательно и непременно «подражание божескому естеству»³⁷⁵.

Таким образом, единение верующего со Христом в союзе живой любви с Ним своим последствием имеет новую жизнь³⁷⁶ верующего, чуждую греховного самоугодия³⁷⁷, свою

главнейшею целью и содержанием имеющую возможно полное, всестороннее, глубокое усвоение Христовой правды, действительное приобщение Христовой божественной вечной жизни через отражение ее в своем нравственном существе.

Так как праведность Христова была совершенным, идеальным осуществлением святой воли Божией³⁷⁸, то «плодом» христианского подвига усвоение правды Христовой для приобщения «жизни вечной»³⁷⁹ является именно «святость».

Таким образом, требование от человека святости, богоподобия, богообщения сохраняет свою полную силу и в христианстве. Положительною целью явления на земле Христа Спасителя прямо поставляется то, что Он открыл для людей действительную возможность «служить Ему (Богу) в святости и правде пред Ним во все дни жизни их»³⁸⁰. Однако нормальное требование

Однако нормальное требование и фактическое осуществление святости, богоподобия в христианстве также получает свой специфический христианский характер. Воля Божия осуществилась совершеннейшим образом и «полнота» (πληρωμα) Божественной жизни проявилась на земле именно в конкретной Личности Богочеловека Христа.

Учение Христа Спасителя представляет собою совершеннейшее откровение воли Божией. Он «сказал» людям все, что слышал от Отца Своего³⁸¹. В Своей жизни Он идеально осуществил волю Божию, явился идеальным человеком во всем его внутреннем религиозно-нравственном величии, воплотивши и в Своем человечестве безусловно-совершенное богоподобное достоинство.

Богopodobное совершенство всецело дано во Христе, как в образце. Христос явил людям идеальный образец того, каким должен быть совершенный человек в его отношениях к Богу, людям и вообще всему миру. Он осуществил не только метафизическое, но и нравственно-свободное единение человека с Богом. Отсюда Он сделался образцом – и образцом единственным – человеческого совершенства в его истинном, возможно полном приближении к Богу – «вождем спасения»

людей³⁸². Вот почему «Бог и предопределил» христиан «быть подобными образу Сына Своего» (συμμορφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)³⁸³. Христос реально показал людям в Своей собственной Личности и жизни, каков должен быть человек, воссоздаемый по Его образу. Учение и жизнь во Христе осуществились в полном гармоническом единстве. Его слово только разъясняло Его Личность и жизнь. Учение Христово ни в каком смысле не было отвлеченным, – оно было живым истолкованием действительного, конкретного богоподобного совершенства, явленного миру в Его богоподобной Личности.

Вот почему люди могли полюбить совершенство только во Христе и ради Христа. Сам Спаситель именно в любви к Своей личности указывал единственно возможный путь осуществления людьми Его заповедей, учения, – воли Божией. «Кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое»³⁸⁴. С другой стороны, «кто соблюдает заповеди Христа, достигает подобие Его, ибо в нем образуется Христос»³⁸⁵.

Следовательно, «богоподобие» достигается собственно уподоблением Христу, им вполне исчерпывается и помимо него невозможно, – другим путем безусловно недостижимо.

Следует иметь в виду, что мистический и нравственный моменты единения со Христом, – моменты реального приобщения Его божественной жизни и действительного уподобления Ему, – рассматриваются нами каждый в отдельности только для удобства изложения, – in abstracto, – в конкретной же действительности оба эти момента осуществляются нераздельно, взаимно обуславливая один другой. Отсюда, святость Христова достигается собственно не путем нравственной самодеятельности человека, хотя бы и регулируемой волей Божественной, началами Христовой правды. Такая святость была бы все же «собственной праведностью» (ἡ ἰδία δίκαιου'νη)³⁸⁶ человека, оказывалась бы его личным приобретением. Напротив, святость христианская предполагает полное отречение от принципа самооправдания³⁸⁷. Христианин содержанием и целью своей обновленной жизни поставляет стремление к участию в правде Христовой через мистическое единение с Ним. Собственная

напряженная нравственно сознательная работа человека над своим внутренним содержанием составляет лишь посредствующее условие освящения человека, действительным источником которого является Сам Бог во Христе, «ибо и освящающий и освящаемые, все – от Единого»³⁸⁸. Вот почему не совсем точно будет сказать, что человек приобретает, осуществляет в своей жизни правду Христову, становится святым по подобию Христа, – гораздо точнее будет, имея в виду изречение Ап. Павла, выразиться так, что человек имеет «участие в святости Его»³⁸⁹, в силу именно личного общения с Ним.

По прекрасному выражению Св. Григория Н. «Христос источает чистоту, святость, а приобщающийся почерпает»³⁹⁰.

По мысли св. Симеона Н. Б. человек становится святым не вследствие своих дел, а через посещение Божия, необходимым условием которого служит совершение добра и удаление от зла³⁹¹.

По учению преп. Макария Е., даже высшее, полное преуспевание христианина во всяком подвиге (ὁλὴν ἀσκησιν), – напр., в посте, во бдении, в псалмопении, – во всякой вообще добродетели, несовершенно и почти бесполезно (ἀτελὴς ἡ τοιαῦδε πᾶσα τῆς ἀσκησεως ἀκολουθία καὶ σχεδὸν ἄρρη'), если на жертвеннике его сердца не совершилось вместе с тем силою благодати таинственное действие Духа»³⁹². Особенною глубиною запечатлено краткое, но в высшей степени знаменательное и содержательное определение христианской «чистоты», какое мы находим у св. Григория Б., – «чистота есть общение с Богом» (ἁγνισμὸς ἐστὶν ἡ Θεοῦ συνουσία)³⁹³.

Таким образом, нравственный момент, необходимый для усвоения каждым в отдельности человеком спасения, совершенного Иисусом Христом, состоит в реальном жизненном усвоении заслуги Христа, т. е., при духовном общении со Христом, – в усвоении нравственного содержания жизни Христа, которое делает человека способным к причастию божественной, вечной жизни, к восприятию вечного блаженства. Это-то именно уподобление Христу и служит тем средством, через которое человек становится фактическим участником заслуги Христа и,

отсюда, – Его правды, Его богочеловеческой жизни, Его славы, Его блаженства.

Вместе с этим и заслуга Христа перестает быть внешней человеку, – человек спасается, действительно усвоив себе праведность Христову, реально уподобивши свою жизнь Христовой. Следовательно, по православному учению, истинный, внутренний, глубочайший союз человека со святым Богом во Христе, Носителем высочайшей идеальной правды, обязательно сопровождается и свободно-сознательным утверждением божественной правды и святости в жизни человеческой. Отчее отношение Бога к человеку определяется наличием богосыновнего настроения в последнем.

«Уверовавший в Господа не объявляется только правым, но получает правоту во внутреннем строе жизни, обновляется... Это обновление внутреннее есть характеристическая черта веры Христовой. Ради его собственно христианин и оправдывается пред лицом правды Божией, оправдывается совершенным оправданием»^{394, 395}.

Таким образом, вся жизнь христиан – и мистическая и нравственная ее стороны, – определяется неразрывным единением с Богом. Таков ее высший идеал, ее нормальное состояние, ее подлинная сущность, ее специфическая, самая характерная особенность.

Отсюда истинно-христианская жизнь может быть названа в известном смысле *богочеловеческою* жизнью, поскольку она совершается неразрывным взаимодействием начал божественного и человеческого, силы божественной и сил человеческих, – обуславливается двумя факторами – объективным – сверхъестественным с одной стороны, – и субъективным – естественным, с другой. Фактор объективный, божественный, сверхъестественный называется в христианском учении *благодатию Божиею*. Именно, благодать Божия, с одной стороны, и собственная напряженная деятельность всех сил человека, его собственное «трудничество» в союзе с благодатию, с другой, – и обуславливают в своем совместно – нераздельном единстве, органически – тесном взаимопроникновении действительное достижение каждым

человеком его вечного спасения. Эта истина кратко, сжато, но очень точно выражена св. Ап. Павлом в следующих словах: «благодатию Божиею есмь то, что есмь (χαῖριτι Θεοῦ εἰμι ὃ' εἰμι), и благодать Его во мне (ἡ εἰς ἐμὲ) не была тщетна, но я более всех их (т. е. других Апостолов) потрудился (ἐκοπιῶσα); не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (ἡ σὺν ἐμοί)³⁹⁶. «Здесь Апостол говорит, 1) что благодать Божия, вселившаяся в него (εἰς ἐμὲ), сделала его тем, «что он есть», но 2) что и он «потрудился» и 3) что все это сделала благодать – «с ним» (σὺν ἐμοί)³⁹⁷.

Православное учение утверждает именно *синергизм* Божественной благодати и человеческой свободы³⁹⁸.

Понятием «благодати» обнимается излияние преизобильной любви Божией на людей³⁹⁹, в виде живой, реальной силы⁴⁰⁰, которая усваивает людям все блага искупления, совершенного Иисусом Христом, приводя их в действительное общение с Богом во Христе, но в содержание этого понятия входит иногда также и самое это общение, новая жизнь человека во Христе⁴⁰¹.

Таким образом, «под благодатию разумеется все дело искупления со всеми его плодами»^{402, 403}, почему иногда «"благодать" в апостольских приветствиях означает спасение»^{404, 405}. Носителем и Источником⁴⁰⁶ неиссякаемой благодати является, конечно, Господь Иисус Христос, как «Виновник спасения вечного» (αἰτίος σωτηριᾶς αἰωνίου),⁴⁰⁷ как Основатель благодатного порядка спасаемых⁴⁰⁸. «От Божественной силы» именно Его (т. е. Христа) даровано людям «все потребное для жизни и благочестия»,⁴⁰⁹ т. е. и для мистического общения с Богом и для нравственного общения с Ним. Благодать Господа есть именно «сила Христова» (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ)⁴¹⁰. Вот почему в Апостольских посланиях благодать усваивается иногда именно Господу Спасителю Иисусу Христу⁴¹¹.

Таким образом, христианская благодать даруется людям Виновником их спасения – Иисусом Христом, но действительно сообщается она человеку, по воле Бога Отца, именно через Духа Святого. Христианин приобщается Христу и становится участником всех благ совершенного Им Искупления чрез Духа

Св. и в Духе Святом, получает благодать Иисуса Христа собственно в благодати Св. Духа⁴¹². Излияние любви Бога Отца и участие в благодати Христовой фактически осуществляется именно через общение Св. Духа с людьми⁴¹³. Дух Св. является как бы посредником в деле сообщения людям благодати Отца и Сына⁴¹⁴.

В этом смысле, как Податель спасающей и освящающей Христовой благодати, Дух Св. является «Освятителем» людей по преимуществу⁴¹⁵.

Так как Дух Св. дарует собственно Христову благодать, то Он и называется «Духом Христовым»⁴¹⁶. Вот почему, по характерному выражению св. *Василия В.*, «обитание Духа есть обитание Христа» (τὴν τοῦ Πνεύματος ἐνοίκησιν ἀποφαίνοντος Χριστοῦ)⁴¹⁷, «где присутствие Духа, там и пришествие Христово»⁴¹⁸. По учению Св. Писания, «если кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»^{419, 420}. Отсюда понятно, почему сила Божия, совершающая спасение людей, называется то «благодатию Божию»,⁴²¹ то «силою Христовою»⁴²², то «Духом Божиим», «Духом Христовым»⁴²³.

Таким образом, именно Дух Св. привлекает нас ко Христу, усваивает нам все потребное для нашего спасения, уготованное нам нашим Икупителем, переливает в нас, так сказать, струи животворящей жизни Христовой, прививает нас к Нему, как диких маслин к доброй, плодоносной маслине. И если Христос приходит к нам и, по Его обещанию, обитает в нас, то только через Духа Св. и вместе с Ним содевает наше спасение⁴²⁴.

Каким же образом Дух Св. воздействует на отдельного человека, усваяя ему плоды спасения Христова? Каково именно значение и сущность субъективного фактора, в чем собственно проявляется и действительно осуществляется участие человеческого элемента в деле усвоения каждым отдельным человеком плодов искупительного дела Христова?

Так как благодать Божия воздействует на человеческую личность, то, очевидно, этим самым предполагается воздействие благодати именно на личные *силы* и индивидуальные способности человека, из которых на первом плане должна быть поставлена *воля* (θεῆλαις) – с неотъемлемо

присущей ей способностью свободного самоопределения (αὐτεξουσίᾳ^{425, 426}). Так как в человеке для достижения христианской святости должно быть осуществлено нравственное совершенство, то деятельное, свободное участие человеческой воли, в силу этого, безусловно необходимо в деле достижения каждым человеком «вечного спасения», приобщение его вечной жизни. Воздействие божественной благодати на человеческую личность не сопровождается поэтому подавлением его человеческих сил и индивидуальных способностей, но само осуществляется только при свободном подчинении их божественной силе, – т. е. не иначе, как при совместном с действием благодати человеческом подвиге (аскетизме)⁴²⁷. В этом именно смысле преп. Исаак Сирин называет подвижничество (аскетизм) «матерью освящения человека, поскольку от него (в указанном смысле) зависит «первое восприятие ощущение Христовых таин»⁴²⁸.

По православному учению, человек ни в каком случае не оказывается только страдательным предметом при действии сверхъестественной силы, – божественной благодати, – так как должен сам, всеми своими силами, участвовать в своем спасении, – произвольная святость есть внутреннее, непримиримое самопротиворечие, дело в нравственном миропорядке совершенно невозможное. Нравственное добро всегда и совершенно свободно, – в этом его неотъемлемая сущность. Оно никогда не может быть осуществлено путем насилия, навязано человеку свыше. Так как только сознательные и свободные действия и состояния человека могут иметь нравственное значение и, следовательно, определять и обуславливать собою достижение святости, то в деле усвоения спасения всякое, даже малейшее дело, должно совершаться, по выражению преосв. Феофана, «сознательно и по своему личному напряжению сил»⁴²⁹.

Таким образом, спасение человека, как в целом, так и в частных своих моментах, совершается неразлучным *взаимодействием* свободы и благодати⁴³⁰.

Если христианин ясно сознает и живо, непосредственно чувствует, что Бог, «по Своему благоволению», является

деятелем (ὁ ἐνεργῶν) в нем (ἐν ὑμῖν), в его внутреннем существе, – в актах не только его деятельности (καὶ ἐνεργεῖν), но даже и в проявлениях его хотения (καὶ τὸ θεῖον), – то это обстоятельство не только не побуждает христианина к ослаблению его волевой энергии, но служит, напротив, самым сильным и действенным мотивом к раскрытию всех его сил и способностей, возбуждая в нем стремление и энергию со страхом и трепетом «содевать (κατεργάσασθε) свое спасение»⁴³¹.

Если с полным правом можно сказать, что «Дух Святой, действующий в нас, создает с нами спасение наше»⁴³², то не менее справедливо и то утверждение, что сам «человек, с помощью благодати, создает свое спасение»⁴³³.

Отсюда, с православной точки зрения, не может быть вопроса: за что человек получает свое спасение (этот вопрос страдал бы большою неточностью), – а можно лишь спрашивать, как, какими путями человек участвует в создании своего спасения, каковы действительные производящие и обуславливающие факторы этого личного участия, индивидуального момента.

Мы уже видели, что целью сознательно-свободной, нравственной деятельности человека должно быть уподобление Христу, возможное приближение к совершенству Его жизни. Из самого существа этой цели вытекает, что для достижения ее со стороны человека требуется, чтобы он явленную миру во Христе божественную жизнь прежде всего признал и оценил, как именно вечную истину и высочайшее добро; чтобы он жизнь Христову сознательно-свободно, далее, избрал, пожелал усвоить себе, как свое верховное благо, как идеальное осуществление на земле богочеловеческого совершенства; чтобы он, наконец, и действительно свободно устремился ко Христу, как к своей единственной цели, действительно поставил Христа центром всей своей жизнедеятельности.

И, по православному учению, такая именно способность – оценить истинное добро, *устремиться* к нему, хотя и в ослабленном виде, все же сохранилась в греховном состоянии падшего человека. Наследственное повреждение

прародительским грехом, становясь в человеке второю природою, не истребляет окончательно свойств и принадлежностей богоподобной природы, не уничтожает стремлений и некоторых способностей ее к добру, к богообщению. «Желание добра» (τὸ γὰρ θε'λεiv) все же человеку присуще (παρὰ'κειται)⁴³⁴ (элемент стремления), в силу свойственного ему сочувствия (συνη'δομαι) нормам божественной воли (τῷ νο'μῳ τοῦ Θεοῦ)⁴³⁵ (элемент оценки добра), в форме нравственного чувствования. Правда, деятельность человека в сторону добра, никогда – сама по себе – не достигает *совершенства*, так как не имеет необходимых для этого качеств – *твердости постоянства* энергии, а равным образом не достает ей и *чистоты* побуждений.

Особенно определенно раскрыты указанные мысли прети. Макарием Е.

По учению св. Отца, «всякий человек, и иудей и язычник, любит чистоту, но не может сделаться чистым»⁴³⁶.

У человека есть желание быть чистым, неукоризненным, неоскверненным, не иметь в себе порока, но *всегда пребывать с Богом*; однако, *сил на это у него нет*⁴³⁷. Вот почему-то, что человек делает сам, собственными усилиями, хотя и хорошо и Богу благоугодно, однако *нечисто* (οὐκ ἔ'στι καθαρά'). Напр., он любит Бога, но *несовершенно* (οὐ τελείως); приходит Господь, дает ему любовь неизменную, духовную (ἀγα'πνη ἀ'τρεπτον τὴν ἐπουρα'νιον)⁴³⁸ и т. под.

«Укрепление»⁴³⁹ человеческой воли, сообщение ей реальной возможности и действительной способности достигнуть нравственного совершенства, – истинно-христианской святости, – чистоты сердца,⁴⁴⁰ безупречности, безукоризненности совести является только исключительно результатом воздействия на человеческие силы божественной благодати, «врачующей» их «немоцность»⁴⁴¹, болезненное повреждение и «восполняющей» их естественное «оскудение», собственную эмпирическую недостаточность. Отсюда получается вывод о необходимости для действительного достижения христианского совершенства *совместно-нераздельного* взаимодействия благодати Божией и

человеческой свободы, – гармонического сочетания божественного и человеческого элементов.

Святоотеческое учение с полной определенностью раскрывает ту истину, что и тот и другой из указанных факторов, в своей *отдельности, обособленности, отрешенности один от другого*, не могут приводить к реальному достижению христианского совершенства, – святости. По словам, напр., св. Григория Н., «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 совершенству»⁴⁴².

Не менее определены слова Григория Б.: «добродетель не дар только великого Бога, почтившего свой образ, потому что нужно и твое стремление. Оно – не произведение твоего только сердца, потому что потребна превосходнейшая сила»⁴⁴³.

По учению св. Василия В., «человеческие предприятия относительно добра не достигнут совершенства без помощи свыше, а благодать свыше не снизойдет на того, кто не прилагал к тому старания. Необходимо для усовершенствования в добродетели *соединение того и другого*: и человеческое старание, и содействие, нисходящее свыше, по вере»⁴⁴⁴.

По словам св. Макария Е., «искоренить грех и живущее в человеке зло – может только Божия сила»⁴⁴⁵.

Учение великого подвижника о необходимости именно совместного взаимодействия божественной и человеческой силы в деле достижения христианского совершенства особенно выразительно: св. Отец для приближения этой истины к человеческому сознанию пользуется знаменательными, много говорящими и уму и сердцу сравнениями. Так, напр., препод. Макарий Е. для уяснения указанной истины берет образ поля, принесшего хороший урожай. Для того чтобы на самом деле получился такой благоприятный для земледельца результат, необходимы конечно, его собственные труды и напряженные усилия при обработке земли. Но эти условия, при всей своей безусловной обязательности, одни сами по себе, далеко не обеспечивают хорошего урожая. В самом деле, не менее

необходимы также вполне благоприятные атмосферические условия, напр., «благодатные дожди». Подобно этому и человек должен работать для своего нравственного усовершенствования, трудиться неустанно всеми силами. Однако без благодати, как поле без урожая, и поле «сердца его» при всех трудах и усилиях человека, останется бесплодным. Необходимо, следовательно, по мысли св. Отца, *совместно-нераздельное* действие божественной и человеческой сил⁴⁴⁶. По учению преп. *Исаака С.*, предпочитать доброе желание – дело желающего; довершать же выбор (τὸ δὲ τελεῖσαι τὴν... ἐκλογὴν) – дело Божие. Для этого человек имеет нужду в Божией помощи⁴⁴⁷.

Сущность святоотеческого учения о необходимости теснейшего, неразрывного взаимодействия благодати божественной и человеческой свободы в процессе достижения человеком нравственного совершенства очень точно формулирует св. *Григорий Нисский* в следующих выражениях: «правда дел (т. е. субъективный фактор) и благодать Духа (т. е. фактор объективный), достигши (соединения), взаимно наполняют блаженною жизнью душу, в которой они соединились»⁴⁴⁸. В силу указанного характера воздействие благодати Божией на человеческие силы Дух Св. называется у *того же св. Отца* «помощником и сожителем» (συνεργὸν καὶ αὐ'νεκεν), поскольку он создает все доброе для спешествования души в делах веры. (Ibid.).

Однако признание совместно-одновременного действия благодати и свободы, помощи и содействия Св. Духа человеку в деле достижения им святости, подобия Христу, будучи вполне правильным, еще не определяет во всей полноте самого способа взаимодействия благодати и свободы, еще не исчерпывает всех образов, посредством которых Св. Писание обозначает это взаимодействие божественного и человеческого факторов. Эти образы дают мысль не о каком-либо внешнем обнаружении действия Духа Божия на человека, но говорят именно о *внутреннем*, теснейшем взаимоотношении благодати и человеческих сил. Дух Св. действует не только на человека, но именно в человеке⁴⁴⁹, в самых сокровенных глубинах его

«духа»⁴⁵⁰, именно – в «сердце»⁴⁵¹, как центре и главном органе его высшей, религиозно-нравственной деятельности. Уподобительно, применяясь к доступным нам естественным явлениям и отношениям, такое внутреннее взаимоотношение благодати и свободы можно обозначить, как именно *органическое*.

Так, Св. Писание уподобляет действие силы Божией на человека действию силы природы, следствием которого является образование растения из семени⁴⁵².

Сила Божия действует в человеке подобно тому, как растительная сила природы, при нормальных условиях, производит постепенное изменение посеянного зерна, в силу чего оно «всходит», «растет», «производит сперва зелень, потом – колос, потом – полное зерно в колосе»⁴⁵³.

Отсюда действие благодати в человеке, при непрерывности своей энергии, отличается характером строгой *постепенности*.

Действие царствия небесного, его преобразующей силы, Сам Христос Спаситель сравнивает с действием «закваски», которая постепенно воздействует на массу муки, проникает ее, «пока не вскиснет все»⁴⁵⁴.

Уподобление действия благодати в человеке действию закваски в муке нередко встречается и в аскетической письменности, – следовательно, оно считается, по православному учению, образом наиболее близким и точным.

По словам, напр., Макария Е., «благодать непрестанно сопребывает, укореняется и действует в человеке с юного возраста, как закваска, становясь в его природе как бы чем-то естественным и неотделимым, как бы одною сущностью»⁴⁵⁵.

Тождественную мысль выражает и е. Феофан в след. словах: «силу свою новая жизнь воспринимает постепенно, подобно закваске, постепенно исполняющей тесто, ибо постепенно изъе́млет из смерти части наши, одну за другою»...⁴⁵⁶.

Ту же самую мысль о *постепенном, органическом* характере воздействия благодати Божией на человеческие силы скрывают в себе и другие образы, встречающиеся у Свв. Отцов, – напр., сравнение действия благодати с развитием младенца в материнской утробе, с возрастанием семян растений и посадок

деревьев⁴⁵⁷, а также – с работою пчелы, выделяющей в улье соты⁴⁵⁸ и т. под.

Благодать Божия, будучи воспринята⁴⁵⁹ человеком в его сердце⁴⁶⁰ из этого центра его самосознания⁴⁶¹ и самоопределения, основного органа его религиозно-нравственной деятельности, *постепенно* распространяет свое воздействие и на все периферии человеческой личности; проникая мало-помалу (κατὰ μικρὸν)⁴⁶² во все силы и способности человека, «преобразуя»⁴⁶³ их, однако, не подавляя, не уничтожая, – благодать Божия постепенно завоевывает, обнимает всю человеческую личность, все его существо без всякого изъятия, становится как бы сферою, в которой живет христианин⁴⁶⁴. Это постепенное проникновение благодатию человеческих сил находится в полной соответствии с собственными свободными расположениями и личными особенностями человека. По учению преп. Макария Е., если душа, в течение долгого времени, будет настроена *согласно* с благодатию, то сила Божия укореняется до глубочайших ее частей и *помыслов*, пока вся душа не будет объята небесною благодатию, которая, наконец, и «воцаряется в душе всецело»⁴⁶⁵.

В *конечном результате* такого воздействия благодати Божией на человеческую личность является теснейшее соединение и даже как бы «срастворение» души с Духом Утешителем⁴⁶⁶.

Воспринимая святые, богоугодные и верные души в общении с Собою, Св. Дух теснейшим образом соединяется с ними, так сказать, душа в душу и ипостась в ипостась (ψυχὴ ὡς εἰπεῖν εἰς ψυχὴν καὶ ὑποστάσις εἰς ὑποστάσιν)⁴⁶⁷. Этими словами выражается собственно теснейшее проникновение человеческих сил благодатию Св. Духа, но не утверждается потеря человеком его индивидуальности, личной самостоятельности в пантеистическом слиянии с Богом. По ясному учению того же великого подвижника, человек даже на высшей ступени своего совершенства, когда он пленен Св. Духом и упоен небесною благодатию, имеет возможность (ἐξουσίαν) отпасть от этого единения с Богом и обратиться ко

злу⁴⁶⁸. Вообще, свобода выбора, по учению св. Отца, соприсуща (συ'νεστὶ τὸ αὐτεξου/σιον) и совершенным христианам⁴⁶⁹. Следовательно, их личная индивидуальность остается неприкосновенною и при возможно полном проникновении человеческой личности божественною силою^{470, 471}.

Вот почему св. Григорий Н. говорит о восприятии в себя душою благодати Духа и *претворении* ее собственно в жизнь, благодаря чему она становится всецело новою и воссозданною⁴⁷². Таким образом, по мысли св. Отца, преобразается именно личная жизнь человека, без уничтожения его индивидуальности⁴⁷³ и без потери сил и способностей его природы.

Так как благодать Божия именно обитает в истинном христианине, в самом центре его религиозно-нравственной деятельности – сердце, «сочетаваается» с его волею, проникает ее, то вся жизнь христианина, все его истинно-христианское поведение оказывается проникнутым присутствием Св. Духа, Который содействует человеку не в одних лишь трудно исполнимых подвигах, но и во всех его поступках, мыслях и решениях, в которых только выражается истинно-христианское совершенствование человека, осуществляется его уподобление Богу. По учению Св. Апостола, «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым»⁴⁷⁴. «Мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными»⁴⁷⁵.

Поэтому с полным правом и без всякого преувеличения можно сказать, что именно Сам «Бог производит» в христианах «и хотение и действие по своему благоволению»⁴⁷⁶.

Такое именно учение с полною определенностью выражено и Свв. Отцами. По смыслу святоотеческого истолкования, «Слово Божие учит, что нужна Божие помощь и для того, чтобы пожелать Добра, тем более самое избрание должного есть дар Божие человеколюбия»⁴⁷⁷.

Иначе говоря – благодать содействует (συμπράττει) и в таких делах, которые кажутся самыми легкими (εὐκόλῳτα'τοις) и

всюду «вносит свое содействие» (πανταχοῦ τῇν παρ' ἑαυτῆς εἰσφέρει συμμαχά'ιν)⁴⁷⁸.

Если же иногда в отдельных местах святоотеческих творений и говорится, по-видимому, о том, что благодать Божия содействует человеку только или преимущественно в подвигах особо трудно осуществимых⁴⁷⁹, то здесь разумеется собственно, что для человеческого наблюдения и самонаблюдения благодатная помощь человеку с особенно ощутимостью, рельефностью и определенностью открывается именно при совершении подвигов наиболее трудных. По мысли, напр., св. Григория Нисского, действительно преуспевающим в добродетели Бог оказывает Свое содействие (συμμαχί'α), которое по своему первоначальному бытию предваряет (разум, человеческие подвиги), (προϋενεστε'ρια με'ν ἐστὶ κατὰ τὴν πρῶτην γενεσιν), но явно познается *только тогда, когда христианин, при полной внимательности и старании, приступает к труднейшим подвигам* (πρὸς τοὺς ἰσχυροτέρους τῶν ἀθλῶν ἀποδυώμεθα)⁴⁸⁰.

Таким образом, по общему смыслу православного учения об отношении благодати Божией к человеческим силам, человек, со своей стороны, должен делать все, от него зависящее, и, напрягая все свои силы, участвовать в каждом акте своей религиозно-нравственной деятельности – своею мыслию, сознанием и свободою; *нераздельно* с этими актами его волевого напряжения, *именно* в них осуществляется и благодатное содействие божественной силы Св. Духа. Благодать восполняет *недостаточность* собственных сил человека, но сам-то человек не должен допускать себе никакого послабления, потому что благодать дается человеку в веру его личного напряжения⁴⁸¹. Человек может и должен надеяться на мощное содействие его силам божественной благодати, но не может и не должен рассчитывать на совершение благодатии дела спасения без него, *помимо* него⁴⁸². Сила Божия проявляет свое мощное действие именно в укреплении немощи, слабости человеческих сил, в особенности когда в человеке живо пробуждается чувство и сознание своего бессилия. А это обыкновенно осуществляется психологически только тогда,

когда человек, порываясь что-либо сделать, напрягает все свои силы, но к желаемому результату не приходит⁴⁸³. Смирение именно сопутствует нравственной деятельности, служит для нее мотивом, психологической основой, а не исключает ее. Таков подлинный смысл слов Апостола: «когда я немощен, тогда силен»⁴⁸⁴.

V

Постепенный характер религиозно-нравственного христианского совершенствования. – «Начало» истинно христианской жизни, «возрождение». – Психологическая сущность «покаянной веры» и ее основные моменты – самоотречение и самопреданность. – Христианская «свобода», как признак, принадлежность и свойство истинной жизни. – Постепенное раскрытие и укрепление этой «свободы» в дальнейшей христианской жизни – с положительной и отрицательной стороны.

Раскрытый способ взаимоотношения благодати Божией и человеческой свободы определяет, таким образом, *органически постепенный* характер нравственного христианского усовершенствования. В силу этого закона, по словам св. Исаака С., всякое наличное состояние жизни получает свой рост от жизни предшествовавшей, и предыдущее требуется для получения последующего⁴⁸⁵. Таким образом, «всякий образ жизни связан с предшествующим, из него заимствует свой рост и переходит в другой, высший»⁴⁸⁶.

Достижение христианской святости, нравственного уподобления Христу, по православному учению, имеет свои степени: начало, продолжение и завершение⁴⁸⁷.

Начало христианской жизни, в котором собственно и происходит сочетание благодати Божией с человеческой свободой, в богословских системах обычно называется «*обращением*» человека ко Христу. Этот начальный акт обращения, имеющий для последующей жизни христианина основоположительное значение, всецело сосредоточивается около таинственного возрождения человека в крещении, в нем получает свое завершение, свой истинный смысл, свою подлинную цель, свою, выражаясь образно, печать⁴⁸⁸.

Сущность этого глубочайшего внутреннего переворота – «обращения» ко Христу, его основа, на которой собственно создается и утверждается благодатная духовно-божественная жизнь в личности человека, выражается тем проникающим всю

личность человека настроением, которое называется «спасающей верой»⁴⁸⁹.

«Вера есть состояние сердца, совмещающее не одно чувство, убеждение и расположение, а несколько»⁴⁹⁰.

Основные, характеристические черты, главнейшие моменты спасающей «веры» с особенною рельефностью оттенены в следующих словах Апостола Павла, в которых он определяет сущность своих отношений ко Христу: «все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его»⁴⁹¹.

Таким образом, в основанном на вере типическом отношении Апостола ко Христу, при всей сложности и глубине этого настроения, можно ясно различать два основных, наиболее выпуклых момента: *отрицательный* – полное самоотвержение и решительное самоотречение, и *положительный* – исключительная самопреданность Христу, причем первый момент, самоочевидно, имеет свою цель и получает свой смысл только во втором. Первый момент как бы обуславливает собою «сообразность» Апостола «смерти» Христовой, а второй – реальное «познание силы воскресение Его».

Самопреданность Христу в вере и по вере имеет свою основую стремление воспринять в себя Христа, достигнуть общения с Ним через участие в благодати св. Духа, – вообще реально усвоить себе правду Христову, перенести в себя, на место собственной неправды, основное содержание Его святой жизни. Самоотречение, следовательно, свою цель и смысл имеет в том, чтобы человек «покорился праведности Божией», оказал по отношению к ней свое полное «повиновение»⁴⁹². Отсюда, в связи со всем предшествующим, уясняется, что *отрицательный* момент веры в своей основе имеет *отречение* человека от *самостного, эгоистического*, полагающего центр

тяжести в своей личности, направления жизни, тогда как *положительный* заключается собственно в перенесении этого центра с себя на Христа, в силу чего он уже ищет не «своего», а «того, что угодно Иисусу Христу»⁴⁹³.

Этим выполняется реально основная цель искупительного подвига Христа, Который «за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего»⁴⁹⁴. Христианин таким путем «сораспинается Христу», так что, в силу этого, его эгоистическая жизнь прекращается, и в нем «живет Христос»⁴⁹⁵. Это-то и значит собственно жить «верою в Сына Божия»⁴⁹⁶.

Из сказанного ясно, что отличительною, самую выдающуюся чертою веры является «предание себя на служение Господу до положения жизни, в надежде спасения благодатию Его»⁴⁹⁷.

Отсюда понятно, что спасающая вера, в качестве своего существенного момента, включает и состояние любви ко Христу поскольку именно «любовь» «не ищет своего»^{498, 499}.

Генезис спасающей веры, по изображению православного учения, в общих чертах таков.

«Вера приходит через покаяние»⁵⁰⁰. Начало веры необходимо предполагает пересмотр всех устоев, на которых доселе опиралось фактическое содержание и действительное направление личной жизни каждого человека, – оценку ее наличного содержания с точки зрения того высочайшего идеала безусловного добра, который во всем ослепительно-ярком величии принес на землю Христос Спаситель в Своей личности и в недостижимом совершенстве осуществил в Своей жизни. Свет Богочеловеческой жизни Христовой, пронизывая глубины человеческого самосознания и самоопределения, возбуждает в тайниках души суд над его собственной личностью, ее идеалами, интересами, действительным содержанием, прожитым прошлым и нажитым наличным настоящим.

«Суд же состоит в том, что свет пришел в мир... Всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы; а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в

Боге соделаны»⁵⁰¹. Христос есть «истина» (ἡ ἀληθεῖα)⁵⁰² ; «истина» воплотилась в «Нем» во всем своем безусловном совершенстве⁵⁰³. В Его учении, в Его жизни дан человечеству совершенный, идеально «истинный» критерий добра, нравственного совершенства. «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего»⁵⁰⁴. «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными»⁵⁰⁵. Вера человека и покоится прежде всего на познании истины во Христе, возникает только при свете этого познания, на его почве⁵⁰⁶. Озаренный светом этого познания, человек переживает глубокий, коренной внутренний переворот. Сущность этого переворота состоит в том, что все лучшие, благороднейшие, богоподобные элементы человеческой природы устремляются ко Христу, а от элементов, чуждых жизни Христовой, человек отрекается, отвращается, чувствует к ним *отвращение, ненависть*⁵⁰⁷. Эту мысль совершенно определенно выражает св. Ап. Павел. По учению Апостола, познание «истины» во Христе служит для человека живым побуждением «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и обновиться, духом ума» своего, «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины»⁵⁰⁸. Именно этому «научается» человек «во Христе» (ἐν αὐτῷ ἐδίδαχθητε)⁵⁰⁹. Таким образом, обращение ко Христу есть процесс, так сказать, двусторонний, – он включает в себя «покаяние» и «веру»⁵¹⁰.

Однако оба эти момента так внутренне тесно, органически неразрывно связаны между собою – в своем возникновении и раскрытии, что один без другого не возможен фактически. Так как «покаяние» и «вера» взаимно обуславливают, вызывают и определяют друг друга, то состояние обращения очень точно обозначается понятием: «покаянная вера»^{511, 512}.

Таким образом, этим понятием оттеняется неразрывная органическая связь отрицательного и положительного моментов в процессе обращения человека ко Христу. Психологически это вполне понятно и естественно. «Ненависть и отвращение всегда

так строятся в душе, что, отвращаясь от одного, она не в пустоту обращается, а к чему-либо противоположному того, чего отвращается. По сему закону, возненавидевая грех и отвращаясь от него, она в то же время обращается к правде и святости, и возлюбит их. Это возлюбление правды и святости и есть «новая жизнь» (т. е. с нравственно-психологической точки зрения)⁵¹³. Вот в каком смысле «возрождение совершается именно через покаяние»⁵¹⁴.

Для обращения своего ко Христу человек должен, сознавши неудовлетворительность своего наличного состояния и его пагубность, господствующее в его жизни эгоистическое направление признавши грехом, преступлением, почувствовать *отвращение* от него, сделать внутреннее напряженное усилие отрешиться, как бы отвернуться, от него, отбросить его от себя, оторваться от него (момент *отрицательный*); вместе и нераздельно с этим, сознавши твердо и убежденно, что его собственные усилия для подавления в себе зла и водворения добра совершенно недостаточны, – признавши свое нравственное бессилие, человек должен всею душою почувствовать нужду в Божественной помощи и решительную уверенность, что она может быть подана ему во Христе благодатию св. Духа (*положительный* момент). Сущность *положительного* момента «обращения» состоит, таким образом, в *стремлении* человека усвоить правду Христа, в полной *преданности* Христу и Его благодати с целью теснейшим образом *соединиться* с Ним, сделать своим содержание Христовой праведности, святости и, таким образом, спастись.

Сущность спасающей человека веры состоит, следовательно, во всецелой *преданности* человека Христу Спасителю, в свободном *направлении* всех его сил ко Христу для восприятия Его правды, во всецелой *решимости* жить отныне не по началам эгоистического самоугодия, а по Христу, по Его святой воле⁵¹⁵.

Основное значение веры в деле усвоения человеком правды Христовой обуславливается, таким образом, не теоретическим или эмоциональным ее моментом, а собственно

моментом волевой решимости, сознательного избрания пути божественной Христовой жизни, свободного устремления навстречу божественной благодати, – одним словом, – элементом жизненно-практическим, волевым⁵¹⁶.

Безусловно точно выражает сущность православного учения по данному вопросу преосв. Феофан, когда говорит, что «решение бросить грех и начать святую жизнь есть главный момент в деле обращения, коренной, источник»⁵¹⁷. Сущность нравственного возрождения человека и состоит именно в решимости служить отселе Богу⁵¹⁸. Эту решимость в таинстве крещения и утверждает благодать⁵¹⁹. В ней именно и совершается таинственный союз свободы и благодати. «Ради сего по вере решения благодать Божия входит внутрь через таинство и, сочетаясь там с духом человека, держащим то решение, и закаляя сие решение, полагает семя и зародыш новой, духовно-благодатной жизни»⁵²⁰.

Таким образом, орудием восприятия благодати служит именно свободная решимость человека⁵²¹. Сущность нравственного возрождения, следовательно, состоит в перемене жизнеопределения человека, в коренном изменении волевого центра⁵²². Из купели крещения выходит новый человек с укрепленной благодатью решимостью угождать Богу⁵²³.

Когда свв. Отцы говорили об активном участии человека в усвоении спасения Христова, то разумели именно тот указанный момент волевой работы, когда происходит склонение, окончательное решение и соизволение человека последовать Христу, устремиться к Нему⁵²⁴.

Это учение находится в связи с общими психологическими воззрениями свв. Отцов, согласно которым в «сознательном» решении или согласии на дело состоит существо свободы^{525, 526}.

Вот почему, если духовно-нравственное возрождение человека зависит от «свободы того, кто возрождается»⁵²⁷, то акт этого свободного участия человека в возрождении реально выражается именно в сознательном избрании пути жизни Христовой, в твердой решимости следовать только по нему⁵²⁸, в предании всего себя Богу⁵²⁹.

Только после того, как последует склонение воли человеческой, решимость последовать Христу, устремление для восприятия благодати, – только тогда начинает воздействовать на человека и благодать Св. Духа, благодать собственно христианская⁵³⁰. По ясному учению св. *Златоуста*, ни Бог, ни благодать Духа не предупреждают нашего произволения (τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν[]), но, хотя благодать призывает, однако ожидает (ἀλλὰ καλεῖμεν, ἀναμαίνει δὲ[]), чтобы мы пришли (ко Христу) добровольно и по собственному желанию, а потом, после того как (εἴτα, ἐπειδὴ), мы уже пришли, тогда подает от себя всякое содействие (συνμαχίαν ἀ΄πασαν)⁵³¹. Именно это, в корне изменяющее направление жизни человека, «решение» или «изволение» и делает человека «званным», т. е. обуславливает действительное начало новой, облагодатствованной, христианской жизни. По выражению св. *Кирилла И.*, «изволение» (ἡ προ΄θεσις), когда оно искреннее, делает человека «званным» (κλητοῦν σε ποιεῖ)⁵³². Господь дает (в крещении) свою чудную спасительную печать только тому, в ком находит добрую совесть, т. е. искреннее желание угождать Христу⁵³³. Насколько ἐκ προαίρεσως отлагает человек в крещении ветхого человека⁵³⁴, настолько же αὐτεξουσίως ἡ υἱοθεσία⁵³⁵. Таким образом, собственное произволение оставить ветхого человека⁵³⁶ является необходимым субъективным условием благодатной действительности таинства: ветхий человек действительно умирает⁵³⁷, грех изглаживается из души человека⁵³⁸ и прежняя жизнь потому именно прощается, не вменяется человеку⁵³⁹. Так «вера утверждается крещением, а крещение совершается через веру»⁵⁴⁰.

Таким образом, «в умертвии греху через крещение ничего не бывает механически, а все совершается с участием нравственно-свободных решимостей самого человека»⁵⁴¹. «Бог... отпускает беззакония, прощает грехи, не вменяет их... Но разве Бог может явить такую милость тому, кто не отвратился от грехов, не возненавидел их, не возболезновал о них?.. Нет; прощает грехи тому, кто изверг их из сердца сокрушением и отвращением от них»⁵⁴².

«Не неменяются только грехи кающемуся и верующему, но изглаждаются в нем, он действительно очищается»⁵⁴³. «Уверовавший в Господа не объявляется только правым, но получает правоту во внутреннем строе жизни, обновляется... Это обновление внутреннее есть характеристическая черта веры Христовой. Ради его собственно христианин и оправдывается пред лицом правды Божией, оправдывается совершенным оправданием»⁵⁴⁴.

«В нем (т. е. в крещении) мы не умираем только, но и оживаем или воскресаем. Умираем для греха, а воскресаем для правды и святости... Возлюбление правды и святости и есть новая жизнь. Совершается это обновление... не механически, а по внутренним произвольным изменениям, или решениям; совершается так в крещение потому, что наперед крещаемый возлюбяет так жить»⁵⁴⁵.

«Что в Лице Господа совершилось, то повторяется духовно и в нас. И мы должны сами решимостью воли предать себя на смерть греху, чтобы “востать к праведной и святой жизни”»⁵⁴⁶.

Отвергая все, чем поддерживалось и питалось самостное, себялюбивое, эгоистическое направление его жизни, человек «распинает» своего «ветхого человека»⁵⁴⁷, «умирает для греха»⁵⁴⁸ 64. В нравственной стороне его существа отражаются, таким образом, страдание Спасителя, и верующий тем самым «соединяется» со Христом «подобием смерти Его»⁵⁴⁹, с Ним умирает, «погребается с Ним крещением в смерть»⁵⁵⁰. Таким путем верующий реально приобщается страданиям Христовым, а через это удостоивается в крещении достигнуть участия и в спасительных плодах крестной смерти Христовой⁵⁵¹.

Проникшись любовью ко Христу, поставивши целью своей жизни усвоение себе святого и божественного содержания жизни Христовой, человек тем самым полагает основание для действительного, внутреннего преобразования, силою благодати, всего содержания своей личной жизни по началам праведности и святости, Носителем которых является Христос⁵⁵². Это преобразование человека, поскольку оно отражается в сознательно-свободной области жизнедеятельности человека, обуславливает собою

нравственно-свободное участие Его в воскресении Господа, соединение верующего со Христом «подобием воскресения» Его⁵⁵³.

Таким образом, соединяясь в акте обращение ко Христу с Господом Спасителем «подобием» (τῷ ὁμοιω'ματι) смерти и воскресения Его, переживая процессы смерти для греха и воскресения для праведности и святости в нравственной стороне своей личной жизни, человек в крещении, действием Св. Духа, и таинственно воссоединяется со Христом и вместе с тем, по тому самому, достигает реального участия в плодах Христовых страданий и воскресения⁵⁵⁴. Человек, бывший ранее духовно мертвым, становится живым⁵⁵⁵. Он обновляется⁵⁵⁶ и снова становится образом Божиим⁵⁵⁷ и подобием⁵⁵⁸ «другом Божиим»⁵⁵⁹, из смертной жизни переводится в бессмертную, начинает вторую жизнь⁵⁶⁰.

В крещении человек получает благодать не только отпущение грехов, но и усыновления Богу⁵⁶¹.

Следовательно, важнейшим, центральным моментом «обращения» человека ко Христу является именно решимость служить отселе не греху, а Христу-Богу. В акте этой решимости человек собственно и начинает свободно-нравственное уподобление Христу⁵⁶², на ней также основывается и мистическое приобщение Христу и Его божественной жизни в ее главнейших спасительных для человечества моментах – смерти и воскресении.

По выражению *преосв. Феофана*, «ни благодать без этих решений, ни эти решения без благодати ничего не делают, – они действуют совместно⁵⁶³. В этих решимостях человек и встречается с благодатным воздействием Св. Духа на его природу и личность, которое и проявляется фактически в меру напряжения личных сил человека.

По учению св. *Григория Нисского*, даруемая человеку благодать в крещении известная мера красоты души обуславливается мерою заботы о том самих получающих ее и, следовательно, зависит от степени напряженности их собственного желания. Отсюда, до какой меры простирает

человек подвиги благочестивой жизни, до такой, вместе с ними, простирается и величие души⁵⁶⁴.

Вечную жизнь и неизреченную радость на небесах дает благодать Духа, а достоинство принять дар и воспользоваться благодатию получает любовь по мере веры трудами⁵⁶⁵. переход человека в лучшее состояние происходит только с изглаждением дурных признаков из человеческой природы⁵⁶⁶.

По мысли *Григория Б.*, необходимо, чтобы очищение грехов было произведено не напоказ, а проникло в человека; чтобы он стал совершенно светел, а не прикрашен снаружи; чтобы, таким образом, благодать служила не прикровением грехов, но освобождением от них⁵⁶⁷.

Хотя дар возрождение человек получает от Духа, но твердое, безопасное соблюдение этого дара приуготовляется прежнею жизнью. В этом смысле можно даже сказать, что самое Таинство является только печатью, а не совершенно новым дарованием⁵⁶⁸. Оно действительно для согрешавших, а не для согрешающих⁵⁶⁹.

Из сказанного уясняется истинный смысл учения Апостола, что «крещение» (βαπτισμα) «спасает» (σωζει) именно постольку, поскольку оно сопровождается со стороны человека «обещанием Богу доброй совести»⁵⁷⁰. Св. *Григорий Б.* предлагает как бы комментарий к приведенным апостольским словам, когда говорит, что «под силою крещения должно разуметь завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты»⁵⁷¹.

Начало приобщения человека благам христианского искупления, реальное зарождение в нем «вечной жизни», которое осуществляется в «крещении»⁵⁷², имеет своим последствием то, что человек начинает обладать и истинно-христианской «свободой» (ἐλευθερία), которая служит одним из существенных признаков истинной жизни, является одним из самых характерных благ христианского облагодатствованного состояния ему специфически присущего. По учению Св. Писания, ἐλευθερία является именно плодом христианского искупления, моментом, необходимо сопутствующим истинной «жизни», проистекающим из самого ее существа⁵⁷³.

Христианское искупление, освобождая человека от всех последствий греха, возрождает всю его духовную личность и через то делает его независимым от всего, что является чуждым и враждебным его подлинному существу, и, таким образом, обеспечивает ему ничем внешним и чуждым не стесняемое обладание и беспрепятственное проявление его истинной жизни, свойственным ей образом⁵⁷⁴. Так как «свобода» служит принадлежностью только истинно-духовного бытия, то ее первоисточником, полномочным обладателем является только Дух Святой, от Которого, по силе причастия Ему, почерпают эту силу и верующие⁵⁷⁵. Отсюда, «свобода» христианина возрастает и крепнет в нем постепенно, по мере его постепенного преуспевания в духовной, божественной жизни. Вследствие несовершенства земных условий существования христианина, препятствующих его религиозно-нравственному развитию и достижению христианского совершенства, и его совершенная христианская «свобода» является только свойством будущего прославленного состояния всего его духовно-материального существа, – когда и вся тварь освободится от «рабства тлению», и когда не будет ничего препятствующего проявлению истинно-христианской духовной жизни во всем свойственном ей величии, славе и силе^{576, 577}.

Если христианская «свобода» есть свойство и принадлежность именно благодатной, «духовной» жизни, то для сохранения полученной «свободы» человек должен жить по началам «духа», так чтобы ими проникалось все его поведение и их поступки⁵⁷⁸. Но поступать по духу, значит не исполнять вожелений плоти⁵⁷⁹, которая «желает противного духу»⁵⁸⁰ и проявляется в свойственных ей обнаружениях⁵⁸¹ – «страстях» (τὰ παθημάτων) и «похотях» (αἱ ἐπιθυμίαι)⁵⁸².

Эти проявления, как всецело противные «духовной» жизни и с нею безусловно несовместимые, должны быть совершенно изгнаны из личной жизни человека⁵⁸³.

Таким образом, отрицательным условием сохранения духовной жизни с ее неразлучным спутником – истинною «свободой» является подавление и искоренение возбуждений, идущих из области «плоти и служащих проявлением ее

специфических особенностей⁵⁸⁴. Так называемая «свобода» в отношении «плотских» проявлений не только несовместима с истинно-христианской «свободой», но ей диаметрально противоположна, по существу являясь «рабством тлению»⁵⁸⁵. А с положительной стороны для возрастания в духовной жизни и укрепления в истинной «свободе» необходимо преуспевание в «любви» – с ее неразлучными спутниками⁵⁸⁶. Следовательно христианская «свобода» возрастает, расширяется и крепнет по мере преуспевания в христианской любви, которая является сердцевинной религиозно-нравственного совершенствования.

Итак, христиане в крещении «умирают для греха»⁵⁸⁷, «освобождаются» от него⁵⁸⁸, так что он над ними уже не господствует⁵⁸⁹.

Однако их «свобода» от греха не есть безусловная независимость от обязательной нормы, чуждая определенных обязанностей.

«Освободившись от греха, христиане становятся «рабами праведности»⁵⁹⁰, т. е. получают возможность свободно отдаться всецело делу осуществления христианской «любви», святости⁵⁹¹, до полного самоотвержения и самозабвения. Таким образом, человеческая «свобода» не есть способность бессодержательная, чисто формального свойства, она непременно осуществляет тот или иной принцип, – или «духовной» или «плотской» жизни, но только в первом случае является «свободою» в настоящем, подлинном смысле, так как выражает истинную сущность, настоящее предназначение человека, вполне отвечает самой его идее и есть для него *нравственная необходимость*⁵⁹². Таким образом, «благодать крещения – основание новой жизни» (δευτε'ρου βί'ου κρητῖδα)⁵⁹³, ее фактическое начало, но только именно необходимое *основание*, действительное начало, а еще не самая эта жизнь, которая вся и всецело еще впереди, в будущем⁵⁹⁴.

Вот почему св. *И. Златоуст* и говорит, что, по учению Апостола (Рим.8:4), для спасения человека не достаточно (οὐκ ἄρκει) крещения, если после крещения (μετὰ τὸ λουτρὸν) он не обнаружит жизни, достойной дара⁵⁹⁵, т. е. жизни, сущностью смыслом, содержанием и целью которой является именно

действительное соблюдение данного в крещении обещания, фактическое осуществление запечатленной в крещении решимости жить отныне во Христе и по Христу⁵⁹⁶.

«Очевидно, что такая решимость есть только начало дела»⁵⁹⁷, она получает свое значение только по отношению к последующему действительному проведению ее в жизнь, в поведение.

Отсюда вышедшему из купели предстоит с этой минуты действительно ходить в обновленной жизни⁵⁹⁸. Эта жизнь по своему содержанию должна быть неуклонным осуществлением того, что создано в глубине человеческой личности. Там же в процессе обращения образовалась твердая решимость навсегда умереть для греха и осуществлять в своей жизни, по примеру Христа и в обращении с Ним, только правду и святость.

Таким образом, что состоялось только в намерении и решимости, то, проявляется и осуществляется теперь в действительности, в жизни. Целью и следствием такого поведения является согласие внутреннего человека с внешним⁵⁹⁹ так чтобы «благовидность жизни» вполне совпадала с направлением мыслей по Христу⁶⁰⁰.

«Христос источает чистоту, а приобщающийся почерпает, переводя в жизнь красоту (содержащуюся) в мыслях», намерениях⁶⁰¹.

Если раньше, в крещении, верующий умер для греха только в намерении и решимости, которые и были укреплены благодатию, то после крещения он должен действительно постоянно умерщвлять себя по силе первого решения⁶⁰².

Следовательно, вся жизнь христианина должна быть очищением и освящением⁶⁰³, по силе и на основе полученного в крещении очищения и освящения. В этом именно и состоит «духовное служение», жизнь, согласная со Христом⁶⁰⁴.

Процесс постепенного изгнания из личной жизни греха и, нераздельно с этим, водворение в ней правды и святости Христовой в Св. Писании называется «освящением», «оправданием» и «обновлением», причем процессуальный характер этих актов ясно различается от актов, носящих то же

самое наименование, но уже однажды навсегда в жизни человека совершившихся в крещении, – и уже более не повторяющихся⁶⁰⁵.

Таким образом, обновление христианина после крещения состоит в продолжающемся всю его жизнь двустороннем процессе соумирания и совосстания со Христом. Действительное осуществление «обновления» совершается неразрывным взаимодействием благодати и свободы. Способ этого взаимоотношения уясняется отчасти из рассмотрения того, в чем именно выразилось нравственное обновление человека в процессе его обращения, запечатленном благодатию.

Ветхий человек убивается в крещении лишь по намерению и решимости⁶⁰⁶. Следовательно, в крещении совершается не полное и окончательное уничтожение порока, но только некоторое пресечение непрерывности зла⁶⁰⁷. *Соответственно этому, и «благодать сначала приосеняет душу только в одной ее части»⁶⁰⁸.*

Сущность святоотеческого учения по вопросу, в какой же именно части души сначала поселяется, так сказать, благодать, прекрасно, точно и определенно выражает еписк. Феофан. «Истинная благодатная жизнь в человеке вначале есть только семя, искра; но семя, всеянное среди терния, – искра, отовсюду закрываемая пеплом... Сознанием и произволением человек прилепился к Богу, и Бог восприял его, соединился с ним в сей самосознающей и произволяющей силе, или уме и духе, как говорится об этом у св. Антония и Макария Великого. И доброго, спасенного, богоугодного в человеке только и есть. Все другие части находятся еще в плену и не хотят и не могут еще покорствоваться требованиям новой жизни... Следовательно, он весь еще нечист, кроме единой точки, которую составляет сознающая и свободная сила – ум или дух. Бог чистейший и соединяется с сею единою частью, все же другие части, как нечистые, остаются вне Его, чужды Его, хотя Он готов преисполнить всего человека, но не делает сего, потому что человек нечист»⁶⁰⁹.

Проникновение благодатной силы в другие стороны его существа, завоевание благодатию всех сил, способностей, вообще всей сознательно-свободной личности христианина совершается постепенно⁶¹⁰ по мере того, как осуществляется в действительности данное им в крещении обещание посвятить все свои силы и способности на служение Христу, т. е. по мере действительного участия той или другой силы или способности в реальном осуществлении принятого решения, по мере приспособления каждой из них к успешному выполнению этого решения. «Силу свою новая жизнь воспринимает постепенно, подобно закваске, постепенно исполняющей тесто, ибо постепенно изъе́млет из смерти части наши, одну за другою»⁶¹¹. Вот почему, по учению преп. Макария Е., для того, чтобы благодать проникла всю личность человека, со стороны последнего «необходимы великий труд и усилие»⁶¹² т. е., иначе говоря, обязателен «аскетизм».

Конечно, то несомненно, что «Св. Дух для всех искренно получивших (благодатный) дар (в крещении), по мере веры каждого из получающих его, остается помощником и сожителем, создавая в каждом все благое для споспешествования души в делах веры»⁶¹³.

Однако не менее справедливо и то, что благодать крещения не отнимает и не стесняет человеческой свободы и самоопределения (αὐτεξουσίαν καὶ αὐτοπροαίρετον[]). И по крещении все же вполне от человека зависит или добровольно пребывать в заповедях Того, в Кого он крестился, т. е. Христа, Владыки и Бога, и ходить путем повелений Его, – или же снова уклониться от этого правого пути⁶¹⁴.

В последнем случае человек делает себя и совсем чуждым спасительных плодов крещения. Ведь в крещении не произошло превращения одной человеческой личности в другую⁶¹⁵.

Если сущность обращения ко Христу состоит в перестановке волевого центра тяжести с себя на Христа, в изменении жизненного определения человека, тогда *необходимость* праведности⁶¹⁶ в дальнейшей жизни христианина только *относительная*, поскольку она должна осуществиться именно в сфере человеческой *свободной* воли, т.

е. она всецело основывается на свободном произволении человека следовать или не следовать данному в крещении обету, оставаться или не оставаться верным принятому решению служить Богу. «Почему всякий может пасть, на какой бы высокой степени совершенства ни стоял»⁶¹⁷.

Правда, в крещении христианин получает свободу от греха,⁶¹⁸ однако свободу совершенную пока только в принципе, а не в исполнении,⁶¹⁹ не в реальном осуществлении. Новая христианская жизнь, благодатное царство, началась в человеке, но еще не завоевала всей его личности, не уподобила ее себе всецело, не «претворила» ее^{620, 621}. Привычная стихия греха, хотя и в ослабленном виде, все же остается в сфере личной жизни христианина, в качестве искушающего начала⁶²².

В воле крещенного обычно гнездятся расположение (δια'θεσεις), склонности (ἐ'ξις) и страсти (πα'θη), препятствующие ей охотно спешить на добро и отвлекающие ее в противную сторону⁶²³.

Отсюда начало зла остается даже и в христианине не только в виде формальной возможности греха, но в форме именно реальных конкретных предрасположений к нему, в виде страстных навыков. Благодать одна сама по себе не может уничтожить эти последние, так как они лежат в области неприкосновенной для нее индивидуальной свободы⁶²⁴.

Следовательно, и в возрожденном благодатью крещения христианине остаются элементы плоти и греха, хотя они настолько ослаблены, что свободная воля человека может «сражаться» с ними в случаях их вторжения в сферу сознательной деятельности, – с помощью благодати побеждать их и, таким путем, постепенно парализовать их влияние до степени полного истощения их энергии. Именно таким способом осуществляется и проявляется постепенное «истлевание» «внешнего человека»⁶²⁵, т. е. той области личного достоинства христианина, которая, хотя и не утратилась всецело, но все таки сделалась для христианского самоопределения уже как бы «внешним», только «приражающимся» фактором, но не господствующим, заправляющим, неотделимым от него началом, так как, говоря словами св. Григория Н., в крещении

«человек отрешается от сращения со злом»⁶²⁶, с организмом греха.

Умерщвленный в принципе, организм греховного зла постепенно христианином в последующей жизни умерщвляется и в его действительном содержании и конкретном проявлении, в его, так сказать, частностях и деталях или, как образно выражается св. Ап. Павел, – в его «членах» т. е. в «страстях»⁶²⁷, как конкретных обнаружениях («делах») греховного начала⁶²⁸. И этот подвиг борьбы с грехом, со страстями, требует от человека высшего напряжения сил, болезненных усилий и страданий, – простирающихся «до крови»^{629, 630}.

Это с отрицательной стороны. Что же касается положительной, то она после крещения выражается в непрерывно, параллельно с первым, описанным процессом, продолжающимся и столь же постепенно осуществляющимся укреплении и расширении внутреннего человека (ὁ ἐσωθεν)⁶³¹, т. е. зародившейся в христианине новой благодатной жизни, управляемой принципом правды и святости, так как она обнимает собою сначала не всю человеческую личность, а лишь одну сторону его, хотя и господствующую, – «дух» или «ум»⁶³².

Целью жизни христианина после крещения служит с положительной стороны полное подчинение человеческой личности, со всеми силами, способностями, во всей их деятельности обновленному духу, так чтобы человек во всем поступая «по духу»⁶³³, сделался весь, по всему своему составу, складу и направлению, «духовным»⁶³⁴. Свободное подчинение влечениям обновленного духа, облагодатствованного ума, «внутреннего человека» – вот в чем после крещения выражается собственно участие человека в достижении «подобия» жизни Христовой, вот при каком условии только и может благодать, действуя на область обновленного «духа» или «ума», с которым она сочеталась в крещении, постепенно завоевать и всю личность человека, проникнув собою все его силы и способности, облагодатствовать его всего, «освятить» и его «дух и душу и тело во всей целости»⁶³⁵. Полученное искупление должно быть утверждено в человеке через навык к добру⁶³⁶.

Следовательно, для освящения всего существа христианина для приведения в надлежащий порядок всего строя его жизни, хотя и не в качестве производящей причины, а только в виде необходимо обуславливающего мощное действие благодати на силы человека фактора, все же обязателен продолжительный и неустанный подвиг самого возрожденного⁶³⁷.

Положительную целью подвижничества христианина является таким образом, не только сохранение благодати, полученной в крещении⁶³⁸, но именно раскрытие всей своей личности для вселения в нее благодати «совершенной» (τὴν τελειάν χαρίν), которая в крещении еще не получается, но является достоянием уже «утвержденных в вере и доказавших ее делами»⁶³⁹.

Проникновение благодатью всей человеческой личности и составляет, таким образом, прямую цель всей жизнедеятельности человека, поскольку именно только благодать св. Духа вводит христианина в действительное общение с Богом и через то «обожествляет» его. По учению преп. Макария Е., если христианин преуспел в посте, во бдении, в псалмопении, во всяком подвиге (ὁληνᾶσκίῃν) и во всякой добродетели, но на жертвеннике сердца его не совершилось еще благодатью таинственное действие Духа, при полном ощущении и духовном успокоении, то весь такой чин подвижничества не совершенен и почти бесплоден⁶⁴⁰. Подобную же мысль выражает и св. Симеон Н. Б. По его словам, сердце делают чистым (Мф.5:8) не одна, не две, не десять добродетелей, а все вместе, слившись, так сказать, в одну, достигшую высшего совершенства. Однако в таком случае добродетели – одни – не могут сделать сердца чистым, без воздействия и присутствия (παρουσίᾳς) св. Духа. Подобно тому, как ковач (χαλκευτής), даже и вполне искусно умеющий владеть орудиями, без действия огня ничего не может сработать, – так и человек все делает со своей стороны, пользуясь добродетелями, как орудиями, – однако без присутствия огня Духа (все сделанное) остается бездейственным и бесполезным,

не имеющим силы очищать (μὴ καθαίροντα) нечистоту и скверну души»⁶⁴¹.

VI.

Значение «веры» в процессе постепенного религиозно-нравственного усовершенствования христианина. – «Добрые дела», как проявление и осуществление «веры». – Значение напряженной деятельности всех сил человека для усвоения «Правды Христовой». – Для осуществления «истинной жизни» важна собственно способность, восприимчивость человека к богообщению.

Мы проследили в общих существенных чертах основные моменты усвоения человеком спасения, совершенного Иисусом Христом, пытаясь вместе с тем возможно точнее уяснить смысл православного учения о значении в деле этого усвоения фактора *субъективного*.

Как мы видели, это участие выражается и характеризуется собственносложным состоянием спасающей веры.

«Без веры угодить Богу невозможно»⁶⁴². Именно «вера» является основным, центральным, характеристическим, специфическим содержанием всей христианской жизнедеятельности человека, направленной к восприятию правды Христовой, к реальному перенесению основных моментов жизни Христовой (прежде всего – смерти и воскресения) в нравственное существо индивидуума. «Вера» является всеобъемлющим принципом христианской жизни; она распространяется на все без исключения области личной жизни христианина, проникает все его силы и способности, – одним словом, обнимает собою всю внешнюю и внутреннюю жизнь верующего во всех решительно ее проявлениях, обнаружениях, общем настроении, в частных поступках, во всем поведении. Вся жизнедеятельность христианина служит ее неизменным, точным выражением; все же, что выходит из ее пределов, не подчинено ей и к ней никакого положительного отношения не имеет, относится прямо к элементам решительно чуждым ей, враждебным, греховным. «Все, что не по вере, грех»⁶⁴³.

Вера, таким образом, служит единственным основанием, на котором постепенно воздвигается, совместно – неразлучным

действием благодати и свободы, все здание духовной, божественной жизни человека⁶⁴⁴. Являясь «первым шагом ко спасению»⁶⁴⁵ в «обращении» человека, «вера» служит одушевляющим началом, жизненным нервом всего его последующего, облагодатствованного состояния.

Будучи всецелым *устремлением* человеческой личности ко Христу в чувстве безраздельной преданности Ему, спасающая «вера» сопровождается высоким напряжением всех сил христианина и уже при самом своем возникновении предполагает нравственный подвиг в человеке. Она не остается спокойным, созерцательным состоянием, а приводится в действие любовью (ср. «во Христе Иисусе» имеет силу только «вера, действующая любовью» – *πίστις δι' ἀγαπῆς ἐνεργοῦμεν*⁶⁴⁶). Только в этом деятельном моменте любви «вера» осуществляет, реализует свое значение в деле усвоения человеком спасения Христова⁶⁴⁷. По слову Апостола, «исполнитель дела блажен будет в своем *действовании*»⁶⁴⁸.

Отсюда внутреннее состояние «веры» непрестанно сопровождается не только внутренними, но и проявляющимися во вне движениями личных сил человека, точно и живо отпечатлевающими на себе и характерно выражающими внутреннюю жизнь и напряженную работу «веры». Это – ненарушимый закон человеческой духовной жизни. «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе; а злой человек из злого сокровища выносит злое»⁶⁴⁹.

Такие проявления «веры» в жизнедеятельности христианина называются обычно и в Св. Писании и в богословской науке «добрыми делами»⁶⁵⁰. «Добрые дела» составляют обнаружение и проявление спасающей «веры» столь естественные, нормальные нравственно-необходимые и вместе характерные, что, по учению Апостола, вся цель возрожденной, обновленной жизни христиан сводится именно к совершению «добрых дел»⁶⁵¹.

«Добрые дела» являются, таким образом, частными моментами, конкретными проявлениями и индивидуальными обнаружениями «веры», стремящейся усвоить, с помощью благодати, правду Христову; отсюда можно сказать, что

«добрые дела» служат отдельными, конкретными, частичными моментами сознательно-свободного, нравственного личного участия человека в усвоении ему силою благодати, правды Христовой⁶⁵².

Если «вера» христианина, как мы видели, по своему существу есть стремление усвоить себе правду Христову, решимость исполнять Его святую волю, то «добрые дела» в таком случае оказываются именно попытками осуществить это стремление в частных, отдельных случаях – реальными проявлениями указанного стремления в действительной жизни, по данным поводам, в индивидуальных обстоятельствах.

Человеческий «дух» в этом случае пользуется психофизическим организмом человека, как своим орудием, для действительного проведения во все области личной человеческой жизни названного стремления спасающей «веры», во исполнение апостольского завета: «представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые»⁶⁵³.

Таким образом, «доброе дело» является именно «делом веры» (τὸ ἐργον τῆς πίστεως)⁶⁵⁴, ее «плодом»⁶⁵⁵, так что отсутствие или даже недостаточность добрых дел равносильны полному отречению от веры⁶⁵⁶.

Отсюда видно, что «вера требует дел, и надежда на Бога обнаруживается в злострадании за добродетели»⁶⁵⁷.

«Несомненность веры в людях высоких душою открывается по мере того, как нравы их становятся (все более и более) внимательными к жизни по заповедям Господним»⁶⁵⁸.

С другой стороны, кто не имеет дел, тот чужд и добродетели⁶⁵⁹. По учению *И. Златоуста*, «крещение и вера без дел недостаточны для спасения»⁶⁶⁰. По словам *Марка П.*, святое крещение, хотя и совершенно, но не усовершенствует того, кто не исполняет заповеди⁶⁶¹. С этой точки зрения открывается истинный смысл учения св. Ап. Иакова о том, что «человек оправдывается делами, а не верою только»^{662, 663}.

Т. е., человек участвует в своем оправдании «верою», но такую, которая необходимо предполагает «дела». По словам *Марка П.*, «вера состоит не только в том, чтобы креститься во Христа, но и в том, чтобы исполнять заповеди Его»⁶⁶⁴.

Истинная «вера», необходимо предполагая «добрые дела», реализуя в них свое содержание, проявляя в них свою силу, обнаруживая свою жизнь, и сама становится крепче, сильнее и совершеннее именно благодаря этому своему осуществлению в «добрых делах».

Т. о., совершая «добрые дела», христианин не только реализует свою «веру», проявляя ее в виде частных свойственных ей обнаружений религиозно-нравственной жизни, но, по известным психологическим законам, раскрывает и совершенствует и самую эту веру.

Именно, благодаря реализации «веры» в «добрых делах», ее действие и влияние распространяется постепенно и на все периферии личности христианина, так что в конечном результате «вера» действительно обнимает собою всю без исключения внутреннюю и внешнюю жизнь человека. Все силы и способности христианина начинают служить осуществлению основного стремления веры – уподобить жизнь верующего Христу и через то «прославить Бога» не только «в душах» своих, но и «в телах» своих⁶⁶⁵. Вместе с этим и через то самое привлекается на все силы и способности человека благодать Божия, которая и проникает их постепенно до полного облагодатствования всей его личности, всей его природы.

Отсюда видно, что «добрые дела» по своей сущности являются актами самоотречения и предания себя благодати Божией, проявлениями стремления на место собственной неправды с помощью благодати усвоить правду Христову, воспользоваться делом Христа, как единственным источником спасения⁶⁶⁶.

«Добрые дела», таким образом, необходимы и важны не сами по себе, не в качестве внешних подвигов, а в смысле средства созидания и укрепления внутреннего настроения, состояния богоподобия, а также, с другой стороны, – как свидетельства и выражение «веры».

По словам Марка П., подвижничеству христиан после крещения «есть дело свободы и веры»⁶⁶⁷.

Отсюда «добрые дела» в собственном смысле не могут быть названы фактором, обуславливающим действительное

субъективное участие человека в совершении его спасения силою благодати. В подлинном смысле и настоящем точном значении таким субъективным фактором служит напряженная деятельность всех сил человека, направленных к усвоению правды Христовой, путем полнейшего самоотречения. «Царство небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его»⁶⁶⁸.

Если в процессе обращения человека ко Христу основное, существенное, центральное значение принадлежит собственно решимости верующего взять крест свой и последовать за Христом⁶⁶⁹, то в дальнейшей жизни верующего важно именно *самое последование* за Христом⁶⁷⁰.

С этой точки зрения следует признать довольно точную формулировку православного учения по данному пункту, которую мы находим у *преосв. Феофана*. «Начало спасения не даром дается за веру, но полагается свободными движениями духа, по вере, при помощи благодати Божией. Оно спееется не верою, а напряженною деятельностью сил человека, возбуждаемою верою при помощи благодати Божией»⁶⁷¹.

По православному учению, таким образом, важна собственно *способность* человека к общению с Богом, *направление* его жизненных стремлений ко Христу, к усвоению Правды Его. Высота религиозно-нравственного развития человека, обуславливающая ту или другую степень его способности к богообщению, определяется не суммою добродетельных поступков и даже не формою подвигов богоугождения, но единственно и исключительно чистотою, энергией и постоянством устремления всех сил верующего ко Христу, напряженностью его пламенной ревности к исполнению Его святой воли, с целью приобщения вечной божественной жизни.

Говоря языком аскетической письменности, собственно «*внутреннее делание*» служит причиною или венцом для души или же мук и наказаний»⁶⁷².

По характерным и определенным словам *преосв. Феофана*, «внутреннее построение дел составляет душу дел, внешнее же производство их есть только тело для того внутреннего, и

постольку ценно, поскольку ценно то внутреннее. Эта внутренняя сторона дел обнимает то, как зарождались первые мысли о делах, как потом доходили они до вожделения, как соприкасались совести, как покорялись или сопротивлялись ей, как происходило решение и почему, и каков вообще дух и направление всех дел, всей жизни и деятельности. Все это и подобное составляет существо дел и решает достоинство их в осуждение или оправдание своего дела. Так как все это невидимо, то Апостол и говорит (Рим.2:16), что в последний день Бог будет судить тайная человеков, – κτῆρτᾱ – сокровенная, – не то, что есть человек вовне, но что он есть по *внутреннему своему строю*»^{673, 674}.

Та мысль, что для приобщения человека истинной жизни необходимо собственно основное направление его деятельности, его *готовность* и способность воспринять от Бога эту жизнь, – в высшей степени определено и вместе трогательно выражена еще в Откровении Божиим пророку Иезекиилю⁶⁷⁵.

Вот основной смысл слов Самого Господа. Господь Бог выражает в них сущность и характер своего правосудия. Он определил, что вечную жизнь могут иметь только «праведные», воспитавшие в себе «новое сердце и новый дух». Господь всем предлагает жизнь, всем готов даровать ее, но не все люди оказываются способными и готовыми ее воспринять, а лишь те, которые имеют искреннее стремление исполнять «законы» жизни. Направление деятельности человека в каждый данный момент и обуславливает для него или причастие истинной жизни, или же ее лишение – смерть.

Дела и поступки человека важны только как выражение, свидетельство перемены его жизнеопределения в ту или другую сторону. Поэтому и прежняя праведность человека, если он впоследствии изменил ей и пошел по другому, противоположному пути, оказывается бесполезной для него, потому что он фактически впоследствии потерял ее и приобрел совершенно противное «законам жизни» направление. Равным образом, и прежние беззакония, раз грешник потом отрешился от них в пользу закона добра, не препятствуют истинной жизни,

потому что он, насколько это в его силах, перестроил свое душевное содержание («сердце» и «дух») по новым началам, фактически заменил свое прежнее злое настроение – добрым, определяемым именно «законами жизни». Вообще Господь судит человека «по путям» его, т. е. по направлению этого пути, а не по делам, как таковым.

«Поэтому-то, по словам св. *Иустина М.*, наш Господь Иисус Христос сказал: в чем Я найду вас, в том и буду судить»⁶⁷⁶.

Значение добродетели самого по себе, безотносительно к внутреннему нравственному настроению, решительно отвергается также притчею о работниках в винограднике⁶⁷⁷. По смыслу этой притчи, «последние», т. е. вступившие в царствие Божие под конец своей жизни или вообще трудившиеся в нем и для него короткое время, могут оказаться в религиозно-нравственном отношении несколько не ниже или даже выше подвизавшихся в течение несравненно большего периода времени и в этом отношении «первых»⁶⁷⁸.

И в этом случае не оказывается ровно никакой несправедливости, а, напротив, проявляется истинная, именно Божественная Правда. По словам *Григория Б.*, «раздел платы поровну был справедлив; ибо произволение измеряемо было наравне с трудом»⁶⁷⁹.

Покаявшийся на кресте разбойник, который, без сомнения, пережил предварительно коренной, самый решительный и полный душевный переворот, но мог выразить и проявить его только в умиленном покаянном самоосуждении и трогательном молитвенном вопле верующего обращения к распятому Господу⁶⁸⁰, удостоился получить от Него в ответ: «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю»⁶⁸¹.

И вообще Богом «покаяние ценится не по продолжении времени, но по душевному расположению человека»⁶⁸².

В аскетической письменности православное учение о том, что для действительного приобщения христианина вечной жизни важна собственно его восприимчивость к богообщению, обуславливаемая, в свою очередь, степенью раскрытия в нем высших запросов, потребностей и стремлений его природы к

общению со Христом, – раскрывается с ясностью, не допускающую никаких перетолкований.

Согласно святоотеческому аскетическому учению, христианин удостоивается получить участие в обетованном блаженстве «в той мере, в какой, уверовав, возлюбил его, а не в какой трудился»⁶⁸³, так что каждому «приготовлено воздаяние» именно «по мере склонности его к хорошему и удалению от дурного»⁶⁸⁴.

«Божественный суд, следуя неподкупному и праведному решению, уделяет каждому, что человек приобрел сам себе, соответственно избранию»⁶⁸⁵. «Как точные зеркала показывают изображение лиц такими, каковы они в действительности, так и праведный суд Божий отражает расположение людей»⁶⁸⁶. Бог в такой мере сообщает Себя Самому человеку, в какой человек может «вместить», принять Бога⁶⁸⁷. «Бог многообразно бывает в достойных Его, столько бывая в каждом, сколько имеет каждый силы и достоинства»⁶⁸⁸. Отсюда не временем измерять должно путь добродетели и подвижническую, ради ее, жизнь, но *желанием и произволением*⁶⁸⁹. Говоря короче, – по аскетическому учению, Бог смотрит не на внешние поступки человека, а на сердце сокрушенное и смиренное⁶⁹⁰.

Вот почему, если в человеке не окажется, по действию Св. Духа, духовных плодов (πνευματικῶν καρπῶν) – любви, мира, радости и пр. (ср. Гал.5:22), то совершенно напрасен подвиг девства, молитвы, псалмопения, поста, бдения и под.⁶⁹¹.

Внутреннее духовное совершенство христианина, которое собственно и определяет его способность к богообщению, называется в аскетической литературе чаще всего «чистотою сердца»⁶⁹², «совершенною чистотою совести»⁶⁹³, «очищением и освящением по внутреннему человеку»⁶⁹⁴.

С другой стороны, «не будут сопричастниками Божественной жизни Христа» только и именно те, «которые и всю жизнь свою провели по плоти, и во время исхода (т. е. смерти) оказались не имеющими никакого общения с Богом»⁶⁹⁵.

В итоге нашего посильного анализа святоотеческого учения по данному вопросу имеем, что, согласно этому учению, «удел блаженства каждому дан будет такой, сколько кто вместить в

себя может этого блаженства, а эта вместимость определяется тем, как кто раскрыл свое существо для принятия небесных благ»⁶⁹⁶.

VII

«Вечная жизнь» постепенно раскрывается еще в земном существовании христианина. – Совершенства и полноты «вечная жизнь» достигнет только в будущем веке. – Почему «вечная жизнь» не может осуществиться во всей ее полноте в земной жизни. – Содержание «вечной жизни» в загробном мире. – «Блаженство», как неотъемлемый момент «вечной жизни», как неперенный спутник богообщения. – Внешнее состояние праведников и грешников. – Степени блаженства праведников будут соответствовать степени восприимчивости каждого из них к богообщению. – Грешники лишаются «вечной жизни» вследствие неспособности их к богообщению.

«Вечная жизнь» не получается христианином лишь в загробной жизни, в виде независимого от его внутреннего содержания какого-либо внешнего блага⁶⁹⁷, а постепенно органически растет и развивается в нем самом еще в земной жизни. Мало того, в загробном мире и не может начаться духовная жизнь для человека, совершенно не причастного, чуждого «вечной жизни» в земном фазисе своего существования.

По мере того, как достигается христианином состояние святости, – неразрывно с этим – постепенно – осуществляется и конечная цель его – богообщение. Это осуществление имеет свои степени, – начало, продолжение и завершение⁶⁹⁸. Загробной жизни принадлежит лишь завершение или продолжение этого осуществления, но ни в каком случае не его начало, вопреки прежнему жизненному направлению⁶⁹⁹.

Следовательно, «спасение» достигается христианином еще здесь, на земле, хотя и не во всей полноте; «во всей своей светлости»⁷⁰⁰, в совершенном, беспрепятственном и нескончаемом развитии оно будет достоянием христианина только в загробной жизни.

Откровение ясно учит о том, что «вечная жизнь» начинается и раскрывается в христианине еще в земном его существовании, среди обычных внешних условий жизни.

«Верующий В Сына *имеет* жизнь вечную» (ἔχει ζωὴν αἰω''νιον)⁷⁰¹. «Ядущий мою плоть и пьющий мою кровь имеет жизнь вечную (ἔχει ζωὴν αἰω''νιον) и Я воскрешу его в последний день»⁷⁰². «Держись (ἐπιλαβοῦ) вечной жизни, к которой ты и призван»⁷⁰³.

В святоотеческой письменности совершенно определенно раскрывается та мысль, что человек уже здесь на земле, или фактически живет истинною, «вечною жизнью» общения с Богом или действительно умирает «вечною смертью» пагубного разъединение с Ним. Богоподобная жизнь христианина на земле в действительном богообщении непрерывно и непосредственно переходит в загробную жизнь в Боге и у Бога. По учению *Василия В.*, «чрез крещение в душах освященных обитает Господь»⁷⁰⁴. По словам преп. *Макария Е.*, душа христианина еще ныне приемлет в себя царство Христово, упокоевается и озаряется вечным светом⁷⁰⁵. Истинный христианин и на земле живет вечною жизнью, и в настоящее время уже упокоевается во Христе⁷⁰⁶. Предварительно познавши тайны благодати»,.. христиане уже не дивятся тому, что будут царствовать в будущем веке⁷⁰⁷. Будучи еще на земле, они имеют жительство на небе, являются в истинном смысле обитателями и гражданами невидимого мира, хотя пока еще и не вполне, так сказать, не в целом составе своей личности, а только «по уму», «по внутреннему человеку»⁷⁰⁸.

Короче, по учению преп. *Макария Е.*, воскресение, оживотворение, просвещение и прославление души происходит еще в этом веке. В будущем же воскресение прославление коснется и тел⁷⁰⁹. Совершенно определенно и в том же духе раскрывает православное учение и св. *Григорий Н.* По мысли св. отца, уподобиться Богу значит сделаться праведным, святым, благим и т. д. Если кто, сколько возможно, ясно напечатлеет в себе черты этих совершенств, но как бы естественным порядком, без затруднения, из земной жизни переселится в страну небесную. Ведь между Богом и человеком не топографическое какое расстояние. Поэтому человеку возможно немедленно оказаться на небе, если он удалит себя

от порока и отдастся добродетели, хотя бы только в центре своей личности – в «уме»⁷¹⁰.

Сходное с изложенным выражение собственно аскетического учения по данному вопросу мы находим и у преп. *И. Кассиана*.

Центральным пунктом его нравственно-аскетического мировоззрения является идея двух религиозно-моральных порядков, – двух царств: царства Божия и царства диавола. По отношению к внутреннему наличному состоянию человека эти два царства, диаметрально-противоположные по своему содержанию и основному характеру, являются не чем-либо внешним, объективно-безразличным, поскольку переход человека из одного в другое совершается непременно в глубине человеческого самоопределения, во внутреннем святилище его души, собственно через коренное изменение направления его жизнедеятельности в ту или другую сторону. Таким образом, каждый человек именно в самом себе, в глубине своей личной жизни, носит то или другое из двух указанных царств. «Все заключается в святилище души» (*totum... in animae consistit recessu*). Когда в нем перестают царствовать страсти, то благодаря этому, отсюда изгоняется диавол и вместе с тем основывается царство Божие (*regnum Dei fundatur*), о котором в Евангелии говорится, что оно находится внутри человека (*Лк.17:20–21*). Сущность его составляют знание истины (*scientia veritatis*) и любовь к добродетелям (*virtutum amicitia*). Именно этим способом (*per quae*) человек prepares в сердце (*paramus in corde*) царство Христу (*Christo regnum*). Характеристические принадлежности этого царства указывает Апостол в виде высших духовных плодов совершенства – праведности, мира и радостей в Св. Духе (*Рим.14:17*). Поэтому кто имеет указанные свойства, тот, без сомнения находится в Царстве Божиим (*ergo qui in istis commoratur, sin'e dubio in regno Dei est*)⁷¹¹. Отсюда уже вытекает, что в будущей жизни (*in futurum*) человек достигает только полной меры совершенства (*mensurae plenitudinem*), начало и раскрытие которого совершается обязательно именно в земной жизни (*in praesenti*). Христианин предвкушает будущее блаженство, еще находясь в

этом веке (eamque adhuc in hoc saeculo positus praelibaverit), когда он получает залог соединения со Христом (arrham contrahinis), с Которым верующий и соединяется (copulari) еще в этой плоти (in hac carne)^{712, 713}.

Кратко, сжато, но точно выражает сущность святоотеческого учения *Николай Кавасила* в следующих словах: «жизнь во Христе зарождается и начинается еще в настоящей жизни, но достигает совершенства и полноты только в жизни будущей»⁷¹⁴. Со свойственным ему тонким и глубоким проникновением в сущность и дух святоотеческих писаний *Е. Феофан* верно схватывает все наиболее существенные, рельефные, отмеченные нами, черты святоотеческого мировоззрения по данному пункту, и точно формулирует их в следующих словах: «что в силе и совершенстве получит христианин, во время возустроения всяческих, тем обладает он уже и теперь, хотя в начатках, как бы в семени, или в основаниях. Он живет,— в силу общения с воскресшим и прославленным Господом, — Его жизнью еще на земле, и, хотя под крестом еще здесь предощущает блаженство будущего прославления; уже отселе он — гражданин небесного царства»⁷¹⁵.

Вечная жизнь,— царство небесное, спасение,—получивши начало в человеке, затем, в продолжение его земного существования, постепенно раскрывается, прогрессивно развивается, если только, конечно, эта жизнь протекает нормально, соответственно своей идее⁷¹⁶.

Святость,— богоподобие,— воспитываемые и отчасти осуществляемые христианином в союзе со Христом еще здесь, на земле,— будут содержанием его жизни и за гробом, обуславливая возможность и действительность непосредственного общения с Богом, как источником его высшего блаженства, духовной чистейшей нескончаемой радости.

По словам препод. *Макария Е.* «что доброго приобрел кто здесь, то самое и в тот день будет для него жизнью»⁷¹⁷.

«Достойные души через общение Св. Духа еще здесь получают залог и начатки того наслаждения, той радости, того духовного веселия, которых святые в царстве Христовом будут

приобщаться в вечном свете»⁷¹⁸. По мысли *Григория В.*, праведный христианин получает после смерти те блага, которых потоки достигали до него еще и на земле, ради искреннего его стремления к ним⁷¹⁹.

Если же будущая жизнь иногда и в Св. Писании⁷²⁰ и у Отцов Церкви противопоставляется настоящей, то лишь тогда, когда речь идет или о нравственной борьбе⁷²¹ или о страданиях от внешних нужд и лишений⁷²², или о состоянии телесного организма и физической жизни человека⁷²³, вообще в таких случаях разумеются или внешние условия земного существования, или же раскрывается то положение, что полное блаженство будет достигнуто только в мире загробном. Что же касается *существа загробного блаженства*, то оно, хотя и не в полной мере, а лишь в ограниченной степени, но все же доступно и даже, как мы видели, безусловно обязательно для всякого христианина. Истинный христианин именно еще на земле, по мере своего религиозно-нравственного развития, достижения той или другой степени богоподобия в общении с Богом, становится причастным небесного, неземного блаженства, – возвышенной, одухотворенной радости⁷²⁴ в силу общения с Богом.

С этой точки зрения получают свой точный и глубокий смысл слова преп. *Макария Е.*: «что внутри себя собрал человек ныне, то откроется тогда внешним образом»⁷²⁵.

Вот в каком смысле Слово Божие говорит иногда, что христиане «силою Божиею через веру» соблюдают «ко спасению, готовому открыться в *последнее время*»⁷²⁶, что «мы спасены в надежде. Надежда же, когда видит, не есть надежда: ибо если кто видит, то чего ему и надеяться»⁷²⁷ заповедуя вследствие этого «богатеть добрыми делами, собирая себе сокровище, доброе основание *для будущего*, чтобы достигнуть вечной жизни»⁷²⁸, которая получается «в *веке грядущем*»⁷²⁹. Следовательно «только в *будущем веке славы* человек получает полное его богатство»⁷³⁰.

Причина невозможности раскрытия на этой земле вечной жизни во всей свойственной ей полноте, а вместе с тем и невозможность достижения на ней вечного спасения во всем его

совершенстве,— заключается не в сущности «вечной жизни» самой по себе, но в состоянии мира и природы, являющихся необходимо средою и неизбежным, обязательным поприщем существования и деятельности христианина, а также в эмпирическом несовершенстве его собственной природы, преимущественно телесной ее стороны, не освобожденной пока, несмотря на приобщение христианина вечной жизни, от закона смерти, тления,— уничтожения, — вообще указанная причина заключается в *условиях земного существования христианина*.

Усвоение человеком спасение Христова происходит не путем спокойного, беспрепятственного развития возникшего в тайниках его духовного существа семени вечной жизни, но осуществляется не иначе, как посредством борьбы с враждебными силами, с царством тьмы и греха⁷³¹, которые стремятся заглушить этот росток «вечной жизни»⁷³², потушить затеплившийся в нем огонек святой ревности о достижении вечного спасения⁷³³.

Стремясь отстоять свое неоцененное духовное сокровище— «драгоценную жемчужину»⁷³⁴, «залог наследия вечной жизни»⁷³⁵, христианин постоянно должен находиться настороже, во всеоружии всех своих укрепленных благодатною помощью сил, неопустительно пользуясь всеми богодарованными средствами⁷³⁶, подобно опытному и мужественному воину, ни на мгновение не ослабевающему в своем сосредоточенном внимании и в полном вооружении готовому каждую секунду встретить и отразить нападение врага⁷³⁷.

«Принявши Духа от Бога»⁷³⁸, человек, однако, не освобождается окончательно и от приражений враждебного ему «духа мира сего»⁷³⁹, проявляющегося в специфически мирских «обычаях» (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κοσμοῦ τοῦτο)⁷⁴⁰ и вообще энергически действующего (τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος) и ныне в сынах противления»⁷⁴¹.

Пришествие Христово фактически еще не сломило окончательно царства зла,— напротив, оно обусловило еще более тесное объединение боговраждебных сил и еще сильнее обнаружило и обострило противоположность между царством добра и царством зла. Вот почему борьба между этими двумя

царствами не только не ослабевает, а напротив, становится все интенсивнее, имея достигнуть своего кульминационного пункта пред вторым Христовым пришествием, когда она и завершится полною победою дела Христова⁷⁴².

В силу указанных обстоятельств настоящее состояние мира не представляет благоприятствующих условий для полного, окончательного и *совершенного* раскрытия в человеке вечной жизни. По словам преп. *Исаака С.*, «нет совершенной свободы в веке несовершенном»⁷⁴³.

Ненормально в настоящей стадии развитие Царства Божие состояние и всей тварной природы, среди которой обитает христианин, «ибо вся тварь совокупно стенает и мучится доныне»⁷⁴⁴, после того, как она пала вместе с грехопадением Адама⁷⁴⁵. Такое состояние твари, с которою человек связан нерасторжимо-органически через свое тело, не может не отражаться соответствующим образом на самочувствии и самосознании человека даже и совершенного, возвышенного героя духа, истинного христианина. И во всяком случае «вечная жизнь» не может открыться в своем полном совершенстве, в гармоническом соответствии внешнего и внутреннего, идеального и феноменального пока не изменятся коренным образом основные условия настоящего космического бытия,— пока вся тварь не перестанет оставаться в рабстве тлению⁷⁴⁶. «Возможно ли совершенство здесь, где солнце восходит и заходит среди облаков, по временам благорастворение воздуха, а иногда засуха — иногда радость, а иногда—печаль»⁷⁴⁷. «Восстановление (падшего человека) уже действует, но внутри; в будущем же веке явится и вовне. Ныне оно не открывается в своей светлости, потому что та *светлость не вместима для нынешнего состояние вещей*. Но тогда внешнее состояние тварей изменится и будет применено к светлому состоянию восстановленного и обновленного человеческого естества»⁷⁴⁸.

«И не только она»—вся земная тварь, в условиях которой живет всякий человек,— но и сами христиане, «имея начаток духа, в себе стенают, ожидая усыновления, искупление тела своего»⁷⁴⁹. Истинная жизнь до тех пор не может быть в христианине полною, совершенною, преисполненною силы и

славы, пока не уподобится Христу весь человек, – не только его душевные качества, религиозно-нравственное устройство но и само земное тело не сделается подобным Его прославленному телу⁷⁵⁰, а это обуславливается вторым пришествием на землю «Сына Человеческого» «с силою и славою великою»⁷⁵¹, когда будет уничтожен последний враг – смерть⁷⁵²⁷⁵³.

Таким образом, отношение земной жизни христианина к загробной, по православному учению, является в следующем виде.

«Зародившись в духе христианина, «вечная жизнь» в течение его земной жизни постепенно «зреет и в мере зрелости своей переходит» в мир загробный. На земле она «не видна, зарыта, то нестроением внешней жизни, то борьбами внутренними; но все-таки зреет под прикрытием сей невидимости». А в царстве славы эта вечная жизнь «уже воссияет в светлости своей»⁷⁵⁴.

Следовательно, только с открытием царства славы наступят все вполне благоприятные условия для религиозно-нравственного нескончаемого развития человека и вместе с тем и в зависимости от этого – для достижения все более и более тесного единения с Богом во Христе, следствием которого будет высшее блаженство⁷⁵⁵.

Это блаженное состояние праведников будет проистекать из полного удовлетворения всех истинных запросов одухотворенной и облагороженной, облагодатствованной природы. Познавательная потребность, *разумная сторона* человеческого духа найдет свое высшее и совершенное удовлетворение в *познании* Бога, которое будет совершаться в форме созерцания Его Самого⁷⁵⁶ *непосредственно*⁷⁵⁷; а также и в виде проникновенного созерцания Божественной премудрости и промыслительной силы, открывающихся в *тварной*, обновленной, восстановленной – в своей идеальной гармонии – *природе*⁷⁵⁸. Это созерцание будет находить свое высшее восполнение в факте непосредственного и вместе осязаемого, *видимого* общения со Христом Богом⁷⁵⁹, к Которому святые будут иметь совершенное «дерзновение»⁷⁶⁰. Чувствительная, эмоциональная сторона человека будет

питаться общением любви с Богом, с ангелами и святыми людьми⁷⁶¹.

Волевая деятельность будет состоять в служении Богу⁷⁶² и сонму совершенных личных тварей по началам чистой, святой любви⁷⁶³.

Внешним, видимо наблюдаемым отличием и символическим покровом, имеющим облечь прославленные тела христиан–праведников, будет служить их *светоносное*,– окруженное, проникнутое светом, сияющее и озаренное состояние. «Тогда праведники воссияют, как солнце, в царстве Отца их»⁷⁶⁴.

Удовлетворение самых глубоких, интимных, возвышенных потребностей человека, – господство в нем вечной жизни необходимо должно сопровождаться в нем, как своим сопутствующим моментом, состоянием высшего блаженства.

«Душа по природе своей христианка». Нормативные требования христианства не являются для человеческого духа чем-либо посторонним, чуждым, далеким, несоизмеримым с его собственными запросами и потребностями,– нет; напротив, христианство– и только оно одно – отвечает всеми своими сторонами, всеми своими требованиями именно самым существенным, специфическим, неискоренимым, глубочайшим нуждам и запросам человека. При этом освещении только и открывается действительный смысл глубоко-трогательных слов Господа: «придите ко мне, все труждающиеся и обремененные. и я успокою (ἀναπαύω) вас; возьмите иго мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой (ἀναπαύσιν) душам вашим; ибо *иго Мое благо, и бремя Мое легко*»⁷⁶⁵.

Удоставаясь общения с Богом, христианин, вместе с тем, находит в Боге и свой истинный «покой»; внутреннее состояние христианина в земной жизни *по-преимуществу*, а в царстве славы безраздельно, вполне и исключительно является поэтому состоянием восторженной *радости*⁷⁶⁶, полного, ничем невозмущаемого *мира*⁷⁶⁷. Такого полного, совершенного, глубокого, непоколебимого «мира», который захватывал бы всю область. человеческого «сердца», проникал все его

«помышления» (τὰ νοήματα)⁷⁶⁸, не может дать весь строй «мира» со всеми его призрачными, скоропреходящими радостями⁷⁶⁹.—христианской радости «никто» не может «отнять»⁷⁷⁰ от человека, хотя бы истощены были для этого все доступные мирскому могуществу средства⁷⁷¹.

Пусть «мир» совне представляется царством утех и веселья⁷⁷², а жизнь истинного христианина иногда тонет в море его собственных слез по причине нищеты, убожества, лишений⁷⁷³, пусть он захлебывается по временам в крови преследований и мучений. Нет истинной радости в «мире», и нет настоящей неутешной печали в царстве Христовом⁷⁷⁴, в области вечной жизни. Мирская радость слишком кратковременна, — она — перед «слезами» и мирской «смех» пред «рыданием»⁷⁷⁵, тогда как временные, внешние «видимые» страдания христиан не исключают собою их радости⁷⁷⁶, являющейся залогом и условием их полного и окончательного «торжества», совершенной «радости», «в явление славы» Христовой⁷⁷⁷.

Таким образом, христианству ни в каком случае не может быть присвоена пессимистическая окраска, которую так старательно навязывают ему многие его комментаторы, судящие о христианстве с тенденциозной, заранее предрешенной точки зрения и приводящие в подтверждение ее те или другие отдельные выдержки и выражение из Св. Писание и отцов Церкви...

Нет, — христианство, призывая человека к победе над миром и давая ему уверенность в достижении такой победы, сообщая действительные силы и средства для ее реального осуществления⁷⁷⁸, способствует бесконечному подъему самочувствия христианина, развивает в нем бодрое сознание и восторженное чувство действующей в нем и через него, все преодолевающей божественной Христовой мощной силы, так что, вместе с Апостолом, всякий истинный христианин может уверенно и радостно воскликнуть: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе»⁷⁷⁹.

Вместе с этим христианство далеко и от того, чтобы, зачеркивая присущее человеку стремление к блаженству,

которое обычно мыслится человеком под формою достижение «счастья», проповедовать необходимость исполнение человеком христианского долга, отрицая вместе с тем в настоящей жизни, а тем более – в жизни «будущего века» момент блаженства, индивидуального, вполне сознательного и во всей силе чувствуемого переживание восторженной радости, по самой организации человеческой личности всегда сопутствующей вполне нормальному направлению жизни и деятельности индивидуума. «Холодная строгость нравоучительная действовать по одному сознанию долга чужда Божественному учению. Оно окружает человека побуждениями, на которые сочувственно отзывается человеческая природа на всех степенях своего развития»⁷⁸⁰.

Но и на высшей ступени христианского развития момент блаженства (μακαρίοτης), – радости (πνευματικὴ ἡδονή, ἡ χάρις, ἡ ἀπολαυσις, ἡ ἀγαλλίασις, ἡ εὐφροσύνη)⁷⁸¹, божественного наслаждения (ἡ θεῖα τιμὴ)⁷⁸², не теряет своего существенного значения, а, напротив, раскрывается все с большею и большею интенсивностью, достигая своего высшего совершенства в жизни загробной.

Правда, это *блаженство* само по себе *не представляется* целью человеческой жизни; такую подлинною целью может быть, как мы видели, только и исключительно богообщение во Христе; но следствием и притом именно необходимым, обязательным, является охарактеризованный выше момент блаженства, поскольку Бог является средоточием всех благ и, следовательно, общение с Ним есть причастие и всех благ, т. е. богообщение для человека сопровождается необходимо высшим, совершеннейшим блаженством.

Вот почему «кто видит Бога, тот в этом зрении имеет уже все, что находится в числе благ, – нескончаемую жизнь, вечное нетление, бессмертное блаженство, нескончаемое царство. непрекращающееся веселие, истинный свет..., неприступную славу, непрестанное радование и всякое благо»⁷⁸³.

Выделяя и особенно подчеркивая в состоянии будущего блаженства праведников элемент «увеселения», «радования», Св. Отцы выразительно указывают именно на то, что этот

момент оказывается, правда, второстепенным, производным, однако тем не менее *необходимым спутником* истинной святости, обязательным последствием полного господства в душе «добродетели»⁷⁸⁴. В этом случае – только, конечно, в особой специфической форме, – осуществляется общий мировой закон, согласно которому «каждое естество исполняется веселия, приблизившись к тому, что ему принадлежит»⁷⁸⁵. В зачаточной форме, в несовершенном виде такая радость водворяется в душе истинного христианина еще в земной период приобщения его вечной жизни⁷⁸⁶, но только в царстве славы она безраздельно овладеет настроением человека, которое, если так можно сказать, будет сплошной радостью, ничем не омрачаемым духовным восторгом⁷⁸⁷. Человек будет принимать тогда откровение славы Божией, к прославлению и веселию души своей⁷⁸⁸.

Следовательно, по святоотеческому учению, «вечной жизни принадлежит» не только пользование, но и вместе с тем и потому самому именно «увеселение истинными благами»⁷⁸⁹. Связь «добродетели» и «веселия» необходимая – одно без другого быть не может: «добродетель у преуспевших становится душевным веселием»⁷⁹⁰. Отсюда связь их постоянная, никогда прерывающаяся, непрекращающаяся. Свойство добродетели таково, что она «успокаивает пользующегося ею», «не в настоящем только» веке, но «на все времена доставляет действительное веселие»⁷⁹¹, ⁷⁹².

Само собою понятно, что христианское блаженство, сущность которого составляет радость и мир о Св. Духе, несоизмеримо с обычной радостью, проникнутой чувственностью⁷⁹³.

Специфический характер христианского блаженства всецело определяется особенностями того состояния, которое его обуславливает, – состоянием богообщения, внутреннего теснейшего единения со Христом. Его причина, корень, центр тяжести лежит именно в сокрытой от внешнего восприятия глубочайшей мистической глубине человеческой личности⁷⁹⁴. Однако это блаженство, эта радость не оставляет без своего воздействия и все стороны человеческой личности, живо

отражаясь во всех ее перифериях⁷⁹⁵. Мало этого. Христианское учение, не открывая нам деталей и подробностей, вполне определенно однако же содержит в себе то принципиальное, общее положение, что и внешние блага, в виде для нас теперь совершенно непредставимом, также будут входить, так сказать, в состав, содержание и объем будущего блаженства. И это в том смысле, что с прославленным состоянием человека будут вполне гармонировать и все объективные, внешние условия «вечной жизни» праведников. В форме общей, но в то же время принципиально вполне определенной, указанное христианское учение выражено Ап. Петром. «По обетованию Его, мы ожидаем нового неба и новой земли (νῆν καὶ γῆν), на которых обитает правда» (ἐν ᾧ δικαιοσύνη κατοικεῖ)⁷⁹⁶.

Апостол Павел отличительную особенность и неперменную принадлежность будущего состояние всей твари указывает в том, что она «освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»⁷⁹⁷. Таким образом, праведные будут жить в условиях, в которых вполне откроется и осуществится «правда» Божия, – нетленные, прославленные и обитать будут на лоне природы нетленной, прославленной... Праведники и в объективной окружающей их среде будут созерцать совершенное откровение и полное осуществление закона Божественной Правды... Внешние условия жизни праведников будут, следовательно, служить безусловным проявлением и обнаружением того именно закона Божественной Правды, действие которого не проявляется *видимо* на земле, в настоящей стадии развития царства Божие со свойственной ему безусловностью. Одним из требований его является полное соответствие внешнего положения человека в мире с его религиозно-нравственным достоинством, сущность и источник которого заключается в богообщении. Указанное соответствие, положенное в основу творения человека и данного ему первоначально Богом господственного, царственного положение в мире, – в качестве несомненного закона христианской нормальной жизни подтверждено Самим Господом Спасителем: «Ищите прежде царства Божие и правды Его (καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ) и это все приложится (προστεθήσεται)

вам»⁷⁹⁸. Однако полное, безусловное осуществление нормативного требования такого гармонического соответствия внешнего и внутреннего возможно и действительно будет иметь место только в царстве славы, в жизни будущего века, когда и нравственное состояние праведников приобретет незыблемую устойчивость в добре в силу непосредственного, видимого общения со Христом, когда и все боговраждебное царство будет покорено Христом Богом⁷⁹⁹, следовательно, будут уничтожены все теперь попускаемые Богом, по плану Его домостроительства о спасении всего мира, и несомненно ограничивающие безусловное проявление Божественной Любви и Правды, чуждые или прямо враждебные Христу и Его делу действие и состояние царства тьмы⁸⁰⁰ со всеми тяжкими последствиями для праведника, несомненно омрачающими его радость.

Закон Божественной Правды может быть – и действительно будет – осуществлен во всем своем безусловном совершенстве только и именно тогда, когда Сам «Бог будет все во всем»⁸⁰¹. Праведники «будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет»⁸⁰². Таким образом, и все внешние условия, всю объективную для человека среду Господь приведет в полное соответствие с религиозно-нравственным, духовным состоянием человека, которое не только не будет никогда и ни в каком отношении нарушаться и ослабляться дисгармонирующим воздействием и влиянием первых, как это сплошь и рядом встречается в земной жизни, а, напротив, будет тогда восполняться, подкрепляться, усиливаться вполне и всецело гармонирующей с его внутренним настроением внешнею средою⁸⁰³.

Таким образом, и, так называемые, «внешние блага» входят в объем и содержание блаженного состояния праведников, хотя и не в качестве условия, самостоятельно определяющего и производящего это состояние, а лишь в виде момента, необходимо ему сопутствующего и гармонически согласованного с внутреннею сущностью этого блаженства, – следовательно, – в качестве элемента второстепенного и

дополнительного, вполне и всецело подчиненного. Названные блага собственно и не могут быть названы в точном смысле внешними, поскольку они вполне соответствуют *внутреннему* содержанию блаженной жизни праведника, служат его точным отображением, хотя и в самом реальном смысле, в объективной действительности.

Согласно первоначальной цели творения человека, он являлся, по самой своей идее и нормативному назначению, распорядителем всей твари, призванным одухотворить и осмыслить ее силы, законы и явления и, таким образом, отпечатлеть и во внешней природе созидательную, творческую работу духа, так что не один человеческий организм, а собственно вся природа должна была служить послушным орудием. как бы *телом, покровом, одеждою* человеческого духа. Эта цель реально осуществится – и при том самым полным и совершенным образом – в жизни будущего века.

Блаженное состояние человека в царстве славы будет точно соответствовать для каждого праведника степени его способности к богообщению, мере его восприимчивости к духовным благам общения со Христом, а поэтому и *степени блаженства праведников будут различны*⁸⁰⁴.

Однако это различие в степени блаженства, основывающееся на различии религиозно-нравственного состояния, – богоподобия, – праведников, нисколько не повредит полноте блаженства каждого из них в отдельности. Каждый во всей полноте будет иметь ту меру блаженства, какую он по своему развитию и раскрытию богоподобных сторон своей природы окажется в состоянии воспринять и усвоить⁸⁰⁵.

По учению Св. Григория, как светило, будучи единым своею общею светоносною силою обнимает все, находящееся под ним, и, уделяя себя всем, пользующимся светом его, каждому представляется целым и нераздельным подобно этому и тем более – Создатель этого светила, Который бывает всяческая во всех (1Кор.15:28), присущ каждому, в такой мере сообщая Себя Самому, в какой вмещает приемлющий⁸⁰⁶.

По словам преп. Ефрема С., Господь назвал обители многими не по различию мест, но по степени дарования (οὐ

διαφορᾷ τοῦτων, ἀλλὰ ταΐξει χάρισμαῶτων). Как лучами Чувственного солнца всякий наслаждается по мере чистоты зрительной силы и собственной впечатлительности, так и в будущем веке все праведные нераздельно водворятся в одной радости (οἱ δίκαιοι πάντες αὐλίζονται ἐν μιᾷ χαρᾷ ἀδιαίρετως), но каждый *в своей мере* (κατὰ τὸ ἑαυτοῦ μέτρον) будет озаряться одним мысленным солнцем и *по степени достоинства* (κατ' ἄξι'αν) почерпать радость и веселие, и никто не увидит меры высшего и низшего (οἱ θεωρεῖ τις τὰ μετὰ ὑπερέχοντος οὐδὲ τοῦ ὑποδεεστέρου)⁸⁰⁷.

Загробная участь человека, следовательно, вполне зависит от его собственного религиозно-нравственного состояния, того или другого направления его основного жизненного стремления, поскольку это последнее – в своем конечном результате – проявляется и выражается в виде или ничем неискоренимого стремление к богообщению или же, напротив, в виде твердо определившегося настроения богоотчужденности. Блаженство будет сообщено от Бога праведникам не в виде дара, внешнего по отношению к их собственному настроению, – такого дара, который бы имел значение объективной отплаты, внешнего вознаграждения за их труды, лишения, страдания, – нет – вечное блаженство по своему основному содержанию и степени действительного переживание его человеком будет определяться именно основным характером человеческого жизнеопределения, являясь, таким образом, прямым и самым полным ответом на внутренние запросы его существа. Правда, собственная напряженная деятельность человека для реального приобщения его вечной жизни обязательна и существенно необходима, однако – не в том смысле, что человек наделяется от Бога всеми внутренними и внешними благами в награду за свое доброделание, так что человек, претерпевая страдание и лишение на земле, получает возможность именно за это наслаждаться и пользоваться всеми благами, испытывать полное счастье и довольство на небе. Значение указанной деятельности человека определяется тем, что без собственного, характеризующегося напряжением всех его сил, участие человека в усвоении ему спасения Христа,

помимо его христианского настроения, благодать одна сама по себе не может изменить его личного жизнеопределения, основного настроения, принудить его всем существом полюбить Бога во Христе и всецело, без всякого остатка, устремиться к Нему, чтобы достигнуть реального приобщения Его вечной, божественной жизни.

Что же касается объективных благ, которыми также, как мы видели, будут окружены праведники, то назначение их состоит собственно в том, что они будут способствовать лишь более полному раскрытию внутреннего состояния богоподобия людей прославленных, поскольку они явятся вполне благоприятной атмосферой для этого развития и нераздельно связанного с ним блаженства, но не сами по себе создадут это последнее, так что к существу блаженства они собственно не относятся⁸⁰⁸.

Равным образом и грешники лишатся истинной жизни и блаженства собственно – и только – потому, что они сами не стремятся – всем своим существом – к этой именно жизни, не способны к такому именно блаженству, – эта жизнь чужда всему их внутреннему религиозно-нравственному строю, – она им совсем не понятна, противна, а потому и высшего удовлетворение им доставить она была бы не в состоянии, – свое блаженство они понимают совершенно иначе, полагая его в самоугодии, а не в любви к Богу.

Особенно рельефно оттенены все формулированные нами мысли Св. *Иринеем Л.* Вот основные пункты воззрений Св. Отца по данному вопросу.

Бог дает свое общение только тем, которые Его любят и в духе этой любви устрояют всю свою жизнь. Но общение с Богом дает человеку жизнь, просвещение и наслаждение всеми благами, какие заключены в Нем. Тех же, которые по своему собственному произволению отступают от Бога (ὁσοι ἀφίστανται κατὰ τὴν ὑψωμένην αὐτῶν τοῦ Θεοῦ), Он подвергает отлучению от Себя, которое *сами они избрали* (τοῦτ' ἐστι τὸν ἅπ' αὐτοῦ χόρισμὸν ἐπαύξει). Разлучение же с божественною жизнью есть не что иное, как смерть (θάνατος); как отчуждение от Божественного света, оно тьма (σκότος) и *вообще отчуждение от Бога есть*

лишение всех благ, какие есть у Него (ἀποβολή πᾶντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν).

Поэтому те, которые через свое отступление от Бога утратили все действительные блага, как лишенные их, оказываются (καταγιγύονται) во всяком мучении *не потому, чтобы Бог Сам по Себе наперед подвергал их наказанию, но наказание постигает их, вследствие именно лишения всех благ.*

Это можно пояснить примером. Сами себя ослепившие или ослепленные лишены наслаждения видеть свет *не потому, чтобы свет наказывал их слепотою, но самая слепота доставляет им несчастье.* Блага же Божии вечны и бесконечны, а потому и лишение ихечно и бесконечно⁸⁰⁹.

Бог, зная наперед все, приготовил соответствующие обиталища для тех и других (utrisque aptas praeparavit habitationes), – тем, которые искали света нетление и обратились к нему (et ad id recurrunt) милостиво сообщая этот желаемый ими свет; для тех же, которые от этого света бегут и отвращаются, как бы сами ослепляют себя, Он приготовил тьму (praeparavit tenebras), соответствующую характеру тех существ, которые противятся свету. Те, кто избегают света, *по справедливости обитают во тьме.* Следовательно, те, которые удаляют себя от вечного света Божия, *сами служат причиной своего нахождения в вечной тьме*, т. е. лишение всех благ богообщения, *сами являются причиной такого жилища* (sibi metipsis causa hujusmodi habitationis facti)⁸¹⁰.

Тою же аналогией света и глаза – в его здоровом и поврежденном состояниях – пользуется, желая точнее определить способ взаимоотношения человека к благам богообщения и св. Григорий Н. При этом Св. Отец предлагает, по сравнению со Св. Иринеем, раскрытие и некоторых новых сторон этой аналогии, извлекая из нее дальнейшие и характерные выводы.

По мысли Св. Отца, подобно тому, как для восприятия света еще недостаточно, чтобы объективно существовал источник света, но для действительного восприятия светового ощущения необходима, кроме того, наличность в телесном

организме особо приспособленного органа – глаза, который один только в ряду других членов тела, в силу своего телеологического специального устройства, способен воспринимать световые ощущения, – точно так же для реального осуществления богоподобия совершенно необходимо (ἀναῦκη πᾶσα), чтобы человеческая природа заключала в себе нечто сродное с Богом, была, так сказать, приспособлена к богообщению⁸¹¹.

Если для осуществления общения с Богом необходима собственно только способность человека к восприятию этого общения, – поскольку – разумеется, Бог со своей стороны всегда готов даровать человеку, искренно стремящемуся к богообщению, все блага общения с Собою, то нельзя в собственном смысле сказать, что причастие вечной жизни служит воздаянием за добрые дела, а лишение этой жизни – наказанием за дела худые. В самом деле, применим сюда уже взятую аналогию. Мы не говорим ведь, что восприятие света для имеющего нормальное, острое зрение служит наградой или отличием, как не говорим равным образом и того; что больному глазами служит наказанием или карой факт лишения зрительной деятельности⁸¹². Подобно этому и блаженная жизнь сродна и свойственна имеющим чистые, неповрежденные, незагрязненные духовные органы восприятия, тогда как болезнь, повреждение этих органов имеет своим необходимым последствием (ἀναῦκαίῳς ἐπεται) полную невозможность приобщения вечной жизни⁸¹³. Однако аналогия указывает и на то, что «в некотором смысле» блага богообщения можно признать и назвать, пожалуй, и воздаянием.⁸¹⁴ Что касается вопроса, В каком же собственно смысле христианское вечное блаженство все-таки можно назвать «воздаянием», то он уясняется Св. Отцом при помощи той же аналогии – глаза и света, причем в данном случае обращается внимание именно на то, что и человек в известном смысле сам может быть виновником хорошего или, наоборот, дурного зрения; в таком-то случае и говорят иногда, что человек наслаждается хорошим зрением вполне заслуженно, что это последнее является должной наградой за его достойное поведение.

Предположим, что два человека больны одною и тою же главною болезнью, угрожающею совершенною потерей их зрения. Но каждый из них ввиду своей болезни ведет себя совершенно неодинаково. Один из них с полным вниманием и старанием занялся лечением своих глаз, исполняя все предписание врача, как бы они ни были для него тягостны и неприятны, каким бы ни подвергали они его ограничениям, – в то время как другой больной не захотел соблюдать диеты, воздерживаться от употребления вредного для его здоровья вина, и не заставил себя подчиняться предписанному ему врачом ограничительному режиму, необходимому для восстановления его здоровья, а продолжал, например, посещать бани и т. под. и вообще не переставал избегать сильных ощущений. И вот, в конце концов, первый выздоравливает, – зрение его восстанавливается, тогда как второй лишается зрения. Видя до противоположности различный исход болезни того и другого человека и принимая в соображение их совершенно разное поведение во время болезни, люди обыкновенно и говорят, что оба «достойно получают плоды своего произволения, именно один – лишение света, а другой – наслаждение светом»⁸¹⁵.

Следовательно, делает вывод Св. Отец, как во взятом примере возвращение зрения одному больному и потеря его для другого, так и в получении человеком вечной жизни и небесного блаженства (или, наоборот, в лишении этих благ) то и другое называем воздаянием только «по неточному словоупотреблению» (ἀντι᾽δυσιν ἐκ καταχρη΄σεως ὀνομα΄ζομεν)⁸¹⁶, ⁸¹⁷.

VIII

Значение идеи «воздаяния» в христианстве. – Понимание идей «мздовоздаяния», «награды» в прямом и точном смысле невозможно. – Почему же учение о «наградах» и «наказаниях» содержится в Св. Писании и в святоотеческой письменности. – Подлинный и точный смысл этого учения.

Идея «награды», «воздаяния», несомненно содержащаяся в христианском учении, собственно заключает в себе ту мысль, что, хотя «горняя слава» есть несомненно «дар Божий», однако этого дара можно достигнуть, его получить возможно не иначе, как при обязательном условии личного подвига и борьбы⁸¹⁸. Т. е., иначе говоря, названную идею с указанной точки зрения можно формулировать так, что вечная жизнь и небесное блаженство помимо личного участие самого человека фактически не могут быть сообщены ему Богом, хотя «воля Божие есть спасение людей»⁸¹⁹.

Та истина, что понятие «награды» «воздаяния» не может быть применено к получению человеком вечной жизни в смысле сколько-нибудь строгом и точном, – станет еще яснее. в том случае, если мы обратим внимание на, так называемую, объективную сторону спасение человека, на основное содержание вечной жизни в ее существе, на ее источник, а также – вместе с этим – уясним себе глубже реальные условие приобщение каждого человека к этой вечной жизни, вникнем в способ его действительного личного участие в усвоении ему благодатью плодов искупление Христова. Эта точка зрения должна определить для богословского сознание специфические особенности и основной характер собственно христианской праведности, как реального условие усвоение каждому человеку вечной жизни Христовой, причем будет ясно, в каком отношении идея «награды» «мздовоздаяния» находится к христианской праведности по самому ее существу.

Христианская праведность (ἡ ἰδιότης), как состояние природы христианина и свойство его личной жизни, вполне согласные – в своем содержании и направлении – с волей Божиею, с

требованиями спасающей Правды Божией, – эта праведность обязана своим происхождением не личной самодеятельности самого человека и потому ни в каком случае и смысле не может считаться и называться его *собственной праведностью* (ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη)⁸²⁰, а следовательно, ни мало не постулируем к идее «воздаяния» человеку «награды» за нее от Бога⁸²¹.

Что же касается *христианского оправдания*, то оно реально осуществляется действием в человеке благодати Св. Духа, которое фактически проявляется в его личности по вере⁸²² человека, но не заслуживается его делами. Мало того. Стремление осуществить праведность собственными силами и средствами так, чтобы человек явился сам источником своего оправдания, – это стремление принципиально противно существу христианской веры, с нею несовместимо, а потому безусловно отрицает возможность осуществления в таком человеке христианского оправдания путем реального воздействия на его личность благодати. «Если (оправдание) по благодати (Χαρίρι), то не по делам (οὐκ ἐπὶ ἔργων); иначе благодать (ἡ χάρις) не была бы уже благодатью. (χάρις)⁸²³. А если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело⁸²⁴, «Не делающему (τῷ μὴ ἐργαζομένῳ), но верующему в того, кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность (λογίζεται ἡ αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην)⁸²⁵, т. е. вера и является единственным субъективным условием для осуществления оправдывающего действия благодати.

И это условие по существу своему таково, что оно ни в каком случае и ни в каком смысле не может быть признано таким актом, который бы в истинном смысле заслуживал получение от Бога благодати Св. Духа, так чтобы это последнее получало значение награды за какой-либо подвиг со стороны человека.

То субъективное состояние, которым характеризуется и в котором выражается спасающая человека «вера», своим основным содержанием и центральным моментом имеет, как мы видели, стремление усвоить себе оправдание Христово, путем полной самопреданности водительству Св. Духа. «Разумение» основного характера «праведности Божией», к

которому приводит вера, ведет за собою отречение от всяких попыток «поставить» в основу своего спасения «собственную праведность (τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην), чтобы «покориться всецело и бесповоротно именно «праведности Божией» (τῇ ἰδίᾳ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ)⁸²⁶. Вера еще не определяет своею наличностью состояние праведности, а служит лишь средством, орудием того оправдания, которого не только источник и причина, но и главная действующая, в истинном и подлинном смысле *творческая*, сила заключается не в человеке, а в Боге.

Субъективное настроение верующего можно сравнить с почвой, на которой семена вечной жизни посеяны и возвращены Богом⁸²⁷. Напряженная деятельность человека, которая возбуждается и вызывается верою, является совсем не источником оправдания человека, а лишь тем органом, через который он постепенно приобретает праведность не свою, а Христову; субъективная сторона личного участия человека в усвоении ему спасения Христова – не источник, а лишь посредствующее начало оправдания⁸²⁸. При том и сама вера не есть акт только собственного напряжения сил, но есть «дар Божий»⁸²⁹. «Бог производит» в христианах и «хотение и действие по Своему благоволению»⁸³⁰, Вот почему христианское оправдание называется у Апостола «правдою от Бога (ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη), «правдою Божиею» (δικαιοσύνη Θεοῦ),⁸³¹ так как источник ее заключается в Самом Боге, в Его бесконечной любви к Своему творению–человеку⁸³².

Только по Своему безмерному снисхождению Бог благоволил даровать человеку теснейшее общение любви с Собою (ἡ τοῦ Θεοῦ μετουσίᾳ)⁸³³, в чем и состоит сущность христианского спасения и единственный источник небесного блаженства⁸³⁴. В самом деле, чего христиане домогаются, как своей последней, высочайшей цели? Какой они ожидают себе почести, какого венца? Что бы мы ни представили из ожидаемого христианами в будущей жизни, все это – в конечном результате – относится к Богу, как к своему источнику, и в сущности есть не иное что, как Сам Господь. Определяя подвиги для подвижающихся, Он Сам же является и венцом для одерживающих победу. Он определяет участь каждого,

«разделяет жребий», но этим благим жребием для каждого является Сам же Он. Он обогащает христиан всеми благами, но этим богатством по существу не может быть что-либо другое, кроме Бога, – собственно Он и есть истинное богатство, высшее и драгоценнейшее сокровище человека⁸³⁵. Само собою понятно, что человек никогда и ни в каком случае не может *заслужить* себе благо богообщения, – так сказать, обязать в каком-либо смысле Бога даровать человеку общение с Ним, как бы ни был человек праведен и свят. Пусть даже человек приобрел субъективную способность к наследию вечной жизни, хотя и самая способность-то его несомненно от Бога⁸³⁶, но ведь и в таком случае эта способность сама по себе ни в каком отношении не может служить достаточным основанием для человека считать блага богообщения в прямом и собственном смысле «наградой»⁸³⁷.

По учению препод. *Марка П.*, Господь, желая показать, что исполнение всякой заповеди есть долг христианина (πᾶσαν ἐντολὴν ὀφειλομένην δεῖξαι θεῶν) и что усыновление Он даровал людям Своею кровью, говорит: «когда исполните все повеленное вам, говорите: мы – рабы ничего не стоящие, потому что сделали, что должны были сделать (Лк.17:10). Поэтому царствие небесное *не есть возмездие за дела, но благодать Владыки, уготованная верным рабам*⁸³⁸.

Следовательно, с какой бы точки зрения мы ни посмотрели на сущность даруемой Богом человеку «вечной жизни», во всяком случае несомненно, что в спасении человека действует не юридический принцип равномерного возмездия, а начало совсем другого порядка – самоотвержения и самопреданная любовь, которая–по самому своему существу – «не ищет своего»⁸³⁹, не преследует собственных выгод, вообще не действует по внешним, посторонним для нее самой побуждениям, в чаянии напр., получить награду от объекта своей любви.

Бог спасает человека «не по делам праведности», которые бы он сотворил⁸⁴⁰, а исключительно «по своей милости» (κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον)⁸⁴¹, по своему безмерному снисхождению к человеку, который к Богу может только стремиться, но более

ничего сделать без Него Самого, без Его помощи не в состоянии⁸⁴². Творческим, созидательным началом человеческого спасения является собственно и в точном смысле не человеческая сторона, а именно Божественная, – мощное действие благодати, объективно-мистический момент. «Бог производит» в христианах «и хотение и действие по Своему благоволению»⁸⁴³. Христианин спасается божественною благодатью, и его оправдание, таким образом, проистекает не из его собственной самостоятельности, не ей в точном смысле обязано⁸⁴⁴, а есть именно «дар Божий» (Θεοῦ τὸ δῶρον)⁸⁴⁵. Блага христианского спасения, – причастие вечной жизни, общение с Богом и проистекающее отсюда блаженство со всеми своими сопутствующими моментами, – сообщаются христианину «даром», исключительно «по Его милости» (δoreα'v tḡ αὐτοῦ χα;ριτί⁸⁴⁶, не в том смысле, что от самого человека для действительного осуществления христианского спасения с его стороны ничего не требуется, – никакого активного проявления личного волевого напряжения, а именно в том, что этот безусловно обязательный и существенно необходимый субъективный момент личной индивидуальной активности по самому своему существу и основному характеру не может служить в точном смысле источником спасения человека и ни в каком случае не может быть основанием для дарования вечной жизни именно по долгу, в виде награды, воздаяния⁸⁴⁷.

В этом отношении ветхозаветный «закон» и «евангелие» являются двумя совершенно различными средствами или путями спасения, причем и отношение их, в частности, к идее «награды», «воздаяния» диаметрально противоположно. «Закон» оправдывал исключительно на основании дел, «евангелие» оправдывает по вере – благодатью. Отсюда первый покоится на идее награды, юридического возмездия, второй же основывается всецело на идее беспредельной Божией милости, дара Божией отеческой любви.

Следовательно, принцип юридического мздовоздаяния до непримиримости противоположен православному учению об оправдании христианина благодатью, по милости Божией, а не по долгу, не за дела. Христианское спасение есть именно дар

Божий, какие бы усилие ни употреблял сам человек для его приобретение и, таким образом, он уже ни в коем случае не есть награда в смысле именно юридической «мзды» (μισθοῦς)⁸⁴⁸).

Однако не стоит ли такой категорический вывод в решительном противоречии с тем несомненным обстоятельством, что понятие «награды» (μισθοῦς – слав. «мзда») и «воздаяния» находят себе место все же и в христианском мировоззрении. В самом деле, и в св. Писании и у Отцов церкви встречаются – и нередко – выражения, которые на первый взгляд, при буквальном их понимании, взятые притом вне контекста речи, рассматриваемые вне связи с целым мировоззрением известного священного писателя, независимо от цельного христианского учения, по-видимому, действительно могут внушать мысль о том, что, по христианскому учению, загробное блаженство и загробные мучение являются *мздовоздаянием* в подлинном и настоящем смысле этого слова, так что именно дела – добрые или злые – угодные Богу или обратно, служат как бы юридическим основанием для присуждения праведникам вечного блаженства, как чего-то внешнего, объективного, а грешникам – нескончаемого мучения; последнее будет именно проявлением гнева Божия, отмщением за *оскорбление божественной правды*⁸⁴⁹.

Но буквальное, в прямом и точном смысле, понимание этих выражений, совершенно не допускаемое, как мы видели, общим характером христианского мировоззрения, находит себе вполне определенное и ясное толкование в тех же первоисточниках христианского учения, в которых содержатся самые, приведенные нами, мысли и выражения, утверждающие, по-видимому, наличность и в христианстве юридического момента и утилитаристических элементов. Присутствие подобных изречений объясняется именно тем, что цель Слова Божие собственно не богословско-философское умозрение, а именно – по преимуществу – пастырски-практическая, – вразумление грешных людей, пробуждение их от греховного усыпления, увещание обратиться от греховной жизни к святой, ободрение колеблющихся и изнемогающих в борьбе с греховным миром и испорченностью собственной природы и т. под., следовательно,

– цель собственно практическая, точнее– педагогическая⁸⁵⁰. Отсюда, проповедникам божественной истины – Самому Христу Спасителю, Его Апостолам и продолжателям их дела – свв. Отцам и учителям Церкви, – приходилось применяться к религиозно-нравственному состоянию своих слушателей, их мировоззрению, уровню их умственного и нравственного развития, способу и складу их привычного мышления, чтобы говорить понятным и доступным для них языком. Выражая этот обязательный в христианстве принцип пастырского снисхождения к пасомым, Апостол Павел так характеризует собственную миссионерскую деятельность: «я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных... для немощных – был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»⁸⁵¹. Реально осуществляя указанный принцип, Апостол, конечно, «не истину менял, применяясь к людям, а способы свои и приемы, чтобы люди удобнее приняли единую для всех истину»⁸⁵². Между тем не только живущие по стихиям мира сего, а не по Христу, но даже и обращенные ко Христу далеко не сразу достигают христианского совершенства, а вследствие этого все они не способны часто даже и к теоретическому восприятию всей возможной глубины христианского учения, не говоря уже о жизненном его воплощении⁸⁵³. Только еще начавшие жить по Христу – в духовном отношении не более как «дети»⁸⁵⁴, «младенцы»⁸⁵⁵, которые только после долгого прогрессивного возрастания достигают «в меру полного возраста Христова», становятся «мужами совершенными»⁸⁵⁶. А младенцы, конечно, «по-младенчески говорят», «по-младенчески мыслят», «по-младенческиют»; оставить младенческий способ понимания и мировоззрения для них пока невозможно⁸⁵⁷. И духовные родители должны необходимо приспособляться к младенческому слабому пониманию и еще неразвитому детскому языку своих пасомых, как это «естественно делают и пдотские родители. Пока пасомые не возрастут достаточно в духовном отношении, с ними нельзя

говорить «как с духовными», а приходится говорить, «как с младенцами во Христе», питать их «молоком», «а не твердою пищею», которую воспринять, а тем более переварить они еще прямо не в состоянии, «не в силах»⁸⁵⁸. Вот почему «вожди Церкви», преподавая слушателям сперва «первоначальное учение», «совершеннейшее знание» преподают им только впоследствии⁸⁵⁹.

Но для людей, в которых грех еще не вполне ослаблен и препобежден, доброделание представляется тяжелым и неудобноносимым бременем, блаженство святости само по себе им непонятно, так как реально не испытано, не пережито ими, тогда как эмпирическая приятность и видимая польза самоугождения постоянно испытывается ими и влечет их к себе, на первых порах почти непреодолимо⁸⁶⁰. Людей, находящихся в таком состоянии, возможно ли убедить оставить грех, самоугодие – для бескорыстного, самоотверженного служения Богу – раскрытием пред ними той мысли, что грех сам по себе есть зло, а добродетель сама по себе – благо? Ответ ясен.

Такие люди стоят пока на точке зрения собственного благополучия и воспринимают все только под этим углом зрения, – иная точка зрения в начальной стадии их развития для них прямо неприемлема и представляется не заслуживающею серьезного внимания. Человеку, недостаточно развитому в религиозно-нравственном отношении, добро естественно представляется чем-то не в его природе лежащим, а лишь внешним определением его природы, – *повелением*, объективным долгом. Таким образом, христианская святость – состояние для грешного человека чуждое, внешнее, объективное, следовательно, только объективным, внешним – он может представить себе и блаженство, связанное с богоугождением. Пока человек не достиг известной, довольно высокой, степени религиозно-нравственного развития, для него блаженство – только искомое, – цель, к которой ведет исполнение нравственного закона, как *средство*. Внутренняя неразрывность святости и блаженства ему еще не понятна, – он представляет себе эти состояние различными, связанными между собою внешне, – как цель и средство, подвиг и награда,

труд и воздаяние, в смысле именно отплаты за самоограничение и разнообразные лишения, претерпеваемые человеком на пути достижения святости.

Таким-то людям, т. е. стоящим на низшей ступени религиозно-нравственного развития, применительно собственно к их наличному религиозно-нравственному состоянию, и говорится, что грех, даже со стороны своих последствий для самого грешника, гибелен ведет в окончательном результате к страшным и бесконечным, вечным мучениям, тогда как служение Богу дает человеку счастье и блаженство, если не на земле, то уже непременно в загробном мире; с другой стороны, если грех, по видимому, и доставляет человеку наслаждение, то это последнее непрочное, временно, случайно; на самом же деле грех, как явление ненормальное, влечет за собою мучения, хотя действительное осуществление их во всей силе может последовать только в жизни будущей. С другой стороны, христианская проповедь представляет грешнику, что, хотя угождение Богу и сопряжено обязательно с лишениями, постоянным самоограничением, однако внешние бедствия не связаны с богоугождением по существу; совершенно напротив: богоугождение, если не теперь, то в будущем непременно доставит человеку и блаженство, – если угодно, счастье и наслаждение. Начинаящий совершение дела спасения сейчас же сталкивается с внешними страданиями и лишается многих наслаждений, которые для него столь дороги и привычны. Христианство дает в виде противовеса временным страданиям надежду на вечное блаженство, а эгоистическим радостям оно противопоставляет ожидание вечных мучений. Богоугождение становится «иглом благим» и «бременем легким», когда подъявший этот подвиг человек подкрепляет свою падающую энергию надеждой на воздаяние, которое с избытком вознаградит за все его здешние страдания⁸⁶¹. Таким образом, «холодная строгость нравоучительная действовать по одному сознанию долга чужда Божественному учению. Оно окружает человека побуждениями, на которые сочувственно отзывается человеческая природа на всех степенях своего развития»⁸⁶².

IX

«Страх» вечных мучений и «надежда» на получение «награды», как переходные ступени, приводящие к истинной, сыновней «любви» к Богу.—Сравнительная ценность этих побуждений, – «рабство», «наемничество» и «сыновство»

Чтобы пробудить человека из состояния духовного бесчувствия, беспечности о своей религиозно-нравственной жизни, христианство представляет грешнику картину загробных вечных мучений⁸⁶³, предостерегая его от такой плачевной участи, возбуждая в нем чувство страха подвергнуться ей. И это возбуждаемое представлением вечных мучений чувство «страха» часто бывает спасительным для человека, служит толчком и побуждением к началу целого коренного переворота, заканчивающегося нередко изменением направления жизни иногда даже, по-видимому, отчаянного грешника⁸⁶⁴.

Когда человеком овладевают страсти и чувственная привязанность к миру, то наибольшее и самое мучительное беспокойство его совести причиняет именно мысль о неминуемом мздовоздаянии в будущей жизни, о неизбежности загробных мучений⁸⁶⁵. На низшей ступени религиозно-нравственного развития «ничто так не сильно остепеняет, как страх адских мучений»⁸⁶⁶, ⁸⁶⁷. Это и понятно. «Неприятным и скорбным результатом дела всегда возбуждается ненависть к тому, кто или что является виновником таких результатов. Поэтому, если кто несомненно уверится в том, что грехи являются причинами многих и великих зол, то сам собою, по внутреннему убеждению, почувствует к ним ненависть»⁸⁶⁸. «Кто услышал о геенне, тот уже не с трудом и усилием будет удаляться от греховных удовольствий; но одного страха, овладевшего помыслами, достаточно для него, чтобы изгнать из себя страсти»⁸⁶⁹.

Ожидание будущего суда, страх геенны, по святоотеческому учению, имеет воспитательное значение для грешников, способствует их нравственному исправлению, – подобно тому, как операции, прижигание и горькие лекарства часто

положительно необходимы для излечения телесных болезней⁸⁷⁰. Таким образом, «страх Божий» является началом «добродетели»⁸⁷¹, а через то и началом «истиной жизни»⁸⁷², «уздой», сдерживающей страстные порывы в человеке⁸⁷³. Конец нравственного совершенства человека, бесспорно, – любовь, но любви «никто не может достигнуть без страха»⁸⁷⁴. Чтобы хранить пределы послушания Богу, человеческой природе необходим страх. Любовь к Богу возбуждает в человеке любовь к деланию добродетелей, которое увлекает его к благотворению. Но любви предшествует страх, т. е. таков закон постепенного религиозно-нравственного развития человека⁸⁷⁵. «Покаяние – корабль, страх – его кормчий, любовь же – божественная пристань»⁸⁷⁶.

«Всякому, начавшему жить по Богу, полезен страх наказания и производимая им скорбь. Кто же без участия этого страха думает положить начало доброй жизни, тот мечтает построить дом на воздухе, без основания, что, конечно, невозможно»⁸⁷⁷.

Такое же целесообразное педагогическое значение принадлежит и надежде на получение в будущей жизни вечного блаженства за труды добродетели, в виде награды. Указание на венцы облегчает 'груд подвижничества, дает силы трудиться, не ослабевая⁸⁷⁸, так как человеку внушается, что «труды (переносимые) в настоящем веке за истину, не могут идти в сравнение с наслаждением, которое приготовлено терпящим зло за добро»⁸⁷⁹. Надеясь получить воздаяние за труды, подвижник легко переносит труды добродетели⁸⁸⁰. «Это лучший метод и удобнейший путь к добродетели – смотреть не на труды только, но и на награды после трудов»⁸⁸¹. Так поступают и воины: они смотрят не на раны, а на награды, не на удары (σφαῦας), не на падающих мертвыми, а на увенчиваемых героев. Точно также мореплаватели за волнами видят пристани и во время бедствий на море представляют себе благополучие по окончании плавания⁸⁸².

Для немощного (εἰ δὲ τις ἀσθενέστερος) добродетель кажется суровою (σκληρὰ ἡ ἀρετὴ) и потому ему полезно

представлять ее «облеченною в величие будущих обетований», как источник наград для исполнивших ее⁸⁸³.

Такиим образом, «мысли о вечном наказании или о блаженнейшем воздаянии, обещанном святым» «полезны, поскольку приводят руководствующихся ими к началу блаженства» (ad initia beatitudinis)⁸⁸⁴.

Итак значение в процессе нравственного постепенного совершенствования христианина указанных мотивов – «страха» вечных мучений и ожидание «наград» – не подлежит сомнению они являются, по учению свв. Отцов, целесообразными аскетическими средствами, полезными методическими приемами для пробуждения человека от греховного сна и для возбуждения его энергии к христианскому подвижничеству на *первых, начальных* ступенях христианской жизни.

Но этим уже определяется и их несамостоятельное, существенное и постоянное, а лишь подчиненное, второстепенное, временное и преходящее значение в деле христианского совершенствования. По мере постепенного религиозно-нравственного развития христианина и действительного приобщения его «вечной жизни» указанные два мотива переходят в третье – специфически и подлинно христианское побуждение: на высшей ступени своего развития христианин угождает Богу только по сыновней самоопределенной любви к Нему, творит добро исключительно по искреннему, сердечному, вполне бескорыстному влечению к нему.

Если христианин постоянно будет избегать зла из страха и делать добро, надеясь получить за это награду, то, пребывая, таким образом, по благодати Божией, в добре и, соразмерно этому, соединяясь с Богом, он получает вкус к добру. Ощущая теперь непосредственно истинное благо, человек уже не захочет разлучиться с ним⁸⁸⁵. Такого человека никто уже не может разлучить от любви Христовой. Только в таком состоянии человек достигает достоинства сына, когда он любит добро ради самого добра⁸⁸⁶.

Рождающееся *первоначально* из страха «истинное смирение» (humilitas, cum fuerit in veritate possessa) «скоро»

(confestim) доводит человека до любви, чуждой страха, до любви совершенной. Воодушевившись ею, «христианин «без труда» (absque ullo labore), «как бы совершенно естественно» (velut naturaliter), имея в виду не наказания, а побуждаемый любовью к самому добру и привлекательностью добродетели самой по себе (amore ipsius boni et delectatione virtutum) начинает исполнять то, что раньше совершал из-за страха наказаний (non sine poena formidinis)⁸⁸⁷.

Христианин, достигши известной степени религиозно-нравственного развития, приобретши духовную зрелость, оставляет «младенческое» отношение к богоугождению, низшие побуждение к доброделанию, в виде страха наказаний и надежды на получение награды. Он проникается сыновнею любовью к Богу, ею одною воодушевляется на подвиг богоугождения. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся несовершен в любви»⁸⁸⁸. «Сделавшийся сыном украшается любовью, а не устрашающим вразумляется жезлом»⁸⁸⁹, ⁸⁹⁰. Христианин не иначе может достигнуть истинного совершенства, как возлюбивши Бога единственно по побуждению любви, а не почему-либо другому⁸⁹¹. Кто хочет достигнуть истинного усыновления Богу, тот должен творить добро «из любви к самому добру»⁸⁹². Человеку, стоящему на такой ступени религиозно-нравственного совершенства «большой труд», предпринимаемый в целях богоугождения», сам по себе есть уже награда⁸⁹³. Итак «самый совершенный способ спасения – посредством любви»⁸⁹⁴ Иные спасаются и посредством страха, когда кто удаляется от зла, побуждаемый угрозами наказания в геенне; другие преуспевают в добродетели, надеясь получить награду, обещанную за благочестивую жизнь. Но кто стремится к совершенству (πρὸς τὸ τέλειον), *всем сердцем и всею душою любит не другое что из подаваемых Богом благ, но Его Самого, самый источник благ*⁸⁹⁵.

«Так как много таких, которые хранят заповеди из страха, или ради награды в будущем, а не по любви, то Господь многим убеждает хранить заповеди по любви»⁸⁹⁶. только этот последний мотив сообщает христианскому подвижничеству характер

истинно возвышенной, благородной бескорыстной деятельности, – только побуждение любви к Богу во Христе освобождает поведение и деятельность христианина от элемента по существу чуждого христианству – мучительного страха. Между тем именно то или другое побуждение, то или другое настроение, из которого вытекает христианская жизнедеятельность, а не количество и свойство самих по себе подвигов, не форма богоугождения, – определяют собою то или другое достоинство человеческой деятельности, подлинную ценность их пред праведным судом Божиим.

По характерным словам св. *Василия В.*, самолюбие может проявляться даже и в деятельности, вполне согласной с заповедями, если кто исполняет их не по любви к Богу, а ради себя, – т. е. имея в виду результаты деятельности по отношению к себе самому⁸⁹⁷.

Вот почему «великое различие» устанавливается свв. Отцами между теми христианами, которые совершают, по видимому, одни и те же подвиги, но по различным побуждениям, причем у одних в основе их жизнедеятельности лежит страх геенны или надежда будущего воздаяния, тогда как другие несут подвиги «единственно по любви к святости» (*amore tantum et desiderio castitatis*), «не обращая уже внимания на обещанную в будущем награду или наказание» (*pes jam remunerationem... aspiciens*). Только совершаемая по мотивам бескорыстной любви «добродетель является свободною» (*voluntarium bonum est*), тогда как, исполняемая по другим мотивам, она оказывается как бы вынужденною, совершаемою «как бы против воли, насильно исторгнутою или страхом наказания или желанием награды» (*velut coactum et tamquam nolenti violenter extortum, vel metu supplicii vel cupiditate praemiorum*)⁸⁹⁸. «Святое дело – избрать добро не ради чего другого, но ради самого добра»⁸⁹⁹. Между тем только свободное добро и есть добро в истинном смысле. «Добродетель есть дело неподвластное и добровольное, вынужденное же и невольное не может быть (в собственном смысле) добродетелью»⁹⁰⁰.

Отличаясь характером истинно нравственной свободы, независимости, добродетель, совершаемая по мотиву любви к

Богу – и только она одна – обладает свойствами твердости и постоянства. «Кто упражняется в добре из-за каких-нибудь посторонних побуждений, тот не тверд в добродетели». Он всегда может остановиться на половине пути, если добро не доставит ему скоро того, что получить он надеется за свою добродетель, «подобно тому, как плывущий для прибыли не продолжает плавания, если не видит прибыли». «Кто же чтит и любит добро ради самого добра, тот и расположение к добру имеет постоянное»⁹⁰¹.

Таким образом, несомненно, что христианское учение «указывает три побуждения, заправляющие деятельною христианской жизнью»⁹⁰²: «страх будущего мучение в геенне» (metus gehennae), «надежду и желание получить царство небесное» (spes atque desiderium regni coelorum) и, наконец, «расположение к самой добродетели, любовь к самому благу» (affectus boni ipsius amorque virtutum)⁹⁰³, заключенному в Боге и осуществленному на земле во Христе, – сыновняя преданность Богу во Христе.

Ценность и достоинство указанных трех побуждений далеко не одинаковы, – только последнее выражает собственно отличительную, специфическую особенность христианства, которое своею основною целью имеет даровать людям именно «усыновление» (τὴν υἰοθεσίαν) Богу⁹⁰⁴, чтобы они действительно «Все» (πᾶντες) были «сынами Божиими (υἱοὶ Θεοῦ), по вере во Христа Иисуса»⁹⁰⁵ «детьми Божиими» (τέκνα Θεοῦ)⁹⁰⁶; христиане не принимают «духа рабства» (δουλείας), чтобы опять жить в страхе (εἰς φόβον), но принимают «духа усыновления (πνεῦμα υἰοθεσίας), «Которым» они взывают: «Авва, Отче!»⁹⁰⁷. Однако, имея в виду только процессуальный, строго постепенный характер христианского совершенствования, из снисхождения к немощным христианство допускает и первые два низшие побуждения, имеющие реальное значение только для *начальных* ступеней христианской жизни, в качестве воспитательных *средств* на пути нравственного христианского совершенствования. Страх вечных мучений «ведет к покаянию и полагает начало доброй жизни; ожидание наград поддерживает христианина в трудах

доброделания и подвижничества; и только любовь к Богу возводит христианина на верх совершенства». Начинать дело спасение христианину приходится «с первой ступени», «через вторую» стремясь обязательно к последней. Страх является состоянием нежелательным, укоризненным, «когда христианин им одним руководится и на нем останавливается, не двигаясь далее». Да и самое влияние страха на нравственную жизнь человека недостаточно: «при нем остается возможность ограничиться одною внешнею исправностью без исправления «сердца», – что, однако, и есть главное». Чтоб жизнь христианина «подвинулась дальше и выше», Божественное Откровение предлагает следующее – по сравнению с первым, высшее – побуждение, располагая его надеждою царствие небесного, вечного блаженства не ослабевать в подвижничестве⁹⁰⁸. Но и на этой ступени останавливаться христианину все же не следует, – христианин несет свой подвиг, как внешний долг, внешнее обязательство ради посторонней для добра цели. Это несовершенство устраняется лишь тогда, когда человек начинает служить Богу, побуждаемый единственно самопреданною любовью к Нему, чтобы славилось на земле всесвятое имя Божие. И эта степень – последняя, самая высшая и окончательная в ряду побуждений к богоугождению⁹⁰⁹. Свв. Отцы первую ступень называли «рабством» (δοιελί'α), вторую – «наемничеством» (μισθαρνί'α), а третью «сыновством» (υιούτης)⁹¹⁰.

Таким образом, конечною целью христианина является освобождение его нравственной деятельности от всякой, по возможности, примеси утилитарных себялюбивых побуждений, – полнейшее бескорыстие, – когда всеобъемлющим настроением его личности и единственным, проникающим все поведение христианина, мотивом служит самопреданная любовь к Богу во Христе. Наполняя все самосознание христианина и проникая все его самочувствие, эта любовь служит для христианина источником глубочайшего и самого полного духовного блаженства, с которым не может сравняться никакая земная радость, никакое земное наслаждение. Переживая общение любви со Христом, христианин относится

равнодушно к ожидающей его внешней участи, не стремится получить какие-либо другие почести и награды, – это общение любви со Христом служит для него конечною целью и верховным, самодовлеющим благом. «Я уверен, – говорит достигший такого состояния св. Апостол. – что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем»⁹¹¹.

Низшие побуждение сами собой должны побледнеть, отступить на задний план и, наконец, совсем испариться, исчезнуть пред ярким, пламенным солнцем этой любви, которая затем и царит безраздельно в духовном мире христианина, освещая своим ослепительным блеском все изгибы его существа, заправляя безызъятно всею его жизнью. В таком состоянии для христианина единственною ценною наградою служит сознание того, что он угождает Богу, как своему Отцу⁹¹²,
⁹¹³.

Х

Смысл библейского и святоотеческого учение о «гневе» Божиим. – «Гнев» Божий, как «удаление и отвращение от порока». – «Гнев» не исключает в Боге проявлений Божественной «любви» к человеку–грешнику, но сам вызывается именно Божественною любовью. – «Гнев», как выражение и проявление «правосудия».

Если вечная жизнь праведников и нескончаемое блаженство их, с одной стороны, и вечная смерть грешников, соединенная с вечными мучениями, с другой, называются в Божественном Откровении и святоотеческой письменности «воздаянием», наградой и тому подобными именами только «по неточному словоупотреблению» (ἐκ καταχρηστικῶς)⁹¹⁴, то тем более именно такой смысл необходимо придавать тем выражениям св. Писания, в которых наказание и вечные мучение грешников поставляются в связь с движениями «гнева» Божия, – как его прямые последствия, проявление и обнаружение⁹¹⁵.

Самые выражение св. Писания, приписывающие Богу «гнев» и т. под., по согласному и вполне определенному святоотеческому учению, ни в коем случае не могут и не должны быть понимаемы и истолковываемы в смысле буквальном и прямом, – смысл всех этих мест св. Писания *антропоморфический, переносный*; это – не более, как *олицетворения*. Беспредельное величие Бога, Его абсолютная неизменяемость безусловно исключает собою возможность в Нем всяких аффектов⁹¹⁶, к числу которых бесспорно принадлежит и «гнев».

Как Существо Всесовершенное и Всеблаженное, Бог абсолютно бесстрастен (ἀπαθητός). Но гнев есть именно *аффект, страсть* (παῖθος), т. е. известного рода страдание, а потому гнев, в смысле действительного раздражения, возмущения природы, *ни в коем случае не может быть принадлежностью Божества* и потому не должен ему приписываться в точном смысле⁹¹⁷.

Происхождение к употреблению выражений св. Писания, приписывающих Богу гнев, месть и т. под., как и всех вообще антропоморфических олицетворений Бога, свв. Отцами вполне определенно объясняется в том смысле, что Божественное Откровение допускает это употребление из снисхождения к немощи человеческого религиозного воззрения, особенно на низших ступенях его интеллектуального и нравственного развития, а также и вообще – вследствие совершенной недостаточности языка человеческого, для выражения идей сверхчувственного свойства⁹¹⁸, ⁹¹⁹.

Как же собственно точнее и определеннее следует понимать и представлять себе момент так называемого «гнева Божия», – каков существенный характер и основной смысл этого явление Божественной жизни по отношению к человеку, в чем заключается его основа, производящие факторы, каковы собственно формы и способы его проявления и осуществления? Т. е., другими словами, как св. Писание и особенно свв. Отцы церкви истолковывают нам сущность и способы проявления «гнева» Божия?

«Гнев Божий» имеет своим предметом то, что есть в человеке, в его внутренней религиозно-нравственной жизни, несправедливого, – «он открывается» «на всякое нечестие и неправду людей», «содержащих истину в неправде»⁹²⁰, т. е. он вызывается извращением должного, нормального порядка и направления его религиозно-нравственной жизни и, следовательно, – «противлением», «неповиновением» Богу (τῇ ἀπειθείᾳ)⁹²¹, – когда жизнь и деятельность человека, состояние его личности и природы перестают отвечать действительной, установленной Богом, сущности и норме его бытия⁹²² и становятся, таким образом, попранием его истинно человеческого назначения, радикально извращая положение человека в мире, как представителя Бога на земле.

Имея в своей основе противодействие греху, как явлению, представляющему собой коренное извращение изначальной воли Божией, самовольное и сознательное отступление от нее, противление ей, – гнев Божий по своему характеристическому содержанию является отрицанием благоволения ко всему в

религиозно-нравственном отношении ненормальному, отступающему от божественных планов и предначертаний о спасении человека. По словам св. *И. Дамаскина*, «гнев и ярость в отношении к Богу означают удаление и отвращение от порока»⁹²³ который, вследствие этого, и является, по святоотеческому учению, небытием, не имеющим никакого причастия вечной истинной жизни; вот почему следствием гнева Божия является именно лишение истинной жизни, спасение всего того, что ставит основным началом своей жизнедеятельности греховное себялюбие, – пока такое извращенное устройство человеческой жизни остается именно принципом господствующим⁹²⁴.

В Боге «гнев» вызывается грехом человека не по мотиву личного, если так можно выразиться, оскорбление преступлением человека, а собственно абсолютным, совершеннейшим ведением того, что грех человека, являясь нарушением богоустановленного религиозно-нравственного миропорядка, в осуществлении которого, между тем, и заключаемся истинная жизнь, истинное благо самого же человека, оказывается, таким образом, для него губительным, как поправление и нарушение разумного смысла самого его создания, самого факта существования в мире. Нарушая коренным образом самую норму, устои своего истинного бытия, человек перестает оправдывать самое свое существование на земле, представляя собою вопиющее нарушение Божией идее о мире, решительное поправление абсолютных начал истины, правды, любви, премудрости⁹²⁵.

Таким образом, «гнев» Божий, будучи исключительно порядка нравственного, означает собственно отрицательное отношение Бога к существованию и проявлению в природе и личности человека боговраждебного элемента противление необходимому для истинного блага самого же человека, установленному Богом, нравственному миропорядку, вследствие чего умирает духовною смертью подлинная сущность человека, его духовное начало, дорогое и ценное в очах Божиих, как Его образ и подобие⁹²⁶.

Отсутствие в «гневе Божиим» личного момента оскорбления и мести предполагается и утверждается также тем фактом, что Божественное Откровение констатирует совмещение в Боге гнева и любви в отношении к одному и тому же объекту – человеку-грешнику⁹²⁷.

Не менее знаменательно и характерно самое содержание Божия «гнева», по изображению св. Писания. Даже в Ветхом Завете понятию гнева Божие придается такой характер, в силу которого из его содержания, по библейскому воззрению, «совершенно выделяется представление *личного злобного чувства*, – этого главного мотива человеческой мести и гневливости. Напротив, в понятие божественного гнева здесь вносится *представление о чувстве скорби и сожаления* в отношении к грешнику... и даже более того – чувство любви, благодаря чему Бог, и наказывая виновных, при всем том не удаляется от них и не лишает их своей милости..., но ждет обращение их на истинный путь и все устрояет ко благу их⁹²⁸, ⁹²⁹. «Я Бог, а не человек: подвиглось во мне сердце Мое; вскипела жалость. Не дал действовать ярости гнева Моего»⁹³⁰, Гнев Божий, имея своим объектом собственно не грешника, а его грех, т. е. простираясь на грешника лишь постольку, поскольку он настроен боговраждебно, поскольку его природа искажена грехом, не исключает, а напротив, предполагает «богатую милость» и «великую любовь»⁹³¹, которую Бог продолжает оказывать и грешнику, все же близкому Богу по способу его происхождения и по остаткам богоподобной, духовной стороны его природы⁹³².

Верная духу св. Писания, его точная истолковательница, святоотеческая аскетическая письменность с особенною, нарочитою выразительностью оттеняет тот факт, что в Боге абсолютно отсутствует момент личного оскорбления, мести ⁹³³, ненависти⁹³⁴, поскольку любовь (ἀγαπή) безусловно противоположна вражде (ἐχθρά)⁹³⁵.

Благость – существенное, основное свойство Божие – не может ослабеть, потерпеть какое-либо изменение или прекратить свое действие по отношению к человеку, хотя бы и падшему, – и по отношению к согрешившим, на которых

простирается «гнев» Божий, Бог, однако, не перестает проявлять свое дивное человеколюбие, устроая всеми возможными средствами, только без насилия человеческой свободы, его спасение и даже к упорным грешникам проявляя свое «долготерпение, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию»^{936, 937}.

Поэтому «гнев» Божий вовсе не противен любви Божией к человеку, совсем не исключает ее; напротив, то, что обычно называется «гневом» Божиим является в сущности таким моментом промыслительной деятельности Божией в отношении к человеку, который необходим для торжества самой же любви Божией к человеку⁹³⁸, поскольку его прямою целью и положительным результатом оказывается или уничтожение или, по крайней мере, ослабление губительных, ведущих к вечной смерти, последствий как для самого человека-грешника, так и для общего дела божественного домостроительства о спасении мира^{939, 940}.

Вот почему и «гневающийся» на человека Бог требует от грешника для своего примирения с ним не отплаты за прежние грехи, а только освобождение от греха, отвращение от прежнего образа жизни, возвращение к Богу, Сам же предлагая при этом и средства к их устранению. Если человек внимлет голосу Божию и пользуется богодарованными средствами, то Бог является «милостивым к (прежним) неправдам» его и «не вспоминает более» (прежде совершенных) грехов и беззаконий «его»⁹⁴¹. «Кто во Христе, *тот новая тварь*; древнее прошло, теперь все новое..., потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя (μὴ λογιζομενος) людям преступлений их»⁹⁴². Примирение Бога с человеком, в качестве своего необходимого, обязательного и при том единственного условия, требует именно коренного преобразование самого человека, изменение отношений именно со стороны человека, так как Бог в сущности никогда и не отвращался от человека, не удалялся от него, а напротив, всегда и всевозможными средствами призывал грешника к себе, и не переставал отечески любить и жалеть его.

Отсюда отложение «гнева» Божие происходит только вследствие фактического очищения человека от греха, преобразование внутреннего его существа, так как единственную причину возникновения в Боге «гнева» является именно наличность в человеке греха⁹⁴³. Примирятся собственно не Бог, а человек; Бог же является Примирителем человека с Собою, со Своею Правдою⁹⁴⁴. Именно перемена настроения человека в отношении к Богу, как условие благодатного воздействия на него Св. Духа, очищает его природу и личность от греха и соединяет его с Богом.. Следовательно, собственно грех человека, а не гнев Божий – подлинная и основная причина лишения грешника общения с Богом, а вследствие этого единственная причина постигающих его в земной жизни зла и страданий, а также и ожидающих его неминуемо в будущем веке нескончаемых мучений⁹⁴⁵.

Кратко, но точно выражена сущность православного учения по данному вопросу в следующих словах св. *И. Златоуста*: «Сам Господь Бог никогда не отвращается от нас, но мы удаляем себя от Него. Если же собственно грех удаляет нас от Бога, то разрушим эту пагубную преграду, и тогда ничто не будет препятствовать нам снова приблизиться к Богу⁹⁴⁶.

«Гнев Божий», будучи чужд момента вражды и возмездия в собственном смысле и не заключая в себе какой-либо противоположности Божией любви, которую он не исключает а именно предполагает, – в своем *положительном содержании* и характеристических особенностях определяется собственно тем, что, по своему существу, он является именно обнаружением Божия правосудия (δικαιοκρισι'ας τοῦ Θεοῦ)⁹⁴⁷, т. е. судящей, деятельности Правды Божией (δικαιοσυ'νη δικαστη'⁹⁴⁸. Мы уже видели, что в православном учении «гневом» Божиим называется собственно промыслительное, правосудное отношение Божие к грешникам, со всеми проистекающими отсюда для человека последствиями, – наказаниями⁹⁴⁹, в понятии которых мыслятся бедствия и страдания земной жизни, а также и окончательное отвержение нераскаянных грешников на страшном суде Христовом.

Это промыслительное отношение Божие к грешникам есть, таким образом, собственно один из существенных моментов Божией правды (ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ)⁹⁵⁰.

Это обстоятельство обосновывает для нас необходимость возможно точного и глубокого раскрытие православного учение о «Правде Божией». Такое именно раскрытие в высшей степени важно для более точного и определенного понимание основной сущности и характеристического содержание отношений Бога к делу спасение человека, в особенности же в его конечном, телеологическом моменте, каковым является сообщение от Бога вечного блаженства праведникам и нескончаемого мучение грешникам, причем в связи с раскрытием православного учения о Правде Божией углубляется понимание и самого характера и значения присуждения Богом той или другой участи людям в загробном мире.

XI.

«Правда Божия». Общее понятие об этом свойстве Божественных отношений к миру и человеку. – Два момента «Божественной Правды», – «правда судящая» (δικαιοσύνη δικάσθη) и «правда спасающая» (δικαιοσύνη σωτηριος). – Отношение «Правды Божией» к Божественной «любви». – «Правосудие» Божественное и его свойства. – Правосудие Божие нельзя считать актом «юридическим». – Человек сам является виновником своей вечной участи. – Значение «наказаний», определенных Богом за грехи человека и постигающих его в земной жизни. – Отвержение Богом нераскаянных грешников после всеобщего суда.

Понятие «Правды Божией» вообще довольно широко и обнимает собою собственно все отношение Бога к человеку, поскольку они характеризуются соответствием Божественных действий внутренним требованиям, свойствам Божественной природы, как абсолютного Блага, с одной стороны, а с другой – определяются в способе и характере своих проявлений личными особенностями, внутренними расположениями и индивидуальными условиями каждого человека в частности. Таким образом, отношение Бога собственно к грешникам является только одним из моментов, как бы особою формою проявления и осуществление Божественной Правды. Даже вообще. судящая деятельность Божия, в которой, по-видимому, специфически выражается по отношению к людям Правда Божия⁹⁵¹, не обнимает собою все же сполна понятие Божественной Правды, – судящая, «воздающая» деятельность Божия (δικαιοκρισις⁹⁵² только одна сторона, хотя сторона существенная и необходимая, Божественной Правды (δικαιοσύνη δικάσθη).

Понятие «Божественной Правды» необходимо содержит в себе не одну судящую деятельность Божию, оправдание достойного и осуждение недостойного, безусловно справедливое отношение Божие ко всякому разумно-нравственному существу в определении земной – временной и

загробной – окончательной участи каждого, но вместе с тем – и непременно – этим понятием обнимается также реальное Божие содействие человеку, в силу которого он, при известных – уже раскрытых нами – условиях из несправедливого фактически становится праведным (δικαίος), – таким, каким он и должен быть, чтобы удовлетворять безусловно обязательной для него норме – богоподобия⁹⁵³. Следовательно, другая сторона Божественной Правды заключает в себе собственно совершение Богом в существе человека, при наличии известных условий с его стороны, той нравственной перемены, в силу которой человек становится в гармоническое отношение к воле Божией. Таким образом, Бог является не только объективно-нелицеприятным Судией человеческой личности и ее жизнедеятельности в каждый данный момент ее существования, а особенно имеет явиться таковым во второе пришествие Свое, но он же именно оказывается и действующею силою, реальным творческим началом в оправдании человека, совершителем его спасения (δικαιοσύνη σωτηρίας)⁹⁵⁴.

Так обр., Δικαιοσύνη Θεοῦ обозначает объективное свойство Божественной жизни, реально сообщаемое и человеку, при исполнении известных условий с его стороны⁹⁵⁵.

«Правда Божия» не только реально осуществляется в объективном миропорядке, но отражается и в живой конкретной действительности – в мире индивидуальной человеческой личности, исправляя и восстанавливая ее нормальный порядок и должный строй бытия. Определяя, устанавливая, обуславливая и поддерживая общий нравственный мировой порядок и место в нем каждого существа, соответственно его нормативной цели и нравственному достоинству, Правда Божия является и творческим, созидательным началом оправдания (δικαιοσύνη) и в человеке, – оправдания, понимаемого в смысле состояния или свойства его природной и личной жизни, вполне согласного с волей Божией⁹⁵⁶. Господь Бог, как Праведный Судия, констатирует в человеке (δικαιοσύνη δίκαστη) наличие той праведности, которая, будучи обязана творческому спасительному Божию воздействию на человека, представляет собою субъективное, в индивидуальной личности, отражение и

отпечатление Божественной Правды, как объективного свойства Божия⁹⁵⁷, которого христианин становится причастным через совершаемое Св: Духом очищение и освящение его природы (δικαιοσύνη σωτηρία)⁹⁵⁸.

Следовательно, Божественная Правда не воздает только человеку по его истинному достоинству, но вместе с тем – прежде всего и главным образом – имеет целью своей деятельности *исправление нарушителей* ее. По выражению св. *Василия В.*, Правда небесная, Божественная, как проявляющаяся не только в справедливом воздаянии, но и в исправлении установленного Богом нравственного миропорядка, имеет как бы две различных хотя по существу и нераздельных функции, – исправляющую и воздающую⁹⁵⁹.

Однако, по общему несомненному смыслу православного учения, центральное, основное значение в действительном проявлении Правды Божией принадлежит именно первому моменту (δικαιοσύνη σωτηρία, ἐπανορθωτική), тогда как второй (δικαιοσύνη δικαστή, ἀνταποδοτική) имеет только подчиненное, как бы второстепенное и дополнительное значение по отношению к первому⁹⁶⁰, ⁹⁶¹. Оправдание Богом человека необходимо предполагает реальное присутствие в человеке соответствующего качества, или действительную праведность.

«Правда Божия» является в сущности одним из свойств Божественной воли, определяя цель и способ ее действий по отношению к людям. В этом же отношении «воля Божия есть спасение людей»⁹⁶². Воля Божия и хотение этой воли, как ее проявления, служат отпечатком самого Божественного Существа, самой Божественной Природы. Но ни в чем природа Божественной жизни не выражается с такою определенностью, ясностью и полнотою, как в свойстве благодати, «любви»⁹⁶³. Отсюда «Правда Божия» имеет ближайшее, непосредственное отношение к Божественной любви, – отношение настолько близкое, существенное, неразрывное, что «Правда Божия» называется у свв. Отцов «человеколюбием» (φιλανθρωπία⁹⁶⁴). Находясь в ближайшем, теснейшем отношении к Божественному свойству благодати, «Правда Божия» определяет

как бы условие и способы ее воздействие на людей. «Правда Божия», таким образом, оказывается как бы истолкованием любви Божественной, определением способов и свойств ее осуществления в действительной жизни тварного бытия, преимущественно же – в мире разумно-свободных личностей, проявляясь преимущественно в применении всех возможных способов и средств для привлечения их к союзу с источником их истинного блаженства – Богом. Но при этом отношения Бога к человеку, как и всякие действие Божии вообще, должны быть совершенно согласны с внутренними требованиями Его бытия и жизни, не допуская ничего им противоречащего, с ними несогласного⁹⁶⁵. Равным образом и Божественная «благодать» также обнаруживается и осуществляется не иначе, как в полном согласии с внутренними требованиями как ее самой, так и других Божественных свойств. Как высочайшее благо, как бесконечная любовь, Бог желает сообщить свои совершенства, свои блага и свою жизнь и всем другим существам, в той степени и мере, в какой только они способны воспринять даруемое им блаженство. Отсюда «благодать Божия» есть такое свойство Божественной воли, по которому Бог сообщает столько благ каждой твари, сколько она только может вместить по своей природе»⁹⁶⁶.

Но уже из этого определение ясно, что любовь содержит в себе правду, понимаемую прежде всего как совершеннейшую «справедливость», и притом содержит ее именно в качестве своего существенного, характеристического момента. Это и понятно, – ведь «справедливость в том и состоит, чтобы поставлять себя во всем в полное соответствие с лицом», с которым приходится вступать во взаимодействие, – со «всеми его свойствами, всеми его правами в данный момент отношений к нему (во всем, т. е. не только в действиях, но в мыслях и чувствах)»⁹⁶⁷.

Таким образом, Правду Божию нельзя рассматривать, как свойство воли Божией, совершенно отдельное от любви; в сущности она – та же любовь⁹⁶⁸, только проявляющая себя по отношению к каждому из разумно-свободных существ не одинаковым, а различным образом, применительно к.

индивидуальным особенностям тех личностей, на которых простирается ее воздействие. Следовательно, «спасающая правда» это – именно благодать, бесконечная любовь Божия, но рассматриваемая не сама в себе и по себе, а собственно в конкретных, индивидуальных условиях ее действительного проявления, реального обнаружения, в бесконечно разнообразных способах ее премудрого водительства людей ко спасению⁹⁶⁹.

Если благодать (χαῖρις) означает то действие любви, которым Бог спасает человека, то понятие δικαιοσύνη Θεοῦ определяет природу, нравственное качество этого божественного действия. «Правда Божия потому и есть Правда истинная, что всем существам уделяет то, что каждому из них свойственно, соответственно достоинству каждого, и природу всякого из них сохраняет в его собственном строе и соответствующей силе⁹⁷⁰.

Таким образом, уже для осуществления целей божественной любви по отношению к человеку «Правда Божия» должна содержать в себе момент Божия «суда» над каждым человеком; «суд Божий» совершается «праведно» (δικαίως)⁹⁷¹, без всякого лицепрятия⁹⁷², проникая до самых глубоких, сокровенных пружин человеческой жизнедеятельности, до подлинных, действительных нравственно-психологических основ его поведения. Таким образом, теснейшая, неразрывная связь Божие «суда» с Божией «Правдой» включает в себе идею справедливого отношения Бога к объекту Его судящей деятельности. Эта справедливость высшего нравственного порядка основывается всецело на Божественном всеведении, которое по отношению «в частности» к человеку бесконечно превосходит глубину и силу его самосознания и самопознания, неизмеримо превышает точность его собственного субъективного проникновения в свой индивидуальный внутренний мир, – вообще бесконечно превосходит правильность и безупречность результатов судящей деятельности его «совести»⁹⁷³.

Суд Божией Правды – и только он один – совершается: «по истине» (κατὰ ἀλήθειαν), т. е. согласно с

действительною сущностью и подлинною ценностью каждой личности в религиозно-нравственном отношении⁹⁷⁴, применительно к его индивидуальным особенностям⁹⁷⁵ и обстоятельствам жизни⁹⁷⁶, а также применительно к качествам и особенностям той объективной религиозно-нравственной нормы, которую человек считал для себя обязательною⁹⁷⁷, вообще – в точном согласии с его собственным отношением к даруемым ему благам бесконечной любви, ведущей каждого человека различными – иногда до противоположности – путями к достижению предназначенной ему цели – вечному спасению и нескончаемому блаженству.

Следовательно, нераздельно с законом Божественной Любви – по требованию именно его самого – действует в отношении к человеку и закон абсолютной Правды в смысле высочайшей нравственной справедливости, которая проникает в глубину его существа и оценивает не только дела⁹⁷⁸ с точки зрения собственно проявляющегося в них постоянства религиозно-нравственного направления воли, неустойчивости в добре⁹⁷⁹, не только «слова»⁹⁸⁰ человека, конечно, потому и постольку, поскольку они являются прямым и точным выражением, обнаружением вовне внутреннего настроения⁹⁸¹, но вместе с тем – и главным образом – оценивает самые затаенные мысли⁹⁸² и «сердечные намерения» человека⁹⁸³, конечно, не иначе, как в отношении к целому свободно-нравственному жизненному устроению личности, ее преобладающему по основному стремлению⁹⁸⁴, а не в их отдельности, что свойственно несовершенному человеческому правосудию, в котором часто «*summum jus est summa injuria*». В этом смысле Божественной Правде не только *нельзя приписывать юридического характера*, но о ней следует, напротив, утверждать, что она отличается характером ему прямо противоположным⁹⁸⁵. В самом деле, если человеческое правосудие имеет своим критерием условное и относительное значение отдельного поступка известной личности или ее цельного поведения, то правосудие божественное имеет своим объектом безусловную оценку всякой человеческой личности, с точки зрения ее вечного, идеального, нормативного

достоинства, ее места и значение в духовном царстве божественной любви, с точки зрения способности или неспособности человека к восприятию даруемых Божественною любовью благ. Следовательно, «Правда Божия» в своих отношениях к человеку не может и не должна быть мыслима, как деятельность юридическая⁹⁸⁶ (если так можно выразиться), – нет, она является именно, как правда любви бесконечной, и должна быть названа поэтому «праведною любовью поскольку Правда Божие всегда благая и благодать всегда праведная⁹⁸⁷.

Таким образом, и определение Богом окончательной участи для каждого человека совершится на основании и в точном соответствии с внутренним подлинным достоинством каждого⁹⁸⁸, соответственно степени готовности и способности той или другой личности воспринять блага богообщения и неразрывного с ним блаженства.

Бог всегда готов даровать человеку все блага общения с Собою, готов вступить с каждым человеком в теснейший союз любви, но это общение человека с Богом может быть только союзом личным, следовательно сознательно свободным, нравственным. По образному представлению св. Писания, Господь непрестанно «стоит» «у дверей» сердца человеческого и разными способами «стучит» в них. Но, помимо воли самого человека, Господь не вступает во внутреннюю область его духовной жизни, не вторгается в нее как бы насильственно. Только в том случае, если человек «услышит» призывный «голос» своего небесного Отца и свободно «отворит дверь» своего сердца, Господь, только и ожидающий этого момента решительного обращения к Нему человека, «входит к нему», вступает с человеком в теснейший союз любви, удостоивает его всех неисчислимых и высочайших благ этого таинственного общения («буду вечерять с ним, и он со Мною»)⁹⁸⁹. В противном случае, при отсутствии в человеке личного, сознательно-свободного, нравственного устремления к Богу, богочеловеческий союз реально осуществиться не может просто потому, что человек есть именно сознательно-свободная личность и, следовательно, приобщиться как бы то ни было духовных благ помимо собственного сознательно свободного

участия не может. Конечно, Господь Бог остается Богом Любви и по отношению к тем, которые сознательно и даже враждебно отвергают Его отеческие вразумления, не хотят богообщения, свидетельствуя тем самым об извращении своей богосозданной природы, но по отношению именно к ним любовь Божия, пользуемся словами преосв. *Феофана*, «не входит внутрь, ибо они заперты в себе», а «простирается как бы поверх их»⁹⁹⁰. В этом также состоит и проявляется закон Божественной «Правды», сохраняющей неприкосновенную область человеческой свободы и вообще соблюдающей все существа по их основной идее – по крайней мере, – в том виде, в каком они явились в мире, согласно премудрому плану творческого божественного всемогущества и благодати. Бог в таком отношении своем к человеку является «верным» своей собственной природе, Своим собственным определениям и, вместе с тем и по тому самому, «праведным» в совершеннейшем абсолютном смысле⁹⁹¹.

С другой стороны, и объективные условия существования человека, внешняя, так сказать, его участь, по требованиям закона той же божественной правды, должны соответствовать его внутреннему религиозно-нравственному состоянию, если не в настоящей, земной действительности, то в загробном, потустороннем мире, когда названное состояние человека получит твердую устойчивость в своем основном направлении⁹⁹².

С этой точки зрения православное учение смотрит и на бедствие и страдания, постигающие человека в земной жизни, в виде наказания за грехи его, по закону Божественной Правды, а также и на окончательное определение Богом – в день страшного суда – вечной участи человека.

По православному мировоззрению, человек, не исполняя с своей стороны необходимых условий для осуществления богообщения, сознательно отвергая предлагаемые ему Богом духовные блага, сам себя обрекает на внутреннее страдание и мучение совести, которым, по закону Божественной Правды, должен вполне соответствовать также характер и внешней его участи. Именно сам человек, противящийся воле Божией о нем,

не желающий сознательно свободно воспринять предлагаемые ему блага богообщения, является виновником своих временных страданий и своей вечной гибели⁹⁹³.

Бог посылает человеку наказание за грехи в виде разнообразных бедствий, страданий, лишений, смерти и т. под. – не по чувству оскорбленного величия, в отмщение человеку, а по закону Своей Правды, – в том смысле, что, избирая жизнь в удалении, отчуждении от Бога, человек тем самым обрекает сам себя на бедствия, несчастье и т. д.⁹⁹⁴, так как они неразрывно связаны с самою сущностью греха, как отступление от Бога, Единого источника всех истинных благ⁹⁹⁵.

По святоотеческому учению, закон Божественной «Правды» в данном отношении проявляется в том, что за злым поступком наказание следует в виде естественного последствия дурного дела, а не по особенному действию каждый раз Промысла Божия. Закон «Божественной Правды» установил раз навсегда необходимую связь между нравственным преступлением и вытекающим из самого его существа каким-либо бедствием, лишением, страданием и т. под. Промысл Божий проявляется в поддержании и реальном осуществлении этого общего закона Божественной Правды⁹⁹⁶.

Но и в данном отношении Правосудие Божие соединено с милостью к человеку согрешившему⁹⁹⁷, без нарушения разумеется, основных, существенных требований этой Правде, а в полном согласии с нею.

Спасающая Правда Божие имеет целью своей деятельности по отношению к возникшему нравственному злу «пресечение» его, «исправление» и «обращение его к добрым последствиям». Наказания, постигающие человека в виде разнообразных бедствий, несчастий и т. под., и служат собственно средствами для достижения целей «исправляющей Правды» Божией.

Посылая наказание согрешающим, как Правосудный⁹⁹⁸, Бог и в этом случае, конечно, «прежде всего желает, чтоб все спаслись и сдělались участниками Его царства». Он создал людей не для того, чтобы наказывать, но, как благий, для того, чтобы люди содělались участниками Его благодати⁹⁹⁹.

Таким образом, не имея цели в самих себе, являясь лишь *средствами*, посылаемыми Богом «для пользы»¹⁰⁰⁰ самого человека, наказания оказываются проявлениями и действиями сколько Божественной Правды, столько же и Божией «любви» к человеку¹⁰⁰¹.

Посещая человека различными «наказаниями», «благодать Божия» путем посылаемых ему бедствий, несчастий и т. п. «ведет» его «к покаянию»¹⁰⁰², стремясь достигнуть того, чтобы человек «покорился» (ὕποταυτοῦμεθα) Богу, как «сын» своему отцу¹⁰⁰³ и таким образом, получил участие «в святости Его»¹⁰⁰⁴ так, чтобы наказание переносящему его должным образом доставило «плод праведности»¹⁰⁰⁵ и нераздельного с ней «блаженства»¹⁰⁰⁶. Вообще, по выражению *И. Златоуста*, наказание в этой жизни служат «лекарством от греха»¹⁰⁰⁷.

Раскрытый нами смысл православного принципиального учения о значении и цели постигающих человека «наказаниях» за грех вполне последовательно выражается и проводится также в приложении и к конкретным основным видам и существенным проявлениям наказаний, постигающих род человеческий.

Прежде всего, конечно, здесь важно то освещение, которое дается в православном учении наказаниям, постигающим Адама после греха и именно за грех, – важно потому, что в лице Адама и в Адаме были обречены на однородные и тождественные страдание также и все его потомки, все будущее человечество¹⁰⁰⁸, так что эти наказания имели собственно основоположительное, принципиальное значение для всего человечества,

В суде Божиим над Адамом, по смыслу православного учения, проявилось Божественное Правосудие, попустившее естественные следствия самого греха и именно их обратившее в «наказание» грешнику»¹⁰⁰⁹; но это Правосудие совершалось по мотиву любви к несчастному и преступному человеку, было преисполнено благодатью, а потому и самое наказание Божии были направлены ко благу согрешившего, имея в виду его *возвращение к Богу, восстановление и спасение*.

По словам св. Григория Б., самое наказание (т. е. разумеется, прежде всего первых людей, а затем и вообще всех людей) «становится человеколюбием». «Ибо так именно (вообще) наказывает Бог»¹⁰¹⁰. По учению св. И. Златоуста, «Бог продолжает благодетельствовать согрешившему человеку не меньше, чем прежде»¹⁰¹¹. «Так изгнание из рая, удаление от древа жизни, осуждение на смерть кажется делом наказующего (κολα'ζοντος εἶναι, тогда как на самом деле все это – не менее прежнего дело Промыслителя» (προνοοντο'ς εἶσιν). «Все это так же, как и прежние благодеяния, сделано для спасения и чести человека»¹⁰¹². И вообще, по мысли св. Отца, Бог никогда не перестает устроить спасение человека, хотя бы он тысячу раз согрешил и отступил от Него. Если человек вразумляется посылаемыми от Бога испытаниями и наказаниями, и обращается к Богу, то спасается, если же он упорствует во зле, то, по крайней мере, ясно, что Бог делает все, от Него зависящее. для спасение человека¹⁰¹³. Следовательно, пользуясь характерными словами преп. Исаака С., «Бог вразумляет человека с любовью, а не отмщает (да не будет этого), – имея в виду, чтобы исцелил образ Его»¹⁰¹⁴. По учению Климент А., «наказания служат во благо и к пользе наказываемого; они суть исправительные средства» применяемые преимущественно к упорным¹⁰¹⁵.

Таким образом, в общем итоге получаем следующее понятие о сущности, смысле и цели посылаемых Богом наказаний человеку: бедствия, страдание и несчастья суть Божии отеческие посещения, направляемые Промыслом к благим, нормируемым Правдою, целям спасение самого человека и осуществляемые Божественною премудростью по мотиву любви¹⁰¹⁶.

Однако, утверждая, согласно православному учению, педагогически-исправительную цель наказаний, посылаемых Богом человеку в земной его жизни, не должны ли мы признать окончательную участь человека после и вследствие всеобщего суда именно наказанием в собственном смысле – возмездием за грехи, где места действию и проявлению Божественной Любви уже совершенно не остается?¹⁰¹⁷.

Православное учение, действительно, существенно различает «отвержение» Богом нераскаянных грешников после всеобщего суда, с одной стороны, и «оставление» Богом грешников, т. е. лишение их общения с Собою, которое постигает их в земной жизни до смерти, – определенно различает оба эти состояния и по их существу и по их последствиям.

Особенно характерны, определены и точны слова св. *И. Дамаскина*, суммирующие сущность святоотеческих воззрений по данному предмету. По словам св. Отца, «оставление Богом людей бывает двух видов: бывает оставление в целях Домостроительства Божия и воспитательное, но бывает и совершенное оставление, происходящее вследствие отвержения. Оставление в целях Домостроительства Божия и воспитательное – то, которое бывает для исправления и спасения, а также для славы страдающего, для возбуждения других к подражанию, или и для славы Божией. Совершенное же оставление бывает тогда, когда человек, в силу своей свободы, остается нечувствительным и неизреченным, лучше же сказать: неизлечимым после того, как Бог сделал все, относящееся к его спасению. Тогда он передается на совершенную погибель, как Иуда¹⁰¹⁸.

Как видно из приведенных слов св. Отца, хотя Бог и не находится в общении любви с человеком-грешником, поскольку именно грех, исключаящий возможность действительного общения с Богом, является определяющим началом его жизни, однако у человека всегда остается полная возможность обратиться к Богу, т. е. Господь со Своей стороны не только в каждый момент готов принять его в общение любви, но именно Сам употребляет все возможные соответствующие средства для его исправления и исцеления. Решительное и окончательное отвержение человека от лица Божие имеет место тогда, именно только в том случае, когда с полной ясностью и безусловною несомненностью определится решительная, совершенная неспособность человека к богообщению, т. е. лишь после того, как человек упорно отвергнет все даруемые ему благодатью Божией средства ко спасению, для возвращения

его на путь истины. Только таких нераскаянных грешников Бог «отвергает от лица Своего, и отнимает у них благодать Свою»¹⁰¹⁹.

Даже и последний суд Божий над миром будет не только лишь судом абсолютной божественной Правды, но и праведным судом великой, совершенной божественной Любви, –той беспредельной любви, которая Сына Божие соделала истинным Сыном Человеческим, которая вообще устроила и совершила великое дело спасения людей¹⁰²⁰. Сам Спаситель и Искупитель рода человеческого добровольно, побуждаемый самоотверженною любовью к людям, отдавший всю жизнь Свою за жизнь мира, именно Он явится при Своем втором славном пришествии «определенным от Бога Судиею живых и мертвых»¹⁰²¹.

Отсюда уже понятно, что и последний праведный суд Божий будет растворен милостью любви Божией к грешнику¹⁰²². Господь осудит на удаление от Своего Лица и на все последствия, соединенные с этим удалением от Бога, только тех, которые окажутся к этому общению безусловно неспособными, которые «пренебрегли богатством благодати, кротости и долготерпения Божия»¹⁰²³, так что долготерпение Божие оказалось для них бесполезным и исправление их несчастья совершенно невозможным¹⁰²⁴.

Равным образом и последняя участь человека-грешника будет определена не без участия Божественной Любви, а согласно с ее прямыми требованиями. По ясному учению св. *И. Златоуста*, «Бог остается благим и наказывая (грешников): ...потому Он и геенну уготовал, что благ»¹⁰²⁵. Преподобный *Исаак С.* высказывает даже ту мысль, что именно любовь будет причиною мучений грешников. По мысли св. Отца, мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви! Ибо ощутившие, что они виновны против любви, терпят мучение больше всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, тягостнее (букв. «острее») всякого возможного наказания. *Неуместна такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией...* Но любовь силою своею действует двояко: она

мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга и веселит собою исполнивших долг свой. Так. обр., «геенское мучение» состоит в «*раскаянии*»¹⁰²⁶, очевидно, бесплодном. В связи с этим уясняется и аскетическое истолкование и мистическое определение ада. По словам, напр., *Евагрия*, «ад есть неведение разумной природы, происходящее вследствие лишения созерцание Бога»¹⁰²⁷. Соответственно этому, «рай», по мистическому определению, «есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами»¹⁰²⁸.

На основании данного святоотеческого учения, а равным образом по точному смыслу общего характера христианского мировоззрения, с полным правом следует полагать, что при отсутствии тех ограничительных условий, в виде как бы внешних, объективных преград, которые будут положены грешнику, дальнейшему раскрытию его жизнедеятельности – посредством того, что обычно называется «вечными мучениями», – религиозно-нравственное зло, уже окончательно возобладавшее человеком, принесло бы в таком случае, ничем не препятствуемое, еще горшие плоды, сопровождалось бы еще более тяжкими последствиями даже для самого человека-грешника.

Таким образом, Господь для праведников явится живительным светом, источником всех благ, а для грешников, – огнем, как бы источником и причиной вечных мучений, «смотря по тому, какое вещество, и какого качества встретить Он в каждом»¹⁰²⁹. Причиной вечной гибели грешников окажутся они сами, – их упорное противление благой воле Божией, – следовательно, они погибнуть несомненно вопреки воле Божией, вопреки всему Божественному плану творения и воссоздания человека, противно Божественному домостроительству о спасении именно всех людей, а не избранных только и некоторых. «Предавший Себя для искупления всех» «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»¹⁰³⁰. «Прежде всего Бог желает, чтобы все спаслись и сделались участниками Его царства»¹⁰³¹.

Глава II. Состояние греховной поврежденности человека.

Аскетический анализ «страстей».



**Значение «страстей» в духовной жизни, их сущность
и главные моменты развития, по учению свв.
отцов-аскетов.**

§ 1.

Двусторонний характер религиозно-нравственного христианского совершенствования. – Борьба со «страстями», как неизбежный момент этого совершенствования. – Вытекающая отсюда принципиальная важность и практическая необходимость точного этико-психологического анализа «страстей». – Особенная ценность собственно аскетического анализа страстей. – Полная сила греховного зла проявляется только при условии борьбы со «страстями».

По православному учению, спасение, вечная жизнь, достигается каждым человеком при неперенном условии нравственного усовершенствования христианина; это последнее и служит *ближайшей* целью его напряженной всесторонней работы, аскетического подвига.

Но нравственное совершенствование не может быть органическим процессом беспрепятственного развития, постепенного положительного раскрытия сил человека, так как последние повреждены грехом, нравственною порчей, – они не только мало или недостаточно развиты в человеке, но получили в нем именно ложное направление, извращены, или, по крайней мере, всегда обнаруживают склонность пойти этим превратным путем. Словом, человек должен не только, с помощью благодати, воспитать себя, но именно *перевоспитать*, истинная жизнь может завоевать себе господство в природе человека не иначе, как путем вытеснения ложного, извращенного направления ее наличного состояния. Христианская жизнь, следовательно, не может совершаться в правильной последовательности положительного безостановочного и беспрепятственного развития, поскольку обязательно требуется при этом постоянное выделение нездоровых элементов, заключающихся в человеческой природе и личности, – постоянное искоренение старой закваски¹⁰³². Облечение «в нового человека, созданного по Богу. в праведности и святости истины»¹⁰³³ осуществиться реально может не иначе, как путем нераздельно и параллельно с этим

положительным процессом совершающегося «отложения прежнего образа жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях»¹⁰³⁴.

Для того, чтобы достигнуть в человеке своего осуществления, христианская добродетель должна явиться в человеке борющейся (и при том «до крови», «против греха»¹⁰³⁵, а не просто возрастающей и крепнущей. По словам преп. Макария Е., волею Божиею требуется совершенное очищение от греха, освобождение от постыдных страстей и приобретение самой высокой добродетели, т. е. очищение и освящение сердца¹⁰³⁶. Таким образом, и в подвиге христианина, поставившего своею целью достижение религиозно-нравственного совершенства, необходимо следует различать два течения или две стороны: положительную и отрицательную. По словам преосв. Феофана, «в непрерывной связи с прямым положительным занятием сил всегда стоит не прямое, направленное к прогнанию зла и страстности, восстающей в них, иначе борьба со страстями и похотями»¹⁰³⁷. И это очищение от гнилых остатков ветхого человека должно проходить через *всю область личной жизнедеятельности* и притом на протяжении всей жизни человека¹⁰³⁸. Отсюда, и для целесообразного применения аскетических средств необходимо по существу дела ясное представление не только идеала нравственного совершенства, но и противного ему состояния – греховной невозрожденности, извращенности человеческой природы и ее сил. Отсюда понятно, почему борьба со страстями и их победа составляют необходимую принадлежность и неизбежный долг всякого истинного христианина¹⁰³⁹ и вообще человека, стремящегося к нравственному оздоровлению и нормальной жизни. И действительно, всякая моральная система, религиозная и философская, если не считать, конечно, антиномистических, видное место отводит борьбе человека со страстями, хотя понимает последние неодинаково, в зависимости от своих общих начал и предпосылок, различным образом определяя их источник и характер, а также, в зависимости от этого, и способы и приемы борьбы с ними¹⁰⁴⁰. Отсюда для того, чтобы выяснить специфические особенности

христианского аскетизма, необходимо представить прежде всего возможно точный анализ аскетического учения о природе и характере страстей.

По общему смыслу святоотеческого аскетического мировоззрения, добро, религиозно-нравственное совершенствование для достижения единения с Богом, – естественно для человека в том смысле, что вполне соответствует самой идее его организации и первоначального предназначения. В самом своем происхождении природа человека, как творение Всеблагого Бога, более того, – как Его «подобие», отмечена чертами совершенства, стремится к единению с Богом, имея и реальную способность к этому теснейшему мистическому единению¹⁰⁴¹. Если в наличном состоянии человека указанное его предназначение должным образом не осуществляется, то единственную конкретную причину в этом случае являются именно «страсти», сообщающие ложное, превратное направление всей его жизнедеятельности, лишаящие его природной способности к богообщению. «Без чистоты от страстей (ἐκτὸς καθαρότητος τῶν) душа не врачуется от греховных недугов и не приобретает славы, утраченной преступлением»¹⁰⁴². И это собственно потому, что «страсти служат преградой (διάφραγμα) сокровенным добродетелям души»¹⁰⁴³. «Страсти – это дверь, заключенная пред лицом чистоты. Если не отворит кто этой заключенной двери, то не войдет он в непорочную и чистую область сердца»¹⁰⁴⁴. Страсти сравниваются также с непрозрачною средою, препятствующей лучам духовного света воздействовать на внутреннее сердечное око, так что духовное созерцание осуществиться, вследствие этого препятствия, не может¹⁰⁴⁵. Таким образом, не требует дальнейшего обоснования то положение аскетического учения, что «душа человеческая не иначе отчуждается от Бога, как страстным расположением»¹⁰⁴⁶. Равным образом не менее справедливо, «что если кто хочет приобрести добродетель, то не прежде может приобрести ее, как возненавидев диаметрально противоположное ей зло»¹⁰⁴⁷. Вообще страсти – болезни души¹⁰⁴⁸. В противоположность «добродетели», которая свидетельствует о здоровом состоянии

души, «страсть» оказывается уже несомненно «недугом», чем-то случайным, «прившедшим в естество души и выводящим ее из состояния здоровья»¹⁰⁴⁹. «Целью пришествия Спасителя было «восстановить» душу «в первобытное ее состояние», избавив ее от состояния страстного (τῆς ἐμπιθαίᾳς). Заповеди даны Господом, как врачевства, чтобы очищать от страстей и грехопадений (καθαίρειν τὰ παῖθη καὶ τὰ πταισμάτα)¹⁰⁵⁰.

Отсюда с несокрушимой логической последовательностью вытекает подвижническое правило и аскетическое требование «подвизаться против всякой страсти, пока человек не достигнет цели благочестия»¹⁰⁵¹. Обязательность этого требования безусловна. «Ничего не следует добиваться с большею настойчивостью, как освобождение себя от болезней (души) и страстей: это необходимо прежде всего»¹⁰⁵². Следовательно, «бесстрастие служит началом и основанием жизни добродетельной»¹⁰⁵³. Прежде необходимо выйти «из ветхого мира страстей», а потом вступить уже в «новый мир духа»¹⁰⁵⁴. «Ходить путем Христовым» человек может лишь в том случае, если он «умертвит ветхого человека, или страсти»¹⁰⁵⁵. Вот почему подавление, искоренение «страстей» фактически составляет преимущественное содержание и ближайшую, непосредственную цель подвижнического делания. По словам св. *Иоанна Дамаскина*, «подвижническая жизнь (ἡ ᾧσκις) и труды ее» служат прежде всего и даже преимущественно для того, чтобы мы свергли с себя чуждый и противный природе грех¹⁰⁵⁶. По учению *Антония В.*, все разнообразные подвиги (поста, бдения и т. п.) имеют целью достижение здоровья души, – освобождение ее от «страстей»¹⁰⁵⁷. Так. обр., процесс религиозно-нравственного совершенствования христианина – по отрицательной его стороне – выражается именно в подавлении страстей. Представленным принципиальным воззрением аскетов объясняется и тот факт, что как в действительной их жизни, так и в, их теоретическом мировоззрении, насколько, конечно, оно отразилось в их писаниях, «страсти» оказываются по преимуществу в фокусе активного сознательного, самого внимательного и нарочитого самонаблюдения подвижников. А этим, в свою очередь, в достаточной степени объясняется

всесторонняя, широкая и глубокая, на основании живого непосредственного опыта, разработка психологических данных, входящих в объем понятия «страсти», – богатство содержащихся в аскетических писаниях психологических данных, так или иначе, прямо или косвенно, посредственно или непосредственно, относящихся к указанной области подвижнического трудничества, аскетического совершенствования¹⁰⁵⁸.

Имея в виду прежде всего и преимущественно цель пастырски-педагогическую ¹⁰⁵⁹, писатели-аскеты раскрывали психологические понятия, входящие в названную область, возможно полно и обстоятельно также и с теоретической стороны, что являлось неизбежным и по существу дела, так как, если где, то именно в данной области, моменты теоретический и практический связаны нитями самыми живыми, неразрывными, крепкими до нерасторжимости. Здесь успех в области теоретического проникновения в сущность, характер и условия происхождения и развитие душевных явлений, известных под именем «страстей», фактически достигается не иначе, как под обязательным условием жизненно-практического, реального религиозно-нравственного совершенствования, когда человек получает действительную возможность чувствовать себя в той или иной мере господином страсти, а не послушным рабом ее, когда, следовательно, он отрешается от нее и начинает наблюдать ее как бы с некоторого отдаления, – как факт в некотором смысле объективный.

И действительно, нетрудно видеть, что подчинение греховной страсти, так называемое, «обольщение» ею (ἀπατή), представляющее собою самый обычный, характерный вид отношений греховного человека к страсти, еще далеко не выражает всей силы действия греховного зла в природе человека, как ни странным это может представляться на первый взгляд. Яснее, полнее и определеннее эта сила греховной страсти открывается самосознанию человека именно при борьбе человека со злом, – и чем сильнее противодействует ему воля человека, тем рельефнее, обязательнее проявляется и господствующая в человеке сила зла. Вот почему всю тяжесть

искушений испытывают совсем не те люди, которые обычно живут в стихии греха, а напротив, – именно люди, поставившие своею целью сопротивление страстям, подавление похотей, – питающие к ним внутреннее отвращение¹⁰⁶⁰. Конечно, следует признать, что в той или другой степени борьба со страстями имеет место почти у всех людей... Однако эта борьба носит обычно частичный, неполный характер, не позволяющий психическому феномену, известному под именем «страсти», проявить всех своих специфических, наиболее характерных особенностей. Эта борьба обычному самосознанию человека представляется борьбою между различными естественными, природными стремлениями, которые иногда кажутся даже равноценными, имеющими едва ли не одинаковое право на свое удовлетворение... В таких случаях борьба со страстями не может быть полною, решительною уже по тому одному, что сама воля человека как бы колеблется неустойчиво в ту и другую сторону, раздвояется, частью склоняясь в пользу удовлетворения страсти, следовательно, на ее сторону, частью же сопротивляясь ее обольстительному натиску. Полная борьба со страстями открывается и осуществляется в человеке тогда, и только тогда, когда в нем образуется решительное отвращение к «страстям», как таким явлениям, которые по своему настоящему содержанию и подлинному характеру являются безусловно чуждыми *истинным, подлинным*, а не извращенным потребностям и запросам человека, – как состояниям, враждебным самой идеальной природе человека, до некоторой степени даже как бы объективно данным для его самосознательной воли.

В этих данных самонаблюдения подвижников можно по справедливости усматривать психологическую основу аскетического учение о том, что одним из главных источников так называемого «приражения» (ἡ πρὸς ὁλν') страстей или «помыслов» (οἱ λογιόμοι') является воздействие на человека чуждой ему враждебной, демонской силы¹⁰⁶¹.

На высших ступенях религиозно-нравственного развития уже простой позыв к совершению злого дела, исходящий из периферий человеческой природы, одно, так назыв.,

«приращение» страсти сознается и чувствуется, как величайшее страдание, мученичество¹⁰⁶². Таким образом, древние христианские подвижники пережили все действительные и возможные ступени подавление и искоренение из своей природы страстей, фактически самым полным образом вынесли и испытали всю силу и остроту борьбы с ними, во всех ее перипетиях, оттенках и осложнениях, при разнообразных формах проявления «страстей», на всех ступенях их развития, начиная с «обольщения» страстью и оканчивая «скорбью» от страсти. Таким образом, в жизни святых подвижников присутствовали налицо все условия, существенно необходимые для точного и правильного наблюдения психологической основы и форм проявления страстей, которые и открывались, поэтому, для самосознания подвижников во всей их настоящей, не замаскированной природе и подлинном, гибельном, значении для религиозно-нравственной жизни человека, и описывались во всех своих подробностях живо и конкретно-рельефно, на основании не отвлеченного изучения, а непосредственного переживания. С этой точки зрения открывается психологическая точность анализа страстей, а также – вместе с этим – и особенная, исключительная богословская важность аскетической оценки значения этих явлений в религиозно-нравственном отношении. По словам св. Григория Н., врачебной науке душ – любомудрию, при помощи которого мы узнаем врачевство против всякой страсти можно научиться только от того, кто долговременным и продолжительным опытом приобрел навык к ней¹⁰⁶³. Указанное значение аскетического учения о «страстях» должны признать *volens-polens* даже ученые, вообще-то не сочувствующие фактическому осуществлению и теоретическому обоснованию православного аскетизма, относящиеся к нему гиперкритически. Так, напр., по словам Z#246ckler'a, «для нашего современного образа мыслей и строя жизни, совершенно удаленного от религиозного опыта, аскетические картины страстей звучат чем-то чуждым, далеким, непонятным; однако в них – поразительная психологическая истина. Они дают нам возможность бросить взгляд в глубокую область внутренних переживаний и борьбы монахов и

анакоретов. Они помогают нам понять чрезмерную строгость этой борьбы в ее глубоком историческом значении»¹⁰⁶⁴. В дополнение к указанной характеристике немецкого ученого мы настаиваем не на одном только важном историческом смысле анализа аскетического учения о страстях, но вместе с этим также и на его глубоком психологическом и важном богословском значении в деле раскрытия существенных основ православного учения об аскетизме, для выяснения подлинного смысла последнего в религиозно-нравственном, принципиальном и антропологическом отношениях.

§ 2

Сущность греховного падения человека – в религиозном обособлении его от Бога. – Ближайшие последствия религиозной автономии человека. – Значение человека в ряду других творений, обусловленное самой организацией его составной природы. – Дух, «разум», как верховная специфическая сила человеческой личности. – Отношение к этой силе других сил и способностей человека. – Ослабление в человеке, вследствие грехопадения, силы и значение «разума» и преобладание в нем низших сил и стремлений. – Наиболее характерное выражение расстройства и одностороннего направления сил человека именно – в «*страстях*» – Восточно-аскетическая схема восьми главных пороков. – Деление этих страстей на «душевные» и «телесные». – Центр тяжести всех страстей лежит в психической области и есть акт волевой по преимуществу. – «Худое делание» «разума», как этико-психологическая основа страсти. – «Помысл», как основной, исходный, характерный момент страсти.

Грехопадение прародителей, имевшее принципиальное значение для всего последующего человечества, определившее всю его последующую жизнь в ее основном направлении и существенном содержании, по своему существу было сознательно-свободной попыткой тварной природы утвердиться в своей собственной автономии. Человек согрешил собственно тем, что переставил центр своей жизни и деятельности с Бога на самого себя¹⁰⁶⁵. Он сознательно и свободно, – правда, под влиянием стороннего искушающего внушения, – решился, вместо воли Божией, поставив свою волю началом жизнедеятельности¹⁰⁶⁶ – вместо того, чтобы посвятить Богу «всецелое устремление воли своей»¹⁰⁶⁷, достигнуть полной независимости от Бога, жить и удовлетворять бесконечным запросам своего существа (прежде всего познания¹⁰⁶⁸ помимо Бога, одним словом, – захотел быть самодовлеющим существом.

В этом же заключается сущность и вообще греховного состояния всякого человека¹⁰⁶⁹.

Грех первых людей, с отрицательной стороны будучи отвержением и попранием воли Божией о них, с положительной стороны представлял собою эгоизм¹⁰⁷⁰. Они стремились поставить себя в центральное положение по отношению ко всему существующему, так чтобы последнее было только средством удовлетворения их потребностей. Следовательно, грех по своему начальному моменту, исходному пункту и основному, центральному и существенному содержанию, оказывается прежде всего и преимущественно явлением порядка *религиозного*, выражая собою наличное отношение жизни тварной, человеческой, безусловной только по характеру своих стремлений, но не по существу, не по фактическому состоянию, – отношение этой именно жизни к бытию подлинно и реально безусловному, самосущему. Сознавши себя в качестве бытия тварного, ограниченного, несамобытного, в своей противоположности Богу человек должен был совершить подвиг свободного *самоотречения*, отвергши существовавшую в его свободе возможность стремиться к обособлению в самостоятельное, независимое от Бога бытие. Однако человек не отверг, а именно осуществил реально эту формальную возможность стремиться к утверждению в себе самом самодовлеющего бытия, – он пожелал осуществить свое безусловное достоинство именно в своей тварной, ограниченной, эмпирической наличности¹⁰⁷¹. Указанное отношение к Богу со стороны человека и должно быть признано исходным содержанием и основной причиной греха. Таким образом, падение человека состояло именно в себялюбивом обособлении от Бога¹⁰⁷², а следствием его явилась и моральная извращенность человеческой жизнедеятельности. Следовательно, моральный момент явился по отношению к религиозному падению состоянием уже последующим, производным, зависимым. Только после того, как совершился грех религиозной автономии, народилась и проявилась в человеке и похоть¹⁰⁷³.

«Когда человек пал, то подвергся всестороннему расстройству и сам в себе, и в своих отношениях»¹⁰⁷⁴, – следствием решение человека жить по себе и для себя явилось полное извращение его взглядов на все существующее и *практическое отношение* к нему. И прежде всего ослабела и померкла в нем любовь к Богу, предполагающая именно сознание собственной недостаточности и стремление к восполнению ее, к действительному осуществлению своего безусловного достоинства не иначе, как в теснейшем союзе с Верховным Источником жизни, центром бытия. Бог представился ему теперь не любящим Отцом, как это было до греха, но существом, завистливо оберегающим свои преимущества от его законных притязаний, судьей и грозным мстителем за восстание против Него и нарушение Его повелений¹⁰⁷⁵. Отсюда все стремления человека после грехопадения направились к тому, чтобы оправдать свой поступок пред Богом, сложить вину свою с себя и тем избежать Его кары, наказания. Отношение согрешившего человека к Богу получили характер эгоистического страха, боязни подвергнуться наказанию от Него в виде какого-либо лишения и страдания. Общение с Богом стало для него теперь не радостным удовлетворением его внутренних потребностей, откликом на глубочайшие, насущные запросы его духа, а внешним долгом, страшным и мучительным обязательством в силу признания Его внешнего могущества и владычества¹⁰⁷⁶. Тот же эгоизм сказался в человеке и по отношению к единственному в то время ближнему – жене; на последнюю он посмотрел, как на средство отвлечь от себя заслуженное наказание, что он и пытался сделать¹⁰⁷⁷, слагая с себя вину на нее и этим подвергая ее всей тяжести ответственности за свой грех¹⁰⁷⁸.

Эгоистическими, себялюбивыми сделались отношение человека и к внешней природе: он посмотрел на нее и фактически стал употреблять ее предметы в качестве средства для своего *чувственного наслаждения*, удовольствия¹⁰⁷⁹, помимо потребности и нужды¹⁰⁸⁰; он стал распоряжаться ею самовластно по своим горделивым расчетам и чувственным влечениям, вопреки намерениям Божиим¹⁰⁸¹. Таким образом,

вместо нравственного отношения к природе в целесообразном создании наиболее приспособленных условий для наиболее плодотворного проявления ее творческих сил, человек осуществил свое господство над природой, в виде исключительно животной-эгоистического и утилитарно-практического отношения к ней, и тем внес в ее жизнь начало не гармонии и творчества, а разлада, диссонанса и разрушения.

И в самой природе человека, вследствие принятого им эгоистического, отчужденного от Бога направления жизни, произошло коренное расстройство его потребностей, сил и способностей, проявившееся как в ослаблении их всех, в потере значительной степени их остроты и совершенства, так – равным образом – в нарушении их *гармонического взаимоотношения*.

Эти потребности, силы и способности природы человека многочисленны, разнообразны и по своему сравнительному достоинству и относительному совершенству далеко неодинаковы.

Мир представляет собою систему стройного восхождения явлений, сил, предметов их существ по лестнице строгой постепенности совершенствование и сложности, что и делает его как бы единым органическим целым, поистине «космосом»¹⁰⁸².

Творения в мире Божиим так расположены, что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов, – и кроме того владеет силами и способностями, ему специфически присвоенными, составляющими его видовые характеристические черты, в которых и заключается собственно своеобразная особенность данного вида бытия по сравнению с другими, а также и его особенное значение и исключительная ценность в ряду других.

Так, в неорганической природе действует самая низшая сила, которая рельефно выражается в явлениях кристаллизации и химических сочетаний. В протоплазме, лежащей в основе явлений жизни организованной, связь элементов оказывается уже не физической и не химической, но совершенно иного, особенного рода. В жизни организованной самые сложные

химические молекулы сочетаются уже по новому типу, полагая основание для целого ряда новых явлений, управляемых особыми законами, подчиняющимися себе и преобразующими физико-химические законы. Законы организованной жизни, управляющие т. н. *биологическими* явлениями, содержат в себе, т. обр., некоторый собственный, специфический элемент, приводящий к общим физическим законам. Действительные органические явления получают биологическое значение только потому, что входящий в образование их физический и химический материал подчиняется особенному порядку или плану бытия органического, входя в состав нового, более сложного и совершенного явления, которое мы называем *жизнью*¹⁰⁸³. В частности сила растительная, управляя силами кристаллизации и химических сочетаний, особенным, специфическим образом комбинирует их, приводит к высшей, более совершенной, по сравнению с предыдущей, форме бытия. За растительной силой, по степени дальнейшего совершенствования, следует сила животная, которая управляет и пользуется всеми вышеупомянутыми силами, совмещая и специфически комбинируя их в новый, высший, сравнительно с предыдущими, род бытия. Наконец, в человеке все силы, свойственные низшим формам организованной жизни, органически совмещаясь, подчиняются силе специфически человеческой – духу¹⁰⁸⁴, (которая у свв. отцов Церкви обычно обозначается термином «разум» (*voûс, mens*)¹⁰⁸⁵, ею регулируются, так что получается высший род бытия на земле, совмещающий в себе все силы организованной природы, под главенством силы специфически человеческой – духа, и потому справедливо называемый «микрокосмосом»¹⁰⁸⁶. Так. обр., человек заключил собою постепенную лестницу Божия творения на земле не как последний в ряду других тварей, а как конечная цель всего предшествовавшего ему творения; именно в нем был заключен смысл всего творения мира. Следовательно, отношение человека ко всему миру *внутренне-органическое*¹⁰⁸⁷. Он действительно возглавляет собою все земное творение, выражая собою, правильным направлением своей жизнедеятельности, его подлинный высший смысл .

Но отличительная, специфическая черта человека, определяющая его особенное значение в системе сотворенного бытия заключается собственно *в духе*. Есть душа и у животных, но именно животная¹⁰⁸⁸, несоизмеримо низшая по сравнению с человеческою. Все роды существ, находящихся на земле, извела, по творческому мановению Божию, *земля*¹⁰⁸⁹. Из земли же, т. е. из имманентных веществу сил, произошла и всякая душа живых тварей¹⁰⁹⁰. Душа человеческая *сама по себе* такая же сила, как и душа животных, но она получила и некоторые важные отличия, вследствие органического соединения, сочетание ее с духом. Вот почему добросовестное внутреннее самонаблюдение открывает человеку в его собственном внутреннем мире вместе с тем, что замечается и у животных, – также и такие стороны, которые свойственны только душе человека, соединенной с духом, и, наконец, – такие свойства, которые специфически принадлежат собственно богоподобному духу, разуму. Сама по себе душа обращена исключительно на благоустройство земного быта, временного благосостояния. Ее познания строятся исключительно на основании эмпирического наблюдения, деятельность устремлена на удовлетворение потребностей временной жизни, преимущественно физической нужды, равно и чувствования возникают и поддерживаются только из непосредственных эмпирических положений, имеющих отношение преимущественно к органическим потребностям и инстинкту самосохранения¹⁰⁹¹, ¹⁰⁹².

Но «дух» вследствие своей теснейшей связи с душою, сообщает ей, сверх указанных, еще несравненно высшие стремления, потребности и способности и, таким образом, возводит ее на ступень высшую, по сравнению с животною душою¹⁰⁹³.

В познавательной деятельности является, благодаря нормирующему влиянию духа, стремление к идеальному характеру миропонимания, к построению законченного мирозерцания, в котором бы определялось и устанавливалось значение каждого круга предметов и явлений в общей системе мирового бытия, к разрешению «вечно тревожного и страшного», но назойливого, неотложного

вопроса, – «в чем состоит существо человека, как он приходит, куда идет, что там вверху, над звездами, живет». Этим вековыми запросам человека стремится удовлетворить метафизика и вообще философия, которая составляет необходимое завершающее звено в системе человеческого познания¹⁰⁹⁴.

В области *практически-волевой* является потребность нормативного, нравственного, *разумного*¹⁰⁹⁵ поведения, – стремление к достижению высшего блага, к согласованию своей жизни с идеей добра¹⁰⁹⁶.

В сфере *эмоциональной*, сердечной способности к влиянию духа на душу обнаруживается стремлением к изящному по идее *красоты*. Отсюда, наряду с чувствованиями, отмечающими благоприятные или неблагоприятные изменения в душевно-телесной жизни, человек наблюдает в своей душе ряд эмоций особого рода, по своему характеру, так сказать, бескорыстных, выражающих возвышенное¹⁰⁹⁷ наслаждение проявлением гармонического сочетание идей истинного и доброго с чувственной формой¹⁰⁹⁸.

Наконец, собственно «дух» человека, с формальной стороны обнаруживаясь в виде самосознания и самообладания, служа в этом смысле принципом лично-духовной индивидуальности¹⁰⁹⁹, проявляет себя наиболее характерно в стремлении к бесконечному, в неудовлетворенности ничем тварным и ограниченным, в религиозной потребности богообщения и богоугождения. В этом – его существенное и наиболее характерное определение, действительная специфическая особенность¹¹⁰⁰.

В невинной природе человека, вышедшей из рук Творца, все потребности, стремление человека, выражающие природу и особенности его составных сил, были гармонически согласованы между собою – низшие служили интересам высших, ими регулировались, а над всеми возвышался и господствовал дух. Будучи сконцентрированы в единстве личности и исходя из него, как из фокуса, силы и способности человека, его составные элементы, в стройном соподчиненном взаимоотношении, выполняли свойственное каждому

назначение: дух – общение с Богом и вообще с миром духовным, тело служило гибким, послушным орудием воздействия человеческого духа на внешний мир, который он должен был переработать по своим идеям, усовершенствовать и в этом смысле *одохотворить*, – душа была предназначена служить посредницей в этом сношении и взаимоотношении тела и мира чувственного с духовным, и сама возвышалась вследствие воздействия на нее духа и его стремлений¹¹⁰¹. Но, когда направление жизнедеятельности получило *эгоистическое* направление, вследствие которого порвался живой союз любви с Богом, составляющий основание крепости духа и его господства над всеми остальными органическими силами, такая гармония сил природы человека нарушилась, заменилась расстройством и дисгармонией¹¹⁰². Человек поставил центр своей жизни в себе, а не в Боге, удовлетворение своих потребностей сделал единственной целью своей деятельности, он как бы замкнулся и сосредоточился в себе самом. Отсюда – естественно – все его потребности, постулирующие к одному личному самосознанию, сознаваемые и чувствуемые сами по себе одинаково, как потребности одной и той же личности, – стали рассматриваться, как *цель жизни* сама по себе, заявили притязание на удовлетворение себя именно в качестве самостоятельных, самодовлеющих, самоценных жизненных принципов. Отсюда, вместе с ослаблением тяготения духа к Богу, вместе с помрачением в нем свойственных ему идеальных стремлений и запросов, с ослаблением в нем жизнеспособности и энергии, – дух уже не мог быть властителем и регулятором души, а через нее и тела; но сам был увлечен ими в качестве служебной, орудной силы. Так как низшие душевные и телесные потребности заявляют себя настойчивее, чувствуются интенсивнее и осязательнее, то и вся забота человека обращается после грехопадения преимущественно на устройство своего внешнего быта, вещественно-материальной обстановки¹¹⁰³.

Человек всем своим существом погряз в чувственности. В нем получила преобладание душевность и телесность, и стал человек душевен¹¹⁰⁴ и плотян¹¹⁰⁵. Таким образом именно

греховное падение первого человека произвело в нем противоречие духа и тела, – то роковое, мучительно-тягостное и этически губительное противоречие, которого не было и быть не могло в нормальном, здоровом человеке, – каким он был сотворен¹¹⁰⁶.

По мере того, как дух, порвав живой союз любви с Богом, отдалялся от Него, по мере того и чувственность, освобождаясь от подчинения духу, от контроля и управления разума, все более и более вступала в антагонизм с духовной сущностью человека, решительнее и решительнее восставала па нее. Таким образом, в какой мере ум, отдалившись от Бога, и вследствие этого потеряв свою точку опоры, ослабевал в своих силах, – в такой мере усиливалась чувственность за счет слабеющего духа. Вся гармония духовной жизни в человеке расстроилась, так как она держалась только единением духа с Богом, в котором и заключалась истинная нормальная атмосфера духа, источник и залог его крепости, мощи и господства над чувственностью.

Низшие душевные и физиологические потребности человека, получив в нем преобладание, вследствие ослабления духа¹¹⁰⁷, несдерживаемые, неуправляемые и не объединяемые каким-либо принципом и силою, разбрелись в разные стороны, увеличились в своей численности¹¹⁰⁸ и усилились в своей интенсивности, получив характер безмерности¹¹⁰⁹. Последнее качество особенно рельефно выделяется и становится поистине удивительным и получает знаменательный смысл при сравнении в этом отношении человека с животными. Человек, поставивший целью своей жизни удовольствие, в удовлетворении своих потребностей не знает меры, обнаруживает как бы ненасытимость, безграничность своих желаний. Удовлетворение потребности в таком случае не успокаивает, а еще более раздражает его, и он, не зная удержу, не только совершенно переходит границы естественной необходимости, но впадает прямо в противоестественность¹¹¹⁰, ¹¹¹¹.

Человек в таком случае, если он обладает материальными средствами, пользуется благоприятствующими внешними

обстоятельствами, – иногда прямо измышляет себе потребности, создает новые, и однако ж никогда не успокаивается. Здесь сказывается влияние духа, поработанного чувственностью и душевностью и обращенного ими на служение себе. Наделенный бесконечными стремлениями, он ищет удовлетворение своих стремлений и применение своей энергии именно в удовлетворении низшей стороны человека, получившей в последнем перевес и преобладание. Вот откуда низшие потребности человека получают не принадлежащий им самим по себе характер безмерности, как бы бесконечности¹¹¹².

Высшие силы и способности человека, лишенные общего центра тяготения, который бы их объединял, регулировал, давал им общий тон и направление, определял должное их взаимоотношение, – подобно низшим потребностям, – стали в ненормальное отношение и к личности человека, и друг к другу. Они как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него, приобрели самостоятельность. А отсюда утратилось и нарушилось и нормальное их взаимоотношение, которое характеризуется их полным *взаимопроникновением*. Получилась их разобщенность, отсюда, – односторонность, преобладание в человеке *одной* способности в *ущерб* другим. Одна из них развивается как бы за счет других. Так, рассудок редко уживается в мире с сердцем и должным образом управляется волей. Мы видим часто людей, живущих как бы одною умственной жизнью, так называемых, теоретиков, холодных и нечувствительных к окружающему, бездушных формалистов, для которых законом деятельности в лучших случаях служит принцип: *fiat justitia et pereat mundus*. Наблюдаем – и особенно часто – полнейший разлад иногда самых искренних убеждений с образом жизни и деятельности, когда человек с горечью говорит себе и другим: «суждены мне благие стремленья, но свершить мне из них ничего не дано». Сердечная мягкость, «чувствительность» служит большею частью синонимом бесхарактерности. Бывают люди с сильно развитой силой воли, но не управляемой ни сердцем, ни

рассудком, – упорные, не внимающие никаким убеждениям, недоступные сочувствию и т. под...

И самые силы и способности человека, будучи лишены гармонического (даже, конечно, относительно) взаимопроникновения, действуют в человеке или разрозненно одна от другой или же одна из них берет перевес над другою и препятствует правильному и закономерному ее функционированию. Напр., чувство по большей части заправляет рассудком в ущерб влиянию на его деятельность воли, вследствие чего получается пристрастное, тенденциозное, или одностороннее, или же прямое ложное познание.

Сердце не подчиняется доводам рассудка, так что человек переживает часто разлад, непримиримое противоречие между сердцем и рассудком, не будучи в состоянии дать себе отчет в том, к чему собственно направляет его сердце («о, сердце, сердце, кто знает, чего ты хочешь?») и т. под.

Вообще силы и способности человека получают извращенное направление, приобретают «дурные навыки» (πονιρὰ ἔξις), в которых собственно, а не в силах и способностях человека и заключается религиозно-нравственное зло¹¹¹³.

Расстройство и одностороннее направление сил человека находит свое наиболее полное, сильное, рельефное и характерное выражение в так наз. *страстях*¹¹¹⁴, которые становятся как бы второй природой человека, основным ядром его чувств и хотений, под влиянием которого он и реагирует на вступающие в сферу его сознание различные мотивы.

Собственно в «страстях» и выражается фактически отпадение человека от живого союза с Богом, вследствие получившего преобладание в его жизнедеятельности начала греховного *себялюбия, эгоизма*¹¹¹⁵.

Вот почему все наиболее характеристические черты с понятия α%μарт'α переносятся на πα'θος¹¹¹⁶.

Страсть всегда указывает на одностороннее, негармоническое и несвободное состояние сил человека¹¹¹⁷, от

которого страдает и его объективное достоинство и субъективное благосостояние¹¹¹⁸, ¹¹¹⁹.

Единичный интерес, чрезмерно разросшись в ущерб другим, подчиняет своему деспотическому господству волю человека, почему страсть является болезнью *по преимуществу воли*¹¹²⁰, хотя и другие силы и способности человека извращаются и получают ложное, превратное, направление, вследствие влияния страсти на всю психо-физическую жизнь¹¹²¹.

Все громадное множество «разнообразие страстей»¹¹²²) соответственно «множеству и разнообразию духов злобы»¹¹²³, – которые свв. аскеты сводят обыкновенно к *восемь*¹¹²⁴, ¹¹²⁵ *главным*¹¹²⁶, обычно разделяются ими на *телесные* (σωματικά', carnalia) и *душевные* (ψυχικά', spiritualia)¹¹²⁷. Первые имеют свою почву в телесных потребностях и инстинктах¹¹²⁸, вторые – в душевных¹¹²⁹. Это деление не означает, однако, того, чтобы первые рассматривались исключительно в качестве физиологических актов; это – состояние *психофизические*¹¹³⁰. Даже более. Центр тяжести их, как и страстей специально душевных, лежит собственно также *в душе*¹¹³¹. Поэтому и в так называемых, «телесных» страстях весьма трудно, даже невозможно, провести заметную грань между физиологическим и психическим элементами¹¹³².

На основании данных святоотеческой аскетической психологии всякую страсть вообще можно определить, как сильное и длительное желание, а желание в свою очередь, – как сознannую потребность, выяснившуюся и определившуюся, благодаря прежним опытам ее удовлетворения. По определению *Немезия*, которому следует и св. *Иоанн Дамаскин*, «определение душевных страстей – такое: страсть есть возбуждающее чувство движение желательной способности, вследствие представления блага или зла»¹¹³³. Что же касается *желания*, то оно слагается из трех элементов: неудовлетворенного стремления (или стремления, сопровождаемого чувством угнетения)¹¹³⁴, представления предмета¹¹³⁵, способного удовлетворить этому стремлению и, наконец, чувства удовольствия, знакомого из прежних опытов

удовлетворение возникшей склонности соответствующим предметом.

Чувство удовольствия, соединяемое с представлением такого предмета, может достигать высокой степени интенсивности, приближающей его к чувству, испытываемому при действительном удовлетворении известного желания. Нормально дело обстоит в данном случае тогда, когда интенсивность этого чувства соответствует силе действительной потребности в известном предмете, отмечаемой стремлением и в нем проявляющейся. Чувствование является в таком случае в качестве производного, второстепенного, только сопровождающего момента¹¹³⁶. Однако каждому даже из непосредственного самонаблюдения известно, что не всегда сохраняется такое правильное взаимоотношение между элементами, слагающими желание. Когда между ними установилась прочная ассоциация, то представление предмета, способного удовлетворить известному стремлению, возникши в сознании и соединившись с чувством удовольствия предвкушаемого удовлетворения этому стремлению при посредстве представляемого предмета, – может вызвать и самое влечение или стремление. В таком случае удовлетворение стремления предпринимается собственно для того, чтобы испытать и пережить *чувство удовольствия* (ἡδονή), соединенное с этим удовлетворением¹¹³⁷, ¹¹³⁸. Если это касается потребности телесной, то нервная система, связанная с известными физическими органами удовлетворения этой потребности, ненормально раздражается и побуждает человека к излишнему, не отвечающему действительной нужде организма, удовлетворению. Отсюда являются удовольствия и не необходимые, и неестественные¹¹³⁹. Очевидно, присутствие момента чувствования сообщает «страсти» «великую горячность»¹¹⁴⁰. Элемент удовольствия является настолько преобладающим и характерным для того психического явления, которое называется «страстью», что самое это явление иногда называется не πᾶθος, а ἡδονή¹¹⁴¹.

Итак центр тяжести даже, так называемых, «плотских» страстей лежит несомненно *в психической области*, и именно

есть акт волевой по преимуществу. Эта мысль очень часто и с особым ударением, для нас очень знаменательным, раскрывается свв. отцами-аскетами.

По учению напр., св. *И. Златоуста*, должное, нормальное состояние тела бывает тогда, когда оно повинуетя душе, тогда как, наоборот, господство его над душою является злом. Плоть тогда хороша, когда душа вполне владеет ею, удерживая в должных границах ее порывы¹¹⁴². Напр., «объединение» (ἡ τριφυῖ) происходит не по телесной нужде, а вследствие невнимательности души: для тела нужна пища, а не объединение. Все остальное, кроме необходимых потребностей тела, принадлежит душе¹¹⁴³.

Таково же точно по своему смыслу и учение св. *Антония В.* По словам этого подвижника, «в теле находится естественное возбуждающее его движение; но оно не производит своего действия, если на то не последует согласие души; ибо хотя оно (действительно) присуще телу, но не противостоит (очевидно душе) и не понуждает (ее)»¹¹⁴⁴. Представим, наконец, и учение по данному вопросу преп. *Максима Исповедника*, который и в настоящем случае, как и во многих других, совершенно точно формулирует сущность учения предшествовавших ему свв. Отцов. По его словам, «порок есть погрешительное суждение о мысленных представлениях, сопровождаемое неправильным употреблением вещей»¹¹⁴⁵. Например, правильное суждение о совокуплении с женою бывает тогда, когда целью его поставляется деторождение. Но кто при этом имеет в виду сладострастие (собственно удовольствие), тот погрешает в суждении¹¹⁴⁶, недоброе считая добрым¹¹⁴⁷. Таким образом, «не пища зло, но чревоугодие; не деторождение, но блуд; не деньги, но сребролюбие, не слава, но тщеславие; а если так, то нет в природе зла, кроме злоупотребления, которое случается от невнимания ума к действиям естественным»¹¹⁴⁸. В частности «пища создана для двух потребностей, – питания и врачевания». Поэтому, «принимающие ее не с этими намерениями, употребляя во зло данное Богом на пользу, осуждаются, как сластолюбцы. И во всех вещах неправильное употребление есть грех»¹¹⁴⁹.

Таким образом, страсть можно определить, как сильное и длительное желание ¹¹⁵⁰, которое властно управляет разумным существом, фактически проявляясь не иначе, как при условии слабости «разума», т. е., иначе говоря, духа¹¹⁵¹.

Отсюда центр тяжести всех страстей вообще – и душевных, и телесных – полагается свв. Отцами именно в духовной стороне человека, в ее неправильном, поврежденном состоянии как самой в себе, так и в проистекающей отсюда ее слабости по отношению к другим низшим силам и способностям человека. Говоря о различных страстях – проявлениях сластолюбия, – св. Григорий Нисский категорически утверждает, что все они произрастают из худого делания ума, из помрачения разума¹¹⁵². «Ибо, если страсть лишится содействия помыслов, то раздражительность останется чем-то скоропреходящим и бессильным»¹¹⁵³. Именно «худое делание разума» является почвою, необходимым условием, существенным фактором происхождения, развития и укрепления «страсти»¹¹⁵⁴. Отсюда центральным, фундаментальным главным слагающим и образующим ее элементом является «*ПОМЫСЛ*», – разумеется, «*помысл*» с определенной, специфической нравственной окраской и внутренним содержанием, – заимствовавший свое «качество» от характера и содержание «страсти»¹¹⁵⁵, называемый обычно в аскетической литературе злым, дурным *помыслом*, – *ὁ πονηρὸς λογισμὸς*¹¹⁵⁶, *какὸς λογισμὸς*¹¹⁵⁷, *нечистым* – *ὁ ῥυπαρὸς λογισμὸς*¹¹⁵⁸; *постыдным* – *αἰσχρὸς λογισμὸς*¹¹⁵⁹; *невоздержным* – *ἀκοῦλαστος λογισμὸς*¹¹⁶⁰, *нечистым* – *ἀκαθαρτος λογισμὸς*¹¹⁶¹, *вредным* – *βλαβερὸς λογισμὸς*¹¹⁶², *плотским* – *σαρκικός λογισμὸς*¹¹⁶³, *страстным* – *ἐμπαθὴς οὐγισμὸς*¹¹⁶⁴.

Такой «*помысл*», являясь или исходным пунктом, началом страсти¹¹⁶⁵ или же завершением ее¹¹⁶⁶, – в обоих случаях представляет собою момент в высшей степени существенно важный для определения специфического содержания, характерных особенностей тех явлений, которые называются «страстями». Вот почему аскетическое учение о «*помыслах*» представляет собою наиболее существенный, основной и характерный элемент в общем мировоззрении подвижников,

отражаясь так или иначе – прямо или косвенно, заметно или прикровенно – во всех пунктах приложения их аскетического делания и рельефно отпечатлеваясь в наиболее важных моментах теоретического раскрытия аскетической системы.

Всякая страсть, по учению аскетов, именно через помыслы становится властелином порабоощаемого ею человека¹¹⁶⁷, так что причину порабоощения его какой-либо страсти следует обязательно искать в предшествующем порабоощении чему-либо «*помысла*»¹¹⁶⁸. Сущность нравственного зла именно в том и состоит, что люди по собственной воле уклонились от *достодолжного помысла*¹¹⁶⁹. Это уклонение собственно состояло в том, что со времени Адамова преступления помыслы души, отторгшись от любви Божией, рассеялись в этом мире и смешались с помыслами вещественными и земными¹¹⁷⁰. Вот почему душа, непричастная божественной благодати, наполняется великим зловонием лукавых помыслов (λοῦσμιῶν πονηπῶν)¹¹⁷¹. Следов., в человеке есть зло, обитающее и действующее в сердце, внушая лукавые и нечистые помыслы¹¹⁷². Таким образом, помыслы (имеют свой настоящий источник) не вне человека, но (появляются) внутри, истекают из «сердца»¹¹⁷³. Указанные «помыслы» самым наглядным и убедительным образом свидетельствуют о греховной испорченности человека, тогда как, наоборот, одно из отличий истинных христиан от других людей заключается в том, что они уже не рассеиваются и не волнуются непостоянными и суетными помыслами¹¹⁷⁴. Именно «помыслы» препятствуют подвижнику достигать намеченной цели – спасения души¹¹⁷⁵, ввергая ум человека в пагубу и гибель¹¹⁷⁶.

С этой точки зрения вся задача подвижнической жизни сводится собственно к тому, чтобы приобрести действительную способность «*владеть своим умом в помыслах*»¹¹⁷⁷. Ум является царем страстей, именно потому и постольку, поскольку он служит домостроителем чувств и помыслов¹¹⁷⁸. В том весь подвиг, и о том должно быть все старание у человека, чтобы «противиться лукавым помыслам»¹¹⁷⁹, различая естественные помыслы от лукавых¹¹⁸⁰. Конечно, при этом требуется много борьбы и тайного невидимого труда, чтобы испытывать

помыслы¹¹⁸¹ , ¹¹⁸². Следов., человеку надо весь подвиг свой обращать на помыслы¹¹⁸³ – непрестанно упражнять и возделывать с разумением ум и помыслы, соглашая их с волею Божиею¹¹⁸⁴, а хотений помыслов не исполняя. Это безусловно необходимо и собственно потому, «что Дух Св. руководит душою именно “посредством достойных души помыслов”»¹¹⁸⁵. Вот почему наблюдение и урегулирование «помыслов» является наиболее важным, существенным и – по своим результатам – самым целесообразным аскетическим подвигом. «Некоторые бывают внимательны к помыслам, и весь подвиг совершают внутренно»¹¹⁸⁶. Исаак С. сущность подвижничества определяет, как врачевание немощи помыслов,¹¹⁸⁷. Таким образом именно «помысл» (λογισμός) с известным качественным содержанием и направлением является, по аскетическому учению¹¹⁸⁸, не только исходным моментом возникновения страсти, но и средоточием, существенным, центральным элементом этого психического состояния, так что действительный ход постепенного развития страсти в душе, от начала до конца, определяется собственно различным отношением сил и способностей человека именно к «помыслу»¹¹⁸⁹. Победа человека и одоление его, и сокровище, и защита его, и все у подвижника производится помыслом его¹¹⁹⁰.

Анализ и психологическое определение главных моментов постепенного развития «страсти» в душе человека. «Приражение» или «прилог» – προσβολή; «сдружение», «сочетание» – συνδυασμός; «сосложение», «соизволение» – συγκαταθέσις; «борьба» – πάλη; «навык» – ἔξις; «плениение» – αἰχμαλωσίᾳ; «страсть» – πάθος.

Главные моменты постепенного, прогрессивного воздействия возникшего «помысла» на душевное состояние человека обозначаются в аскетической литературе различными техническими терминами. Эти последние, отличаясь фигуральностью, нелегко переводятся на точный язык современных психологических терминов. И это тем более, что, как известно, свв. отцы-подвижники не имели обычая излагать свои мысли в систематической форме, а допускали известную свободу в распределении и формулировке литературного материала. Вот почему аскетическое учение о главных моментах развития в душе страсти приходится не только излагать, но и – в известном смысле – еще предварительно устанавливать в подробностях и деталях, комментировать, – достигая в этом случае лишь более или менее достоверных, но не всегда вполне и безусловно бесспорных выводов¹¹⁹¹.

Свв. отцами-аскетами, у которых данный вопрос раскрывается наиболее определенно, полно и систематично, – главных моментов, отмечающих различные постепенные стадии развития страсти в душе человека, указывается семь¹¹⁹² или шесть¹¹⁹³, ¹¹⁹⁴.

Первый толчок к началу того психического явления, которое может окончиться возникновением в душе страсти, носит у аскетов обычно имя προσβολή¹¹⁹⁵ (переводимое в славяно-русской подвижнической письменности словами «приражение» или «прилог»). Этим термином обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующих одной из порочных наклонностей природы человека, – которое или под влиянием внешних чувств или

вследствие своей связи с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознание человека¹¹⁹⁶.

Психический момент, обозначаемый термином *προσβολή*, сам по себе еще нисколько не выражает и не предполагает свободного участия человека¹¹⁹⁷. Появление в сфере сознания человека впечатлений и представлений очень часто совершается прямо *помимо* воли человека, вопреки его желанию, без всякого его собственного свободного участия, по закону психологической необходимости¹¹⁹⁸, поскольку впечатление от внесших предметов могут отличаться принудительностью – чисто внешнего непреодолимого вторжения, а представления постоянно могут возникать по законам ассоциации¹¹⁹⁹, действие и проявление которых иногда трудно контролируются волею¹²⁰⁰.

Возникая весьма нередко в сознании человека самопроизвольно, раньше движения его воли¹²⁰¹, *προσβολή* само по себе – без последующих психологических осложнений – с нравственной стороны должно считаться «бесстрастным»¹²⁰², «невинным» (*ἀναίτιος*)¹²⁰³, и ни в каком случае не может быть названо грехом¹²⁰⁴, если, конечно, оно не вызывается «блужданием мысли»¹²⁰⁵, допущенным сознательно и добровольно и если человек, при его появлении, не относится к нему беспечно¹²⁰⁶.

Для воли *προσβολή* является пробным камнем, поводом к обнаружению той или иной ее настроенности, доброй или злой качественной определенности. В склонении воли человека в пользу того или иного мотива, появившегося в сознании, – в сторону добродетели или порока – и проявляется собственно свобода человеческого выбора, – *προαίρεος* и *αὐτεξουσίᾳ*¹²⁰⁷. То или иное отношение свободной воли к *προσβολή* обнаруживается, впрочем, тотчас после появления его в сфере ясного сознания человека. Оно обнаруживается собственно в виде того или другого отклика чувства по поводу возникшего впечатления или представления: человек на вторгшееся в его сознание приращение отвечает или «ненавистью» или «любовью» – т. е. сочувствием или несочувствием¹²⁰⁸ к нему. От

того или иного субъективного отклика на приращение и зависит вся дальнейшая судьба «помысла», – оставаться или не оставаться ему долее во внутреннем мире человека. Отсюда важность этого момента в нравственной жизни¹²⁰⁹.

Таким образом, по учению подвижников, только появление помысла в сознании не зависит от воли человека; но совершенно иная нравственная оценка предполагается ими в том случае, если помысл при его появлении не отвергается, не подавляется, не изгоняется из сознания, но остается в нем. «Это медление в помысле единичном или многосложном»¹²¹⁰ в высшей степени знаменательно и характерно для того человека, в котором это явление имеет место. Оно показывает, что возникший помысл не случайный, внешний, чужеродный элемент для человеческой личности, – напротив, оно непременно означает, что помысл находит в природе человека сродную, подходящую почву, что и выражается в сочувствии человека появившемуся в нем помыслу¹²¹¹. Побуждаемое этим сочувствием, внимание человека привлекается, как бы приковывается к «помыслу», который – благодаря таким способствующим его дальнейшему росту, развитию в душе, обстоятельствам и условиям, – раскрывается в целую мечтательную картину того или другого характера, заполняя собою постепенно всю сферу сознания и вытесняя из него все другие впечатление и мысли. Человек, очевидно, потому позволяет своему вниманию медлить на помысле, заниматься им, что он испытывает, переживает благодаря этому, чувство *удовольствия*. Охарактеризованный нами второй момент постепенного развития в душе страсти в аскетической письменности называется обычно συνδυασμοῦς¹²¹², («сдружение», «сочетание»)¹²¹³. Уже самый филологический смысл термина¹²¹⁴ указывает на такую тесную связь внимания с «помыслом», на такое исключительное преобладание последнего в сознании, что другим объектам в нем прямо не остается места.

Такому филологическому смыслу термина вполне соответствует и то определение, которое дают аскеты обозначаемому им психологическому моменту. Самое полное

определение второго момента, принадлежащее св. Ефрему С., отмечает в понятии συνδυασμο'ς следующие признаки: свободное «принятие помысла» и «как бы занятие им и с удовольствием соединенное собеседование с ним»¹²¹⁵. Т. е., переводя слова св. Отца на современный психологический язык, можно сказать, что второй момент развития «помысла» состоит в том, что внимание устанавливается исключительно на возникшем впечатлении или представлении, которое и служит толчком или поводом к развитию целой ассоциации определяемых им – по содержанию и тону – представлений, доставляющих человеку чувство удовольствия (от предвкушение наслаждения предметом впечатления или представления)¹²¹⁶. Чтобы порвать нить этой ассоциации, освободить от нее сознание, и этим прекратить испытываемое чувство наслаждения, необходимо отвлечение внимание напряжением воли, – активная и твердая решимость человека оттолкнуться от картины греха и более на ней не останавливаться, к ней не возвращаться. Но если этого в действительности не происходит, если активное. внимание в этом втором моменте, вместо того, чтобы отвлекаться от картин греха, продолжительно и с удовольствием останавливается на них и как бы соединяется с ними, то наступает, вследствие этого, *третий* момент, когда и сама *воля* все более и более увлекается «помыслом», склоняется к нему, так что в результате образуется *решимость* на самом деле осуществить то, о чем говорит «помысл» и удовольствие чего он уже с наслаждением предвкушает. В таком случае равновесие духовной жизни окончательно нарушается, – вся душа всецело *отдается* «помыслу» и *стремится* привести его в исполнение с целью пережить наслаждение еще более интенсивное¹²¹⁷. Отсюда видно, что *третий* момент развития «помысла» характеризуется *склонением воли* к объекту этого помысла, *согласием* ее и *решимостью* от приятных мечтаний перейти к деятельности с намерением реализовать свои мечтания. Следовательно, в третьем моменте и вся воля отдается «помыслу», готова поступить в его распоряжение, как исполнительница развившихся из него мечтаний и планов.

Охарактеризованный третий момент у свв. аскетов называется обычно $\sigma\upsilon\kappa\alpha\tau\alpha'\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ¹²¹⁸, ¹²¹⁹) и определяется как «изъявление согласия на страсть (внушаемую) помыслом»¹²²⁰, или же как «согласие души с представившимся (помыслом), соединенное с услаждением»¹²²¹, причем о его психическом существе и нравственном вменении замечается, что он в этом отношении «приближается к делу и уподобляется ему»¹²²². Таким обр., в третьем моменте, называемом $\sigma\upsilon\kappa\alpha\tau\alpha'\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$, человек делает новый – решительный и важный – шаг по пути приближения к греховной страсти, поскольку в душе его, именно в данном моменте, назревает волевая решимость достигнуть того или иного употребление объекта страстного помысла, пустив в ход с этой целью все зависящие от самого человека средства¹²²³¹²²⁴. Следов., в принципе удовлетворение страсти решено, грех в намерении уже совершен. Остается только соответственное «производство дела», фактическое удовлетворение возникшего и созревшего страстного греховного желания – $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ¹²²⁵, ¹²²⁶.

Но при этом, прежде чем состоялось окончательное решение человека перейти к этому последнему моменту, а также иногда даже и после такого решения, – человек в некоторых случаях наблюдает в себе и переживает еще борьбу ($\pi\alpha'\lambda\eta$) между страстным влечением к известному объекту, с одной стороны, и противоположными добрыми влечениями и склонностями своей природы, своими разумно-нравственными убеждениями, – с другой¹²²⁷. Впрочем, последний психический момент неустойчивого колебание воли между противоположными с нравственной точки зрения влечениями имеет место, к сожалению, далеко не всегда, а лишь в тех, сравнительно благоприятных, случаях, когда в душе еще не успел образоваться «навык» ($\acute{\epsilon}'\xi\iota\varsigma$), и именно «дурной навык» ($\grave{\eta}$ $\pi\omega\nu\eta\rho\acute{\alpha}$ $\acute{\epsilon}'\xi\iota\varsigma$)¹²²⁸ к помыслу, так что греховная склонность еще не проникла глубоко в природу человека, не сделалась свойством, постоянным качеством его характера, привычною стихией его настроения, – когда человек, вследствие этого, постоянно думает и мечтает о предмете страстного позыва, короче, – когда в душе еще не образовалась вполне и

окончательно страсть (παῖθος, в узком и специальном смысле этого слова¹²²⁹. В этом последнем случае страстное желание бывает настолько интенсивно, влечение к известному объекту настолько сильно, что воля человека или совсем без борьбы или же почти без борьбы, бурно, стремительно, охотно отдается делу удовлетворение страсти, утрачивая нормативно обязательную для человека господственную, руководящую и контролирующую власть волевой способности над отдельными влечениями и потребностями человеческой природы. Следов., здесь уже не воля господствует над страстным влечением, а это последнее – над волею, насильственно увлекая всю душу в сторону предмета страсти, заставляя всю ее мыслительную и активную энергию сосредоточиться около этого последнего. Такое этико-психическое состояние называется *пленением* (αἰχμαλωσίᾳ)¹²³⁰, ¹²³¹. В этом моменте страсть является в своем полном развитии и решительном обнаружении, – как состояние души совершенно окрепшее, раскрывшее всю свою энергию, дошедшее до *pes plus ultra*.

II.

**Аскетическое учение о значении и сущности
«страстей» так называемых «плотских» и
«душевных».**

§ 1

Центр тяжести «плотских страстей» лежит собственно в душе. – Противоестественность «плотских страстей». – Выводы отсюда относительно общего характера и основных методов борьбы с «плотскими» страстями. – Род и качество пищи – Нормальное отношение человека к процессу питания. – Нарушение такого отношения в страсти *υαστροφάρυ'α* и различные виды «чревоугодия». – Анализ страсти «блуда» (*πορνεί'α*). – Общие выводы.

Из анализа главных моментов постепенного развития в человеке искушающего зла вытекает с полной убедительностью и совершенною несомненностью та истина, что, по аскетическому учению, все без исключения страсти, – не только душевные, но и т. наз. телесные, свой центр тяжести имеют несомненно в душе. Вот почему и аскетическое отношение к питательной и половой функциям принадлежит именно к *психической* области борьбы духа собственно и непосредственно *не с телом*, а именно с «*помыслами*».

С этой точки зрения в высшей степени знаменательно также и то, что *основная причина* подчинения души плотским страстям полагается и категорически указывается многими весьма авторитетными аскетами именно *в удалении души от созерцания Бога*¹²³². Сами по себе отправления организма ни в коем случае не могут быть названы страстями в этически дурном, порицательном смысле; *таковыми являются только душевные состояния сластолюбия, сладострастия*¹²³³. Вот почему, по учению аскетов, чревоугодие и блуд нравственному вменению, этической оценке, подлежат не в качестве естественных отправлений организма, т. е. не в смысле явлений физиологического порядка, но собственно как психические состояния падения, которые именно постольку греховны и губительны, поскольку «*помысл* примешивается к духу», т. е. поскольку он затрагивает его сферу, входит в его область, и душа «*сочетается с обольстительным в ней впечатлением*»¹²³⁴, т. е. – поскольку названные страсти

оказываются явлениями, принадлежащими к сфере психической жизни¹²³⁵.

Отсюда понятно, что и «телесные страсти» ни в коем случае не могут быть объяснены в своих главных специфических особенностях из одних нормальных телесных потребностей, – последние служат для первых, самое большее, только поводами, исходными пунктами, основами; в дальнейшем же самое важное значение принадлежит уже душе, именно ее влиянию и воздействию¹²³⁶. Отсюда в результате противоестественность страстей. По определению св. *И. Дамаскина*, «действие называется страстью, когда оно возбуждается несогласно с природою»¹²³⁷. Эта их важная, характерная особенность сама по себе не объяснима из потребностей телесной жизни¹²³⁸.

«Тело имеет движение естественное, прирожденное ему; но оно не действует, если душа не хочет, – и показывает в теле только движение *бесстрастное*» (ἀναθῆ κι'νηαῖν)¹²³⁹.

По словам преп. *Исаака С.*, то естественное движение, какое бывает в человеке ради чадородия, одно само по себе без присоединения отвне, не может возмутить чистоты человеческой воли и потревожить его целомудрия. В случае возбуждения кого-либо похотью, вовсе не сила естественная вынуждает его выйти из пределов природы, нарушив свои (нравственные) обязанности, а то, что присоединяет сам человек к своей природе, по своим волевым побуждениям¹²⁴⁰.

С таким принципиальным учением аскетов о необходимой, существенной связи даже и «телесных» страстей с чисто психической областью человеческого самоопределения вполне гармонируют, его дополняя, уясняя, тверже, решительнее обосновывая, – и их наставления относительно способов, средств и условий практической борьбы с названными страстями. Совершенно определенно, особенно характерно и типично учение по данному вопросу, принадлежащее *И. Кассиану*. По мысли св. отца, – так как нападение страсти блуда бывает двоякое – т. е. на тело и на душу – (*duplex est oppugnatione gemino armata vitio consurgens ad praelium*), то и сопротивляться страсти следует также двояким соответствующим оружием

(idcirco similiter ei gemina est acie resistendum). В данном случае нельзя одержать победу иначе, как при условии совместной борьбы тела и души (nisi utrisque pariter dimicantibus nequit debellari). В самом деле, одного телесного поста, напр., недостаточно для приобретения или сохранения совершенной чистоты целомудрия, хотя бы он подкреплялся кроме того аскетическим употреблением физического труда и рукоделья, если ему не будет предшествовать сокрушение духа (contritio spiritus), постоянная молитва (oratio perseverans), продолжительное размышление об истинах Св. Писания (continuata meditatio Scripturarum), соединенное с духовным разумением (scientia spiritalis), а прежде всего не будет положено в основание истинное смирение (humilitas vera)¹²⁴¹. Как видим отсюда, св. отец, утверждая необходимую важность поста, физического труда и рукоделья для успешной борьбы со страстью блуда, центр тяжести однако полагает не в них, а в **духовных** аскетических средствах, из коих на первом месте поставляет, в силу его фундаментального значения вообще для духовно-нравственной жизни, – **смирение**.

Из этого видим, насколько гармонично, последовательно, определенно, верно себе в данном пункте аскетическое учение, – в нем начало, исходный пункт, гармонически согласуется с результатом, с практическим выводом, так что получается неотразимое впечатление стройной выдержанности и внутренней крепости.

Раскрытая принципиальная аскетическая точка зрения на данный вопрос всецело и решительно определяет собою содержание, смысл и характер и всех частных, входящих в данную область положений аскетического мировоззрения.

Так, ею обосновывается, напр., та мысль, что род и качество пищи для каждого являются делом, если не исключительно, то в значительной степени, субъективным, поскольку должны соответствовать индивидуальным особенностям каждой личности¹²⁴².

Равным образом и тот вопрос, свободен ли известный человек от сластолюбия по отношению к пище, или же нет, нормально ли с аскетически-христианской точки зрения

совершается его питание, – разрешается правильно только с точки зрения психического отношения человека к этому акту. А это последнее обнимает собою, с одной стороны, его религиозно-нравственное, сопровождающее вкушение пищи, настроение по отношению к Богу, Верховному Подателю пищи, как и всех благ вообще, славить и молитвенно-созерцательно благодарить Которого вкушение пищи представляет собою совершенно достаточное и вполне достойное побуждение¹²⁴³, а с другой – формальной – стороны, в понятие нормального отношения человека к пище входит его самообладание, соразмеряющее с потребностью количество, качество и время вкушения пищи, с целью обеспечить своему телу здоровую бодрость и достаточную крепость, а не с целью получить наслаждение¹²⁴⁴. В этом последнем отношении все дело сводится собственно к тому, владеет или нет человек своим настроением в деле питания, т. е. является ли чувство удовольствия¹²⁴⁵, связанное с этим процессом или представлением его, – в виде второстепенного, привходящего элемента, или же оно выступает на первый план, вполне и решительно завладевает вниманием человека¹²⁴⁶, ¹²⁴⁷.

Признавая это последнее состояние человека нечуждым страстного характера и, как таковое, явлением недолжным, подлежащим постепенному ограничению, православная аскетика далека, однако, от того, чтобы предписывать для достижения этой цели какие-либо механические, насильственные, внешне принудительные средства. Достижение указанного должного состояния фактически совершается в полной зависимости от первого этико-религиозного момента, всецело им определяясь и обуславливаясь в своем нормальном применении. Естественное чувство наслаждения, отмечающее и сопровождающее собою удовлетворение человеком всякой своей насущной потребности, под влиянием религиозно-этических чувствований, имеющих своим объектом Бога, теряет свой грубо-эгоистический животное-самодовольный характер, облагораживается и одухотворяется.

В высшей степени ценно и определено в данном случае учение преп. *И. Кассиана*.

По мысли св. отца, подавление страсти чревоугодия (γαστρίμαρυ'α, gula)¹²⁴⁸, состоит и проявляется собственно в том, что человек сознательно принятие пищи допускает не столько для удовольствия, для приятности (non tam iucunditati), сколько уступая непреодолимой потребности тела. Аскетический путь, ведущий к достижению такого именно состояния, характеризуется св. отцом, как подвиг собственно ума, состоящий главным образом в размышлениях (meditationibus). А именно – «ум должен быть утончен не только постом, но и бдением и чтением и частым сокрушением сердца о том, в чем сознает себя прельщенным или побежденным, – то сокрушаясь от страха пороков, то воспламеняясь желанием совершенства и непорочности» (desiderio perfectionis et integritatis accensa)¹²⁴⁹,
¹²⁵⁰.

С точки зрения раскрытых доселе аскетических предпосылок вполне допустимым и объяснимым оказывается и то явление, что один человек может принимать вкусную и хорошо приготовленную пищу с полнейшим самообладанием, не огорчаясь и не испытывая неприятного состояние при замене ее значительно худшей, а также и при полном – более или менее продолжительном – лишении ее по какому либо случаю, тогда как другой – самую скудную пищу принимает с жадностью, смакует ее, стараясь извлечь из нее как можно более наслаждения¹²⁵¹.

Последний – чревоугодник, первый же нет. По мысли св. *Василия В.*, «страсть чревоугодия обыкновенно обнаруживает свою силу не во множестве яств, но в пожелании и малом вкушении»¹²⁵². Все дело здесь, следов., именно в том или ином психическом отношении к физиологическому акту, а не в этом последнем самом по себе, равно как и воздержание от пищи является делом волевого решения и трудом души¹²⁵³.

Греховное порабощение духа плоти в состоянии страстей чревоугодия и особенно блуда¹²⁵⁴, в котором с особою силою и рельефностью проявляется служение человека удовольствиям¹²⁵⁵, носит в себе, таким образом, свидетельство, доказательство и залог крайнего ослабление духовной жизни, констатируя именно «болезнь развращенной воли»¹²⁵⁶.

Итак, в страстях плотского характера человек свою естественную потребность сознательно и свободно обращает в повод и источник самоуслаждения, самоугождения, простирая ее до полного извращения и преобладания над прочими сторонами своей природы, т. е. руководится началом грубого эгоизма, извращенного самолюбия (φιλαυτία)¹²⁵⁷. Соответственно этому, и истинно христианское «воздержание от пищи, а равно и в половом отношении, в отличие от воздержание языческого и философского, совершается *«ради любви к Господу»*, в целях освящения своего тела, как храма Св. Духа, вообще для приобщения к царству небесному, тогда как языческое и философское «воздержание» в указанных отношениях несомненно предполагало отрицательное отношение к телу и материальному миру¹²⁵⁸.

§ 2

Сущность и характер «сребролюбия» (φιλαργυρία). – Психологическая подкладка и сущность «гнева» (ὀργή) с нравственной точки зрения. – «Гнев» в хорошем и дурном значениях. – Аффективное состояние «печали» (λύπη) и «уныния» (ἀκηδία), как следствие предшествовавших страстей.

Проявление в «страстях» эгоизма, неизгладимая печать проникающего их себялюбия могут казаться утонченнее, однако в сущности будут заметны еще яснее, если мы подвергнем анализу так называемые «душевные» страсти. В каждой из них человек, подверженный той или иной «страсти», непременно возводит эгоизм в верховный принцип жизни, свое «я» считает мерою всех вещей и в теоретически-познавательном, а главное – в практически-деятельном отношении. Из душевных страстей на первом¹²⁵⁹ месте в аскетической схеме поставляется сребролюбие (φιλαργυρία)¹²⁶⁰, вследствие его ближайшей, непосредственной (по крайней мере, в некоторых случаях) связи со страстями плотскими¹²⁶¹, а также в силу его наиболее грубого, по преимуществу материального объекта, и в этом отношении роднящего и связующего названную страсть с этими последними.

Напряженное, ненасытимое стремление к приобретению денег, имущества, вообще внешних, материальных¹²⁶² благ заявляет себя особенно, даже по сравнению с «плотскими» страстями, – характером бездонной ненасытимости, не успокаиваемой, а, напротив, все более и более раздражаемой и разжигаемой успехом в приобретении имущества. По словам *И. Кассиана*, свойство названной страсти таково, что душе, однажды плененной ею, она не позволяет соблюдать никакого правила честности (nullam perimitit honestatis regulam custodire), и не дает насытиться никаким увеличением прибытка (nec ulla quaestus adsectione satiari). Неистовство этой страсти не насыщается никакою громадною богатства¹²⁶³. «Море, говорит преп. *Нил Синайский*, не наполняется, принимая в себя

множество рек, и похотение сребролюбца не насыщается (οὐ πληποῦται) собранным уже имуществом; удвоил он его – и удвоенное снова удвоить желает и никогда не перестает стремиться к этому, пока смерть не прекратит его бесполезного труда»¹²⁶⁴.

Такой характер страсти «сребролюбия» тем более поразителен, что ее сущность – именно ненасыщаемое, бесконечное увеличение внешних благ – не может быть выведена из потребностей – духовных или телесных – природы человека. По мысли преп. *И. Кассиана*, сребролюбие «не имеет в человеке природного начала» (nec originale probatur in nobis habere principium); ее основной момент не может быть отнесен к такой области, которая бы соприкасалась каким-либо образом с действительными потребностями души и тела, – следовательно, она никоим образом не может быть выведена из сущности жизни. Опытом самой жизни подтверждается, что к употреблению или потребности природы принадлежит в собственном смысле только ежедневное вкушение пищи и питья; «все прочие вещи» «чужды человеческой потребности» (reliquae vero universae materiae... alienae ab humana indigentia). Вот почему сребролюбие оказывается страстью, чуждой человеческой природе, не имеющей никакой опоры в ее натуральных нуждах (extra naturam existens¹²⁶⁵. Таким образом, «любопытность (φιλορτημοσύνη) не из природы, а от воли имеет свое начало»¹²⁶⁶.

Следов., центр тяжести страсти сребролюбие лежит несомненно также в душе человека, в его ложном понимании своего истинного, верховного, самоценного блага, а также и в его превратном практическом отношении к материальным благам¹²⁶⁷. Сущность анализируемой страсти, таким образом, в порабощении воли и всего строя душевной жизни материальным благам. Она является результатом расслабленности души¹²⁶⁸, развращенности воли¹²⁶⁹, злым порождением пожелания¹²⁷⁰. Уклоняясь от истинного и безусловного блага к благу низшему, условному, человеческая воля центр тяжести своих стремлений полагает уже не в невещественной красоте (τὸ ἀύλον κα'λλος), а в веществе (ἐν τῇ

ὁ ἄλῃ)¹²⁷¹, возводя его, таким образом, в непринадлежащее ему безусловное достоинство блага высшего, самоценного. На богатство человек возлагает всю свою надежду, в нем видит единственную опору своей жизни, весь смысл существования¹²⁷².

И здесь все дело, следов., собственно во внутреннем отношении к материальным благам. Внешний факт обладания даже большим имуществом сам по себе еще не говорит о присутствии страсти корыстолюбия в душе владельца, а равно, наоборот, и полная нищета иногда таит в себе самое сильное ее господство, хотя эта страсть и противопоставляется иногда бедности (πενίᾱ)¹²⁷³, *нестыжательности* (ἀκτημοσύνη¹²⁷⁴.

По словам *И. Кассиана* «возможно и неимущему денег не быть свободным от болезни сребролюбия... Ибо как иных телом неоскверненных евангельское слово провозглашает нечистыми сердцем (Мф.5:28), так и несколько не обремененным тягостью денег возможно быть осужденными вместе со сребролюбцами, по сердцу и уму. Им недоставало только случая к приобретению, а не *воли* которая в очах Божиих всегда имеет более веса, чем необходимость¹²⁷⁵.

Св. Отец из монашеской практики приводит и действительные нередкие случаи пристрастия иноков к маловажным и малоценным вещам (*quamvis parva viliaque sint*). Он свидетельствует, что многие (*nonnullos*) со всем усердием отрекались от мира, охотно оставляли множество житейских вещей, большие имущества, ценные сокровища, чтобы вступить в монастырь, но потом здесь они так пристращались к немногим и малоценным вещам, что забота о них значительно превышала их страсть ко всем прежним богатствам. Таким монахам, по словам св. Отца, без сомнения, мало пользы принесет (*non magni proderit*) то, что они оставили (*contempsisse*) большие богатства и имущества, потому что те страсти, для искоренения которых и надлежало оставить их, они перенесли на другие, немногие и ничтожные (*in res parvas atque exiguas transtulerunt*). Не имея возможности питать страсть любостыжания и скупости вещами драгоценными, они сосредоточивают ее на вещах более дешевых (*circa viliores materias retinentes*) и, таким

образом, очевидно, не отсекают прежнюю страсть, а лишь придают ей другой вид перенесением на другие объекты, – как будто все дело здесь в различии металлов, а не в самой страсти (*quasi vero different tantummodo metallorum, et non ipsa passio cupiditatis habeatur innoxia*). Напротив, тот, кто, презрев большее, привязывается к меньшему, достоин *тем большего осуждения* (*reprensibilior judicandus est*)¹²⁷⁶.

В том же духе, только более сжато, выражает сущность православно-аскетического учения по данному предмету преп. Исаак С. «Не думай, что одно приобретение золота и серебра есть любостяжательность; она есть *приобретение чего бы то ни было такого, к чему привязана воля*»¹²⁷⁷.

Наоборот, возможно – и действительно бывает – владение богатством и употребление его, чуждое страсти сребролюбия.

По словам преп. Максима И., из приобретающих имение некоторые приобретают его *бесстрастно* (*ἀπαθῶς*), почему и лишаясь не скорбят¹²⁷⁸.

Итак, в страсти сребролюбия предосудительно и губительно в нравственном отношении порабощение воли материальным благам, сообщающее всей жизни человека и всем его отношениям односторонний, превратный¹²⁷⁹, грубо-эгоистический характер, поскольку центром его жизнедеятельности является «золотой телец», «мамона»¹²⁸⁰.

Корыстолюбец стремится к приобретению земных благ, видя в них источник и средство самоуслаждения и самовозвышения, так что страсть сребролюбия является *служебной* по отношению к страстям, так наз., *плотским*, а из душевных в особенно тесной связи она находится с тщеславием и гордостью. По словам преп. Максима Исповедника, золото стало столь желательно людям не столько по нужде, сколько по тому, что через него многие служат удовольствиям. Три причины любви к богатству: сластолюбие, тщеславие и неверие (*ἀπίστια*). Сластолюбивый любит серебро, чтобы с помощью его наслаждаться, тщеславный, – чтобы прославиться, а неверующий, – чтобы скрыть и хранить его, боясь голода или старости, или болезни, или изгнания (*ξενιτεῖαν*)¹²⁸¹ и более надеясь на него, нежели на Бога Создателя и Промыслителя

всякой твари¹²⁸². Страдающий корыстолюбием, таким образом, не только не возвышается над внешними материальными благами, а, напротив, всецело увлекается ими, считает их как бы нераздельною частью себя самого, полагает себя в них, как бы срастворяется с ними и живет в них. С земными благами он нераздельно и исключительно связывает благосостояние собственной личности, так что частичное или полное лишение их причиняет ему страшное огорчение, отнимает у жизни смысл и отраду.

Человек, подверженный этой страсти, все свои силы, способности, таланты употребляет на приобретение земных благ, только с этой точки зрения он смотрит на свои отношения ко всему окружающему и даже к Богу. Все для него имеет важность только или как предмет и средство приобретения или же как препятствие его корыстным расчетам, враждебное его планам обогащения, т. е., во всяком случае, страсть корыстолюбия сопровождается непременно грубо-эгоистическими отношениями и к Богу¹²⁸³, и к людям, и к внешнему миру – природе.

Встречая со стороны других людей намеренные или ненамеренные, действительные или мнимые препятствия при осуществлении вдохновляемых страстью «сребролюбия» планов обогащения, человек, при несомненно присущей ему в этом случае эгоистической настроенности, не может отнестись к наносимому ему имущественному или какому другому ущербу сколько-нибудь спокойно, сохраняя самообладание, но обыкновенно возмущается, теряет душевное равновесие и – в своем стремлении во чтобы то ни стало устранить эти препятствия со своего пути – не останавливается ни перед чем, нарушая самые элементарные правила справедливости, а если возможно, то, вместе с этим старается и отомстить обидчику за причиненный ему урон. Одним словом, господство в человеке страсти сребролюбия ведет за собою очень часто, если не всегда, возникновение, проявление и развитие страсти гнева. Конечно, трудно утверждать, что страсть гнева связана со сребролюбием исключительно, – однако наблюдение живой действительности приводило и приводит подвижников к тому

твердому заключению, что по большей части, преимущественно гнев проявляется в связи именно с сребролюбием¹²⁸⁴, вообще же он ратует за удовольствие¹²⁸⁵. Названное состояние вызывается в человеке всякими внешними препятствиями, которые встречаются ему на пути осуществления его личных целей, стремлений, – когда его воля приходит в столкновение с другою волею, не желающею ей подчиниться, когда он встречает со стороны других людей – действительно или мнимо – несправедливое к себе отношение¹²⁸⁶, и т. под. *Психологическою подкладкою гнева является, таким образом, во всяком случае самолюбие*¹²⁸⁷.

Нравственно-психологическое значение гнев (ὀργή)¹²⁸⁸, его крайне губительное влияние на духовную жизнь человека, почему собственно он вносится аскетами согласно, всеми без исключения, в список именно главных, основных, особенно губительных пороков, называется, напр., πάθος ὀξύτατον¹²⁸⁹, считается гораздо более важным, серьезным и опасным пороком, чем предыдущие две страсти¹²⁹⁰, – все эти вопросы разрешаются и уясняются при более подробном и детальном анализе этого состояния.

Итак, какая же наиболее выдающаяся, характерная черта аффективного состояния гнева?

В данном случае прежде всего важно изображение этого состояния в Евангелии, в учении Самого Христа Спасителя. Здесь указаны разные ступени интенсивности и последовательные моменты развития гнева, поскольку названное состояние выражается и проявляется далеко неодинаково, начиная с бранных слов и уничижительных названий, диктуемых состоянием запальчивого раздражения и направляемых обиженным по адресу обидчика, и оканчивая грубым, возмутительным фактом убийства последнего от руки им чем-либо оскорбленного, потерявшего, под действием животного аффекта раздражения, всякое самообладание, дошедшего до состояния полного помрачения разума и дикой озверелости¹²⁹¹.

Очевидно, что наиболее выдающеюся, специфическою чертою названного аффективного состояния является не только

стремление устранить противника с пути, – если это возможно, уничтожить его, – но вместе с тем и унижить его, оскорбить так или иначе, словом или действием, вообще тем или другим способом *враждебно* ответить обидчику¹²⁹², дать ему почувствовать горечь своей обиды, – словом, отомстить ему.

В аскетической письменности стремление отомстить обидчику рельефно выдвигается в качестве именно основной, существенной, характерной черты аффекта «гнева»¹²⁹³.

Вдохновляясь и поддерживаясь непавистью (μῖσος)¹²⁹⁴ стремясь по самому своему существу к *внешнему обнаружению*¹²⁹⁵ – в соответствующих словах, действиях и поступках, с неизменно присущим ему характером бурной, неудержимой *стремительности*¹²⁹⁶, гнев по своим тенденциям и последствиям оказывается явлением *разрушительным*¹²⁹⁷.

Такой характер внешнего проявление гнева, конечно, вполне соответствует и его внутреннему свойству, как психологического феномена. И действительно, в этом отношении он может быть назван, употребляя образное выражение св. *Василия В.*, «внутреннюю бурю смятенного духа»¹²⁹⁸. «Гнев» является бурным, стремительным, легко возбудимым *возмущением помыслов*¹²⁹⁹, всякий раз, при своем возникновении, колебля душевную устойчивость, нарушая психическое равновесие, внося в духовную жизнь *беспорядочность*¹³⁰⁰, полную расшатанность, неупорядоченную стихийность. В этом отношении страсти гнева должна быть отдана печальная пальма первенства, по сравнению с другими страстями¹³⁰¹. Едкий «дым» этой страсти помрачает, ослепляет ум, так что он теряет всякую рассудительность¹³⁰² и лишается ведения (γνώσις)¹³⁰³. С этой точки зрения не будет казаться гиперболическим определением страсти «гнева», как «кратковременного бешенства»¹³⁰⁴.

В *религиозно-нравственном отношении* свидетельствуя о недостатке в человеке, подверженном страсти гнева, *любви к Богу и ближнему*¹³⁰⁵, названный аффект самым фактом своего господства в душе исключает действительность и возможность присутствие в ней, в частности, также *терпения* (μακροθυμία)¹³⁰⁶, кротости (πραοτής)¹³⁰⁷, *смиреномудрия*

(ταπεινοφροσύνη)¹³⁰⁸, милосердия (ἐλεος)¹³⁰⁹ и под. истинно христианских добродетелей и не позволяет совершать молитвенного подвига¹³¹⁰.

Источник возникновения и развитие этой страсти с *нравственно-психологической* точки зрения заключается в извращении: направление той силы и способности человека, которая в патристической письменности обычно называется ὁ θυμός, τὸθυμοειδές, – в потере разумной волей власти над нею, в беспорядочно-стихийном способе ее действия. По святоотеческому воззрению, имеющему свою почву в общих психологических понятиях того времени, психологическая основа гнева заключается именно в названной способности, необходимо присущей также и нормальной богоподобной природе человека¹³¹¹.

Вместе с другими двумя коренными способностями человека, – разумом и волею, его способность, называемая ὁ θυμός, т. е. сила – эмоциональная, *сердечная*¹³¹², является, по своему существу и первоначальному нормативному предназначению, несомненно «даром Божиим»¹³¹³, который человек может – и должен – употреблять во благо, *на добро* (εἰς καλόν¹³¹⁴). И в частности, роль, которую играет в религиозно-нравственной жизни человека θυμός, понимаемый именно в указанном смысле, – в высшей степени важная, существенная, ничем другим незаменимая, – он является необходимым «помощником», в высшей степени полезным «союзником» разума в деле осуществление человеком его высшего, специфически-человеческого, богоподобного предназначение¹³¹⁵, ¹³¹⁶.

Только благодаря присутствию в человеке названной силы, человек не только ясно понимает и теоретически проникновенно созерцает различие добра и зла (в этом проявляется деятельность его высшей способности, называемой νοῦς), но – вместе с тем – и живо, непосредственно его *чувствует*, переживая и обнаруживая при этом несокрушимое, вдохновенное рвение к добру¹³¹⁷ и пламенную ненависть, отвращение ко злу¹³¹⁸. Именно она-то сообщает душе ту напряженность энергии, тот неослабный подъем духовной силы,

которые обеспечивают религиозно-нравственной жизни непрерывность возрастание в добродетели¹³¹⁹, стойкость, твердость и мужество в борьбе со злом¹³²⁰ хотя бы это зло коренилось в глубине природы самого же человека и, таким образом, приходилось вести брань внутреннюю¹³²¹.

В этом последнем случае *θυμο's* служит орудием достижения душевной чистоты (*castitas*)¹³²², так как сражается за добродетель, очищающую душу¹³²³.

По всем же раскрытым сторонам и свойствам своей деятельности *θυμο's* оказывается такою силою в человеке, которая в нем служит *возбудителем* душевной энергии, *вдохновителем* разума и воли. По образному выражению св. *Василия Вел.*, *ο θυμο's* является как бы «нервом души» сообщаящим ей силу для постепенного, но неослабного утверждение в добрых делах¹³²⁴.

Однако, играя такую выдающуюся роль в нравственной жизни человека, оказывая разуму важную помощь и поддержку в осуществлении его высших, идеальных, богоподобных стремлений, *θυμο's* и сам для своего правильного функционирования нуждается в регулирующем воздействии на него «разума». Только в таком случае, приводимый в действие разумом, функционируя под его постоянным контролем, *когда должно и как должно*, он не выступает из собственного чина¹³²⁵. Поэтому, чтобы не впасть в это аффективное состояние, человек должен «внимать себе» не ослаблять самообладание и самонаблюдение¹³²⁶.

Другими словами, – *θυμο's* должным образом действует только тогда, когда он руководится принципом богоподобия. А это, в свою очередь, достигается только в том случае, если началом его деятельности, определяющим время, меру и цель его проявления¹³²⁷, является живое настроение любви к Богу и ближнему. В этом отношении для силы, называемой *θυμο's*, болезненно-чувствительны, невыносимо тягостны, прямо нестерпимы факты нарушения воли Божией в жизни своей ли собственной или других людей, – случаи субъективного помрачение в ней славы Божией, оскорбление святости Божией. Встречаясь с подобного рода фактами, человек, не потерявший

чуткости к добру, с правильно развитою силою θυμοῦς, «снедается»— как бы огнем охватывается живою и интенсивною ревностью о Боге¹³²⁸.

Такой человек горячо и бескорыстно вооружается за «славу Божию»¹³²⁹ против оскорбителей ее¹³³⁰. Отсюда объектом, против которого направляет свою силу θυμοῦς, является главным образом грех вообще (ἁμαρτία¹³³¹, проявляющийся и обнаруживающийся главным образом в страстях¹³³², препятствующих росту и преуспеянию внутреннего человека¹³³³, а также – главные возбудители страстей, – демоны¹³³⁴.

Во всяком случае, будучи явлением порядка нравственного, не отрицая, а напротив, именно предполагая присутствие любви к Богу и ближнему в душе «ревнителя», действие силы θυμοῦς в описанном смысле лишено характера какого-либо личного возмездия за оскорбление или нарушение каких-либо внешних прав и преимуществ. Имея в виду *исправление ближнего*¹³³⁵, действие θυμοῦς в указанном смысле оказывается собственно *попечительностью* (κηδεμονία) о его истинном благе, но ни в коем случае не нарушением этого последнего. Если и приходится такому ревнителю употреблять по отношению к нарушителю славы Божией какие-либо ограничительные и карательные меры, то их значение и цель собственно *педагогически-исправительные*. В этом отношении они могут быть уподоблены горькому *лекарству* (φάρμακον εἶδος), неприятному, но необходимому для восстановления здоровья болящего, и собственно в этих видах и предписываемому врачом¹³³⁶.

Отличительными качествами проявляющейся в таком направлении силы θυμοῦς являются *благоразумие*¹³³⁷ и *справедливость*¹³³⁸.

Отсюда психическими элементами, входящими в состав анализируемого феномена, оказываются прежде всего *негодование* в добром, бескорыстном смысле этого слова, а также *скорбь* о человеке, вызвавшем своим отдельным поступком или целым поведением реакцию силы θυμοῦς¹³³⁹.

Описанное нами должное, желательное проявление силы θυμοῦς называется иногда–и нередко – также словам ὀργή¹³⁴⁰, –

т. е. тем самым термином, который специально употребляется для обозначения греховного аффекта, одной из восьми главных, основных «страстей».

В этом общем смысле *ὄρυγ* отмечает собою то устойчиво возбужденное, напряженное состояние человеческого духа, которое проистекает от избытка и бодрости сил человека¹³⁴¹. Само по себе оно не носит в себе нравственной определенности, которая основывается только на направлении *воли* человека¹³⁴².

При осуществлении цели богоподобия, в подчинении разуму, *ὄρυγ* оказывается состоянием не только *безгрешным*¹³⁴³, но и прямо желательным, как орудие при достижении человеком высших религиозно-нравственных целей – в деле воспитания христианских добродетелей¹³⁴⁴. Но при эгоистическом состоянии жизнедеятельности человека происходит склонение силы *ὄρυγ* «к худшему»¹³⁴⁵, так как он в направлении, способе и формах своего проявления определяется уже не разумом, а страстями. В таком случае, уклонившись от своего первоначального назначения, *ὄρυγ* оказывается уже состоянием *противоестественным*¹³⁴⁶, становится *в ряд других порочных страстей*, приобретая все их дурные свойства, – и вот пред нами является новая, «*неразумная страсть гнева*»¹³⁴⁷.

Вся энергия *θυμoς* – изливается теперь в бурных стремительных порывах, вся сила сердечного возбуждения¹³⁴⁸ проявляется и расходуется по поводу личных неудач обыденного существования, личных столкновений, обид и огорчений. Защищается от чуждых покушений теперь уже не слава Божия, не благо и спасение ближнего, не собственная идеальная, разумная, богоподобная природа человека, а только эмпирическое бытие человека со всеми его случайными принадлежностями, привычками, склонностями, интересами, внешней обстановкой и т. под.

Страстное состояние, имеющее в основе господство чувственного эгоизма (т. н. «телесные» страсти), а также привязанность к материальным благам («сребролюбие»),

достигает, т. обр., своей наивысшей интенсивности и бурной стремительности именно в «гневе».

В этой интенсивности человеку дальше идти уже некуда, – он и без того дошел, как мы видели, до *pes plus ultra*, до бешенства в отстаивании своих личных интересов, своей неприкосновенности. За бурными порывами, по законам психической жизни, должна последовать реакция, в виде ослабления, упадка душевной энергии. И этот упадок, действительно, наступает, выражаясь в новых аффективных состояниях печали и уныния¹³⁴⁹.

Поставление человеком себя самого в качестве верховного блага, – нашедшее свое конкретное выражение в предшествовавших страстях, с неумолимой последовательностью приводит к патологическим состояниям печали и уныния, которые наступают с неизбежностью, свидетельствуя и выражая собою факт непроизводительной растраты душевных сил, ослабления ее энергии, вследствие предшествующего порабощения воли страстям. И действительно, по аскетическому учению, печаль не может найти себе доступа в ту душу, в которой ранее не свили себе прочного гнезда какие-либо другие страсти¹³⁵⁰, свидетельствующие о любви человека к *миру*¹³⁵¹, о его пристрастии к чему-либо¹³⁵² о его склонности к чувственным, вообще к эгоистическим удовольствиям, лишение, отсутствие которых, невозможность, по какой бы то ни было причине, получить их, притупление восприимчивости к ним, – все эти обстоятельства, по известным психологическим законам, способствуют возникновению и развитию в душе состояния, противоположного удовольствию, т. е. печали¹³⁵³. Другими словами, – печаль возникает вследствие неудовлетворенности страстных желаний, или удовлетворение их неполного, не доставляющего удовольствия¹³⁵⁴.

Гибельность этой страсти открывается в особенности из того, что она, будучи противна христианскому настроению любви к Богу и ближним, решительно с ним несовместима. Человек, подверженный этой страсти, не может проходить созерцательный подвиг надлежащим образом, – она «не

позволяет ему ни совершать молитвы с обыною ревностью сердца, ни с пользою заняться чтением Св. Писания; ко всем обязанностям трудов или богослужения (*religionis*) делает нетерпеливым и неспособным (*asperum*), погубив всякое спасительное предприятие и возмущив постоянство сердца»¹³⁵⁵.

Являясь важным препятствием для созерцания¹³⁵⁶, λύπη нарушает и нормальные отношения к ближним, так как не позволяет одержимому ею человеку быть спокойным и кротким (*tranquillum ac mitem*) к братьям¹³⁵⁷. Наполняя все изгибы сердца желчью и горечью, названный аффект приводит одержимого им человека к тому, что он оказывается не в состоянии с обыною приветливостью принимать посещение даже любезных близких лиц; чтобы они ни высказали ему «в приличном разговоре» (*confabulatione competenti*), все ему представляется неудобным и лишним, сам же он не может дать им деликатного, любезного ответа¹³⁵⁸.

Такие губительные последствия страсти λύπη проистекают из того, что она, по самому своему существу, совершенно расслабляет и угнетает (*labefactat ac deprimit*) душу человека¹³⁵⁹. По метафорическому определению св. Григория Б., λύπη есть «грызение сердца и смятение»¹³⁶⁰.

И в данном случае, анализируя аффективное состояние λύπη, свв. отцы-аскеты отмечали тот факт, что эгоистическим направлением религиозно-нравственной жизни здесь извращается, становится одним из препятствующих условий к достижению спасения собственно такое настроение человека, психологическая основа которого (λυπηρά διάθεσις)¹³⁶¹, напечатлена в природе человеческой, как несомненно полезное средство¹³⁶², условие, благоприятствующее в деле осуществления человеком его религиозно-нравственного назначения. Возникая по поводу «познания истинного блага»¹³⁶³; с одной стороны, и сознания порочности собственной жизни¹³⁶⁴, а также при виде грехов ближних¹³⁶⁵, с другой, λυπηρά διάθεσις поддерживается и питается созерцанием будущего блаженства (*futuræ beatitudinis contemplatione*) и желанием совершенства, необходимого для первого. Под влиянием созерцания бесконечного идеала,

человек не только все глубже и глубже начинает чувствовать, яснее и яснее сознавать бедность человеческого естества вообще¹³⁶⁶, несовершенство настоящей жизни¹³⁶⁷ в ее наличности, но вместе с тем – и главным образом – приходит в «чувство худости»¹³⁶⁸ эмпирического состояния своей собственной личности. С таким нравственно-психическим содержанием *λύπη* служит *живым* и вместе *постоянным* стимулом религиозно-нравственного безостановочного совершенствования человека.

Входя в сложное состояние спасающей веры, в качестве его исходного момента и существенного, центрального содержания, *λύπη* является в таком случае именно печалью «по Богу»¹³⁶⁹, т. е. поскольку она именно *Бога* имеет своим религиозно-нравственным основанием, опорой и верховную целью стремлений. Человек испытывает и переживает чувство *недовольства* своим наличным состоянием именно потому и постольку, поскольку оно является препятствием в деле достижение единственно ценной для него цели богообщения, т. е., иначе говоря, – поскольку он желает все более и более полного достижения нравственного богоподобного совершенства, никогда не останавливаясь в этом своем стремлении. Таким образом, *λύπη* – в своем добром направлении – возбуждает и поддерживает в человеке живую, энергическую активность, вызывает его на аскетический подвиг всестороннего совершенствования как с «*отрицательной*» (очищение сердца от страстей)¹³⁷⁰, так и *положительной* стороны (приобретение добродетелей)¹³⁷¹. В таком случае «печаль ума» является «драгоценным Божиим даянием»¹³⁷².

Однако, все это, как мы видели, только в том случае имеет место, если *λύπη* регулируется «разумом», поставляющим человека в должные религиозно-нравственные отношение к Богу (или, по крайней мере, открывающим путь к уразумению этих отношений).

Совсем иное, диаметрально противоположное,¹³⁷³ произойдет, – если человек, замкнувшись в себе, не Бога поставляет верховною целью своей жизнедеятельности, а себя самого, в своем несовершенном эмпирическом существовании,

в своей наличной стихийно-космической неурегулированности и страстной неупорядоченности, – признает центром самостоятельного бытия. В таком случае λύπη будет иметь характер безысходной, мрачной¹³⁷⁴, безнадежной тоски, приводящей человека к апатии, к бездеятельности в духовно-нравственном отношении, – она парализует, как бы связывает, деятельные силы и способности человека¹³⁷⁵. В конечном результате такое состояние безысходной тоски и безнадежного отчаяния разрешается духовной «смертью» человека¹³⁷⁶, – когда духовные силы человека ослабевают до такой степени, что подвиг аскетического совершенствования человеку представляется невыполнимым, немыслимым, бесполезным и бесплодным. Таковы – в общем – психическое содержание и нравственная оценка аффективных состояний «Печали» и «уныния» (ἀκηδία)¹³⁷⁷.

§ 3.

Переход к последним и самым уточненным порокам – «тщеславию (κενοδοξία) и «гордости» (ὕπερηφανία). – Анализ седьмой и восьмой «страстей». – Общая этико-психологическая основа всех страстей – самолюбие (φιλαυτία). – Проистекающая отсюда гибельность всех страстей в совокупности и каждой из них в отдельности. – Определяемая указанным свойством страстей первая и основная цель аскетического совершенствования. – «Бесстрастие» (ἀπάθεια) и понятие о нем. – «Бесстрастие» только отрицательная сторона аскетизма, необходимо постулирующая к его положительному содержанию.

Таким образом, наблюдение условий, процесса постепенного развития и результатов действительного преобладания «страстей» в душе человека приводит его к сознанию обманчивости и гибельности самоудовлетворения путем безраздельной отданности страстным позывам и неурегулированным влечениям своей природы. Человек, как бы он ни был ослеплен «страстями», в конце концов все же не может не видеть того, что в сущности он жестоко наказывается тем самым, в чем он видел свое счастье, в чем он полагал самодовлеющую цель своей жизни. И в самом деле, удовольствие, получаемое вследствие удовлетворения страсти, достигши известного предела, перестает доставлять человеку наслаждение и может даже перейти в аффективное состояние, ему диаметрально противоположное – «скорбь» и «уныние». Следов., состояние безраздельного стихийного господства страстей обнаруживает себя в своей собственной внутренней несостоятельности, обманчивости, неустойчивости, непрочности и гибельности даже именно с той точки зрения, на которой стоит обычный человек, – с точки зрения личного благополучия и эгоистического счастья. Отсюда, даже с этой точки зрения личного самосохранения, человек может серьезно поставить себе вопрос, не полезнее ли для него самого, не выгоднее ли, не целесообразнее ли, оставив изведанный в своей несостоятельности путь слепого, стихийного подчинения

страстным позывам и аффективным порывам своей природы, попытаться покорить свою жизнь более устойчивому и вместе более благородному принципу разума, обеспечить свое благо не страстями, а противоположными им добродетелями. Правда, человек знает, что путь добродетели требует постоянного самоограничения, коренной и болезненно-чувствительной ломки мировоззрения, отречение от нажитых привычек и т. п., – однако, тем не менее, весь этот подвиг человек иногда предпринимает и совершает не ради кого другого, а ради себя же самого, в видах собственного своего благополучия настоящего и – особенно – будущего. Труды и подвиги для приобретения добродетелей вознаграждаются сторицею, – есть из-за чего трудиться и терпеть ограничения, лишения, переносить скорби добродетелания. В награду за труды и терпение человек получит удовлетворение, – правда, не такое интенсивное, как при удовлетворении страстей, но зато более прочное и верное – в виде внутреннего довольства, спокойствия совести, уважения и почта от других людей, а в загробном мире ему обещается вечное блаженство.

С таким – или подобным – настроением человек начинает вести добродетельную жизнь и в этом отношении иногда обнаруживает достаточную степень постоянства и твердости, обеспечивающих ему некоторый успех. Однако присутствие в человеке эгоизма, лежащего в основе такого добродетелания, – хотя этот эгоизм и является в данном случае в форме очень тонкой и даже скрытой, замаскированной, – все же должно проявиться в каких-либо определенных специфических симптомах. И такими именно симптомами являются новые аффективные состояния т. н. «тщеславия» к «гордости»¹³⁷⁸.

Эти тесно связанные между собою генетическим родством и непосредственной преемственностью¹³⁷⁹ «страсти», заканчивающие собою список главных пороков, достигают высшей степени опасности и губительности для религиозно-нравственной жизни человека не только по своей внутренней сущности, основному этико-психическому содержанию, но также, вместе с этим, и по особенно – *тонкой*, иногда трудно уловимой *форме* своего проявления в душе¹³⁸⁰.

Указанная черта «тщеславия» и «гордости» обуславливается тем фактом, что эти пороки в своей подлинной специфической форме проявляются именно при условии заметных успехов в осуществлении подвижничества, по поводу некоторых достигнутых совершенств, вследствие приобретения каких-либо добродетелей. Фарисей, представленный в притче Христа Спасителя, молитвенно благодарил Бога за то, что он «не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи»; напротив, он знал за собою и положительные добродетели, – строгое неопустительное соблюдение постов – два раза в неделю, – неукоснительное выделение десятой доли из всего приобретаемого в пользу храма, и т. под.¹³⁸¹. Горделивое «уничуждение других» может опираться, таким образом, на уверенность в своей собственной праведности¹³⁸², на фактическом доброделании, в таком именно случае и являясь, по святоотеческому учению, наиболее опасным в духовной жизни настроением.

По учению *И. Кассиана*, «тщеславие» и «гордость» «совершенно отличаются» (*penitus dissident*) от первых шести страстей в том отношении, что «возбуждаются» по сравнению с ними «противоположным образом и порядком»; к своему возникновению они не только не получают от прочих «никакого повода», но, наоборот, приносят плод обильнее именно «по истреблении тех», живее и успешнее возникая и возрастая вследствие их умерщвления, после победы (*post triumphos*) над ними¹³⁸³.

Вот почему по поводу духовных успехов те еще сильнее уязвляются тщеславием, которые особенно победоносно боролись против плотских пороков. Следов., «она воодушевляется не иным чем, как успехами в добродетелях того, на кого нападает»¹³⁸⁴.

Сказанное о «тщеславии» тем решительнее, с еще большим правом и основанием, должно быть относимо к «гордости»¹³⁸⁵.

Что касается, в частности, «тщеславия» (*κενοδοξία*), то оно несомненно предполагает, в качестве своего обязательного условия, наличность в человеке некоторых добродетелей,

достигнутых успешным прохождением подвижничества¹³⁸⁶. Именно здесь то подвижнику и приходится опасаться поползновения совершать добродетели ради славы человеческой, «возлюбить больше славу человеческую, нежели славу Божию»¹³⁸⁷, ¹³⁸⁸.

А в этом последнем и заключается собственно специфическая сущность «тщеславия».

По определению Григория Б., тщеславие есть *стремление* (ὀρέξις) к суетной славе¹³⁸⁹.

Но при этом особенно характерно то, что средством для достижения почета, известности, славы избираются именно *подвиги, труды* доброделания¹³⁹⁰.

Таким образом, здесь происходит коренное извращение основной, единственно значительной и ценной цели христианского подвижничества, вследствие чего и вся деятельность человека, получив цель ложную, при всей своей внешней благовидности, не имеет истинно христианского достоинства ни в своей сущности, ни в своих проявлениях, ни в своих результатах. Это и понятно. Когда средство доставляется на место цели, то, естественно, происходит полное извращение подвижничества, уклонение с истинного, прямого и правого пути совершенствования в сторону самочинного доброделания, избрание собственного пути праведности и благочестия¹³⁹¹, т. е. происходит фактическое отвержение благодати, благодатного строя, божественного водительства, и человек вступает на путь языческой или иудейской праведности (ἰδία δικάιοσύνη), где самолюбие не искореняется, а питается¹³⁹².

По учению христианскому, человек имеет религиозно-нравственный долг не только всю жизнь свою в ее общем направлении и духе посвящать Богу, жить не для себя и по себе, а в Боге и по Богу¹³⁹³, но и все ее отдельные моменты, слова и поступки, как бы ни были они, по видимому, маловажны, не исключая даже имеющих на первый взгляд лишь чисто физиологическое значение актов утоления голода и жажды, совершать «во имя Господа Иисуса Христа»¹³⁹⁴, «во славу Божию»¹³⁹⁵.

О себе лично, о своих собственных трудах и подвигах человек и думать не должен, – да это и невозможно по существу дела, раз он имеет пред собою бесконечную цель богоуподобления, о полном достижении которой в какой-либо данный момент не может быть и речи¹³⁹⁶; отсюда все внимание истинного подвижника устремлено не на достигнутые уже успехи, а на дальнейшее безостановочное совершенствование¹³⁹⁷. В себе самом человек видит лишь «немощи»¹³⁹⁸, в своей жизни – недостатки и пробелы, а все доброе с искренним и живым чувством благодарности относит к Господу Богу, действующему в нем и через него своею всеильною благодатию¹³⁹⁹. Вот почему истинный подвижник Христов исповедует, что он не способен даже «помыслить что от себя, как бы от себя», но эту «способность» он получает от Бога¹⁴⁰⁰, как и вообще живую реальную и действенную силою его благодатной жизни является не его эмпирическая личность, не напряжение его собственных сил, а живущий в нем Христос¹⁴⁰¹.

Осуществляя в своей жизнедеятельности не свою волю, а волю Божию, существуя не для себя и по себе, а в Боге и по Богу, отображая в себе Христа¹⁴⁰², являя в своей жизни и деятельности именно Его силу¹⁴⁰³, истинный подвижник не только тем самым прославляет Бога¹⁴⁰⁴, но и других побуждает к прославлению Его. Именно в этом смысле христианин должен стараться «о добром не только перед Господом, но и пред людьми»¹⁴⁰⁵.

По слову Христа Спасителя, «свет» богоугодной жизни Его истинного последователя так должен светить пред людьми, что бы они видели его «добрые дела и прославляли Отца Небесного»¹⁴⁰⁶. Таким путем имя Божие «святится» и прославляется среди людей¹⁴⁰⁷.

Имея целью всей своей жизни и всех поступков Христа¹⁴⁰⁸), истинный подвижник «непрестанно пребывает в таком горячем желании, чтобы Бог славился в нем, сам же *остается как бы несуществующим*. Такой человек и не знает, что он такое, и не чувствует наслаждения в самых похвалах словесных; но при

сильном желании смирения он не думает о своем достоинстве»¹⁴⁰⁹.

Между тем, у подвижника, увлеченного духом тщеславия, принципом аскетического делания является стремление не к славе Господа по побуждению искренней любви к Богу, а искание собственной славы¹⁴¹⁰, т. е. удовлетворение личному себялюбию в особой специфической, утонченной форме. Аскетическая жизнь избирается, подвиги доброделания совершаются не ради бескорыстного угождения Богу, но ради славы человеческой¹⁴¹¹.

Так. обр., в сущности они проистекают из себялюбия¹⁴¹², постоянно сопровождаясь памятованием о своем собственном достоинстве¹⁴¹³.

Следовательно, центр такой деятельности полагается не в Боге, а в самом человеке, так что происходит непримиримое противоречие между видимою богоугодностью такого поведения и его внутреннею отчужденностью от Бога, вследствие происходящего в данном случае отречения по существу от истинной цели христианского доброделания и замаскированной подмены ее себялюбивым языческим принципом самоудовлетворения.

Точное и глубокое определение тщеславия в данном отношении и с указанной стороны мы находим у св. *Максима Исповедника*. По его словам, «тщеславие есть *отступление* от цели по Богу и *перехождение* к другой (цели), противоположной божественной. В самом деле, тщеславный совершает добродетель ради собственной, а не божественной славы¹⁴¹⁴.

Такая слава, по сравнению с первой, является, конечно, не истинною, но *суею, ложною*,¹⁴¹⁵ *пустою, тщетною* (*vanam sive inanem*)¹⁴¹⁶, *внешнею*¹⁴¹⁷, почему и аффективное стремление к ней получило в аскетической письменности техническое название κενοδοξία (т. е. κενὴ δόξα (*vana gloria*)¹⁴¹⁸, точно соответствующее сл. – русскому слову «тщеславие».

Совершая подвиги доброделания собственно ради приобретения славы человеческой¹⁴¹⁹ – с намерением заслужить похвалу людскую¹⁴²⁰, человек естественно все свое внимание обращает именно на *показную*¹⁴²¹, внешнюю сторону

подвижничества, с несомненным и громадным ущербом для стороны внутренней.

Между внешнею благовидностью показного благочестия и внутренним сердечным религиозно-нравственным настроением человека, в таком случае, не оказывается необходимой гармонии. Мало того, – показная пышность добродетеля в сущности является пустоцветом, так как прикрывает собою внутреннее бесплодие эгоистического самодовольства, греховного самоуслаждения. Совершая, по-видимому, подвиги самоотречения, человек, в сущности, питает греховное самоугождение, – факт тем более опасный в деле религиозно-нравственного совершенствования, что человек, обманутый внешними успехами на взгляд несомненного прогрессирования по пути добродетели, в действительности все более и более разоряет и губит свое внутреннее сокровенное, сердечное делание¹⁴²², препятствуя подвижнику предстоять Богу и стяжать венец истинной праведности¹⁴²³.

Таким образом, существенными, наиболее рельефными и характерными свойствами «тщеславия» являются несомненно *лицемерие* и *ложь*¹⁴²⁴, ¹⁴²⁵.

Все наиболее выдающиеся, характерные черты «тщеславия» являются еще резче, выпуклее, интенсивнее и неприкровеннее выраженными в последней – восьмой – страсти – «гордости» (ὕπερηφανία)¹⁴²⁶.

Если «тщеславный» услаждается своими подвигами и достоинствами, видя в них средство достижения известности, славы, почета от людей, то «гордый» уже прямо и неприкровенно усвоят их себе и, вознося свою собственную личность на пьедестал величия, утверждает свою полную независимость от кого бы то ни было, свое самодовлеющее достоинство, способность собственными силами, без Божественной помощи, осуществить свое идеальное, истинно человеческое назначение, – признавая совершенную достаточность своих сил для осуществления добродетелей¹⁴²⁷, ¹⁴²⁸.

Если в «тщеславии», таким образом, выражается собственно только *недостаток* любви к Богу, *забвение* о славе

Божией, то в «гордости» проявляется уже прямое, решительное и сознательное *пренебрежение* к Божественной славе, явное *нежелание «воздать славу Богу»*.

Замкнувшись в себе, человек утверждает свою духовную самодовлеемость, признает себя существом этически и религиозно самостоятельным, независимым от внешнего авторитета, – бытием самоценным, имеющим задатки и необходимые средства для бесконечного самостоятельного развития. Другими словами, – человек считает себя способным осуществить свое высшее назначение без Божественной помощи, помимо реальных отношений к Безусловному и Абсолютному бытию, – стремится жить для себя и по себе,¹⁴²⁹. Таким образом, «гордость» приводит человека к утверждению безусловности своей личности в самой себе, в ее наличных, эмпирических условиях, в отрешенности и независимости от бытия реально Безусловного, помимо религиозно-нравственных отношений к Богу. Эти последние считаются поэтому или ненужными для человека или же, вместе с этим, и невозможными по тем или иным философским или психологическим основаниям. «Гордый» не признает коренных недостатков, глубокого расстройств в своей природе, а если и сознает их в какой-либо степени, то во всяком случае не признает своей *виновности* в них, вообще отрицает свою *греховную личную и природную испорченность*. И в познании и в деятельности такой человек считает возможным обойтись собственными средствами, – единственным критерием своих мыслей, настроения и деятельности он признает только и именно тот, какой устанавливает он сам, так что в данном случае человек стремится быть для себя автономным, высшим и законодателем, и судьей. Проповедь о Божием спасении мира, о Христе распятом за грехи людей, для их искупления, является для самосознания таким образом настроенного человека не проявлением «Божией силы» и «Божией премудрости»¹⁴³⁰, а несомненным «безумием», внутренним противоречием и решительною несообразностью.

Таково – в общих существенных чертах – обусловливаемое «гордостью» и совершенно противоположное *смирению*

ταπεινοφροσύνη¹⁴³¹, отношение человека к Богу.

Равным образом, и по отношению к *другим* людям черты, свойственные «тщеславию», являются в «гордости» в виде еще более обостренном и резком. «Тщеславный» хочет пользоваться окружающими людьми, как средством для собственного прославления, – следовательно, он все же признает их нужными себе, полезными. «Гордый» же мечтает о своем решительном и несомненном превосходстве над всеми людьми, о своей полной независимости от них. Отсюда он стремится к *исключительному самоутверждению* по отношению к окружающим и, следовательно, к их *отрицанию*, к полному *подчинению* их себе во всем, к решительному, ничем не ограничиваемому своему *господству* над ними, почему «гордость» является причиной и основанием и других «страстей» – преимущественно гнева, зависти, клеветы¹⁴³².

Превозносясь своими достоинствами – действительными или мнимыми – внутренне ἐπαίνομος ἐν καρδίᾳ, одержимый гордостью на каждом шагу, кстати и некстати, не деликатно и бесцеремонно выставляет их напоказ, всеми путями подчеркивает свои труды и заслуги, πο'νων ἰδί'ων ἀναιδής ἐκπομπευσις имея в виду в то же время обесценить в общественном мнении труды и достоинства других людей, так или иначе набрасывая на них тень неблагоприятности, неискренности, корыстности и под. ἐπουδενωσις τοῦ πλησίον/ Гордый, таким образом, замкнут для всякого чужого совершенства, для него невыносимо тяжело, иногда даже прямо невозможно, признание чужого достоинства, нравственной порядочности другой личности. Признавая за собою бесспорное и безапелляционное право суда над нравственной личностью ближнего, «гордый» не допускает и мысли о том, чтобы кто-либо другой осмелился критически относиться к его собственным действиям и поступкам, решился высказать ему какое-либо замечание, а тем более обличение, – он ответит на них не иначе, как явною враждою или же – непременно – затаенною ненавистью ἐλε'υχου μῖος¹⁴³³.

Отсюда пренебрежительное отношение к низшим, презрение к равным¹⁴³⁴. Самонаблюдение, самоиспытание при

таком настроении становится невыполнимым¹⁴³⁵.

Гордость констатирует собою высшую степень падения человека в религиозном и этическом отношениях. Оба эти момента, при наличности «гордости», заключаются в настроении человека несомненно. Однако, по наблюдению аскетов, все же только на высшей ступени развития «гордости» выступает особенно заметно и неприкосновенно чисто религиозное противление Богу, на первой же, начальной, ступени она касается собственно ближайшим образом только людей¹⁴³⁶.

Если, таким образом, именно в «гордости» себялюбие, эгоизм, проявляется интенсивнее, заметнее, неприкровеннее, чем в других страстях, достигая здесь явного, сознательного и упорного противления Богу¹⁴³⁷, то отсюда понятно, почему собственно «гордость», по аскетическому учению, пагубнее, тяжелее всех остальных пороков¹⁴³⁸¹⁴³⁹.

Достигая в «гордости» высшей степени своей интенсивности, очевидности, неприкровенности, «себялюбие», эгоизм, несомненно присутствует, в качестве общей основы, существенного и характеристического элемента и во всех других анализированных страстях, которые, по выражению св. *Ефрема С.*, «отраждаются от самолюбия, как ветви какие»¹⁴⁴⁰. Отсюда, по учению преп. *Исаака С.*, «прежде всех страстей самолюбие»¹⁴⁴¹, т. е. именно последнее является необходимою этико-психологической почвой, на которой и из которой вырастают все страсти, заимствуя от нее питательные соки и всецело определяясь ею в своих характеристических особенностях.

Если в «гордости» всей своей личности человек придает ничем не ограничиваемое и не стесняемое значение, поставляя себя в центре мирового бытия, все же остальное считая лишь средством для достижения собственных целей самовозвышения, то в остальных *активных*¹⁴⁴² страстях такую же первенствующую, господствующую и главенствующую роль получают, как мы видели, те или иные *отдельные* потребности и склонности человека. Однако, фактически человеку не удается утвердиться в своей собственной автономной независимости.

Не будучи существом самобытным, он естественно не может найти источника жизни в себе самом, не в состоянии наполнить своей жизни самим собою.

Вот почему, если он отвергает Бога в качестве центра своего бытия и жизни, то таковым центром для него становится тот предмет или то существо мира тварного, конечного, несовершенного, которыми удовлетворяются какие-либо из его страстных потребностей – в результате он бывает идолопоклонником, если не теоретическим, то непременно практическим¹⁴⁴³.

Таким образом, человек, поставивший целью своей деятельности себя самого, сделавши эгоизм принципом своей жизни, доходит постепенно до всецелого порабощения внешним благам, конечным и ограниченным предметам, в них начинает полагать центр своей жизнедеятельности, их возводит на степень своего высочайшего блага.

По словам преп. Макария Е. «что любит кто и чем бывает связан в этом веке, на то, без сомнения, и обменивает небесное царство; а что всего хуже, его именно признает Богом»¹⁴⁴⁴. По учению св. Григория Н., неблагодарное употребление созданий служит поводом к страсти, – вследствие которой прекращается близость к Богу, вводится же и поставляется на место Бога что-либо противоположное, так что такими людьми *обоготворяются страсти*, – чрево, любостяжательность и тщеславие»¹⁴⁴⁵.

Отсюда уже совершенно понятно, что присутствие и господство в душе человека хотя бы одной какой либо страсти, с несомненностью свидетельствуя об основном эгоистическом направлении его внутреннего душевного строя, разрушает самую сердцевину его религиозно-нравственной жизни, исключая реальную возможность правильных отношений этой личности вместе и к Богу, и к людям¹⁴⁴⁶.

С этой точки зрения уясняется сущность святоотеческого учения о губительности в духовной, религиозно-нравственной, жизни человека всех вообще страстей и каждой из них в отдельности.

Действие каждой из страстей настолько разрушительно, что в этом отношении всякая страсть уподобляется самому «губительному недугу¹⁴⁴⁷, развитие которого прямо «умерщвляет» человека¹⁴⁴⁸. Что совершается, или мыслится, или говорится под влиянием какой-либо страсти, то совершенно чуждо Христу и носит на себе черты противника¹⁴⁴⁹.

«Тихое и спокойное состояние души все приходит в колебание от нападения даже одной какой-нибудь страсти¹⁴⁵⁰. «Сила Божия не может обитать в человеке, преданном страстям»¹⁴⁵¹. Отсюда «просветить свою душу невозможно тому, кто предварительно не очистил себя (от страстей)¹⁴⁵². «Страсти суть дверь, заключенная перед лицом чистоты. Если не отворит кто этой двери, то не войдет он в непорочную и чистую область сердца»¹⁴⁵³.

Между тем «чистота души есть первоначальное дарование нашей природы»¹⁴⁵⁴, именно и только она обеспечивает «здоровье души»¹⁴⁵⁵, составляющее необходимое и обязательное условие достижения созерцательного единения с Богом¹⁴⁵⁶. В самом деле, только чистота сердца или, по более принятой святоотеческой терминологии, ума, позволяет «приблизиться к ведению Божию»¹⁴⁵⁷. И наоборот, кто еще не победил страстей, не изгнал их из своей природы, тот «не может видеть Бога»¹⁴⁵⁸. «Естественное состояние души есть ведение Божиих тварей, чувственных и мысленных. Сверхъестественное состояние есть движение к созерцанию пресущественного Божества. Противоестественное же состояние есть движение души в мятущихся страстями»¹⁴⁵⁹.

«Как невозможно, чтобы кто-либо видел лицо свое в мутной воде, так и душа, если не очистится от чуждых (т. е. страстных) помыслов, не может созерцательно молиться Богу»¹⁴⁶⁰. Поэтому «должно сперва себя очистить, а потом уже беседовать с чистым»¹⁴⁶¹, должно «привести ум в естественное состояние его духовности, очистив его от всех земных пороков и скверны страстей, чтобы, таким образом, молитва его, не отягчаясь более никаким бременем пороков, могла вознестись к Богу»¹⁴⁶².

Да и вообще «страсти служат преградой (и другим) сокровенным добродетелям души»¹⁴⁶³. Отдельные

добродетельные расположения и целостное христианское настроение возникают, усиливаются и крепнут в душе не иначе, как по мере ослабления и подавления страстей. Только путем успешной, при содействии благодати, борьбы со страстями, естественные отправления всех человеческих сил постепенно получают свой надлежащий вид, начинают функционировать правильно, соответственно своей нормативной идее¹⁴⁶⁴.

Следовательно, борьба со страстями – неизбежная принадлежность истинно-христианской жизни. Имея в виду «совершенное удаление от всего, что совершается под влиянием страсти»¹⁴⁶⁵, христианин поставляет своим неперменным долгом «подвизаться против всякой страсти, пока он «не достигнет цели благочестия»¹⁴⁶⁶.

Вот почему, «если кто хочет приобрести добродетель, то не иначе может приобрести ее, как возненавидев предварительно диаметрально противоположное ей зло»¹⁴⁶⁷.

С особенною настойчивостью и *прежде всего* христианин должен добиваться именно освобождение своей личности от «душевных болезней», – «страстей»¹⁴⁶⁸. Таким образом, «подвижническая жизнь и труды ее» служат «для того, чтобы христиане свергли с себя чуждый и противный природе грех»¹⁴⁶⁹. Достижение этой цели–«избавление от страстей есть конец всякой заповеди»¹⁴⁷⁰. «Бесстрастие есть небесная палата небесного Царя»¹⁴⁷¹.

Однако. это «бесстрастие», к которому всеми средствами, неуклонно стремится христианское подвижничество, отнюдь не включает в себе только отрицательного момента, хотя, конечно, этот последний и мыслится в содержании данного понятия на первом плане, подобно тому, как, напр., бесстрашие означает собою не только отсутствие боязливости, робости, но и полное сохранение присутствия духа в человеке, при переживании какой-либо опасности и т. под.

Несомненность понимания аскетического термина «бесстрастие» именно и в положительном смысле подтверждается совершенно определенными разъяснениями, которые мы находим в аскетико-патристической письменности. По словам, напр., св. *Григория Н.*, «бесстрастие служит

началом и основанием жизни добродетельной»¹⁴⁷². Следов. «бесстрастие» само по себе далеко не исчерпывает христианского совершенства, но служит только его необходимым предположением, предваряющим условием. По учению аввы Дорофея, «каждый, желающий спастись, должен не только не делать зла, но обязан делать и добро» – на основании того Закона нравственной жизни, согласно которому «каждая страсть имеет противоположную ей добродетель»¹⁴⁷³. По мысли преп. Исаака С., человек должен всегда отвращать мысль свою от страстей к естественному добру, какое Создателем вложено в его природу¹⁴⁷⁴. Евагрий П. решительно утверждает, что. все противные разуму страсти телесные, все пороки души отсекаются путем приобщение к добру¹⁴⁷⁵.

Именно «приобретением добродетелей страсти подавляются»¹⁴⁷⁶ наиболее прочно и надежно, самым прямым и целесообразным способом. «Страсти лучше отвращать памятованием добродетелей, чем сопротивлением»¹⁴⁷⁷, причем «каждая страсть имеет врачевством соответствующую ей заповедь»¹⁴⁷⁸. Нападение демонов на подвижников только тогда имеют успех, когда подвижник пренебрежет какою-либо добродетелью¹⁴⁷⁹. По учению аввы Дорофея, в человеке в отношении к борьбе со страстью можно различать три состояния: он или действует по страсти, или сопротивляется ей, или искореняет ее. Действует по страсти тот, кто приводит ее в исполнение, удовлетворяет ей. Сопротивляется ей тот, кто не действует по страсти, но и не отсекает ее, а любомудрствуя, как бы минует страсть, однако, таким образом, имеет ее в себе. А искореняет страсть тот, кто подвизается и делает противное страсти¹⁴⁸⁰.

Таким образом, в процессе религиозно-нравственного христианского совершенствования человека отрицательный момент его аскетического делания неразрывно органически связан с моментом положительным, получает свою настоящую силу и реальную значимость в духовной жизни именно вследствие преуспевания в последнем, в меру его действительного осуществления¹⁴⁸¹. Момент ἀπάθεια связан неразрывною нитью с ἁγίαπη; ἁγίαπη является плодом

христианской ἀπάθεια¹⁴⁸². Только *положительный* момент определяет собою как *направление*, метод, так и *содержание*, подлинную *ценность отрицательного*, имеющего своею целью собственно достижение свободы человека от страстей, – чистоты от всего дурного, недолжного, носящего в себе свойства «страстности», которые в своей совокупности составляют конкретное содержание «ветхого человека»¹⁴⁸³, являют характеристические черты «образа Адамова»¹⁴⁸⁴.

Если безусловно справедливо это положение, то не менее непоколебима и та истина, что нравственное христианское совершенствование с положительной стороны есть не что иное, как воспитание *любви* к Богу и ближнему ради Бога.

Будучи «вместилищем духовного и водворяясь в чистоте души»¹⁴⁸⁵ именно, «любовь рождает бесстрастие»¹⁴⁸⁶.

Приложение ко II главе.

Происхождение и значение восточной аскетической схемы восьми главных пороков.

§1

Вопросы, возбуждаемые теорией восьми главных помыслов. – Постановка их у Z#246ckler'a. – Степень научной состоятельности предположение об авторстве *Евагрия*. – Свидетельство Геннадия и его разбор. – Более вероятное предположение о коллективном источнике происхождения восьмеричной схемы. – Следы названной схемы в предшествующей Евагрию аскетической письменности. – Отношение схемы к Св. Писанию и, в частности, к десятословию.

Содержащееся в аскетической письменности учение о «главных» помыслах, поси́льно анализируемое нами, возбуждает при научном исследовании его несколько вопросов, касающихся выяснения его исторического генезиса (времени, обстоятельств происхождения, первоначального автора и под.), а также, вместе с этим, его принципиального значения, той или другой ценности в религиозно-нравственном богословском отношении.

Наиболее полное и в научном отношении наиболее ценное выражение и освещение самых главных из этих вопросов содержится в сочинении известного исследователя истории христианского аскетизма *Otto Z#246ckler'a*: «Das Lehrst#252ck von den sieben Haupts#252nden. Beitrag zur Dognien-und zur Sittengeschichte, insbesondere der vorreformatorischen Zeit. M#252nchen. 1893. S. 118. Занимаясь названным предметом в этом сочинении специально, как видно уже из самого его заглавия, Z#246ckler высказывается так или иначе, с большею или меньшею подробностью, по всем более или менее важным, основным пунктам, относящимся к разрешению интересующей нас проблемы. К Z#246ckler'у примыкает – в существенном и основном – и католический писатель Dr. Stephan Schiwietz – в своем исследовании «Das m#246rgenl#228ndische M#246nchtum. Erster Band. (Mainz 1904). SS. 265–276.

Взгляды и выводы Z#246ckler'a заметно окрашены конфессиональным оттенком обще-протестантского

отрицательного отношение к аскетизму вообще и к его отдельным проявлениям и принадлежностям, теоретическим воззрениям и практическим приемам, – в частности – и к аскетическому учению о необходимости бороться известными способами с греховными «помыслами», – поскольку эта борьба определяет собою общий характер, основное содержание и существенные свойства аскетического делания¹⁴⁸⁷. Schrwietz значительно сглаживает резкость общих и существенных выводов Z#246склер'a, в частных пунктах примыкая к нему почти всецело.

Первым, основным, исходным вопросом в интересующей нас области – и по существу дела и в содержании названного труда Z#246склер'a – является бесспорно проблема о *времени* происхождения учения именно о «*восьми*» главных помыслах, в связи с вопросами о *действительном авторе* его, об основных *источниках* его и под.

Учение о восьмеричном числе главных греховных пороков, или страстей, приобрело себе выдающееся и все более и более быстро возрастающее значение в монашески-аскетической литературе обеих половин христианства, восточной и западной *начиная с самого конца IV столетия*¹⁴⁸⁸.

Первым по времени аскетическим писателем, в произведениях которого нашло себе место определенно и точно выраженное учение о восьми пороках, сопровождаемое притом более или менее подробными комментариями каждого из них в отдельности, – был *Евагрий Понтийский*¹⁴⁸⁹.

Именно *Евагрий Понтийский* (скончавшийся около 400 года) «был или виновник (Urheber) теории восьми пороков или ее самым ранним литературным защитником (Vertreter)»¹⁴⁹⁰. Это положение обосновывается автором как с отрицательной стороны, путем выяснения и раскрытие той мысли, что у ранних по времени, по сравнению с Евагрием, писателей такого именно, или даже существенно сходного, учения о восьми главных пороках в дошедших до нас их произведениях не содержится¹⁴⁹¹; так, с другой стороны, оно опирается и на положительном, действительно весьма важном, свидетельстве Геннадия, которое находится в его продолжении

иеронимовского каталога знаменитых мужей¹⁴⁹². По смыслу замечание Геннадия об Евагрии, этот последний или первый открыл учение о восьми порочных помыслах или один из первых узнал его, научился ему¹⁴⁹³.

Однако, уже самый характер, общий тон приведенного свидетельства Геннадия не решительный, категорический, а колеблющийся между двумя одинаково правдоподобными предположениями, представляющий собою дилемму, – показывает, что вопрос об авторстве Евагрия уже для Геннадия был не настолько ясен, чтобы его можно было решить определенно, не с гипотетической, а с аподиктической достоверностью. Геннадий вполне допускает возможность и того предположения, что Евагрий мог где-либо и у кого-либо названную формулу греховных помыслов и позаимствовать, научиться ей, почерпнуть ее из источника, очевидно, непосредственного научения, а не литературного подражания. Но от кого же именно Евагрий научился или, по крайней мере, мог научиться названной схеме, – Геннадий не говорит. Можно думать, что он не считал таким непосредственным источником для Евагрия Макария Египетского, учеником которого и, притом, интимным, близким, был первый, по собственному свидетельству Геннадия («Euagrius... supra dicti Macarii familiaris discipulus»)¹⁴⁹⁴. В противном случае Геннадий отметил бы это предположение рельефнее. Кроме того, по смыслу свидетельства Геннадия, если допустить, что верен именно *второй* член его дилеммы, Евагрий научился теории восьми порочных помыслов только один из первых (inter primos), а не вообще один только. Очевидно, в таком случае предполагается общий, одинаковый источник научения и, следов., круг его участников ограничивался бы только учениками Макария Египетского, – а это также едва ли хотел сказать Евагрий, насколько, конечно, об этом можно судить на основании общего смысла его слишком краткого и довольно неопределенного замечания.

Итак, само по себе свидетельство Геннадия не дает для исследователя бесспорного основание считать теорию восьми помыслов непосредственным произведением собственно

Евагрия, – оно только подтверждает верность того научного наблюдения, что именно Евагрий – во всяком случае – был писателем, который раньше других заявил об этой теории в литературе, закрепил ее письменно.

Автором учения о восьми порочных помыслах он мог и не быть в собственном и прямом смысле первоначального изобретателя, виновника. Следов., быть может – и очень вероятно – это учение существовало и раньше Евагрия, так что вопрос об его авторе не может считаться исчерпанным, – он по-прежнему остается открытым. Так дело обстоит по существу, таково – в общем – и мнение о нем Z#246ckler'a¹⁴⁹⁵.

По его словам, «предание позднейшего времени на единственного и бесспорного изобретателя (Entdecker) схемы (если бы таковым был действительно Евагрий), по всей вероятности, указало бы определеннее, чем это делает изречение Геннадия. Недостаток определенно указывающего на Евагрия свидетельства у Кассиана колеблет предположение об авторстве первого и оправдывает мысль о каком-либо более древнем источнике¹⁴⁹⁶ интересующего нас учения. К тому же заключению приводит, его еще более обосновывая и подкрепляя, по мнению Z#246ckler'a, и самый тон относящегося к данному предмету учения Евагрия. В этом отношении Евагрий, решительно констатируя тот факт, что против души человека восстают именно *восемь* и именно таких, а не иных страстей, – представляет дело таким образом, что здесь речь идет «о чем то известном, не нуждающемся в доказательстве», почему он непосредственно переходит к описанию их в отдельности, а также к сообщению некоторых терапевтических советов¹⁴⁹⁷.

Признавая за выводом из приведенного наблюдение Z#246ckler'a некоторую долю вероятности, мы, со своей стороны, долгом справедливости считаем отметить, что значение указанного обстоятельства все же нельзя и преувеличивать. Обоснование какого-либо мнения, когда оно более или менее оригинально, будучи требованием естественным, почти обязательным с нашей точки зрения, особенно в научных трудах, – могло и не быть таковым по понятиям тогдашнего времени, особенно в произведениях

назидательно-нравоучительного, пастырски-руководительного характера.

Доводы, оправдывающие, обосновывающие, защищающие справедливость тех или иных положений, в произведениях того времени являлись обыкновенно только по специальным запросам полемического или апологетического свойства, выраженным *explicite*, в противном же случае их отсутствие не могло возбуждать каких-либо недоумений. Это отсутствие, в частности, в настоящем случае тем более лишено какого-либо решающего значения, что нам неизвестен собственно тот труд Евагрия, о котором говорит Геннадий (*octo... opposuit libros*) и который, как можно на основании его слов полагать, являлся значительно обширнее каждого из сохранившихся до нас с именем Евагрия, произведений¹⁴⁹⁸.

Предположение об авторстве Евагрия, по мнению Z#246skler'a, не подтверждается, а еще более колеблется тщательным анализом того учения о восьми пороках, которое мы находим у двух аскетических писателей позднейшей генерации – *Нила С.* и *И. Кассиана*, из коих первый принадлежит всецело востоку, а второй, принадлежа западу, аскетическое образование получил на востоке¹⁴⁹⁹. Оба эти писателя предлагают учение о «восьми» помыслах, в целом согласное со схемою Евагрия, но уклоняющееся от нее в пункте не совсем неважном; они изменяют оба средние члена ряда, поставляя в ряду пороков *ὀρυγή* на 4-м месте, *λύπη* – на пятом, тогда как Евагрий поступает наоборот¹⁵⁰⁰.

Получающееся вследствие этого различие от теории Евагрия, хотя и не особенно значительно, однако все же носит определенно выраженный характер. Оба писателя, – как Нил, так и Кассиан, – центр тяжести полагают в том, что «печаль» возникает именно из «гневного» состояние духа и за ним следует, а не наоборот; таким образом, «печаль» поставляется рядом с «унынием», образуя вместе с последним смежную пару тесно связанных страстей¹⁵⁰¹. При этом, оба писателя преподносят свою теорию, не сопровождая критическим разбором заметно отступающей от нее схемы своего предшественника. Следовательно, для Нила и Кассиана их

теории представлялась вполне устойчивою, в доказательствах не нуждающуюся. А в этом обстоятельстве, по мнению Z#246ckler'a, заключается указание на то, что оба они пользовались каким-либо общим более древним источником¹⁵⁰².

Попытка указать этот источник более определенно своим исходным пунктом и точкою опоры должна иметь свидетельство Кассиана о том, что он сам заимствовал разбираемую теорию у Египетского подвижника *Серапиона*¹⁵⁰³. Не был ли этот последний «настоящим автором» схемы «восьми» пороков?¹⁵⁰⁴ Таким образом, не дает ли нам свидетельство Кассиана ключа к разрешению запутанной проблемы? Однако и в данном пункте затруднение не устраняется уже вследствие того одного, что «древние известие о монашестве и аскетическая литература конца IV столетия называют нам несколько Серапионов (neppen uns mehrere Serapione)¹⁵⁰⁵. Сколько-нибудь определенно «фиксировать» личность того именно Серапиона, о котором упоминает И. Кассиан, наука не имеет необходимых данных (fehlen uns freilich die Mittel)¹⁵⁰⁶ и должна ограничиться областью более или менее правдоподобных догадок¹⁵⁰⁷. Значение этих последних ослабляется еще более вследствие того, что и сам Кассиан, выводя Серапиона в качестве «референта» учения о восьми пороках, определенно не указывает на него, «как на единственного автора и самого древнего защитника этого учения»¹⁵⁰⁸. И это обстоятельство, таким образом, также не настолько твердо, чтобы на нем можно было опереться в своих решительных выводах.

Констатируя этот факт с полным научным беспристрастием, отказавшись от попытки определенно установить «виновника и самого древнего защитника» теории восьми помыслов, по недостатку твердых и бесспорных научных данных, Z#246cker все же – в результате своих научных изысканий – полагает, что в той или другой форме – евагриевой или нило-кассиановской – указанная схема существовала уже в эпоху, предшествовавшую Евагрию, будучи обязана своим возникновением одному из знаменитых родоначальников монашества¹⁵⁰⁹.

Соглашаясь с Z#246ckler'ом, что Евагрий, по всей вероятности, не был в собственном смысле виновником

происхождение анализируемой схемы, мы, с другой стороны, считаем более правдоподобной гипотезу о постепенно-коллективном происхождении схемы, – если не в подробностях, то в своей идее и в общих очертаниях. С этой гипотезой мирятся и ее косвенно подтверждают все более или менее существенно относящиеся к данному предмету и нам известные факты.

И прежде всего Z#246kler почему-то оставил в тени, не обратил должного внимания на то обстоятельство, что, по свидетельству самого Серапиона, как оно записано у Кассиана, схема «восьми» помыслов не только не принадлежит ему, как автору, но уже была известна весьма многим (по крайней мере) его современникам. Что существует восемь главных пороков, нападающих на монаха, – это *решительное мнение всех* (*cunctorum absoluta sententia est.*)¹⁵¹⁰.

А если справедливо это свидетельство, то, с другой стороны, представляется мало вероятным, чтобы учение одного какого-либо, хотя бы и выдающегося представителя монашества, могло в сравнительно короткий срок приобрести такое широкое распространение, получить среди египетского монашества известность настолько выдающуюся, что данное учение сделалось общепринятым, неоспариваемым мнением всех или, по крайней мере, большинства подвижников.

Потребность той или иной систематизации греховных помыслов вызывалась самым существом, основными условиями подвижнической, особенно уединенно-отшельнической, жизни. Оставаясь наедине сам с собою, углубляясь в свой внутренний, сокровенный мир, с целью самонаблюдения, самопознания, подвижник находил там множество возникающих из самой глубины его природы греховных движений, страстных «помыслов». Неопытный или мало опытный подвижник терялся ввиду такого их разнообразия, не зная, как с ними бороться, на чем сосредоточиться, с чего начать. В случаях такого недоумения, не утвердившиеся в подвижничестве обычно прибегали к аскетам более опытным¹⁵¹¹, которые уже приобрели особенно высоко ценимый дар различения помыслов, или, иначе говоря,

злых духов¹⁵¹². Так, напр., авву Антония В. монахи спрашивали «о помыслах и о спасении души»¹⁵¹³. Это и понятно, поскольку, по наблюдению аскетов, именно помыслы препятствуют им достигать намеченной цели – спасение души¹⁵¹⁴.

Итак, сознавая необходимость борьбы с «помыслами» и исключительную важность их тщательного испытания, подвижник, после неоднократных попыток в этом направлении, приходил к тягостному для него выводу, что прежде всего ему очень трудно ориентироваться во множестве постоянно возникающих в нем разнообразных «помыслов»¹⁵¹⁵. Вот почему опытные старцы, к которым обращались по этому поводу подвижники, советовали сводить разнообразие страстных помыслов к нескольким основным, если возможно даже к одному¹⁵¹⁶.

И такое сведение всего множества страстей к нескольким основным вполне отвечает тому этико-психическому закону. согласно которому «страсти человеческие, по наблюдению аскетов, переплетены и соединены между собою»¹⁵¹⁷.

Из всех раскрытых доселе предпосылок становится понятным, почему представители подвижничества, особенно руководители других монахов в духовной жизни, в пору расцвета монашества в Египте, и следовательно, также в эпоху, непосредственно предшествовавшую литературной деятельности Евагрия, могли видеть пользу и даже – в известном смысле – необходимость составить такую схему, которая представляла бы собою перечень в известном порядке страстей *основных*, т. е. занимающих главенствующее положение по отношению к остальным. Эта схема, конечно, должна была отвечать указанной пастырски-педагогической потребности и, вместе с тем, согласоваться с психологическими свойствами и этическими особенностями страстей¹⁵¹⁸. Самым существом аскетической жизни обуславливалась необходимость возможно-точного познания наличного состояния религиозно-нравственной жизни с целью, между прочим, «объявить» «свою болезнь» «другим», чтобы получить уврачевание¹⁵¹⁹. Само собою понятно, что такая схема не могла быть выработана и установлена сразу, – этот процесс мог осуществляться только

постепенно, причем те или другие видные представители монашества могли изменять, усовершенствовать так или иначе схему, пока она не была признана удовлетворительной для названных целей и, как удовлетворяющая своей цели, получила широкое распространение.

Главным основанием, на котором опиралась теория «восьми» помыслов, первым и самым важным ее источником служил несомненно, как то допускает и сам Z#244ckler¹⁵²⁰, психологический опыт разнообразных аскетических переживаний, коллективные данные самонаблюдения подвижников, отчасти нашедшие свое выражение и в аскетической письменности.

Пока еще не была признана потребность определенной и точной схематизации греховных помыслов, в произведениях подвижников мы встречаем обычно указание греховных страстей, наиболее опасных пороков в порядке и количестве случайном, так что, по большей части, назывались в таких случаях лишь несколько тех или иных страстей, или пороков, для примера, применительно к ходу ассоциации, или же – в трудах характера экзегетического – речь шла о тех именно пороках, которые упоминались в том или ином месте Св. Писания¹⁵²¹.

Во всяком случае уже в аскетической литературе¹⁵²² предшествовавшей Евагрию, *implicite* даны все элементы для теории восьми главных страстных помыслов. Так, даже у Макария Е., о котором Z#244ckler дает такой – в общем справедливый – отзыв: «обычай схематизирования по определенному принципу этому аскетическому писателю вообще не свойствен»¹⁵²³, даже у него, несмотря на это, можно находить такие опыты перечисления главных пороков, которые в сущности недалеки от евагриевой схемы, во всяком случае, приближаются к ней гораздо больше, чем все другие опыты в подобном роде, содержащиеся в предшествовавшей Евагрию подвижнической литературе. Так, например, святой отец из явных грехов упоминает в частности *блуд, чревоугодие, сребролюбие, любостяжание*; из тайных же – *тщеславие, гордость*¹⁵²⁴. Из евагриевой ввосьмерицы здесь недостает, как

мы видим, трех следующих: ὀργή, λύπη, ἀκηδία, между тем φιλαργυρία имеет свое синонимическое в πλεονεξία, составляющее отдельный от него порок. Но в других опытах исчисление пороков у Макария Е. встречается и ὀργή¹⁵²⁵ и ἀκηδία¹⁵²⁶. В общем же, по сравнению с Евагрием, у Макария Е. недостает только λύπη. Но λύπη встречается у других аскетических писателей напр., у св. Григория Н.¹⁵²⁷. Что касается количества самых главных страстей, то можно думать, что св. отец допускал иногда седмиричное их число. Так, в одном месте Макарий Е. говорит: «несмотря на все усилия человека, все еще возникают и отражаются там, (т. е. в его сердце) семь (ἑπτά) лукавых духов и терния¹⁵²⁸».

У св. Григория Н. перечисляются в одном месте даже восемь порочных помыслов, хотя не только порядок перечисляемых им здесь пороков, но и самые пороки отчасти другие, чем у Евагрия, а также у Нила и Кассиана¹⁵²⁹. У препод. аввы Исаии перечисляются пороки: fornicatio, cupiditas, avaritia, detractio, ira, aemulatio, inanis gloria et superbia¹⁵³⁰. Вот почему нам представляется слишком преувеличенным заключение Z#244skler'a, что ни у Макария Е., ни у других предшествовавших Евагрию аскетических писателей мы не находим чего-либо, близко подходящего к схеме восьми пороков, ей сколько-нибудь родственного¹⁵³¹.

Следовательно, во всяком случае, схема «восьми» пороков не представляет у Евагрия какой-либо особенной неожиданности с литературно-исторической точки зрения.

Если в данном случае у Евагрия, по сравнению со всеми предшествовавшими аскетическими писателями, и можно находить что-либо особенное, специфическое, то оно заключается собственно не в количестве основных пороков, перечисляемых им, а тем более – не в них сами по их наименованию и существу, а только в той определенности, твердости, устойчивости, с которыми является у него схема, – порочных помыслов, по Евагрию, именно восемь, и эти восемь собственно те, а не иные. Этой черты, действительно, не наблюдается у аскетических писателей, предшествовавших Евагрию, – она является в аскетической письменности,

насколько нам известно, в первый раз только у Евагрия, а вслед за ним и у других последующих писателей – Нила Син., И. Кассиана, Ефрема Сир., Исихия, И. Дамаскина и друг. Эта особенность анализируемой схемы объясняется, вероятно, тем обстоятельством, что она предназначалась служить, по-видимому, предупреждающей, напоминающей инструкцией для подвижников, так что ее изложение у Евагрия и других последующих писателей употреблялось, по выражению Z#244ckler'a, в качестве аскетического учебника (asketisches Lehrbiichlein), в целях «дрессирования послушников в монастырях»¹⁵³².

Отсюда их аподиктический, законодательный, авторитетный тон. Что же касается тех из последующих аскетических писателей, которые не задавались специально практически воспитательными задачами, то у них учение о главных пороках не является всегда определенно фиксированным даже и в последующее время. Мы разумеем прежде всего, напр., преп. Исаака С. Вместе со страстями естественными, пожеланием и раздражительностью, он упоминает «слаболюбие», «сребролюбие», нерадение, уныние, печаль¹⁵³³. Характер схемы, как видим, напоминает писателей до Евагрия, – собственно своею свободой в исчислении главных пороков.

Схема, нашедшая свое место в произведениях, принадлежащих перу Евагрия, однако, в аскетических кружках продолжала свою эволюцию, стремясь в законченной уже вполне отделке. В своем окончательно сформировавшемся, вполне фиксированном виде она и записана у Ефрема Сир., И. Кассиана, Нила С. Говоря таким образом, мы собственно имеем в виду, что схема Нила и Кассиана, поставляющая λύπη на 5-м месте, между ὀργή и ἀκηδία, и связывающая λύπη с ἀκηδία в родственную пару, – эта схема несомненно стройнее, законченнее, формально правильнее схемы евагриевой и гораздо связнее ее, закономернее в психологическом отношении. В самом деле, сам Евагрий говорит, что λυ'πη... ποτὲ καὶ παρε'πεται τῇ ὀργῇ¹⁵³⁴. что же касается внутреннего сродства λύπη и ἀκηδία, то оно психологически не подлежит ни малейшему сомнению, а понимание его в таком смысле у

аскетических писателей подтверждается свидетельствами св. Григория Н.¹⁵³⁵, Нила С.¹⁵³⁶ и друг.

Следов., Нил С. и Кассиан записали схему восьми пороков уже в окончательной редакции. Собственно только у этих аскетических писателей учение о борьбе с пороками и развилось в последовательную теорию о восьми помыслах и в этой теории нашло законченность и получило устойчивость.

Таким образом, предположение о постепенном происхождении схемы восьми помыслов, обязанной коллективному творчеству руководителей египетского монашества, причем Евагрию, с одной стороны, Нилу и Кассиану, с другой, принадлежит только литературная обработка этой теории, – это наше предположение, как нам кажется, гораздо удовлетворительнее объясняет относящиеся к данной области и научно установленные факты, чем гипотеза Z#244skler'a о происхождении схемы непременно от какого-либо одного выдающегося представителя монашества в предшествовавшее Евагрию время. Евагрий записал и комментировал схему в виде еще не вполне отделанном с формальной стороны, Нил и Кассиан имели возможность воспринять ее уже на последней, окончательной ступени ее развития.

В связи с вопросами о действительном авторе и обстоятельствах происхождения ввосьмеричной схемы стоит вопрос и об ее *источниках*.

Как мы видели уже в предшествующем изложении настоящего очерка, самым главным, основным, существенным источником названной схемы служил коллективный опыт нескольких отшельнических поколений, многочисленные и разнообразные данные непосредственного самонаблюдения, а также наблюдение над духовной жизнью, аскетической борьбой других личностей. Это положение настолько очевидно, что его признает и Z#244skler, хотя, как увидим дальше, и в далеко неполном объеме, с заметной и рельефно выступающей тенденцией возможно ослабить значение этого факта. По его словам, теория Евагрия «предполагает самым определенным образом жизненные монашеские воззрения и нравы»; вот

почему до возникновения твердо организованной монашеской общины схема образоваться не могла¹⁵³⁷.

И действительно, эта схема живейшим образом, весьма определенно и точно отражает и концентрирует в себе существенные пункты и основное направление иноческой борьбы с теми препятствиями, которые противостояли подвижникам на пути достижения их главной цели, в тех условиях, в которые они были поставлены. Эта теория, таким образом, связана с самым существом монашества и потому характеризует его наилучшим образом со стороны его внутреннего специфического содержания. В анализируемой схеме кашли себе место такие именно пороки, которые противоположны самым основным монашеским добродетелям, составляющим самую душу монашества, существенную и специфическую его принадлежность. Следовательно, эта «ввосьмерица» имеет далеко не случайное, внешнее отношение к идеалу и условиям жизни христианского подвижничества, – нет, она связана с ним внутренним, неразрывным образом и характеризует его далеко не с одной отрицательной стороны, а скорее и даже более именно с *положительной*¹⁵³⁸.

Аскетический взгляд на количество и сущность «главных пороков» обуславливался и определялся главным образом не столько церковно-дисциплинарной, сколько психологической точкой зрения, стремлением проследить и установить, т. сказать, генеалогию и этическое значение грехов. Пороки рассматриваются здесь не в смысле одноактных преступных деяний или опущений, как это было преимущественно доселе, а в смысле настроений, получающих преобладание в душе человека¹⁵³⁹. Если в древней патристической литературе пороки рассматривались преимущественно, как действия человека, противные святости общества христиан, то в аскетической литературе на них устанавливается взгляд, как на такие настроения, которые противны святости самого человека¹⁵⁴⁰.

Что касается вопроса, *какие* грехи и *сколько* их именно считались наиболее тяжкими в церковной литературе первых трех веков, то этот вопрос стоит в связи с вопросом об общехристианской дисциплине. Публичной исповеди и

отлучению от церкви, по правилам дисциплинарного церковного суда, подлежали «самые тяжкие преступления, соединенные с явным соблазном для верующих и унижающие достоинство церкви, как духовно-нравственного общества». «Как подсказавшие дисциплинарному суду, все эти грехи упоминаются в древнецерковных канонических правилах, почему в позднейшей литературе им и усвоено название грехов канонических¹⁵⁴¹.

Изложение их в канонах, однако, не представляет какой-либо более или менее резко очерченной систематической номенклатуры. Каждое относящееся сюда правило берет упоминаемый в нем грех, не как звено в цепи известного цикла грехов, а как конкретный случай греха, взятого сам в себе¹⁵⁴². Видов канонических грехов указывается обычно *три*: это – грехи, связанные с понятиями – вероотступничества, блуда и убийства¹⁵⁴³. На западе долго сохранялись следы древнецерковного воззрения на указанные три греха, как на тяжчайшие¹⁵⁴⁴. В системе покаянных степеней был тот недостаток, что она рекомендовала внешнюю оценку тяжести греха, не отдавая должного внимания греховному намерению¹⁵⁴⁵.

Указав в опыте непосредственных аскетических переживаний главный, основной источник восьмеричной теории «помыслов», мы, однако, успокоиться на этом не можем. В самом деле, наряду с указанным, не оказывали ли какого-либо влияния, прямого или косвенного, на образование теории и другие факторы?

И прежде всего по самому существу дела необходимо решить вопрос об отношении в восьмеричной схемы к *Св. Писанию*.

Вопрос формулируется таким образом: заключаются ли в Свящ. Писании какие-либо данные для образования интересующей нас формулы, или нет.

Рассматривая этот вопрос (S. 3–5), Z#246skler приходит к след. общему выводу: «на библейском основании» названная теория «вырасти не могла», по крайней мере, в том смысле, что

«известное изречение св. Писания» послужило для нее «единственным, исключительным источником»¹⁵⁴⁶.

Но, после предшествовавших рассуждений, об этой точке зрения не может быть и речи.

Мы можем только задаваться вопросом, не заключается ли в Св. Писании таких элементов, которые бы, хотя отчасти, содействовали выделению из ряда других именно известных пороков и наводили на ту мысль или, по крайней мере, подкрепляли ее, если она возникла другим путем, – что порочных помыслов собственно *восемь* или, вообще, *около этого именно количества*.

Прежде всего не может не обратить на себя внимания тот факт, что основные элементы зла в человеческой жизни называются Христом, по Евангелию, *διαλογισμοί' πανηροι'*¹⁵⁴⁷, *διαλογισμοί' οί' какоί'*¹⁵⁴⁸. Совпадение с аскетической терминологией, во всяком случае, знаменательное... Обходить его молчанием, как то делает Z#246ckler, едва ли справедливо.

Что касается количества «помыслов», то в Св. Писании, правда, мы не находим ни восьмеричного, ни семеричного их числа, – иногда их указывается меньше (по Мф. Христос назвал *шесть* помыслов, тогда как по Мк. – *двенадцать*)¹⁵⁴⁹, но чаще больше, особенно в Посланиях св. Ап. Павла¹⁵⁵⁰.

Но Z#246ckler, справедливо констатируя эти данные, совсем не обращает внимания на те места Евангелий Матфея и Луки, где Христос Спаситель говорит о водворении в человеке всей возможной, наиболее напряженной силы зла, конкретно представляя, олицетворяя его в виде господства над человеком именно *восьми* «злейших» духов злобы¹⁵⁵¹.

Так как действительными виновниками «приражения» к человеку «страстей» аскетами считались именно демоны¹⁵⁵², то уже простая логика могла наводить их на мысль, что Сам Христос, по-видимому, указывал именно *восьмеричное* количество самых губительных помыслов, самых опасных греховных страстей.

Во всяком случае, Z#246ckler'у не следовало бы игнорировать положительного и определенного свидетельства И. Кассиана, который *именно в приведенных словах Спасителя*

усматривал свидетельство Св. Писания о восьми главных пороках¹⁵⁵³. Конечно, едва ли позволительно излишне преувеличивать значение приведенного места из Евангелия в процессе образования упомянутой схемы, однако, с другой стороны, не только а priori, по теории вероятности, но и на основании свидетельства Кассиана, следует признать его, во всяком случае, одним из существенных элементов, содействовавших известному фиксированию схемы пороков в определенном смысле¹⁵⁵⁴.

Что касается самого содержания анализируемой схемы, – входящих в состав ее восьми членов, то и в этом отношении нельзя сказать, чтобы она была совершенно чужда или слишком далека от Св. Писания. По крайней мере, можно утверждать, что каждый из этих членов в отдельности во всяком случае упоминается в Св. Писании, в характеристике состояния человека в религиозно-нравственном отношении губительного, хотя каждый из восьми пороков в отдельности и не всегда обозначается тем же точно термином, с каким он известен – по большей части – в схеме¹⁵⁵⁵.

Продолжая рассмотрение вопроса далее, мы должны обратить внимание на то, что Z#246ckler с особым ударением и неоднократно упоминает о том, что «содержание схемы не показывает никакого родственного отношения к десятословию»¹⁵⁵⁶: «ряд запрещенных в десятословии вещей не представляет собою ничего такого, что было бы похоже на схему «главных грехов». Вообще, по наблюдению ученого, «десятословие Моисея имеет другое содержание по сравнению с этим растром пороков»¹⁵⁵⁷. «Запрещенные предметы здесь и там иного рода: что касается десятословия, то оно, за единственным исключением последних двух заповедей, предостерегает «от греховных поступков», тогда как в церковной схеме дело идет о «греховных помыслах и настроениях»¹⁵⁵⁸.

Однако то обстоятельство, что аскетическая схема имеет в виду не поступки, а настроения и «помыслы», само по себе еще не говорит о безусловной несоизмеримости содержания десятословия, с одной стороны, и схемы, с другой. Ведь Христос, истолковавший ветхозаветный закон, и в частности

некоторые заповеди десятизакония в этом именно смысле, перенесший центр тяжести с поступков на внутреннее настроение¹⁵⁵⁹, однако, этим не «нарушил» закона, но именно «исполнил» его¹⁵⁶⁰.

Авва Дорофей. напр., специфическую особенность христианского нравоучения от ветхозаветного указывает именно в том, что оно стремится и дает действительные средства к искоренению «*страстей*», как греховных настроений, тогда как второе ограничивалось запрещением грехов, как преступных *действий*.

По святом крещении христиане, если пожелают, соблюдением заповедей могут очиститься не только от грехов, но и от самых страстей. «Страсти» понимаются в этом случае именно как греховные настроения. «Иное суть страсти, и иное грехи». Грехи суть самые действия страстей, когда кто приводит их в исполнение на деле, т. е. совершает с телом те дела, к которым побуждают его страсти; ибо можно иметь страсти, но не действовать по ним. Итак христианин исполнением заповедей очищает себя от *самых страстей своих, от самых худых навыков, находящихся в его внутреннем человеке*. Если закон говорит: «не прелюбодействуй», «не убивай», то Христос говорит: «даже не похотствуй», «даже не гневайся». (Мф.5:27, 28). Словом, цель Владыки нашего Христа – научить людей избавиться от того, вследствие чего они впали во все грехи. «Наконец, Христос показывает нам и (основную) причину, от которой приходит человек в небрежение и переслушание самих заповедей Божиих и подает врачевство и против этой (главной причины), чтобы люди могли сделаться послушными и спастись». Авва далее поясняет, что корень и причина всех «зол» – возношение, «гордость», а врачевство против этой болезни, настроение прямо ему противоположное – смиренномудрие, как истинно смиренное настроение, утвердившееся в самом сердце¹⁵⁶¹.

Так. обр., подвижники стремились, по их собственному сознанию, осуществить евангельский закон религиозно-нравственного развития, когда они в деле религиозно-нравственного совершенствования углублялись все дальше и

далее – от периферий к центру – человеческому сердцу, чтобы именно в нем заложить истинно христианскую основу всей человеческой жизнедеятельности. Но для достижения этой цели необходимо подавлять первое порождение греха – «лукавые помыслы» и с самого начала не давать им места возрастая в себе и приводить зло в действие, но тотчас, пока они еще малы, прежде чем они укрепятся, истреблять их, прибегнув ко Христу. Так. обр., и старцы и св. Писание (разум. Пс.136:8, 9) согласно ублажают подвизающихся отсекал свои страсти, пока они еще молоды, не окрепли¹⁵⁶².

Конечно, и трудно было бы ожидать, чтобы схема пороков,, имеющая свою определенную, особенную педагогически-методическую цель, приспособленная к непосредственно-практическим нуждам подвижнической борьбы с искушающим злом, следовала порядку и содержанию десятословия, расположенного применительно к обязанностям в отношении к Богу и ближним, причем запрещение расположены даже не в порядке их сравнительной тяжести и грубости.

Однако, с другой стороны, явным преувеличением страдает и то утверждение Z#246skler'a, что будто бы между схемой и десятословием нет уже никакой родственной близости. Такая близость между ними все же существует, конечно, в той мере, в какой десятословие могло быть применено к особенностям, условиям и нуждам христианского подвижничества, как известного исторического явления.

В самом деле, разве второй «помысл» – πορνεία – например, не имеет ближайшего отношение к седьмой заповеди? Равным образом, разве третий порок – φιλαργυρία – не относится теснейшим образом к восьмой и десятой заповедям? Подобным же образом, четвертый «помысл» – ὀργή представляет собою лишь формулировку евангельского комментария на шестую заповедь.

Вопрос о зависимости схемы от стоической группы главных пороков и от греческой философии. – Взгляд Schhvietz'a на восьмеричную схему, как на противоположность четырем кардинальным добродетелям Платона. – Основа схемы у Немезия. – Психологическая и этическая важность схемы. – Протестантское отрицательное отношение к схеме и его основания. – Изложение и разбор этих последних. – Отношение к указанной схеме православного богословия.

Допуская в процессе фиксирования схемы важное значение подвижнического коллективного опыта, Z#246ckler – вместе с тем – не раз высказывает свое мнение о ее заметной стоической окраске, и даже положительно склонен в этической спекуляции стоиков видеть один из важных источников ее возникновения. По его словам, вполне мыслимо «возникновение восьмичленного ряда из стоико-этической спекуляции или, по крайней мере, под ее содействующим влиянием»¹⁵⁶³. Что «традиция стоической морали принимала участие в образовании схемы, в этом, по убеждению автора, трудно сомневаться»¹⁵⁶⁴. Об Иоанне Кассиане, перенесшем, как известно, схему с востока на запад, анализируемый ученый замечает, что этот подвижник «немало содействовал однообразному дисциплинированию западных монашеских общин согласно *стоически-аскетическому правилу*»¹⁵⁶⁵. Вообще Z#246ckler смотрит на восьмичленную схему, как на полуязыческий фабрикат, хотя и не проводит этого взгляда последовательно и вполне решительно.

Суждение, как видим, довольно решительное.

Однако соответствует ли такой тон данного утверждения силе и качеству приводимых в подтверждение его оснований? Каковы же собственно эти последние и каков их удельный вес?

По наблюдениям Z#246ckler'a, первые четыре ряда схемы Евагрия γαστρίμαρῦ'α, πορνεί'α, φιλαρүү'α, λυ'πη обнаруживают «удивительное родство» «со стоической четверицею» страстей (πα'θη) – λυ'πη, φο'βος, ἐπιθυμί'α, ἡδονή'), тогда как следующие

четыре ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφάνια) отчасти созвучны платоновско-стоической схеме основных пороков, в сущности выражающих собою недостаток в четырех основных добродетелях, ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία¹⁵⁶⁶.

Однако указываемое сходство между членами того и другого ряда в действительности не настолько близко. В этом нетрудно убедиться каждому. В самом деле, ведь совпадает-то по существу и формально со стоическим термином собственно из восьми один аффект – λύπη. Что же касается остальных, то ни порядок их расположения, ни самое их наименование в сущности не совпадают, – и только благодаря разным натяжкам, Z#246ckler находит между ними параллелизм по их психологическому содержанию. Подразумевается, что стоическое ἡδονή #61; γαστρίμαργία, ἐπιθυμία #61; порνειά, ἀφροσύνη #61; ὀργή, δειλία #61; ἀκηδία, ἀκηδία #61; ὑπερηφάνια.

Для беспристрастного наблюдателя предполагаемый оригинал представляет во всяком случае больше различия, чем сходства с предполагаемой копией. В особенности, на первый взгляд, мало сходства между стоическим φόβος и аскетическим φιλαργυρία. Однако, Z#244ckler и в этом случае не теряет: по его объяснению, у Евагрия φιλαργυρία, с одной стороны (einseitig) принимается как один из «видов «схраха» (als eine art von φόβος), поскольку названным писателем этот порок близко описывается и точнее определяется в том смысле, что он состоит иногда в *страхе* пред нуждами и лишениями старости, могущими постигнуть человека¹⁵⁶⁷.

Объяснение, это, конечно, остроумно, однако далеко не вполне справедливо, – натяжка здесь слишком очевидна. И это тем очевиднее, что по Евагрию «чревоугодие» также является видом «страха», а именно – страхом пред телесными страданиями¹⁵⁶⁸.

Дело в том, что Евагрий, анализируя третий «помысл», вовсе не *сущность* его определяет, когда говорит о *некоторых* его психологических *действиях*, производных моментах, стоящих в зависимости от действительных условий и фактических особенностях монашеской жизни. Евагрий

констатирует, таким образом, главные *фактические* проявления третьего помысла и именно в монашеской среде¹⁵⁶⁹, и, следовательно, в этом случае, как и в других, далек от теоретического позаимствования из стоического мировоззрения, и это позаимствование, поэтому, установить совершенно невозможно.

Некоторое сходство между названными схемами, если оно и есть, вполне объяснимо на обще-психологической почве, и не нуждается в предположении непосредственного, прямого внешнего позаимствования.

Schiwietz стоическое нравоучение считает только «вторичным источником (sekund#228re Quelle) разбираемой схемы»¹⁵⁷⁰. Что же касается *первоначального, главного* источника, то таковым, по мнению названного ученого, должна быть признана греческая философия, из которой патристическою и, в частности, аскетическою литературою заимствовано, между прочим, и учение о трех основных функциях души – λογικο'ν, θυμικο'ν, ἐπιθυμητικο'ν. Отсюда образовались три группы пороков, из которых у Кассиана перечисляется 18-ть¹⁵⁷¹. Из этой схемы некоторые пороки, не подходившие к жизни киновитов и анахоретов и как представляющие собою только разветвление других основных, естественно могли исчезнуть и, таким путем, могла получиться восьмичленная группа пороков.

В числе 18 пороков передаваемой Кассианом схемы, действительно, находятся и 8 членов схемы Евагрия. Если опустить пороки, которые в евагриеву схему не входят, то трактуемые восемь пороков будут расположены в следующем порядке: тщеславие (cenodoxia), гордость (superbia), ярость (furor = гнев), печаль (tristitia), уныние (acedia), чревоугодие (gastrimargia), блуд (fornicatio), сребролюбие (philargyria). Легко видеть, что, по сравнению с восьмичленной формулой, пороки перечисляются в обратном порядке, который выдержан, впрочем, далеко не последовательно. Обращает на себя внимание тот факт, что из числа 8 пороков четыре у Кассиана имеют греческое, а не латинское наименование, – cenodoxia, acedia, gastrimargia, philargyria. По-видимому, это

обстоятельство указывает на то, что указанные наименования уже получили значение фиксированных терминов. Вообще все обстоятельства намекают на то, что с литературно-исторической стороны и по существу дела скорее восьмичленная формула предшествовала той, на которую указывает Schiwietz, чем наоборот. В самом деле, едва ли можно допустить, что евагриева схема явилась в результате стремления сократить 18-тя членную формулу, раз в первом стоят рядом синонимические понятия, означающие только степень интенсивности различающиеся друг от друга пороки, – «печаль» и «уныние», «тщеславие» и «гордость». Правдоподобнее допустить, что большая схема явилась распространением меньшей, самым содержанием которой предполагались другие формулы – более подробные. Кассианова схема и могла удовлетворять этой потребности, указывая, наряду с пороками основными, и некоторые второстепенные, располагая их по общепринятой тогда скале основных душевных способностей. По своему характеру и содержанию она является только *примерной*, раз в ее заключении значится фраза: «и другие вредные и земные пожелания» (et desideria noxia terrenaque).

Schiwietz находит возможным и другим путем установить связь восьмичленной формулы с греческой философией. Восемь пороков схемы представляют собою противоположность четырем кардинальным добродетелям Платона (а также, добавим, Филона¹⁵⁷² и стоиков¹⁵⁷³, которые всецело принимает и Евагрий¹⁵⁷⁴). Восемь пороков возникают при недостатке все упорядочивающей δικαιοσύνη, как прямая противоположность трем прочим кардинальным добродетелям – φρόνησις, σωφροσύνη и ἀνδρεία. Христианская мудрость, приобретаемая по Евагрию через φυσικὴ θεωρία, состоит в том, что человек правильно оценивает себя и сотворенные вещи и поставляет себя в правильные отношения к Богу. Первою противоположностью этой добродетели является «тщеславие», когда человек превозносится плотскими и видимыми вещами или воспламеняется желанием суетной похвалы за духовные и таинственные дарование (Кассиан. Coll. V. с. XI). Развившееся «тщеславие» производит «гордость» (ὑπερηφάνια), которая

образует совершенную противоположность φρο'νησις. Она состоит в греховном восстании против человека и Самого Бога. Христианское «мужество» есть правильная середина между «гневом», с одной стороны, и «печалью» и «леностью», с другой. «Гнев» есть излишество, а «печаль» – недостаток «мужества». Самую крайнюю противоположность «мужеству» представляет «уныние». – Проявление «неумеренности», как противоположности «умеренности», – имеющей свое седалище в ἐπιθυμητικο'ν, могут простираться на три объекта, – на телесное питание, половое наслаждение и беспорядочное пожелание внешних благ.

Указанное сближение четырех платоновских добродетелей с восемью пороками – по их этико-психологическому содержанию – довольно остроумно – и на первый взгляд – подкупает своею естественностью, но при ближайшем анализе теряет значительную долю убедительности и правдоподобия, вследствие возникающих недоумений. Так, напр., связь δικαιοσυ'νη с «тщеславием» и «гордостью» довольно отдаленна и не соответствует тому понятию об этих пороках, которое устанавливается именно в *аскетической* письменности. В классическом понятии о δικαιοσυ'νη почти исключительно господствует юридический момент равномерного возмездия, где субъект одинаково не забывает о своих обязанностях и правах. Этого момента совсем не усматривается в состоянии «смирения», – в той добродетели, которая диаметрально противоположна «гордости» и «тщеславию» и является антиподом указанных пороков в мировоззрении аскетических писателей, а не δικαιοσυ'νη, которая получила смысл сотериологический. Следует обратить внимание также и на то, что четыре добродетели берутся в порядке произвольном, и только таким путем устанавливается соответствие между ними и восемью пороками. Между тем в восьмеричной восточной аскетической схеме существенно важен именно *порядок* пороков, определяющий подвижнический способ борьбы с ними. Схема, как мы уже имели случай показать, задавалась целью ответить на вопрос не только о том, каковы именно главные пороки и сколько их, но она должна была установить и

определить, на какой из пороков следует подвижнику обратить внимание *прежде* всего и к каким постепенно и последовательно переходить далее. Самые пороки предполагаются известными каждому из собственного самонаблюдения; важно и необходимо дать руководство и метод борьбы с ними. По словам *И. Кассиана*, которому – бесспорно – были хорошо известны смысл и значение восьмичленной схемы, самое твердое основание во всех бранях заключается в том, чтобы сначала подавить возбуждение плотских вожделений. Ибо, не обуздав своей плоти, никто не может законно сражаться¹⁵⁷⁵. Чтобы победить уныние, сначала (*ante*) следует подавить (*superanda*) печаль; чтобы прогнать печаль, *прежде* (*prius*) нужно подавить (*est extrudenda*) гнев; чтобы погасить (*extinguatur*) гнев, нужно попать (*calanda est*) сребролюбие; чтобы исторгнуть (*evellatur*) сребролюбие, надобно укротить (*compescenda est*) блудную похоть; чтобы подавить (*subruatur*) блудную похоть, должно обуздать порок чревоугодия¹⁵⁷⁶.

Из христианских писателей, насколько нам известно, наиболее близко подходит к евагриевой схеме Немезий, который в своем произведении «*De natura hominis*» обнаруживает очень близкое знакомство и с классическими писателями. Немезий излагает философско-психологическое учение, согласно которому проявления «пожелательной части души разделяются на удовольствия и печали», – осуществившееся пожелание производит «удовольствие», не осуществившееся – «печаль». – Все существующее или хорошо или худо; и то и другое или уже существует налицо или же только ожидается, представляется. Благо ожидаемое есть «пожелание»; благо уже присутствующее производить удовольствие; ожидаемое зло – страх; зло уже присутствующее – печаль. Отсюда – разделение «страсти» на четыре вида – «пожелание». «удовольствие», «страх» и «печаль»¹⁵⁷⁷. Из «удовольствий» одни «душевные», а другие «телесные». «Телесные» имеют отношение к пище и половому общению. Одни из этих «удовольствий» истинные, а другие ложные. Одни из них естественны и вместе необходимы, а другие и не

необходимы и не естественны, как напр., пьянство, сластолюбие, сребролюбие и неумеренное наполнение тела¹⁵⁷⁸. Печаль, возникающая от «чрезмерного удовольствия», является «злом по самой своей природе»¹⁵⁷⁹. «Гнев», который определяется, как «стремление к отмщению», разделяется на три вида: ὀπῦν' (или, что то же, χολή καὶ χοῖλος) μῆνις καὶ κοῖτος¹⁵⁸⁰. Так. обр., у Немезия указываются определенно след. «страсти»: «чревоугодие» (которое, впрочем, называется описательно αἱ πλησμοναὶ τὴν χρεῖαν ὑπερβαίνουσαι; здесь понимается и ἡ μεῖθη); «блуд», м. б. «сребролюбие», гнев (ὁ θυμὸς с его видами) и «печаль».

Что касается «уныния», «тщеславия» и «гордости», то особенно важное значение этих страстей было выдвинуто практикой монашеской жизни, ее специфическими особенностями, – преимущественно это следует сказать о «тщеславии»¹⁵⁸¹ и «унынии»¹⁵⁸².

Все вкратце охарактеризованные нами мнения, стремящиеся установить те или другие определенные источники для восьмичленной формулы главных пороков, задаются целью доказать больше, чем следует. Бесспорно, что христианский аскетизм не открыл в душе человека каких-либо новых, совершенно неизвестных пороков, – такого откровения мы у них не находим, да и по существу дела его трудно искать в аскетических писаниях. Важно то истолкование пороков, которое мы находим у аскетов, существенно важна их общая принципиальная точка зрения, которая определила как метод борьбы с пороками, так и особенно важное значение некоторых из них.

Во всяком случае, некоторая *искусственность, условность*, собственно по преимуществу в порядке расположения пороков, а также – отчасти – и в их количестве и в самом их содержании, несомненно имеется налицо и в аскетической схеме основных пороков, поскольку эти качества обязательно присущи всяким опытам классификации, систематизации и схематизации, особенно в области живых и подвижных, трудно поддающихся какой бы то ни было регламентации этико-психологических переживаний.

Это обстоятельство признают и сами подвижники, предлагавшие анализируемую схему в своих произведениях.

Так, преп. И. Кассиан прямо говорит, что, хотя (перечисленные) восемь страстей искушают (*pulsent*) весь род человеческий, впрочем (*non tamen*), не на всех одинаковым образом нападают (*uno modo impetunt cunctos*). Ибо в одном главное место занимает дух блуда; в другом преобладает гнев; в ином властвует тщеславие, а в другом господствует гордость. Вообще, «хотя все страсти на всех нападают, но каждый из нас различным образом и порядком им подчиняется» (*cum constet omnes ab omnibus impugnari, diverso tamen modo et ordine singuli laboramus*)¹⁵⁸³. Отсюда и порядок борьбы со страстями не во всем бывает одинаков» (*non eundem esse in omnibus ordinem praeliorum*). Так как всякому следует вести борьбу особенно с тою страстью, которая преимущественно нападает на него, то одному необходимо прежде вступить в борьбу с третьей страстью, другому – с четвертой или пятой и т. под.¹⁵⁸⁴.

Несмотря на некоторую искусственность, неизбежную, как мы сказали, во всякой систематизации, – аскетическая схема восьми пороков в порядке расположения своих членов не только согласна с опытом непосредственных аскетических переживаний, но в общем, как нам кажется, точно соответствует общему плану, который дается словами Ап. и Ев. Иоанна Богослова, изображающего основные проявления господствующего в мире зла: «все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от отца, но от мира сего»¹⁵⁸⁵.

Это обстоятельство, конечно, говорит также в пользу аскетической теории восьми главных помыслов, сближая ее со Св. Писанием, С точки зрения раскрытых положений относительно главных источников теории восьми «помыслов» должен освещаться и вопрос о той или другой степени ее психологической ценности и религиозно-этической важности.

Высокую историко-психологическую ценность аскетического изображение главных пороков признает и сам Z#246ckler в другом, нами уже цитированном труде.

По его словам, картина восьми порочных «помыслов», «полученная из непосредственного жизненного опыта и утвержденная свидетельством многих тысяч»,¹⁵⁸⁶ включает в себе «поразительную психологическую истину»¹⁵⁸⁷. Аскетические изображение «дают нам возможность бросить взгляд в ту глубокую область внутренних переживаний и борьбы монахов и анахоретов, из которой выросла приведенная схема. Они помогают нам понять чрезмерную строгость этой борьбы по ее глубокому историческому значению. Если для нашего современного образа мыслей и строя жизни такие и подобные изображение звучат чем-то чуждым, то это обстоятельство зависит собственно от того, что наша жизнь совершенно удалена от религиозного опыта»¹⁵⁸⁸.

Это признание протестантского ученого, от которого он, очевидно, сознательно и намеренно уклоняется, однако, в разбираемом нами труде, – для нас в высшей степени ценно. Да, – богатство, глубина, жизненность, непосредственность религиозно-нравственного опыта, лежащего в основе аскетического учения о восьми помыслах – вот его существенные, наиболее выдающиеся свойства и вместе с тем его в высшей степени ценное достоинство в психологическом и богословском отношениях. В аскетическом изображении все происходит из непосредственного озаренного светом благодати опыта, на нем зиждется и им проверяется. У аскетов – этих великих героев духа, неустанных и бескорыстных борцов за его просветление, возвышение и господство, – слово и дело никогда не расходились, – они переживали то, что говорили и, наоборот, свидетельствовали только о том, что они непосредственно испытали, не скрывая своих преткновений и не замалчивая своих падений¹⁵⁸⁹.

Так. обр., подвижники были великими испытателями человеческого духа, законов его развития и совершенствования¹⁵⁹⁰.

Могут сказать, как и говорят нередко, что результаты подвижнического опыта мало применимы к нам, – людям, живущим в совершенно иной обстановке, в другой атмосфере. Условие жизни аскетов были совсем не похожи на наши, с ними

не соизмеримы: они удалялись в пустыни, отрекались от «мира», посвящали себя очень часто исключительной созерцательности и т. под.

Однако эти-то именно особенные «исключительные» условия и были в высшей степени важны и благотворны для точности самонаблюдения, поскольку обуславливали возможность и действительность проникновения в самые глубокие тайники человеческого духа, при обычных обстоятельствах закрытые непроницаемым слоем всевозможных непреодолимых препятствий, в виде житейских забот, предрассудков, пристрастий и т. под. Духовное зрение истинных подвижников, устремленное только внутрь человеческого существа, приобретало постепенно тонкость и остроту поразительную, так что от него не ускользало ни одно самонаблюдение¹⁵⁹¹.

Конечно, весь их богатый и разнообразный опыт определялся одними основными стремлениями – к непрерывному религиозно-нравственному усовершенствованию для теснейшего непосредственного единения с Богом.

Когда говорят об исключительности, как бы искусственности тех условий, среди которых проходили свой подвиг аскеты, то обыкновенно забывают, что иногда изолирование предмета или существа от обычных условий ведет к тому, что в нем открываются такие свойства или способности, которые в привычных-то условиях обнаружиться почему-либо не могли, а между тем важность их для познания предмета поистине огромная, существенная¹⁵⁹².

Итак, обязанным своим происхождением в высшей степени изощренному самонаблюдению подвижников, их богатому жизненному непосредственному опыту, оправданная в отношении своей целесообразности самой историей – этим наилучшим и беспристрастным свидетелем, – аскетическая схема восьми помыслов имеет не только очень ценное значение в научно-психологическом отношении, но *может* служить в высшей степени ценным пособием для каждого в деле религиозно-нравственного подвига, поскольку ею прекрасно оттеняется как общая этико-психологическая сущность

греховного состояние человека, состоящая в *самолюбии*, так, равным образом, рельефно отмечаются и конкретные и наиболее выдающиеся и губительные проявления религиозно-этического зла в человеческой природе, особенно при условии энергической борьбы с ним, и вместе с этим, наконец, намечаются и основные методы и наиболее пригодные пути, принадлежности и ступени этой борьбы.

Аскетическое учение о главных помыслах, по крайней мере, на востоке имело громадное историческое значение: благодаря ему, или вообще монашеской исповеди, на нем основанной, на востоке общим правилом сделалась тайная исповедь, с распространением ее на все грехи – делом, словом, мыслью¹⁵⁹³.

Так. обр., правильная точка зрения, основывающаяся на рассмотрении этико-психологической сущности и исторических обстоятельств происхождения схемы главных пороков, должна быть одинаково чужда крайностей, как излишнего преувеличения значения названной теории, сообщение ей какого-то общеобязательного руководственного, чуть не догматического значения, так и легкомысленного игнорирования ее в деле раскрытия христианского учения о нравственности.

Последняя крайность свойственна именно *протестантизму*.

«Какое место, спрашивает Z#246ckler, заняла церковь реформации в отношении к учению о главных грехах?» Ответ следует определенный и категорический: «*никакого (gar heim)*. Ее отношение к этой составной части католического предания с самого начала является простым безучастием, молчаливым отклонением»¹⁵⁹⁴.

Конечно, если иметь в виду тот чисто схоластический оттенок, который приняла эта схема в католичестве, ее обособление, в богословии и жизни, от целого аскетического мировоззрения, от общего духа древнего подвижничества, так что она, действительно, является там сухою формулою, как бы костяком без нервов и мускулов, без оживляющего ее общего проникновения в сущность подвижничества¹⁵⁹⁵, то указанное

отношение протестантизма к анализируемой формуле вполне объяснимо и естественно.

Однако на основании злоупотребления какою-либо вещью строить выводы о ее полной непригодности, совершенной бесполезности не только несправедливо, но, вместе с тем, и не безвредно для существа дела, в данном случае – для жизненности богословской этики. Она лишается в одном из своих наиболее важных отделов очень ценного пособия и полезного руководящего метода. Общие наиболее существенные выводы относительно главных элементов греха и их принципиальной религиозно-этической основы, руководящие методы самонаблюдения, наиболее важные приемы борьбы с греховными «помыслами», – вот что собственно для православного богословия прежде всего и по преимуществу ценно, – гораздо ценнее, чем частности и детали разбираемой схемы. Эти последние, конечно, не чужды случайного колорита места и времени, отражают на себе влияние тех особенных, исключительных условий, среди которых разбираемая теория сложилась, а потому к позднему времени с другим укладом жизни часто и в самом деле не применимы в их непосредственной наличности. Но общий этико-психологический и религиозный смысл схемы в живой связи с целым мировоззрением древнего подвижничества, повторяем, для православной богословской науки весьма ценен и не утратит своего значения в ней никогда, поскольку она не может отречься от признания необходимого значения в религиозно-нравственной христианской жизни аскетического элемента, покоящегося на тщательном самонаблюдении, при авторитетном руководстве свв. отцов-аскетов.

Фактическое отношение православия к формуле основных пороков верно – в общем – характеризуется Z#246склеg'ом в следующих словах: «трудно сказать, чтобы эта формула являлась сильно выступающим элементом догматической традиции или устойчивым ингредиентом катехизического учения православия в новое время»¹⁵⁹⁶. Так, по его наблюдению, Большой Катехизис русских предлагает учение о греховном зле

в библейски-простом виде, полагая в основу десятословие и устраняя схоластическую доктрину главных пороков¹⁵⁹⁷.

Однако это замечание, с внешней стороны совершенно точное, нуждается в некотором пояснении, дополнении, ограничении, – в том отношении, что в названной книге анализ пороков, который ведется, действительно, в порядке десятословия, несомненно отражает на себе и общий смысл аскетического учение о главных пороках, способствуя углублению этого анализа.

Во всяком случае, если оценивать действительное отношение православной богословской науки к аскетической схеме, то приходится констатировать не излишнее увлечение ею, а, наоборот, – именно недостаточно научное и глубокое отношение к ней до сего времени. Даже у *преосв. Феофана* в соответствующем месте его изложения православной этики мы читаем только ссылку на учение «Православного Исповедания» о смертных грехах, из коих к первому классу относятся грехи, «служащие источником для других грехов»¹⁵⁹⁸.

Между тем даже Z#246skler'ом справедливо отмечается, что в этом «Исповедании» Петра Могилы перечисляются «семь главных смертных грехов не по *восточной* аскетической схеме, а по *западной*»¹⁵⁹⁹, в следующем порядке: υπερηφανει'α, πλεονεξι'α, порνει'α, φθο'νος, γαστριμαργι'α, μνησικακι'α (= ὀργη'), ἀκιδι'α¹⁶⁰⁰, ¹⁶⁰¹.

С раскрытой точки зрения, определяющей истинное отношение православного богословия к анализируемой формуле, ослабевают и сами собою отпадают и те доводы Z#246skler'а, которые он приводит в объяснение и защиту сплошного отрицательного отношения к ней протестантизма.

Признавая за схемой исключительно только научно-теоретический интерес в психологическом отношении, немецкий профессор положительно и категорически отрицает пользу и целесообразность «непосредственно-религиозного» ее применения.

«К чему, – говорит он, – это специализирование, это искусственное анатомирование сердца («des cor peccatis refertum»), по схеме, привнесенной совне?...»¹⁶⁰². «Какое

особенное приобретение могут извлечь христиане из ее употребления?» «Диавол не удаляется от того, что он, по возможности, верно нарисован на стене... Если человек постоянно будет рыться в греховной грязи, то он от этого не сделается чистым от греха; равно как, если он зачоченеет в смрадном болоте, то может скорее повредить своему здоровью, чем улучшить его. Применение этой схемы пороков в качестве средства к испытанию совести является одним из симптомов внешнего и механического направления религиозности, которое стало господствовать в христианстве со времени Константина¹⁶⁰³.

Мысль Z#246skler'a о ненужности, бесполезности какой бы то ни было схематизации пороков решительно опровергается уже самыми обстоятельствами происхождения аскетической теории, которая, как мы видели, и возникла-то *в ответ именно на запросы действительно сознанной потребности в каком-нибудь авторитетном и устойчивом руководстве в деле аскетического самоанализа*. Полемика с немецким профессором выходит в данном пункте из рамок собственно разбираемого вопроса и переносится на более принципиальную почву обсуждения конфессиональных различий между православием и протестантизмом в понимании самых существенных пунктов христианского учения *о спасении*. Говоря кратко, православие в учении об усвоении каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом, натаивает на параллелизме мистического и нравственного моментов, тогда как протестантизм ограничивается собственно только первым моментом и игнорирует второй.

Между тем сознательное религиозно-нравственное усовершенствование, хотя и вспомоществуемое благодатью, должно основываться естественно на *самонаблюдении* самом тщательном *самоиспытании*¹⁶⁰⁴. Что человек в таком случае найдет в себе больше зла, чем добра, – с этим спорить едва ли кто будет. А отсюда возникает, как и всегда возникала, потребность в какой-либо систематизации. Доказывать эту мысль едва ли стоит: ведь почти каждое руководство к

психологии имеет ту или иную классификацию страстей и предлагает те или иные способы борьбы с ними.

Другое дело, если бы анализируемой схеме усвоялось догматическое значение, чего, как мы видели, в православии совершенно нет, по сознанию самого Z#246ckler'a.

Боязнь всякой формулы, всякой систематизации и схематизации в протестантизме очень часто доходит до болезненной мнительности: некоторые боятся даже прозвать Символ веры общеобязательным для христиан... Но при таком настроении, пожалуй, и Апостольская формула: «Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше»¹⁶⁰⁵, будет представляться искусственной и ненужными и т. п.

Что касается второго довода Z#246ckler'a, говорящего о вреде для духовного здоровья человека сосредотачиваться постоянно на познании греха, религиозно-нравственного зла, то право, трудно уверить себя в его серьезности, – так и кажется, что оно покоится на недоразумении.

Конечно, есть, были и будут люди, которые находят неудобным предлагать детям название «Божией Матери» «Богородицы» и под., которые считают делом вредным в нравственно-педагогическом отношении объяснение в учебном заведении на уроках Закона Божие 7-й заповеди и т. д. и т. п., которые вообще и содержание священной истории готовы провозгласить небезупречным с указанной стороны и на многие эпизоды ее не прочь наложить veto, – не допуская сообщение их детям и юношам.

К этой же категории напрасных страхов относится, как нам кажется, и разбираемое возражение Z#246ckler'a.

В самом деле, чего опасается немецкий ученый, – считает ли он вредным самонаблюдение, открывающее внутри человека много злого, дурного, постыдного, или же вред относится им к самому содержанию формулы, цель которой, как он сам говорит, предостерегать человека от злых мыслей¹⁶⁰⁶ ? Однако самонаблюдение никогда не считалось источником или причиной порчи человеческой нравственности. Напротив, оно

всегда людьми мылящими представлялось стимулом его усовершенствования. Таково оно и по существу дела.

Теперь скажем о самой формуле. Если иметь в виду только сухую номенклатуру, один простой перечень пороков, то схема говорит даже испорченному воображению не больше, чем и десятословие. Между тем о каком-либо вреде применения в религиозно-нравственной жизни этого последнего Z#246ckler не упоминает ни слова, да и сказать что-либо в этом роде затруднительно¹⁶⁰⁷.

Если же иметь в виду *подробный* аскетический анализ восьми пороков, то самый характер его не таков, чтобы можно было опасаться дурного влияния его на человека, в аскетическое учение углубляющегося. Совершенно наоборот. В самом деле, едва ли подлежит сомнению та психологическая истина, что изображение какого-нибудь предмета или внутреннего состояния оказывает то или другое влияние на человека в зависимости более от того, как тот или другой предмет изображается, чем от свойства самого изображаемого предмета. Прекрасно написанная комедия или сатира могут отвращать от порока и привлекать к добродетели не менее, а иногда и более, чем какое-либо литературное произведение, написанное со специально дидактической целью.

В этом отношении ни аскетический анализ страстей вследствие самого своего тона, общего настроения, которыми он сплошь и безраздельно проникнут, несомненно способен скорее отталкивать от пороков, внушать к ним отвращение, чем привлекать. Свв. аскеты в своем анализе пороков далеки от того, чтобы их смаковать, ими услаждаться. Для них страсть представлялась состоянием в высшей степени отвратительным, омерзительным, – как бы гад какой, вползает порок во внутренне святилище сердца подвижника. Последний всеми силами старается его оттуда выжить, – отвращается от него, трепещет при одной мысли о нем. Он наблюдает за его движениями и изгибами с омерзением, смешанным с ужасом, как бы за движениями опасной, ядовитой змеи. Для христианского аскета всякая страсть – порождение чуждого, враждебного, *демонского* влияния на его душу – и сама по себе

представляет собою злейшего врага, стремящегося обезоружить воина Христова, взять его в плен, чтобы он работал дьяволу и, таким образом, навеки погиб, отлученный от общения со Христом. Отсюда, в свою очередь, проистекала особенная чуткость подвижников даже и к малейшим проявлениям зла в их личной, сознательной жизни. По мысли преп. *И. Кассиана*, как глаз не выносит попавшей в него даже и самой маленькой соринки, так и чистая совесть подвижников не мирилась даже и с легким грехом. Отсюда их необыкновенная чувствительность даже только к «суетному помыслу», – изощренная зоркость, наблюдательность в этом отношении¹⁶⁰⁸.

Где же здесь почва или побуждение для руководящегося аскетическими творениями, старующегося усвоить их дух, – где, спрашиваем, побуждение к тому, чтобы коснеть во зле, застыть, «остолбенеть в смрадном болоте греха»?

С другой стороны, было бы несправедливо сказать, что на отрицательную сторону совершенствования, на борьбу со злом христианские подвижники обращали внимание преимущественное, оставляя в тени сторону положительную – преуспевание в добре. Правда, в жизни монахов внешний аскетизм играл огромную роль, но и духовный аскетизм не находился в пренебрежении¹⁶⁰⁹.

Конечно, нельзя отрицать, что борьбе со злом они придавали значение громадное, в высшей степени важное, – высказывали даже мысль, что *на первых порах* она поглощает почти все внимание аскета, – но все это только потому и единственно в том смысле, что без подавления зла нельзя осуществить добро, которое собственно и было их кардинальной, основною целью, являясь поэтому в центре их самосознания и определяя собою смысл, тон и характер как их жизненных подвигов, так и литературных изображений сущности и смысла аскетизма. Изображение каждого порока, всякой страсти постулировало к противоположной добродетели, приобретением которой собственно и достигалось полное, решительное уничтожение страсти¹⁶¹⁰.

По мысли преп. *И. Кассиана*, аскеты стремились установить такой порядок борьбы со страстями, благодаря которому

обеспечивался бы последующий успех победы, приводящий «к чистоте сердца и полноте совершенства» (*ad puritatem cordis et perfectionis plenita*)¹⁶¹¹. «Пост, бдения, упражнение в Св. Писании, нищета, расточение всего имущества *не составляют совершенства, но суть только средства к совершенству*».¹⁶¹² (*non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt*); «не в них заключается цель дисциплины монашеской, но посредством их достигается эта цель» (*non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem*)¹⁶¹³. Являясь «вместилищем духовного и водворяясь в чистоте души», только и именно «любовь рождает бесстрастие»¹⁶¹⁴, – вот общий итог из аскетического анализа пороков.

Но, защитив от нападок Z#246ckler'a, по мере сил и возможности, *принципиальное* достоинство аскетической схемы восьми пороков со стороны самостоятельности и авторитетности ее происхождения и ценности ее внутреннего содержания, мы сталкиваемся с новым возражением немецкого профессора, отрицающего всякую приложимость схемы собственно к мирянам, немонахам.

По его словам, схема восьми порочных помыслов является «по существу монашеским изображением» и приспособлена собственно к нуждам христианской монашеской дисциплины сначала на востоке, а потом, благодаря Кассиану, также и на западе. На духовные нужды христиан *не-монашествующих* в ней никакого внимания не обращается.

В указанном отношении над схемой Евагрия, Нила и Кассиана, по мнению Z#246ckler'a возвышается, ее значительно превосходит формула *западная*, разработка которой началась спустя около 160 лет после Кассиана, причем первоначальная и основная роль в ее разработке принадлежат, насколько известно, *Григорию Великому*¹⁶¹⁵.

Эта последняя формула, по сравнению с первой, монашеской, носит на себе следы немаловажной реформы и представляет собою значительный шаг вперед в том отношении, что она «к нуждам круга не-монашеского если и не вполне приспособлена, то все же довольно существенно приближена»¹⁶¹⁶.

Реформа более древней аскетически-амартологической доктрины выразилась собственно в следующих четырех пунктах:

1) в перестановке начального и заключительного членов ряда, так что «гордость», рядом с «тщеславием», помещаются в начале, тогда как «чревоугодие» и «плотская похоть» отступают на самый конец, ставятся после пяти «духовных» пороков;

2) в том, что в число главных пороков вновь включается «зависть»;

3) в объединении «печали и уныния» (под именем tristitia – у Григория, – и acedia – в позднейшем предании);

4) в том, что, вместо восьмеричного числа пороков монашеской схемы, в западной формуле является только семь пороков, – благодаря тому, что «гордость» (superbia), в качестве общего корня всех пороков, возвышается над всеми прочими, ставится во главе их всех. Вследствие этого, формула на Западе принимает более простой, популярный характер, становится легче доказуемой с библейской точки зрения и более удобной для переработки в мистически-аллегорическом духе¹⁶¹⁷.

Таков ход рассуждений Z#246ckler'a по интересующему нас вопросу.

Что касается положения относительно совершенной неприменимости восточной схемы к не-монахам, то оно покоится несомненно на признании различия между монашеским и «мирским» состояниями по существу. на утверждении коренного несходства между монашеством и обычным христианством. Эта точка зрения, свойственная инославным исповеданиям, положительно неприемлема для православия, утверждающего не только единство общей, основной цели, обязательной одинаково для монахов и не-монахов (каковою целью является единение с Богом), но также и общеобязательность всех существенных аскетических методов безразлично для всех христиан. Частности, детали, конечно, могут и не подходить к тем или другим христианам, но общий смысл, существенное этико-психологическое содержание формулы очень важно, как мы видели, в деле христианского нравственного совершенствования вообще.

Мы имеем – далее – сильные основания сомневаться в справедливости той сравнительной оценки, которую дает Z#246skler восточной и западной схемам основных пороков.

И действительно, с *формальной* точки зрения, со стороны *внешней* обработки, западная схема, б. м., и совершеннее восточной (хотя об этом можно еще долго – и не без успеха – спорить), переработку которой она собой представляет.

Но если иметь в виду собственно педагогически-историческую сторону дела, но едва ли Z#246skler'у удалось доказать преимущество первой перед второю. В самом деле, и монахам и мирянам – одинаково–удобнее, естественнее и целесообразнее начинать подвиг борьбою с более конкретными, заметными, осязательными, грубыми, низкими, постыдными пороками, постепенно перенося ее и на пороки более утонченные. открываемые, наблюдаемые и обнаруживаемые с большим трудом, при условии большей изощренности «внимания» и «трезвения, – чем наоборот¹⁶¹⁸. И это тем более, что пост, как всеобщее и обязательное для всех аскетическое *предположение*¹⁶¹⁹, направляется, очевидно, прежде всего именно против «чревоугодия», так что отнесение последнего на конец ряда ничем не может быть оправдано. А в неразрывной связи с «чревоугодием» находится «блуд»¹⁶²⁰.

Поставление гордости (*superbia*) во главе всех пороков, в качестве их общего и основного источника, не верно психологически и не оправдывается святоотеческим учением, согласно которому «гордость» является только высшею, наиболее утонченную ступенью развития естественной основы всех пороков, каковою является именно *самолюбие*¹⁶²¹.

Да и в самом деле, какое же отношение имеет «гордость», напр., к чревоугодию, блуду? Не являются ли, напротив, эти последние «страсти» – по своему этико-психическому существу – прямою противоположностью «гордости»?¹⁶²².

Считая одним из важных достоинств западной схемы наличие в ней «зависти», как одного из главных пороков, Z#246skler, очевидно, отсутствие названного порока в схеме восточной считает недостатком, так как «зависть» фактически является одним из важных и обычных пороков мирян, хотя и не

имеет такого значения для монахов, которые, по самым условиям своего быта, «в массе» страдали им, вообще говоря, мало¹⁶²³. Таким образом, западная схема, по уверению Z#246ckler'a, более удовлетворяет духовным нуждам мирян и с этой стороны. Но, прежде всего, едва ли твердо обосновано то положение Z#246ckler'a. что подвижники почти совсем не подвергались «зависти» и собственно потому этот порок не внесен в реестр *главных*. Ведь *главными пороками* (*principalia vitia*) перечисляемые в схеме «страсти» называются не вследствие только их наиболее частого нападение на подвижника, но и по их этико-психологическому отношению к другим страстям, которые являются производными от них¹⁶²⁴. Следовательно, «зависть» могла считаться у аскетов важным и губительным пороком¹⁶²⁵, однако все же могла и не поставляться в числе самых главных, и именно потому-то в реестр последних и не попала.

И это не априорное только предположение, поскольку у И. Кассиана, напр., «зависть» указывается в числе пороков, но считается аффектом по своей этико-психологической природе производным, и именно зависящим от гордости¹⁶²⁶. Очень близка связь «зависти» и с «печалью», один из видов которой она составляет¹⁶²⁷.

Удаление аскетов от людей, на которое указывает Z#246ckler, в качестве совершенно не благоприятствующего условия для развития в них «зависти», если не устраняется, то ослабляется тем, что, по свидетельству самих аскетов, аналогичная «зависти» страсть гнева (*passio irae*), напр., очень часто имела место и достигала сильного развития и в одиночной жизни, в удалении от людей¹⁶²⁸.

Следовательно, стремление Z#246ckler'a во что бы то ни стало обесценить значение восточной аскетической схемы восьми главных пороков не достигает своей цели и оказывается, при ближайшем его рассмотрении, не научным, а тенденциозным, предпринятым в угоду протестантской доктрине. Правильный взгляд на эту формулу он высказывает не в разбираемом сочинении, а в другом: «Askese und M#246nchtum», где он признает и ее историческое значение, и

принципиальное этико-религиозное значение, стоя на более беспристрастной почве объективного исследования, отрешенной от конфессиональных предубеждений.

Глава III. «Любовь», как основа и сущность религиозно-нравственного христианского совершенства.

Любовь, как конкретное содержание христианского совершенства, как реальное начало богоподобия и необходимое условие и средство богообщения. – Воплощение Сына Божия, как условие и средство осуществления наиболее тесного общения любви между Богом и человеком. – Любовь ко Христу, как основа и сущность религии и нравственности – всякого религиозно-нравственного совершенства. – Общение с Богом во Христе – высшая цель человека и основа его «вечной жизни». – Общение со Христом не уничтожает индивидуальности человека.

Со стороны своего внутреннего содержания истинная жизнь христианина совершенно ясно и определенно характеризуется в источниках христианского учения как всецелое и безраздельное настроение «любви» к Богу во Христе Иисусе, которая непременно и обязательно, по самому своему существу, включает в себя и любовь ко всем людям¹⁶²⁹. Совершенство христианской «святости» заключается именно в совершенстве и полноте «любви», в ее всецелом господстве в природе и жизнедеятельности христианина. Эта истина проникает собою все содержание св. Писания и христианского богословия, составляет его душу и жизненный нерв.

На вопрос иудейского книжника, какая важнейшая заповедь в законе, Христос Спаситель сказал: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки»¹⁶³⁰. В прощальной беседе Своей с учениками Господь указал любовь, в качестве отличительной, наиболее характерной, существенной, специфической черты Своих последователей¹⁶³¹.

В настроении и состоянии истинной «любви» и заключается именно «жизнь»¹⁶³² человека, – та жизнь, для осуществления которой Господь его создал и которую человек потерял,

заменяя противоположным началом греховного себялюбия. Истинная «любовь» – самое глубокое внутреннее религиозно-нравственное настроение человека, которое, при своем правильном и безостановочном развитии, охватывает все существо человека и всецело перерождает его по началам жизни божественной, Христовой. Полное проникновение благодатною любовью и обуславливает, таким образом, действительный переход человека из естественного состояния в возроденное. В «любви» Спаситель указал всеобъемлющее руководительное начало жизни, способное и долженствующее обнять все «помыслы», желания, чувствования, настроения, поступки человека, – все его существо, сообщить ему полное и всестороннее гармоническое развитие и религиозно-нравственное совершенство, действительно уподобляющее его Богу и приближающее его к Нему. Заповедь о любви не есть отдельное правило, хотя бы и самое важное, стоящее наряду с другими правилами: это основной закон целой религиозно-нравственной жизни человека, – личной и общественной; это – всеобъемлющий стимул всех действий христианина, цельное и всепроникающее христианское настроение. Любовь – единственный принцип христианской жизни.–духовная, благодатная сила, движущая и приводящая последователя Христа ко спасению.

«Любовь» является началом реального богоподобия и через то необходимым средством действительного богообщения.

По общему смыслу христианского учения, исполнение заповедей тесно, органически-неразрывно связано с «богоподобием», поскольку нормативные требования заповедей, – различные совершенства, ими предписываемые, рассматриваются собственно, как выражение объективных свойств божественного совершенства¹⁶³³. Вот почему исполнение и осуществление заповедей о «любви» получают особенно важное, первенствующее, главенствующее значение, так как, по христианскому учению, любовь есть именно основное божественное свойство. Св. Ап. Иоанн Богослов, призывая верующих любить друг друга, особенную, преимущественную важность этого совершенства обосновывает

именно на той истине, что «любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь... Бог есть любовь и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем»¹⁶³⁴.

Это апостольское учение находит свое определенное, ясное и точное отражение и в святоотеческой письменности.

По словам *Григория Н.*, «мы научены из св. Писания, что Бог есть любовь»¹⁶³⁵. Отсюда – если душа достигнет любви, то уже не имеет нужды в чем-либо другом, как обнявшая полноту бытия и осуществившая в себе характеристическую особенность божественного блаженства¹⁶³⁶. Ибо «жизнь высшего естества есть любовь»¹⁶³⁷. Вот почему любовь выше всех добродетелей,¹⁶³⁸ совмещая в себе «всю полноту заповедей»¹⁶³⁹.

По учению св. *Григория Б.*, в Боге «столько согласие и с Самим Собою и с сотворенными существами, что, наряду с другими и предпочтительно пред другими именами, какими угодно называться Богу, преимущественно (употребительны) в качестве Его наименований – «мир», «любовь». Этими и подобными именами человеку внушается стремиться к приобретению обозначаемых ими добродетелей»¹⁶⁴⁰. Поэтому, если бы кто спросил у христиан, что они чувствуют и чему поклоняются, – то мог бы получить один только ответ: любовь. Именно это наименование благоугоднее Богу, чем всякое другое имя»¹⁶⁴¹.

В том же духе раскрывает учение о значении любви и преп. *Исаак С.* По мысли св. Отца, кто нашел любовь, тот каждый день и час вкушает Христа и становится от того бессмертным. Блажен, кто вкушает от хлеба любви, который есть Иисус. А что вкушающий любви вкушает Христа, об этом свидетельствует *Иоанн*¹⁶⁴², ¹⁶⁴³. Милосердие пусть будет нашим зеркалом, чтобы видеть в нем то подобие и тот истинный образ, какой находится в Божией природе и в Божественной сущности¹⁶⁴⁴.

В кратких, но точных и сильных выражениях формулирует сущность христианского учения о значении любви *И. Златоуст*. По выражению св. Отца, «любовь есть корень, источник и мать

всего доброго»¹⁶⁴⁵ «начало и конец добродетели»¹⁶⁴⁶ «царица добродетелей»¹⁶⁴⁷.

Таким образом, именно в «любви» заключается основная, наиболее характерная черта божественного совершенства¹⁶⁴⁸ и, следовательно, фактическое усвоение этого настроения является ближайшим, прямым, действительным средством богоуподобления.

«Любовь» к Богу, – точнее живая неискоренимая *потребность* этой любви и действительная способность к тому, чтобы осуществить, раскрыть и проявить в своей жизнедеятельности указанное настроение – составляет необходимую принадлежность человеческого существа, – его высшей, духовной стороны¹⁶⁴⁹. По христианскому учению, в самой организации человеческой души, созданной «по подобию Божию», отразились, отпечатались, конечно, в ограниченной мере, высочайшие, божественные совершенства. Вот почему человек стремится к Богу, как к своему высочайшему благу¹⁶⁵⁰, – *стремится* ближе и ближе уподобиться тому совершенству, слабое и ограниченное отражение которого он представляет сам¹⁶⁵¹. Человек стремится найти восполнение своей ограниченности в союзе любви с Богом, в Котором он находит опору и источник силы для своей истинной жизни¹⁶⁵².

И действительно, история древнего дохристианского мира свидетельствует, что люди, несмотря на свою испорченность и потемнение религиозного сознания все же, по крайней мере, в лице своих лучших представителей, в высшие, наиболее благоприятные моменты своего религиозно-нравственного просветления, искали живого союза с Богом. Они стремились вступить с Богом в непосредственную, осязаемую связь и сношение, упуская из внимания, что Бог «во свете живет неприступном», т. е. Бог в своей необъятной бесконечности неместим для слабой, ограниченной конечности и тварной бренности¹⁶⁵³. И вот, в человечестве начинается и развивается вера в возможность боговоплощения, которое бы приблизило Бога к человеку, ввело Его в среду жизни, доступную человеческой ограниченности¹⁶⁵⁴. В ответ на такую потребность

человечества, «Слово стало плотью и обитало с людьми, полное благодати и истины»¹⁶⁵⁵.

В воплощении Бога Слова нашли свое осуществление лучшие. идеальные стремления, потребности и надежды всего человечества, – не только иудейства. но также и язычества. В лице Христа Спасителя Божество явилось и открылось людям в самой доступной для них форме – в человеческом образе и истинной, подлинной человеческой жизни.

Бог стал особенно близок и понятен человеку во Христе¹⁶⁵⁶. Во Христе «божественная жизнь явилась не в свойствах неограниченного всемогущества, беспредельного величия, которого не могут вынести условия человеческого существования, а в свойствах духовной жизни, которая вмещается в ограниченности человеческой жизни»¹⁶⁵⁷.

Эта истина раскрывается в св. Писании с полной определенностью, не допускающею никаких перетолкований.

По учению св. *Григория Б.*, воплощение Сына Божия было для того, чтобы «невместимому сделаться вместимым, чтобы Бог вступил в общение с людьми через посредство плоти, как через завесу, потону что рожденной и тленной природе невозможно сносить чистого Его Божества»¹⁶⁵⁸.

По словам св. *Григория Н.*, «Сын Божий пришел, соделавшись таким, каким люди могли принять Его, – лучи Божества приосенив покровом тела»¹⁶⁵⁹. «Свое нестерпимое и необъятное величие Бог соразмеряет со взорами человеческими, Чтобы люди могли видеть Бога. Сын Божий, телом ограничив Свое необъятное величие, явил в Себе, как в зеркале, все величие Божества, чтобы. воспользовавшись Им. как зрительным стеклом, люди узрели и Отца»¹⁶⁶⁰.

По мысли препод. *Макария Е.*, «Господь восприим тело от Девы» с тою целью, чтобы получить возможность войти с людьми в непосредственное общение. Тело послужило орудием, «органом» этого общения. «Если бы он пришел непокровенным Божеством», то никто не мог бы «вынести» Его явление¹⁶⁶¹. Таким образом. беспредельный и недоступный Бог, по своей непостижимой благодати, принял тело, как бы умалился в неприступной славе, чтобы Ему можно было войти в единение

со Своими видимыми тварями,¹⁶⁶² чтобы они могли сделаться причастниками жизни Божества¹⁶⁶³, ¹⁶⁶⁴.

Очень близко подходит к изложенному учению не только по мысли, но и по способу выражения учение другого великого аскета – мистика – препод. *Исаака С.* По словам преп. Отца, «тварь не могла бы созерцать Бога, если бы не воспринял Он части от нее, и, так. обр., стал беседовать с нею. Она не могла бы услышать слов из уст Его лицом к лицу»¹⁶⁶⁵.

Представленное в кратких, но наиболее характерных чертах святоотеческое учение о значении боговоплощения по своему существу представляет собою лишь комментарий соответствующих мест христианского Откровения. По учению св. Писания, во Христе дано самое совершенное и адекватное самооткровение Бога человеку, – наиболее доступное человеческому познанию и особенно близкое, родное, понятное человеческому сердцу. Согласно этому учению, «Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть»¹⁶⁶⁶. И это потому, что «Бога никто не видел никогда. Единородный Сын, сущий в недрах Отца, Он явил»¹⁶⁶⁷. Явил же Он жизнь Божественную и открыл волю Божию в безусловном, абсолютном совершенстве. В нем «явилась» «жизнь:», которая была у Отца и явилась нам»¹⁶⁶⁸. Таким образом, Он Сам «есть истинный Бог и жизнь вечная»¹⁶⁶⁹. Христос есть «образ Бога невидимого»¹⁶⁷⁰ настолько полный и совершенный, что «видевший Его видел Отца»^{1671, 1672}. Столь же полно и совершенно также и откровение во Христе истины Божественной, воли Отца о людях. Христос Спаситель «сказал» людям «все, что слышал от Отца Своего»¹⁶⁷³. Христос есть «путь и истина и жизнь»; никто не приходит к Отцу, как только через Него¹⁶⁷⁴.

Следов., во Христе открыто людям, во всей доступной им полноте, познание жизни Божией, самая основа и действительная сущность религиозно-нравственного блага – высочайшая и совершеннейшая любовь. «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умиловление за грехи наши»¹⁶⁷⁵. При этом любовь

Христа, во имя которой Он положил душу Свою за друзей (Ин.15:13), не была только нравственной силою, но она имела религиозно-объективное значение, – она была откровением любви Отца, откровением Его существа¹⁶⁷⁶. Вот почему любовь, являясь существенным содержанием и основным мотивом духовной жизни человека, служит вместе с тем живым нервом, соединяющим религию и нравственность; «она религиозна в своем основании, нравственна в своем явлении»¹⁶⁷⁷. Любовь, составляя существенное свойство и основное направление Божественной жизни, через Иисуса Христа изливается во внутреннее существо людей, в их сердца, становится движущим и одушевляющим принципом их жизни и обнаруживается в их деятельности. Так. обр., «веровать во Христа значит веровать в «любовь», через Него получившую свое высшее оправдание, признавать именно любовь за высший закон жизни и руководиться ею»¹⁶⁷⁸. По словам преп. *Исаака С.*, «кто нашел любовь, тот каждый день и час вкушает Христа и делается от того бессмертным. Блажен, кто вкушает от хлеба любви, который есть Иисус»¹⁶⁷⁹. А что вкушающий любви вкушает Христа, сущего над всеми Бога, об этом свидетельствует св. Иоанн¹⁶⁸⁰¹⁶⁸¹. Открыв людям «любовь» в качестве основного, центрального свойства внутренней трансцендентной жизни Божественной, как существенное содержание Божественного бытия, Христос Спаситель вместе с тем открыл и сокровенную доселе тайну Триипостасной Божественной жизни¹⁶⁸². Откровение Бога Отца и откровение св. Духа опосредствованы именно откровением в Сыне¹⁶⁸³. Так. обр., Христос, являясь «единым посредником между Богом и людьми»¹⁶⁸⁴, не только открыл людям жизнь Божественную, но и дал им действительную возможность приобщиться этой жизни, Сам возводя их к этой жизни¹⁶⁸⁵. Вот почему «любовь» ко Христу заключает в себе полноту, средоточие и совершенство всякой любви, и прежде всего любви именно к Богу. Провозглашая любовь к Богу первую и наибольшую заповедь, Христос вместе с тем и в то же время требует также, чтобы последователи Его любили именно Его Самого больше и прежде всего, – Бога Отца любили именно в Нем¹⁶⁸⁶ ; Дух св.

является на земле в качестве Продолжателя и Завершителя искупительного дела Христова¹⁶⁸⁷ ; Он свидетельствует о Христе¹⁶⁸⁸ ; Он прославляет Христа¹⁶⁸⁹.

Таким образом, христианин любит Триипостасного Бога во Христе.

Любовь ко Христу включает в себе источник и совершенство идеальной любви и к человеку, к человечеству вообще.

В Лице Иисуса Христа не только ипостасно соединена Божеская природа с человеческою, но эта последняя в Нем осуществилась и явилась в своем идеальном виде, в том совершенстве, достигнуть которого – и по духовной и по телесной стороне – должны стремиться все люди, под неперменным условием живого общения и единения их с Господом Спасителем. В человеческой природе Христа сконцентрировались все лучшие, благороднейшие свойства и особенности человечества в своем наивысшем развитии и полном, идеальном совершенстве. Он – Сын Человеческий не в смысле только полного тождества Его природы – по существу – с природой всех людей, но и в смысле совокупности, гармонического осуществления в ней всех совершенств идеального человека. Познавая в Лице Спасителя совершеннейшего человека, идеальное воплощение лучших сторон своего существа, человек проникается ко Христу всецелою, самопреданною любовью, которая действительно – по своей идеальности, чистоте и бескорыстию – может превосходить его любовь ко всем другим личностям, даже самым близким и дорогим¹⁶⁹⁰. Любовь человека к другим людям, проникаясь любовью ко Христу, сама, вследствие этого, освобождается от низших, своекорыстных элементов, облагораживается, возвышается, утончается, одухотворяется.

Отсюда уясняется, почему именно в «любви» к Нему Самому Христос указывал единственный путь осуществления Его учения, исполнение Его нравственных требований¹⁶⁹¹.

Вся истина и всякое добро были реально заключены в Нем Самом; поэтому, нельзя человеку полюбить истину и добро, тем более нет возможности фактически осуществить их в своей

деятельности, – если он не полюбит прежде идеального их Носителя¹⁶⁹², не вступит с ним в теснейшую связь непосредственного, жизненного, личного общения. Отсюда человек должен вступить со Христом в теснейшее общение любви, в непосредственное жизненное единение, – усвоить и перенести в свою личность основной строй Его мыслей и чувствований¹⁶⁹³, – по возможности, всецело уподобиться Ему в своей жизни, устрояя ее по началам жизни Христовой. «Подражание»¹⁶⁹⁴ Христу со стороны человека, так. обр., является для человека не каким-либо внешним долгом и принудительным требованием и состоит оно не во внешнем воспроизведении и повторении Его слов, поступков и действий, – нет; это – живое, сознательно-свободное реальное отражение в духовной личности человека духа и религиозно-нравственного устройства жизни Христовой, по силе любви к Нему, как Своему Идеалу, Искупителю и Спасителю¹⁶⁹⁵.

Следоват., высшею целью человека является общение с Богом во Христе Иисусе¹⁶⁹⁶.

Не себя самого ставит христианин центром своей жизнедеятельности, а Христа. Христос верою вселяется в сердца любящих Его¹⁶⁹⁷; христианин утверждает и укореняется в Нем¹⁶⁹⁸, прививается к Нему, как ветвь – к виноградной лозе¹⁶⁹⁹. В таком случае христианин всем своим существом чувствует и сознает, что во Христе Его жизнь¹⁷⁰⁰, что помимо Христа, вне личного общения с Ним, он не может творить ничего истинно доброго¹⁷⁰¹, безупречного, в подлинном смысле христианского.

И такая любовь к Богу во Христе нисколько не является подавлением и принижением человеческой личности, – напротив, эта любовь возводит последнюю к полному совершенству, сообщает ей полноту развития, ясность самосознания, крепость и энергию самоопределения. «Я живу, вы будете жить»¹⁷⁰², сказал Господь Своим ученикам, обещая явиться им, соделать всякого Своего истинного последователя обителем Божества¹⁷⁰³.

Итак любовь ко Христу есть жизненное общение с Ним, не подавляющее личности человека, а напротив, возвышающее

ее, приводящее к самой богатой содержанием и интенсивной жизни через правильное и непрерывное развитие всех истинно человеческих потребностей и запросов. Только «ветхий человек распят с Ним»¹⁷⁰⁴, т. е. попорно и уничтожено только эгоистическое, себялюбивое начало в человеке, изгнано из его природы и решительно устранено из его жизнедеятельности все злое, нечистое, страстное, унижавшее человека и делавшее его рабом похотей и сластолюбивых пожеланий. Истинно человеческое, высвободившись из-под гнета себялюбие и страстности, напротив, получает возможность полной и энергической, бесконечно возрастающей жизни, являясь во всей своей красоте и неповрежденном совершенстве. «Почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе Господе нашем»¹⁷⁰⁵.

Правда, для того, чтобы полюбить Христа, человек должен пройти кризис самоотвержения¹⁷⁰⁶, но этот переворот в человеке касается именно неправильного, ненормального направления его эмпирической жизни и состоит в перестановке жизненного центра из неправильного положения в надлежащее, вполне соответствующее его истинным потребностям и запросам.

Таково существенное свойство и необходимое следствие истинной любви, что она производит расширение и подъем личной жизни. Любовь, как стремление цельной личности к теснейшему общению и непрерывному единению с предметом «любви», влияет на ход всей душевной жизни человека, проникает все ее отправления и состояния, повышает самочувствие, укрепляет и возбуждает энергию, является лучшим и самым плодотворным стимулом напряженной внутренней работы, которая соответствующим образом отражается и на всей внешней деятельности, проникая каждый ее момент. Любящий в присутствии любимого чувствует особенный прилив силы, переживает как бы просветление своего самосознания, испытывает подъем и необычайное возбуждение своих способностей и т. под. Человек начинает именно под влиянием любви ценить свою жизнь, стремиться к всестороннему развитию и усовершенствованию своей

личности. Правда, он ценит свою жизнь, дорожит собою именно постольку и потому, что он нужен или дорог для любимого, – только общение с объектом любви сообщает его существованию смысл, цену и прелесть. В любви находят свое примирение и совмещение два момента – истинная *самопреданность* любимому существу, *самозабвение* в нем, с одной стороны, и нормальное *самоутверждение*, неразрывно связанное с личной жизнью, – с другой. Любящий «отвергается себя», отрекаясь от своей индивидуальной исключительности и эгоистической самозамкнутости, но вместе с тем. и потому самому находит свою личную жизнь восполненной жизнью любимого существа, обогащенной, возвышенной, облагороженной. Так обр., в любви, которая по самому своему существу есть отрицание личного «я», человеческая личность не только не теряется и не ослабляется, но получает, напротив, высшее содержание и укрепление.

И христианин живет для Христа, – жизнь для него имеет смысл и ценность именно и только в силу и в целях общения со Христом¹⁷⁰⁷. Однако же он ищет личного общения со своим Искусителем я Господом, с сохранением полноты личного бытия¹⁷⁰⁸. Его индивидуальность не теряется вследствие теснейшего единения со Христом, напротив, в силу этого именно единения, она и приобретает свое полное развитие, осуществляется и проявляется должным образом¹⁷⁰⁹. Для Христа существовали не просто любящие Его ученики, но именно Кифа, Воанергес, Нафанаил и т. д., – т. е. личности с определенными индивидуальными отличиями, не сгладившимися и не уничтожившимися вследствие общения со Христом, но лишь получившими надлежащее направление и освободившимися от своей односторонности.

Ἀγαπή и другие термины, которыми обозначается понятие христианской «любви» в св. Писании и в патристических произведениях. – Смысл, значение и употребление этих терминов. – «Сердце», как основа «любви» и орган религиозно-нравственной жизни человека. – Особенности святоотеческой терминологии.

Любовь ко Христу не есть одно только, хотя бы самое пламенное и интенсивное чувство. По слову Самого Христа, любовь человека к Богу должна охватывать и проникать собою все силы его души¹⁷¹⁰ являясь достоянием и проявлением не одного лишь сердца¹⁷¹¹, но вместе и «разумения»¹⁷¹², а также и активной, волевой энергии¹⁷¹³. Указанная особенность состояния христианской любви отмечается и самым ее наименованием – ἀγαπή. Этот термин, который без преувеличения можно назвать специфически христианским¹⁷¹⁴, – неизвестный ни классикам, ни Филону, ни И. Флавию¹⁷¹⁵, обозначает именно свободную и сознательную любовь, соединенную всегда с самопожертвованием и самоотречением¹⁷¹⁶.

Если для выяснения сущности и особенностей любви христианина к Богу нужна аналогия, то таковую может представить гораздо более любовь детей к отцу, чем, напр., любовь, возникающая между лицами разного пола и отличающаяся, по большей части, особенно в начальном своем фазисе, аффективным, страстным характером.

Изображенному этико-психологическому характеру христианской любви, обнимающей и проникающей собою цельную человеческую личность, вполне соответствует и учение о психическом источнике названного состояния, – то учение, которое мы находим в Св. Писании, а также и в произведениях патристической письменности. Таким источником любви является именно «сердце».

Учение о «сердце» в этом смысле имеет весьма большое значение в христианской мистике, а также вместе с этим и

вследствие этого – оно в значительной степени, весьма существенно отражается и в христианской аскетике, – поскольку именно особенностями этого учение определяются характерные свойства и основное содержание мистического переживания состояния теснейшего, непосредственного общения с Богом, а также – неразрывно с этим – и аскетические средства реального достижения этого единения. , Для того, чтобы составить себе более определенное и ясное понятие о значении «сердца» в религиозно-нравственной жизни человека, – необходимо определить отношение «сердца» к коррелятивным понятиям – «души» (ψυχή) и духа (πνεῦμα).

Ψυχή, как субъект личной жизни, имеет в πνεῦμα свой высший, богоподобный принцип, а в «сердце» (καρδίᾱ) – свой непосредственный орган, концентрирующий и объединяющий в себе все свойственные ему состояния и деятельности¹⁷¹⁷. Сердце, так. обр., является средоточием, в котором концентрируется вся личная жизнь человека, в ее наиболее характерных состояниях и обнаружениях¹⁷¹⁸ , ¹⁷¹⁹. Отсюда уже понятно, почему «сердце» и «дух» поставляются между собою в теснейшую связь неразрывного взаимоотношения. Специальная деятельность «духа» происходит по преимуществу в «сердце», так что иногда именно «сердцу» приписывается то, что в последней инстанции принадлежит собственно «духу»¹⁷²⁰. Но так как «дух» – в свою очередь – является принципом богоподобия, так как он служит «первоначальным источником и последним основанием высшей религиозно-нравственной жизни»¹⁷²¹¹⁷²², так что и его деятельность, – когда она нормальна, – проявляется и осуществляется в соответствующем направлении, – с состоянием религиозно-нравственной, богоподобной жизни; то отсюда понятно, почему религиозная жизнь и ее отношение оказываются по преимуществу делом «сердца». И действительно, «сердце» в некоторых местах св. Писания признается средоточием деятельности «духа» и отсюда – божественным принципом жизни¹⁷²³. С этой точки зрения объясняются причина и смысл той связи, в которую поставляются «сердце» и совесть, причем совесть представляется также результатом деятельности

«духа» в «сердце»¹⁷²⁴. Равным образом, если «дух» в существе человека является органом свидетельства Духа Божия¹⁷²⁵, если он представляется вообще тою стороною человеческой личности, «в которой устанавливается живая, нравственная связь между Богом и человеком»¹⁷²⁶, то, в силу указанного взаимоотношения «сердца» и «духа», именно сердце является местом деятельности Св. Духа¹⁷²⁷. В силу этого, являясь средоточием деятельности и органом проявления «духа», т. е., как сказано уже, – той стороны человеческой личности, которая – в своем последнем основании – служит принципом божественной и богоподобной, направленной к Богу жизни, «сердце» служит средоточием и органом веры и неверия¹⁷²⁸, а отсюда также – и вообще жизни веры, религиозных отношений¹⁷²⁹.

С раскрытой точки зрения уясняется отношение «сердца» и к «разуму» (νοῦς), которому в в Св. Писании и особенно в аскетической письменности принадлежит выдающаяся роль и особенно важное значение.

Ноῦς является собственно органом «духа»¹⁷³⁰, с которым он связан непосредственно, теснейшим образом. Точнее отношение «разума» к «духу» определяется следующим образом. Если «дух» есть первоначальный источник и последнее основание высшей, религиозно-нравственной жизни», то «ум есть область теоретического¹⁷³¹ и нравственно-практического познания¹⁷³², ¹⁷³³, способность сознания заложенных в душе религиозных и нравственных принципов¹⁷³⁴.

Но если, так. обр., νοῦς есть орган «духа», то он же вместе с тем и потому самому, в силу указанного взаимоотношения «духа» и «сердца», является в то же время функцией сердца¹⁷³⁵, ¹⁷³⁶.

Следов., καρδί'а является началом господствующим и подчиняющим себе νοῦς¹⁷³⁷.

Таково – в общих и существенных чертах – учение св. Писания о значении «сердца» в религиозно-нравственной жизни человека.

Что касается того учение по данному вопросу, которое мы находим в *святоотеческой письменности*, то оно, конечно.

также признает и оттеняет основное, центральное значение сердца в указанном отношении, однако все же следует отметить, что такое значение «сердца» не проводится св. Отцами так последовательно, как это мы видим в св. Писании. В святоотеческой литературе значение сердца часто ограничивается, а иногда прямо затеняется значением «разума» (νοῦς), который нередко получает первенствующее, главенствующее значение, тогда как, «сердце», вследствие этого, естественно отступает уже на второй план и само подчиняется «разуму».

Данная особенность святоотеческой психологии несомненно обязана влиянию психологических воззрений, возросших и развившихся на почве греческой философии. В истории этой последней понятие «разума» (νοῦς), с легкой руки Анаксагора¹⁷³⁸ получило центральное, основное и господствующее значение как в метафизических построениях, так и в психологических и нравственных воззрениях. Особенно определено и систематично это понятие раскрыто в философии Платона¹⁷³⁹ и неоплатоников¹⁷⁴⁰.

Философия Платона, особенно его психологическая система, пользовалась преимущественным уважением представителей святоотеческой письменности и заметно отразилась на их собственных воззрениях¹⁷⁴¹. В частности свв. Отцы приняли и философско-психологическое учение о «разуме», как высшей стороне природы человека¹⁷⁴². Именно к той стороне природы человека, которая называется νοῦς, приурочивается библейское учение об отпечатлении «образа Божия» в человеческой природе¹⁷⁴³. Так. обр., если, по представлению Библии, νοῦς – только одно из свойств, хотя я самых характерных «духа»; то, по философским воззрениям того времени, νοῦς заполняет и покрывает собою почти все содержание понятие πνεῦμα. По учению, напр. Григория Богослова, «ум» является начальником над всем (содержанием человеческой жизни); от него способность чувствования берет свое начало, к нему же и возвращаются чувствования¹⁷⁴⁴. У преп. Макария Е. «сердце» является принадлежностью

«внутреннего человека», который, в свою очередь, отождествляется с «умною сущностью»¹⁷⁴⁵.

Во всяком случае, наблюдая терминологию и анализируя психологические воззрения свв. Отцов, мы приходим к тому выводу, что наиболее видные представители патристической литературы стремились к возможному соглашению и примирению библейской и философской терминологии, а равно и психологических воззрений, неразрывно связанных с этой последнею. В результате этого стремление явилась некоторая неопределенность и не вполне достаточная точность их терминологии.

В частности, указанное стремление к согласованию библейских и философских воззрений выразилось в том, что некоторые черты и философские определения «разума» (νοῦς) перенесены на «сердце: (καρδίᾱ), причем νοῦς и καρδίᾱ употреблялись в качестве понятий и терминов взаимно заменимых. По словам св. *Василия В.*, «Писание часто принимает сердце в значении владычественной части души»¹⁷⁴⁶. Св. Григорий термином τὸ ἡγεμονικόν или, что то же, τὸ κυριώτατον. В одних местах обозначает νοῦς¹⁷⁴⁷, а в других – καρδίᾱ¹⁷⁴⁸. И это собственно потому, что св. Отец не полагает существенного различия в названии высшей стороны природы человека «умом» (νοῦς), «духом (πνεῦμα) или «сердцем» (καρδίᾱ)¹⁷⁴⁹. Отсюда параллельное и как бы синонимическое употребление по местам терминов νοῦς и καρδίᾱ¹⁷⁵⁰ не только у Григория Нисского, но и у других свв. Отцов¹⁷⁵¹.

Впрочем, у некоторых Отцов- аскетов, в полном согласии с Писанием, раскрывается учение о том, что именно «сердце» служит основным органом религиозно-нравственной, благодатной жизни, – органом богообщения. По словам напр., препод. *Макария Е.*, «Бог сокровенно подает в сердце жизнь и помощь, и вверяет Ему Самого Себя ¹⁷⁵². И по учению *Григория Нисс* «вселение Св. Духа» (происходит) «в чистом и непорочном сердце»¹⁷⁵³, ¹⁷⁵⁴.

Иногда мы встречаем в аскетической письменности учение об отношении «разума» к «сердцу» и в библейском смысле, по которому первый является как бы элементом, подчиненным

последнему, зависимым от него. По словам, напр., *Макария Е.*, «когда благодать овладевает сердцем, тогда царствует она над всеми членами и помыслами, ибо там ум и все помыслы»¹⁷⁵⁵,
¹⁷⁵⁶.

Христианский $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$. – Его существо, содержание и значение в христианской жизни. – Отношение $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а к христианской «любви» и христианской «вере». – Вопрос о содержании и пределах богопознания. – Отношение Божественной «любви» к Божественному «существу» – Вопрос о познаваемости «существа» Божия.

Имея своим источником и средоточием «сердце» человека, проникая все его силы и способность $\acute{\alpha}\upsilon\alpha\prime\tau\eta$ определяет и обуславливает собою также и все стороны отношений человека к Богу, – в частности его деятельность, направленную к достижению «познания» Бога и Его отношений к миру и человеку.

В обязанности и потребности христианина любить Бога больше всего, любить Его всею душою и всем своим существом, заключается несомненно долг и внутреннее стремление знать Бога больше всего, помышлять о Нем и памятовать о Нем преимущественно пред всем. «Возлюби Господа Бога Твоего... всем разумением твоим»¹⁷⁵⁷. По словам преп. *И. Лествичника*, «истинно и пламенно любящий непрестанно представляет лице любимого и с удовольствием объемлет его образ внутренно. «Так обыкновенно бывает в телесной любви, так и в духовной»¹⁷⁵⁸.

Следоват., христианское «познание» Бога возникает, развивается и крепнет на почве христианской «любви», в своих специфических особенностях и существенном содержании определяется этим именно состоянием.

Таково, и действительно, христианское учение о сущности и значении «познания» Бога, которое обозначается обычно термином $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ или $\acute{\epsilon}\pi\iota\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$.

В высшей степени характерно и знаменательно самое филологическое значение названного термина, – вполне гармонирующее с существом обозначаемого им состояния.

Корень $\gamma\upsilon\omega$ (или $\gamma\upsilon\omega$) означает такое именно познание, которое предполагает тесную связь, взаимодействие субъекта

познающего и объекта познаваемого¹⁷⁵⁹. Отсюда понятие «познания», обозначаемое словом, произведенным от этого корня, очень родственно чувству, но оно вообще шире объемом, чем это последнее, включая в себя и момент различения одного получаемого впечатление от другого. Так как, далее, познание, обозначаемое названным термином, является результатом не одной деятельности разума, но возникает из чувства дельной человеческой личности, то оно содержит в себе и этический момент. Слова $\mu\omicron\varsigma$, $\gamma\upsilon\omega\pi\iota\acute{\zeta}\epsilon\iota\nu$ включают в себя и момент доверия¹⁷⁶⁰, причем у Гомера $\gamma\upsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ означает даже «родственник по крови»¹⁷⁶¹. Так. обр., $\gamma\upsilon\omega\iota\varsigma$ означает познание в смысле именно *опыта*, покоящегося на восприятии впечатлений со стороны объекта познание¹⁷⁶². Отсюда из основанного на опыте познания развивается убеждение¹⁷⁶³. По силе всего сказанного $\gamma\upsilon\omega\iota\varsigma$ оказывается, следовательно, духовным и как бы *моральным познанием*¹⁷⁶⁴.

Итак, $\gamma\upsilon\omega\iota\varsigma$ – не просто восприятие или знание, но такое, в котором человек, так сказать, участвует морально, – следов., знание, стоящее в непосредственной связи с его волей¹⁷⁶⁵.

Указанные, основные и наиболее характерные, черты $\gamma\upsilon\omega\iota\varsigma$ 'а рельефно выступают и в Новозаветном его употреблении.

В сажем деле, если отрицательное выражение о незнании кого-либо¹⁷⁶⁶ безусловно отвергает всякую даже отдаленную связь с предметом¹⁷⁶⁷, поскольку в таком случае отрицается основное условие всякой связи – познание¹⁷⁶⁸, так что выражение «не знать кого-либо» адекватно по смыслу другому: «быть вполне чуждым предмету»¹⁷⁶⁹, не иметь к нему равно никаких отношений, – то «познание» предмета, напротив, констатирует наличность тесной связи объекта познания с субъектом познающим¹⁷⁷⁰. При этом – нередко – «познание» оказывает влияние на познающего в том смысле, что существенно и характерно определяет его отношение к объекту познания¹⁷⁷¹.

Если это «познание» имеет своим объектом Бога, то оно предполагает тесное и непосредственное воздействие Бога на человека, так что «познание» является прямым результатом

именно этого последнего¹⁷⁷². Такое именно значение –γνώσις'a особенно рельефно раскрывается у св. Иоанна Богослова. Ап. Иоанн всегда понимает не теоретическое познание, которое является делом одного разума. но «познание» живое, в котором предмет воспринимается во внутреннюю жизнь; это есть внутреннее живое общение с познанным. И так как объект познание есть Бог¹⁷⁷³, то Он «должен наполнять и определять все духовное существо человека»¹⁷⁷⁴. Вот почему у него иногда γνῶ'σκεiv почти тождественно с κοινῶνi'Απ' ἐ'χειν¹⁷⁷⁵ , ¹⁷⁷⁶. Следов., основание «познания» Бога заключается во внутреннем опыте, во внутреннем обладании присутствующим в христианине началом Божественной жизни¹⁷⁷⁷. Имея свою прямою целью осуществление «истины», «познание» предполагает такое тесное проникновение ею всей человеческой личности, что, под влиянием этого воздействия, возникает в человеке совершенно новая жизнь, свободная от деспотического гнета чуждых идеальной природе человека элементов¹⁷⁷⁸ , ¹⁷⁷⁹. Отсюда несомненна теснейшая, непосредственная связь добродетели и «познания»¹⁷⁸⁰.

Такое значение γνῶσις'a объясняет нам, почему у Св. Иоанна Богослова должны отношения к Богу не только поставляться в теснейшую связь с правильным «познанием» Его¹⁷⁸¹, но сами эти отношения, во всей их совокупности, выражаются и характеризуются, как γνῶ'σκεiv¹⁷⁸². Этим термином обозначается теснейшее взаимоотношение человека и Бога, причем предполагается со стороны Бога непосредственное и существенное воздействие на человеческую личность¹⁷⁸³. Вот почему осуществление начал христианской жизни представляется прямым следствием, непосредственным «излиянием» этого «познания»¹⁷⁸⁴ , ¹⁷⁸⁵.

Такое существенное, в высшей степени важное значение «гносиса» в христианской жизни обуславливается его теснейшею, необходимою связью с состоянием христианской любви¹⁷⁸⁶. Христианский «гносис» оказывается именно следствием, проявлением и выражением реального непосредственного переживания состояния богообщения в союзе любви с Богом. «Познавая» беспредельную любовь

Божью к нему, всем «сердцем» веруя в Бога¹⁷⁸⁷, пославшего в мир «Единородного Сына Своего, чтобы люди получили жизнь через Него»¹⁷⁸⁸, христианин и сам преисполняется ответною самопреданною любовью к Богу, следствием которой является «пребывание в Боге»¹⁷⁸⁹. Таким путем христианин достигает непосредственного и теснейшего общения с Богом. «Бог есть Любовь, и пребывающий в любви, пребывает в Боге, и Бог в нем»¹⁷⁹⁰. И это собственно потому, что «любовь от Бога»¹⁷⁹¹. «Любовь в целом объеме (без всякого определения и ограничения) по своему существу имеет источник в Боге, но так. обр., что связь ее с источником остается постоянною и непрерывающеюся»¹⁷⁹².

Следов., христианское «знание» всецело покоится на непосредственном и реальном личном общении верующего с Искупителем. Как и всякое истинное и достоверное познание, – и даже преимущественно пред ним – христианский «гносис» имеет своим основным первоисточником реальное, живое, непосредственное воздействие Бога на человека, который становится восприимчивым к этому воздействию только при условии полнейшей самопреданности Богу, самоотверженной любви к Нему. С этой точки зрения уясняется изречение св. Апостола: «кто любит Бога, тому дано знание от Него»¹⁷⁹³. Являясь выражением и проявлением христианской любви, истинный «гносис» стоит в теснейшей, неразрывно-органической связи и с оправдывающей «верой»¹⁷⁹⁴, в силу ближайшего сродства состояний «веры» и «любви», – по их основному этико-психическому содержанию и мистически-религиозному значению. В самом деле, анализ «веры» показывает, что она включает в себя такие моменты, какие характеризуют и состояние любви вообще. Вера, как и любовь, имеет своими существенными чертами самопожертвование и самопреданность. Это дает основание полагать, что оправдывающая вера по своей сущности сродна с любовью и имеет существенно то же содержание, что и любовь¹⁷⁹⁵. Этим обстоятельством объясняется и тот факт, что у св. И. Богослова ἀγάπη имеет такое же центральное и основное значение, какое πῖσις – у Ап. Павла. Очевидно, Павлова πῖσις соответствует

Иоанновой ἀγαπή, и отношение любви к вере у Ап. Павла соответствует отношению веры к любви у Ап. Иоанна. Если по Павлу любовь есть необходимый момент веры, то по Иоанну, напротив., – вера есть существенный момент любви. Отсюда Павлова πίστις и Иоаннова ἀγαπή должны иметь приблизительно одинаковое содержание и одинаковое значение»¹⁷⁹⁶. «Рассматривая состояние веры и любви с нравственно-психологической точки зрения, Ап. Павел, подобно Иоанну, признает в любви исходный пункт, основание и жизненный нерв веры, ее зерно и семя. Ἡ ἀγαπή – πᾶντα πιστεύει¹⁷⁹⁷. Он считает «ее деятельной силой и энергией веры»¹⁷⁹⁸. Знание Бога есть по нему или *момент*, или *следствие любви к Богу*¹⁷⁹⁹, ¹⁸⁰⁰.

Любовь проявляется – между прочим – «в познании»¹⁸⁰¹.

Так. обр., «с нравственно-психологической точки зрения Ап. Павел мыслит любовь источником, основой и сердцем веры, а самую веру – типом или проявлением любви, получающим от нее свою жизнь»¹⁸⁰².

Почерпая в состоянии «любви» свою силу и энергию¹⁸⁰³, оправдывающая «вера» является центром и основой всей религиозно-нравственной жизни христианина, непрерывно действующею силою во всех состояниях и проявлениях духовно-благодатной жизни, в частности также – и γυνῶσις'а. Этот последний утверждается на вере, как на своем необходимом основании. Что же касается γυνῶσις'а, «уклоняющегося» от веры, почерпавшего свое содержание не из этого источника, – γυνῶσις'а независимого от веры, самостоятельного, т. ск. автономного, то таковой γυνῶσις По учению Апостола, является ψευδῶνυμος γυνῶσις¹⁸⁰⁴. т. е. гносисом не настоящим, не подлинным, а подложным, извращенным, совсем не заслуживающим даже этого имени.

Но вера, будучи несомненно связана с любовью, является собственно делом «сердца»¹⁸⁰⁵. Следов., первоначальный источник и корень гносиса заключается также именно в «сердце». И действительно, по учению св. Ап. Павла, γυνῶσις обуславливается принятием «Духа от Бога»¹⁸⁰⁶. Но этот «Дух» «посылается от Бога именно в «сердца» христиан¹⁸⁰⁷. Правда, в

некоторых случаях св. Ап. Павел относит $\nu\tilde{\nu}\tilde{\nu}\sigma\iota\varsigma$ к деятельности «разума»¹⁸⁰⁸. Однако здесь имеется в виду не естественное, натуральное состояние и направление «разума», а его «духовное», вспомоществуемое св. Духом состояние, уподобляющее его «уму Христову»¹⁸⁰⁹. Но такое уподобление, присвоение Христу, усвоение Его идеальных совершенств совершается только верою¹⁸¹⁰. Если же разум в своей деятельности предоставляется самому себе, действует независимо от «веры», то в таком случае он не только не приобретает истинного «знания» о Боге, но даже восстает против такого именно «знания»¹⁸¹¹.

Из представленного анализа христианского гносиса – по его происхождению и существу – можно видеть, что он всецело и непременно основывается на живом опыте непосредственного реального богообщения¹⁸¹². Всякое истинное знание, не исключая и религиозного, в своей основе обязательно должно иметь действительный опыт, проистекая из живого взаимодействия субъекта и объекта¹⁸¹³.

Основной и элементарной формой проявления и осуществления религиозного опыта является религиозное чувство мистического единения с Богом, которое служит главным моментом религиозной «веры»¹⁸¹⁴.

«Вера» предполагает, так. обр., воздействие Бога на человека, а со стороны последнего – свободное восприятие этого благодатного воздействия¹⁸¹⁵, которое реально осуществляется только при условии действительной способности человека к этому восприятию. А эта способность, в свою очередь, «предполагает», с одной стороны, самоотречение, а с другой – преданность Христу, стремление соединиться с Ним и усвоить Его правду¹⁸¹⁶, ¹⁸¹⁷. При таком направлении духовной жизни человека, при условии всецелого устремления его к Богу, Христос вступает с верующим в непосредственное, теснейшее общение любви, действительно вселяется в его сердце»¹⁸¹⁸. «Принявши», так. обр., «Христа Господа Иисуса в свое внутреннее существо»¹⁸¹⁹, верующий именно по мере «укрепление в вере» «утверждается» и «укореняется» «во Христе»¹⁸²⁰, Который духовно, но реально

«живет» в глубине существа верующего¹⁸²¹. Таким путем осуществляется внутреннее, глубочайшее и совершеннейшее единение верующего со Христом, так что Сам Христос становится как бы «жизнью» верующего¹⁸²², в подлинном и настоящем значении этого слова. Следствием такого взаимоотношения верующего со Христом является тот факт, что все состояния, отношения и поступки христианина, – все проявление его духовно-благодатной жизни совершаются по силе неразрывного единения его со Христом, «в сфере Его божественной жизни»¹⁸²³, ¹⁸²⁴. – Следоват., благодаря именно вере, человек достигает русального общения с Богом, фактически переживает состояние непосредственного единения с Ним¹⁸²⁵; одним из проявлений такого именно состояния служит и христианский $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, который, таким образом, всецело обуславливается «верою», как по своему происхождению, так и по своему содержанию.

Но общение с Богом, являясь необходимой, существенной, внутренней основой всей христианской жизни, а также и христианского $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а, само реально осуществляется только при условии достижения возможного для человека уподобления Богу, которое, в свою очередь, предполагает родство, общность направление и содержание жизнедеятельности верующего с основным содержанием «жизни» Божественной. «Пребывание» «во Христе» обязывает христианина «поступать так, как Он поступал»¹⁸²⁶. Отсюда «соблюдение Его заповедей» является необходимым, самым верным и надежным свидетельством и признаком того, что христианин «познал Его»¹⁸²⁷ действительно и правильно. И обратно, несоблюдение «заповедей Его» с непрекращаемою убедительностью и безусловною несомненностью показывает, что нет никакой возможности искать в таком человеке истинного, настоящего христианского гносиса¹⁸²⁸.

Таким образом, истинный христианский «гносис» неразрывно связан с нравственным усовершенствованием христианина – по существу обусловлен совершением «добрых дел»¹⁸²⁹ «хождением во свете»¹⁸³⁰. «Всякий пребывающий в Нем (во Христе) не согрешит; всякий согрешающий не видел Его

и не познал Его»¹⁸³¹. Отсюда «познание» Господа нашего Иисуса Христа¹⁸³² возможно только в том случае, если христианин, удаляясь «от господствующего в мире растления похотью»¹⁸³³, «прилагает все старание» проявить «в вере» своей «добродетель» в ее непрерывном и полносодержательном развитии, в духе «любви»¹⁸³⁴, которая является «большею»¹⁸³⁵ и «превосходнейшею»¹⁸³⁶ из христианских добродетелей¹⁸³⁷.

Следовательно, только «любящий» – истинный гностик, о котором можно утверждать: $\gamma\upsilon\omega\acute{\omicron}\sigma\kappa\epsilon\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ ¹⁸³⁸¹⁸³⁹, причем этот «гносис» в силу указанных оснований, имеет несомненно процессуальный характер и, при благоприятных условиях, возрастает непрерывно¹⁸⁴⁰, ¹⁸⁴¹, награждая верующих высшими благами богопознания.

Таким образом, по учению св. Писания Нового Завета, христианский «гносис» объединяет в непрерывном единстве моменты религиозный и нравственно-практический.

Весьма важное значение принадлежит $\gamma\upsilon\omega\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$ и в святоотеческой, аскетической письменности. В этой последней $\gamma\upsilon\omega\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$ является одним из центральных и основных понятий, имеющих первостепенную важность при выяснении принципов святоотеческой аскетики и мистики¹⁸⁴².

По учению преп. Макария Е. именно в «ведении, любви, вере находится душою и является ей Господь»¹⁸⁴³. В высшей степени характерно и важно учение св. Отца об источнике истинного христианского «гносиса». По мысли преп. Макария, душа вся и теснейшим образом проникается действием благодати св. Духа. Это воздействие не какое-либо частичное, простирающееся лишь на одну какую-либо сторону души («не какое-либо просвещение мыслей и ведения», нет, – оно проникает самую основу личной жизни (т. е. «сердце»).

Только следствием такого озарения является истинный «гносис»¹⁸⁴⁴.

Преп. Исаак С. $\gamma\upsilon\omega\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$ представляет деятельностью «сердца»¹⁸⁴⁵ поскольку, очевидно, он у него связывается с настроением и проявлением христианской любви, – этим, по его словам, «вместилищем духовного»¹⁸⁴⁶. По мере проникновения

всей жизни подвижника началом истинно христианской любви, развивается, совершенствуется и утончается в нем и *υψίστος*. Вот почему «духовное ведение» осуществляется вообще «позднее делания добродетелей», причем тому и другому «предшествует любовь»¹⁸⁴⁷. По словам св. Отца, «сперва возбуждается» в христианине «любовь к Божественному», следствием которой является «вожделение» общения с миром духовным, «откровение тайн духовного ведения»; «ум» его и действительно начинает ощущать «духовное ведение тварей», а затем, по мере его дальнейшего совершенствования, «воссиявает в нем созерцание тайн святой Троицы», а также «тайн» совершенного ради людей «домостроительства» спасения; наконец, «ведение» простирается и на будущее, обнимая собою то, что обычно является предметом «надежды»¹⁸⁴⁸. Следов., «на всех ступенях ведения и таинственных созерцаний божественная любовь вводит и изводит» человека¹⁸⁴⁹, объемля его «сердце» и направляя его «ум».

Если же «ведение» и «созерцание» св. Отец нередко относит к деятельности «ума», а не «сердца», то и здесь несогласованности ни в каком случае не получается, так как, по учению преп. Исаака, «самая жизнь ума есть в сущности дело сердца»¹⁸⁵⁰. Вследствие такой зависимости «ума» от «сердца», состояние последнего всецело отражается на успешности и качестве деятельности первого; по выражению св. Отца, «истинностью сердца своего он уцеломудривает созерцание ума своего»¹⁸⁵¹. Это последнее осуществляется благодаря тому, что «ум» «вводится» «в область любви»¹⁸⁵², подчиняется «вере»¹⁸⁵³, которой обуславливается принятие св. Духа во внутреннее существо человека, почему св. Отец и говорит, что «в принятии Духа – все совершенство духовного ведения»¹⁸⁵⁴. Следов., «гносис» «усовершенствуется верою»; именно благодаря вере, «гносис» приобретает силу восходить горе, ощущать то, что выше всякого ощущения»¹⁸⁵⁵. Правда, на высшей ступени своего совершенства «вера» поглощает «гносис», но последний не бесследно исчезает: вера «рождает его снова»¹⁸⁵⁶. Но так как «животворные заповеди Христовы хранит любовь»¹⁸⁵⁷, то св.

Отец имел полное основание утверждать, что «ум сподобляется благодати таинственного созерцания и откровений духовного ведения именно за сохранение заповедей»¹⁸⁵⁸.

Очистивший свое сердце действительно, а не призрачно видит Господа внутри себя; при светлости очей ума своего постоянно зрит Господа¹⁸⁵⁹. Он внутри себя принимает ощущение живущего в нем Христа¹⁸⁶⁰, Он «чувством созерцает внутри себя, в области духовной» и другие предметы мира духовного¹⁸⁶¹, воспринимая и усвая их именно «чувствам», хотя, конечно, «и не телесным, а внутренним, сердечным, духовным»¹⁸⁶². С этой точки зрения «духовный гносис» определяется, как «ощущение бессмертной жизни»¹⁸⁶³, «ощущение сокровенного»¹⁸⁶⁴, а «истина», – как «ощущение по Богу»¹⁸⁶⁵. Но силы и способности человека в своем обычном, естественном состоянии не способны к восприятию и осуществлению истинного познания предметов мира духовного. «Таинственное созерцание» «открывается уму по приобретении душевного здоровья»¹⁸⁶⁶, обусловленного истреблением всех страстей¹⁸⁶⁷, так как «духовное созерцание действует в области чистоты»¹⁸⁶⁸. Если же зрение «ума» не будет очищено исполнением заповедей, если подвижник не приобретет в совершенстве света любви, не преуспее в обновлении Христовом, то он не может быть «истинным зрителем божественного созерцания»¹⁸⁶⁹. Отсюда – в какой мере усиливаются внутренние чувствования, в такой укрепляется и самое созерцание¹⁸⁷⁰. Ум, не очищенный и не укрепленный благодатью¹⁸⁷¹, не в состоянии «восходить» к «созерцаниям»¹⁸⁷². В таком случае «созерцание» – по своему содержанию – оказывается призрачным, мечтательным¹⁸⁷³, обманчивым, ложным, так как здесь «мечты своих» же «собственных помыслов» ошибочно принимаются за «духовные созерцания»¹⁸⁷⁴. В самом благоприятном случае «ум» может «составить» только «подобия духовного», которые далеки от «действительности»¹⁸⁷⁵, будучи только «мечтательными образами», а не реальным восприятием этой последней¹⁸⁷⁶.

Если «созерцание» θεωρίᾱ¹⁸⁷⁷ необходимо предполагает нравственное совершенство (τελειώσις, perfectio), если только

чистые нравами могут достигать частого созерцание¹⁸⁷⁸, то отсюда понятно, почему $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$, по учению св. Отцов, включает в себя не один теоретический момент, но – непременно – и нравственно-практический.

По словам св. Григория Б., «все любомудрие разделяется на две части – на созерцание и деятельность»¹⁸⁷⁹, ¹⁸⁸⁰. По выражению препод. Исаака С., «заповедь имеет нужду и в том и другом, – и в созерцании и в деятельности»¹⁸⁸¹.

Оба эти моменты нераздельны¹⁸⁸² и одинаково необходимы для осуществление истинного, христианского «гносиса».

Климент А. в понятии истинного философа или, что то же, гностика мыслит три существенно необходимых признака: созерцание, исполнение заповедей и вспомоществование другим людям (в деле осуществления ими нравственного совершенства). Только совмещение этих качеств в одном лице образует истинный гносис; при недостатке же хотя одного из этих трех качеств, гносис оказывается совершенно недостаточным¹⁸⁸³.

Преп. Максим И. сравнивает ведение ($\eta\ \gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$) – с душой человека, а деятельность ($\eta\ \pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$) – с телом, и из этой аналогии делает вывод о совершенной недостаточности одного из них, в отдельности от другого, – подобно тому, как живой человек состоит непременно из души и тела. $\Gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ недеятельный, не имея точки опоры и надлежащей устойчивости, ничем не разнится от мечтаний фантазии¹⁸⁸⁴. Равным образом и деятельность, которая не одушевлена гносисом, не имеет ни настоящего вида, ни достоинства, напоминая бездушную статую¹⁸⁸⁵.

Поэтому человек, соединивший с деятельностью «гносис», оказывается действительно сильным (в духовном отношении): деятельностью он иссушает вожделение и укрощает раздражение, а гносисом окрыляет ум и переселяет его к Богу¹⁸⁸⁶.

Но так как добродетель, будучи целью и следствием «деятельности», сама является «порождением веры и посеваётся в сердце»¹⁸⁸⁷, то и $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ ставится в ближайшую и

необходимую связь с состоянием и направлением «сердца»¹⁸⁸⁸,¹⁸⁸⁹.

Итак христианский «гносис» основывается на действительном обладании его высочайшим объектом, в своем объеме, содержании и достоинстве всецело определяется реальным переживанием общения с ним.

В этом отношении, как мы уже видели, на первый план выступает значение божественной *любви*, которая составляет основу и сущность богообщения, а также – вместе с этим и потому самому – является главным, первенствующим и основным содержанием и богопознания.

Все отношение Бога к людям и Его самооткровение им в своей основе несомненно имеют любовь¹⁸⁹⁰. Отсюда люди прежде всего и преимущественно переживают в себе и непосредственно познают «любовь», которую имеет к ним Бог. Бог «возлюбил» людей и излил на них всю беспредельную полноту этой любви¹⁸⁹¹. Именно «любовь» Божия сообщается людям, становится их внутренним достоянием, живою силою, определяющею, проникающею и образующею всю их жизнь. По изображению св. Писания, полнота и изобилие любви Божией¹⁸⁹² изливается на людей¹⁸⁹³ в виде живой и полномощной божественной *силы*¹⁸⁹⁴, которая и есть собственно *благодать* χα'ρις¹⁸⁹⁵, ¹⁸⁹⁶. Любовь Божия и есть, следов., та сторона Божественной жизни, та «сила» Божественной природы, воздействие которой на свою личную жизнь человек непосредственно воспринимает, реальное «общение» с которой он действительно переживает и которую, вследствие этого, он непосредственно ближе и больше всего познает (γινω'σκει). Так обр., и все богопознание поставляется в прямую, ближайшую и необходимую зависимость от любви. Только познавая Бога как любовь, человек получает истинное¹⁸⁹⁷ познание содержания всей Его жизни, прочих Его свойств и отношений. И это обусловливается собственно тем, что именно любовь Божия, а не какое-либо другое свойство Божественной природы, является основным началом, движущей силой, реальным принципом Божественного самооткровения. Любовь, будучи главным, основным содержанием богопознания,

является вместе с тем началом познание о Боге и в гносеологическом отношении. Любовь, как этико-психическое состояние христианина, является только отражением любви Божией; именно благодаря этому свойству, человек становится подобным Богу, как рожденный подобен родившему¹⁸⁹⁸. Отсюда религиозно-нравственное настроение христианской любви является характеристическим признаком и необходимым органом действительного участия человека в божественной жизни, а также – вместе с этим и потому самому – служит и единственным, ничем незаменимым органом богопознания. Бог познается именно в силу любви, посредством любви. Следоват., любовь является основным источником и необходимым началом богопознание также и с *психической*, субъективной стороны. В любви и посредством любви христианин познает и созерцает в себе Первообраз и Первоисточник его любви, – всякой истинной любви вообще¹⁸⁹⁹,
¹⁹⁰⁰.

Если, так. обр., в мире и в отношении к людям Бог проявляет Себя прежде всего и преимущественно как любовь, то в этом нельзя не видеть ясного указания, что и в Самом Боге, во внутренней Его жизни, в Самой Его природе любовь – свойство наиболее существенное, характерное и важное.

Не выражая собою вполне и безусловно самого существа Божия¹⁹⁰¹, «любовь» однако является несомненно важнейшим свойством существа Божия, и при том таким, в котором наиболее рельефно, полно и характерно выражается внутренняя природа Божественной жизни. Таков именно смысл апостольского выражения: ὁ Θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν¹⁹⁰², ¹⁹⁰³.

Учение о том, что Бог сообщает человеку прежде всего и преимущественно именно «любовь», как существенное свойство Своей Божественной жизни, – которая в этом именно качестве и является объектом его «гносиса», – это учение вполне гармонирует и с общим святоотеческим учением о том, что в Боге сообщимы человеку именно и только существенные *свойства и действия* Его жизни, самая же *сущность*, внутренняя сторона Его природы, человеку недоступна.

Святоотеческое учение по данному предмету и в указанном смысле довольно определенно и устойчиво и раскрывается последовательно. Исходным пунктом данного учения является утверждение, что сущность вообще какого бы то ни было объекта человеку недоступна. «Непознаваема не только Божественная сущность, но и сущность души и природа тела»¹⁹⁰⁴. Человеку едва ли возможно точное познание даже и твари. Но, в сравнении с тварями, гораздо неуместимее и непостижимее та природа, которая господствует над ними и от которой они произошли. Непостижимым является не самый факт существования Бога, но «то, что Он такое»¹⁹⁰⁵. «Нет ни одного творения, которое бы имело силу воспринимать природу Создателя»¹⁹⁰⁶. «Бога не может видеть никакая сотворенная природа, не исключая и серафимов»¹⁹⁰⁷. По изъяснению *Григория Н.*, в словах св. Иоанна Богослова: «Бога не видел никто никогда»¹⁹⁰⁸ решительно утверждается, что не людям только, но и всякой разумной природе недоступно ведение (γνώσις) Божией сущности»¹⁹⁰⁹. «Природа Божия, сама в себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления»¹⁹¹⁰. – Бог не может быть постигнут разумом¹⁹¹¹. Вот почему Бога, что Он по природе и сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет»¹⁹¹². В этом отношении «Божество беспредельно и неудобосозерцаемо»¹⁹¹³, «неизреченно и непостижимо»¹⁹¹⁴. «Сущность Божия есть то, что принадлежит одному Богу и Ему свойственно»¹⁹¹⁵. Эта внутренняя сторона Божественной природы, познаваемая только Им Самим, «Самою Троицею», совершенно недоступна созерцанию человека; этому созерцанию доступна только та сторона, которая «простирается» к людям¹⁹¹⁶. «Благость, праведность, святость и под. только сопутствуют природе Бога, но не показывают самого существа Его»¹⁹¹⁷. Если «само Божество, каково Оно в Своей природе, пребывает недоступным и непостижимым для человека»¹⁹¹⁸, то «людям открываются некоторые существенные черты неизреченного естества»¹⁹¹⁹. Так. обр., невидимый по природе, становится видимым в действиях»¹⁹²⁰. Поэтому, если «сущность Божия непостижима и неизглаголанна», то «ведение благого действие нисходит и до

нас; сюда относятся, в частности, силы (αἱ δυνάστεῖς αἱ), чудеса (τὰ θαυμάτια, дела (τὰ ἔργα)¹⁹²¹.

Так. обр., если «ведению» человека и недоступно Божественное существо, то несомненно – по крайней мере, отчасти, – ему доступны существенные свойства Божественной природы, – т. е. ему доступно – в жизни и познании – причастие таких сторон Божеского бытия и жизни, которые непосредственно принадлежат существу Божественной природы, из нее проистекают и ею обуславливаются – в своем содержании и особенностях. Божественная Личность есть субстанция в идеальном смысле; в Ней внутренняя сущность неотделима от свойств, но и не сливается с ними, сообщая им реальное, качественно определенное содержание. Божественная личность проникает своим существенным содержанием каждое Божественное свойство, кладет на них свой отпечаток. Следов., в Божественной Личности различаются как бы две стороны: внутренние глубины жизни Божества, недоступные человеку, и та сторона Его существа, которая обращена к миру, – здесь разумеются проявление вовне, обнаружение и действие в мире того же Божественного Существа.

С этой точки зрения уясняются значение и смысл различных изречений св. Писания, из коих в одних, по-видимому, допускается возможность для человека достигнуть общения с самым существом Божественной природы, тогда как в других такая именно возможность отрицается с не меньшей энергией и полной определенностью.

У св. Григория П. имеются в виду и разъясняются два параллельных ряда данных из св. Писания, в которых, по-видимому, несогласно, до противоположности, свидетельствуется о возможности «видеть» непосредственно Бога.

В самом деле, с одной стороны, по свидетельству св. Писания, достойные даже теперь могут видеть «Лице Божие»¹⁹²². Не только ангелы хранители видят Лице Отца Небесного¹⁹²³, но получить такое видение сподобился и Моисей. Мало того, и всем христианам дано обетование, что они увидят

Бога лицом к лицу¹⁹²⁴. Однако, с другой стороны, по учению того же писания, Бог совершенно невидим для всех и навсегда. В самом деле, в другой раз Господь сказал тому же Моисею: «никто не увидит Мое Лице и останется жив»¹⁹²⁵. Однако, по мысли Григория, оба ряда свидетельств не заключают в себе взаимного противоречия. «Бога никто не видал никогда»¹⁹²⁶ и, с другой стороны, «чистые сердцем видят Бога»¹⁹²⁷. Это означает, что Сам Господь, *невидимый по своей сущности, по своей энергии и благодати, видим для тех, которые уподобились Богу*. Но то, что в Нем видимо, не является чем-либо другим, по сравнению с Ним, и не есть творение»¹⁹²⁸. «От почтенных богословов нам предано и то и другое, – а именно, что одно в существе Божиим несообщимо, а другое – сообщимо, – и то, что мы имеем общение с Божественной природой и то, что мы этого общения не имеем»¹⁹²⁹. «Когда свв. Отцы говорят о несообщимости существа Божия, то в таком случае следует понимать ту сторону этого существа, которая не может быть выражена словом, и вообще обнаружена; а когда они говорят напротив, о сообщимости, то надо понимать обнаружение Божественной природы, проявление ее и действие»¹⁹³⁰, ¹⁹³¹.

Следоват., в некотором смысле, с известными ограничениями можно даже сказать, что человеку может быть доступна отчасти и Божественная сущность, поскольку она – несомненно – отражается в божественных свойствах, их проявлениях и действиях – в мире тварной природы. Философская терминология отчасти уполномочивает на такое утверждение. По словам Григория П., «и внешние философы под сущностью предмета разумели не только его природу, но и все, что относится к этой природе и существу, – естественные и существенные свойства; последние они отвлекают от сущности и ей подчиняют»¹⁹³².

Указанная точка зрения, полагающая отличие между природой и существом Божественными, с одной стороны, и Божественными свойствами, с другой стороны, но вместе и поставляющая их в теснейшую связь неразрывного взаимоотношения, – эта точка зрения в высшей степени благоприятствует последовательному и строгому проведению в

православном богословии теистических основ христианского Откровения. Именно при указанной точке зрения обеспечивается и удерживается – как реальность непосредственного общения человека с Богом, возможность фактического воздействия Божественной Личности на человеческую, – так, вместе с тем, сохраняется и отдельность, самостоятельность тварного мира и человека, так что – при этом – исключается возможность допускать пантеистическое слияние человека с Богом даже и при условии теснейшего, благодатного общения с Ним¹⁹³³.

Следов., Бог в своих отношениях к миру и человеку открывает действительные свойства Своего существа. Правда, бесконечный в Своем существе, во внутренних глубинах Своей природы остается недоступным человеку, непостижимым для него. Но, как Абсолютная Личность, Он стоит в известных реальных отношениях к тварному миру, отчасти открывает Себя в царстве тварной природы, при этом и в этом обнаруживает и проявляет свои существенные свойства, особенно же ясно открывает их в Своем непосредственном воздействии на человеческую личность; в этих-то отношениях и воздействиях человек получает возможность истинно «познавать» Бога в Его свойствах. Следов., Божественную Личность человек познает в Ее существенных свойствах, проявляющихся в Ее отношениях к тварному миру. И эти свойства имеют несомненно объективное значение, поскольку они берут свое начало в Божественном существе, и в Нем имеют свое основание.

Воздействуя, в частности, на человека, Бог входит с Ним в непосредственное общение и, сообщая ему «Божественные силы», однако не подавляет содержание конечной человеческой личности, а лишь возвышает ее к Себе, расширяет, углубляет и преобразует ее содержание.

Следовательно, христианство несомненно не только предполагает и допускает в деле богообщения мистический момент, но и считает его центральным и основным, безусловно необходимым для осуществления истинно-христианской жизни и истинно-христианского «гносиса»¹⁹³⁴.

IV

Различные формы и степени «гносиса». «Созерцание» Бога в природе. – Сущность, содержание и главные условия этого созерцания. – «Безмолвие» (ἡσυχία); его сущность и значение. – Отношение мистиков-созерцателей к «помыслам» и внешним впечатлениям.

В результате точного анализа данных Св. Писания и аскетического учения имеем, что человеку, при известных условиях, несомненно, доступно познание проявлений Божественных совершенств, открывшихся и продолжающих открываться в мире и человеке. При этом, названные проявления Божественных совершенств ощущаются и познаются в различных степенях ясности, отчетливости, определенности, достигая непосредственности – в смысле наиболее точном и прямом, – в божественных благодатных воздействиях на самого человека, во внутреннем святилище его сердца¹⁹³⁵, когда подвижник «созерцает Владыку своего внутри сердца своего»¹⁹³⁶. Подобно тому, как в нравственном развитии человека осуществляется и наблюдается известная постепенность, так и восприимчивость к непосредственным воздействиям Божиим непременно предполагает ступень низшую, каковою является именно приобретенная и воспитанная человеком, при помощи благодати Божией, чуткость к таким проявлениям божественных свойств, которые опосредствованы явлениями природы. Созерцание Бога в природе, имея прежде всего и преимущественно воспитательное значение, как необходимая *предварительная* ступень богопознания, все же не теряет своего значения и на последующих, высших ступенях религиозно-нравственного совершенствования¹⁹³⁷. По учению св. Апостола Павла, человек, проникая своим «разумом» в устройство и деятельность «предметов» и явлений «сотворенного» Богом «мира», под влиянием внушений, идущих со стороны чистого «сердца», созерцает в мире, за его видимою стороною, присутствие и проявление «силы» Божией и отблеск «славы

Божией». Таким образом, по воле и намерению Самого Господа, для людей становится «явным» то, «что им можно знать о Боге»¹⁹³⁸, ¹⁹³⁹.

В полном согласии с учением св. Писания, и свв. Отцы Церкви раскрывали ту истину, что прежде всего «чрез рассматривание устройства мира «людям» может быть доступно «постижение высшей премудрости и силы»¹⁹⁴⁰ Творца. «В тварях, Богом и созданных и управляемых», отражается – в известной степени – «величие Божие, – подобно тому, как отражение и изображения солнца в водах показывают солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на самое солнце, так как острота света поражает чувство»¹⁹⁴¹. Следов., человек знает Бога не по существу Его, но по величию творений Его, и Его о Них Промыслу. В них, как в зеркале, видит человек беспредельную Его благодать, премудрость и силу»¹⁹⁴².

Так. обр., созерцание природы доставляет человеку «познание» о Боге¹⁹⁴³, хотя это познание и не может быть названо вполне совершенным, о чем дает понятие уже самая аналогия света солнечного и его отражения в воде. Не менее характерна и другая аналогия. «Небо, земля, море, словом – весь мир», по святоотеческому воззрению, служит как бы «великою» «книгою», «в которой открывается самым безмолвием проповедуемый Бог»¹⁹⁴⁴. По смыслу этой аналогии, восприимчивый, чистый ум и чуткое сердце усматривают в мире Божественные мысли, намерение и действия. Эту величественную и красноречивую книгу надо уметь правильно прочесть и верно истолковать, чтобы получить чистое, хотя бы только приблизительно-отдаленное, символическое представление о Боге. В благоприятном случае предметы и явления видимого мира служат как бы ступенями духовной лестницы, по которой ум человека, под влиянием внушений, идущих от сердца, – постепенно восходит к созерцанию небесной красоты, невечернего света Божества¹⁹⁴⁵.

В этом отношении среди существующего нет ничего, что не приводило бы тем или другим способом к нравственному или богословскому созерцанию¹⁹⁴⁶. Во всех делах Божиих, во всех явлениях мира человек усматривает присносущную силу Его,

которая проявляется и в раскатах грома, и в блеске молнии, и в ясной тишине неба¹⁹⁴⁷. Отсюда созерцание Бога бывает многообразно (*contemplatio Dei multifarie concipitur*), поскольку Бог познается не только сам в Себе, что составляет предмет надежды и осуществится отчасти только в будущем веке, но познается также из величия Его творений (*creaturarum suarum magnitudine*), из ежедневного Его промысления и правосудия, – из, того, что он являет в каждом роде над святыми своими. Созерцание этого рода вообще бесчисленны (*sunt... huiusmodi contemplationes innumerae*). Они получают начало в подвижнике и воспринимаются его духовными чувствами в зависимости от качества жизни и степени чистоты сердца (*pro qualitate vitae ac puritate cordis in nostris sensibus oriuntur, quibus Deus vel videtur mundis obtutibus vel tenetur*¹⁹⁴⁸.

Созерцая мир, человек должен, не останавливаясь на видимом, восходить умом к Божеству¹⁹⁴⁹. Таким именно – и только таким – путем «чувства» и «вещи чувственные» могут служить «к духовному созерцанию»¹⁹⁵⁰. Человек, позволяя своему уму развлекаться чувствами, должен «возводить его к духовному разумению того, что этими чувствами воспринимается»¹⁹⁵¹. Вот почему, на высших ступенях религиозно-нравственного совершенства человек не только не теряет духовного вкуса, чуткости, интереса и восприимчивости к созерцанию природы, но имеет эти свойства в просветленном, возвышенном и облагороженном виде и в утонченной изощренности. «Ум, освободившийся от страстей, вращается в тонких помышлениях, в созерцании тварей и в вечном свете»¹⁹⁵².

Даже аскеты-мистики, по-видимому устранившие бесповоротно и безызытно всякие посредства и достижения возможной на земле непосредственности в общении с Богом, однако не только не отрицали необходимости, высокой значимости и громадной важности созерцания Бога в природе, но на мысли об этой именно необходимости настаивают иногда с особенною интенсивностью, разумея при этом не людей лишь питающихся «млеком», – младенцев в деле спасения, богопознания и богообщения, но и людей, уже достаточно

окрепших в духовной жизни, приобретших изощренные «очи сердца», восприимчивость «духа» к божественным воздействиям.

По учению преподобного *Исаака С.*, «удаление души от мира и безмолвие ее естественно побуждают ее к постижению Божиих тварей, а от этого возносится она к Богу»¹⁹⁵³. Рассматривание тварей и размышление о целесообразности устройства их возбуждает в подвижнике созерцательную любовь к Богу¹⁹⁵⁴. «Когда ум подвижника обновлен и сердце в нем освящено, то его «ум ощущает духовное ведение тварей», вследствие чего «воссиявает созерцание таин св. Троицы»¹⁹⁵⁵.

Именно на третьей – высшей – ступени развития «гносиса», когда последний почти поглощается верою, *γνώσις* «представляет в уме Божественные и чудные действия управления в природах существ мысленных и чувственных»¹⁹⁵⁶. Когда подвижника, после долговременного пребывания в келье, «осенит сила безмолвия», тогда «его очи откроются, чтобы, по мере чистоты, видеть силу Божия творения и красоту созданий»¹⁹⁵⁷.

Препод. отец признает «три созерцания естеств, в которых ум возвышается, проявляет свою деятельность и упражняется: два созерцания естеств сотворенных, разумных и неразумных, духовных и телесных, и еще созерцание Святой Троицы. Сперва бывает именно созерцание всякой твари существующей, и ум обзревает ее «в откровении ведения»¹⁹⁵⁸. При этом закон постепенности сохраняет свое значение и в данном случае, поскольку «одно созерцание передает подвижника другому созерцанию»¹⁹⁵⁹. Человек имеет «два душевных ока», созерцающих под управлением «веры», действия и свойства Божественные: «одним оком человек может видеть тайны Божией славы, сокровенные в естествах, т. е. силу и премудрость Божию и совечное промышление Божие о людях, постигаемое из величия Божественного управления ими; тем же оком созерцает он и «небесные чины».

«Другим оком» созерцает он «славу святого естества Божия»¹⁹⁶⁰. Таким образом, «созерцание судеб Божиих и видимых тварей» составляет «первую степень гносиса»¹⁹⁶¹. На

этой ступени «созерцание есть ощущение божественных таин, сокровенных *в вещах и в их причинах*»¹⁹⁶². Следовательно, «начало» созерцания – «удивление» «устроению существ разумных и великому о них попечению Божию». «Воспламенение любви к Богу, возгорающейся в сердце», происходит тогда, когда человек «о всех тварных природах и о всяком встречающемся ему предмете станет размышлять разумно, входить о них в исследования и рассуждать духовно»¹⁹⁶³, пребывая своим разумом в созерцании чувственных предметов¹⁹⁶⁴. только после и вследствие этого «человек начинает возбуждаться к божественной любви»¹⁹⁶⁵.

Таким образом, изошренность духовного ока в христианском мистике-подвижнике не устраняла с поля его зрения мир, это прекрасное дело Божие, а напротив, позволяла ему проникать в сокровенные мысли Божии, осуществившиеся и осуществляющиеся в устройстве мира и его «управлении», делала его способным за видимыми явлениями созерцать Держащего всю природу и весь мир, Дающего всему существующему «жизнь, дыхание и все». Препод. Исаак в ярких, художественных чертах изображает содержание созерцательного подвига пустытника, который, весь предавшись «глубокому пустынному безмолвию»¹⁹⁶⁶ не обращает ни малого внимания на жизнь настоящую, по причине весьма великого наслаждения своим занятием»¹⁹⁶⁷.

Для такого «безмолвника» весь мир терял, по-видимому, всякое значение, бесследно пропадал для его духовного взора, который не имел уже, как можно было бы думать, ни повода, ни побуждения обращаться к созерцанию чего-либо сотворенного, как и вообще неестественно от высшей деятельности обращаться к низшей, элементарной. И действительно, безмолвник «забывает себя и естество свое и делается как бы человеком, который... вовсе не помнит о сем веке, будучи занят мыслию о величии Божию»¹⁹⁶⁸. «Мысленно представляя славу будущего века и блага, по упованию уготованные праведным, пребывающим в духовной жизни и в Боге», – такой подвижник не содержит уже ни в мысли, ни в памяти того, что есть в этом мире¹⁹⁶⁹. Но такого состояние полной отрешенности

от этого мира безмолвник достигает затем, чтобы снова вернуться к созерцанию тварного мира¹⁹⁷⁰, хотя уже и с другой, новой и высшей точки зрения. Когда он достигает возможного совершенства в созерцании «будущего века», то «снова переносится оттуда созерцанием к этому веку, в котором еще живет»¹⁹⁷¹.

Утонченному взору подвижника этот мир и его история представляются тогда в их подлинном смысле и основном религиозно-нравственном значении, в главных моментах Божественного домостроительства о спасении человека и всего мира¹⁹⁷².

«А отсюда» безмолвник возносится умом своим к тому, что предшествовало сложению мира, когда не было никакой твари, – ни неба, ни земли, ни ангелов, ничего из приведенного в бытие, а также и к тому, как Бог, по одному благоволению Своему, привел все из небытия в бытие, и всякая вещь предстала пред ним в совершенстве. *И снова снисходит умом своим ко всем созданиям Божиим*, обращает внимание на чудесность тварей Божиих, на премудрость произведений Бога»¹⁹⁷³. Так. обр., «созерцание» даже безмолвника обнимает собою и охватывает в большой целостной картине не только «век будущий», но и «век настоящий», хотя последний и созерцается с точки зрения первого.

Так. обр., только феноменальное, случайное, временное в мире не было предметом «созерцания» аскетов-мистиков, тогда как основное, существенное, вечное содержание тварного мира с совершенной ясностью и полной определенностью открывалось их просветленному, очищенному, облагороженному взору. Любя Бога, они научались любить и Его возлюбленное творение. Если христианские аскеты иногда, по-видимому, и отвращались от мира, то *они отвращались собственно от тех несовершенств, которые нарушают мировую гармонию* уклоняются от Божественного плана, вносят в мир разлад, вражду с Богом, – и так. обр, не только не содействуют созерцанию Бога в природе, а наоборот, решительно противодействуют такому именно «созерцанию» Вот почему при изучении мировоззрения и жизни аскетов мы встречаем

двоякого рода факты, по-видимому, не согласованные между собой, из которых одни говорят об отвращении аскетов от мира. тогда как другие свидетельствуют, наоборот, о живом сочувствии этому миру.

Но во всяком случае несомненно, что в мире есть сторона, которая, по учению христианских аскетов, не только допускает, но обязательно требует религиозного «созерцания». Это именно та сторона, которая отразила в себе совершенства Творца и которая свидетельствует поэтому о «присносущной силе Его и Божественной «славе».

Но для того, чтобы достигнуть «созерцания» этой стороны мира, необходимо иногда, и даже очень часто, отрешиться от его эмпирической, видимой, осязаемой, непосредственно данной стороны. Последняя часто не открывает человеку Бога, а закрывает Его. Если смотреть на мир с этой эмпирической точки зрения, то настоящая жизнь может возбуждать к себе иногда прямо «ненависть», так как «колесо ее вертится без порядка»¹⁹⁷⁴.

В наличном состоянии мира находятся элементы боговраждебные. Эти последние и являются причиной того, что «этот мир противится горнему миру, и век сей противоположен горнему веку»¹⁹⁷⁵. Вот почему приобретение небесной, духовной любви невозможно человеку, если он не сделается чуждым всего, свойственного этому миру¹⁹⁷⁶. Отсюда, для того, чтобы человек мог своею душою, мысленно, переселиться в другой мир и век, ему необходимо сделаться чуждым этому миру¹⁹⁷⁷. Вот почему, и в этом именно смысле если «кто желает быть небесным», тот должен питать всегдашнюю ненависть к тому, что принадлежит земле, должен «гнушаться» всем этим¹⁹⁷⁸. С этой точки зрения понятно, почему аскеты, «отвлекая ум свой» от «всего настоящего и видимого, стремились созерцать только будущее и желать невидимого»¹⁹⁷⁹.

Не только у людей, бедных духовным опытом, лишенных божественного света, – при виде, напр., страданий невинных людей и торжества, благоденствия людей нечестивых возникают тягостные, губительные сомнения в действительности Промысла Божия, но и для людей более совершенных в

духовной жизни указанные явление служат камнем преткновения. Видимая сторона земной жизни Спасителя, многих, даже людей близких к Нему, не располагала в вере в Него, как Сына Божия. Только под руководством идеи Промысла ум человека становится способным созерцать «порядок в тварях и делах Божиих»¹⁹⁸⁰.

Мир, следов., часто необходимо созерцать не согласно с видимостью явлений, а именно *не смотря на нее, вопреки ей*. Если для того, чтобы найти жизнь, следует отнестись отрицательно к ее наличному, эмпирическому, недолжному состоянию, решительно отвергнуть его, то для осуществления истинного, религиозного «созерцания» природы в ее подлинной сущности, в ее глубочайших отношениях к Творцу, следует нередко отвернуться от созерцания картины ее эмпирических несовершенств, кажущегося механического характера ее явлений и под.

С этой точки зрения следует понимать учение препод. Исаака С. о том, что для достижение «созерцания Господа» «ум» должен оставить попечение «об этом видимом мире». А это осуществляется только в том случае, если «ум утончается и возвышается над понятиями этого века, носящего на себе образ дебелости»¹⁹⁸¹. Поэтому, когда «созерцание» всецело овладеет подвижником, он «удаляется от мира и мир отступает от него»¹⁹⁸².

В связи с этим стоит аскетическое учение о необходимости воздержания телесных чувств. Такая необходимость обосновывалась на признании вреда, происходящего от увлечения чувствами: душа, наполняясь образами чувственных вещей, теряет памятование о Боге и ослабевает в «созерцании Бога». Ум в таком случае не господствует над чувствами, а сам порабощается ими¹⁹⁸³.

Так. обр., чувства могут причинять существенный «вред» уму, занимающемуся созерцанием «невидимых предметов»¹⁹⁸⁴. И разорять «сокровенное делание» подвижника, поставившего своей целью— «зрение ума своего сосредоточить внутри себя самого»¹⁹⁸⁵.

Отсюда понятно, почему созерцание Бога «похищает у мысли ощущение мира»¹⁹⁸⁶. «Те, которые действительно избрали для себя отшельничество от мира и телом и умом», стремятся «установить мысли свои в уединенной молитве, в омертвлении для всего преходящего, для зренья мирских дел и для памятования о них»¹⁹⁸⁷.

Пришедши «в упоение верою в Бога», принявши «в себя силу ее ощущения», «душа» стремится «уврачевать немощь чувств», «с силою попирая видимое вещество, которое является преградою внутреннего»¹⁹⁸⁸. Внутренние «чувства целомудренные и собранные во едино» «не попускают душе входить в испытание вещей»¹⁹⁸⁹. «В том и добродетель, чтобы человек не занимал ума своего миром. Сердце не может пребывать в тишине и без мечтаний, пока на человека действуют чувства»¹⁹⁹⁰. «Жизнь духовная есть деятельность без участия чувств»¹⁹⁹¹. «Жизнь в Боге есть упадок чувств. Когда живет сердце, упадают чувства. Восстание чувств есть омертвление сердца»¹⁹⁹².

«Созерцание ума не допускает какого-либо пресечения в помышлении о небесном». «Ведение и видение его естественно прекращаются, и не ощущает он чувственным образом движения, возбуждаемого в нем предметами и явлениями мира»¹⁹⁹³. Между тем «служением чувствам сердце рассеивается, утрачивая в себе услаждения Богом»¹⁹⁹⁴. Отсюда с непреодолимою необходимостью следует, что «человеку должно бегать не только от натиска страстей, но и от чувств своих»¹⁹⁹⁵.

По общему смыслу аскетического мировоззрения, «созерцать» Бога, «любомудрствовать» о Боге можно и должно только тогда, когда подвижник имеет внутри спокойствие, не нарушаемое внешним рассеянием¹⁹⁹⁶.

Но подчинить внешние чувства власти души невозможно без безмолвия¹⁹⁹⁷. Отсюда в аскетическом мировоззрении и подвижнической практике получает особенно важное значение «деятельность безмолвия»¹⁹⁹⁸, имеющая своею целью достижение «мира ума», его «совершенного здоровья»¹⁹⁹⁹, путем твердого хранения чувств²⁰⁰⁰. «Безмолвие умерщвляет

внешние чувства и возбуждает внутренние движения. А занятие внешним производит противное тому»²⁰⁰¹, ²⁰⁰².

Во всяком случае не подлежит ни малейшему сомнению тот факт, что созерцание Бога в природе, религиозное созерцание мира, несмотря на все ограничения, связанные с «исихией», – не только не устраняется христианской мистикой, не признается делом бесполезным и ненужным, ввиду следующих – высших – ступеней и форм созерцания Бога, но такое именно «созерцание» входит, как необходимый, существенный, обязательный элемент в христианскую мистику, является важным, характерным и определяющим моментом в теории и практике христианского аскетизма. Подвижники при этом все свое старание направляли к тому, чтобы «из красоты и благоустройства видимого познать Бога, употребить зрение руководителем к незримому, в великолепии видимого не потерять из виду Бога»²⁰⁰³.

Для успешного достижение этой цели подвижник должен не позволять своему уму кружиться (κυκλῶν по вещам чувственным²⁰⁰⁴, – «возводить его к духовному разумению» того, что этими чувствами воспринимается²⁰⁰⁵, чтобы, таким образом, чувства и вещи чувственные служили именно «к духовному созерцанию»²⁰⁰⁶.

«Ум» подвижника, даже при осуществлении требований самой строгой «исихии», все же в течение всей настоящей жизни непрестанно приводится в движение устремляющимися на него отовсюду потоками впечатлений, и потому, при всем своем желании, не может сделаться праздным от волнения помыслов²⁰⁰⁷. Следовательно, разнообразие впечатлений и представлений прямо неизбежно для человека, к каким бы искусственным средствам изолирование себя от них он ни прибегал. И мы уже видели, что сами по себе эти представления и впечатления видимого мира не только не препятствуют осуществлению истинного «созерцания» Бога, но при должном, господственном, регулирующем и направляющем отношении к ним ума и воли человека, они положительно благоприятствуют названной созерцательности, постоянно питают ее, дают ей новые импульсы. Отсюда, в качестве

неизбежного вывода следует то положение, что «совершенство» «владычественно царствует» над чувствами и помыслами, но *«не доводит их до совершенного бездействия»*²⁰⁰⁸. «Однако, подвижник не может относиться и безразлично ко всем «помыслам»: он производит им строгую оценку с точки зрения их благоприятного или неблагоприятного влияния на «созерцание» Бога, последствием чего оказывается ограничение чувств и сокращение «помыслов».

Подвижник все свое усилие обращает на «помыслы», отсекая то, что служит пищей лукавым помыслам: строго различая «лукавые помыслы» от «естественных», он последние устремляет к Богу²⁰⁰⁹.

Таким образом, подвижник стремится к исправлению «качества помыслов», достигая того, чтобы в его сердце» возникали помыслы» только «святые, духовные» и постепенно иссякали – до полного уничтожения – помыслы «плотские»²⁰¹⁰.

«Пока душа вращается на земле, тело и чувства телесные облагают ее бесчисленными цепями»; «и слух, и зрение, и осязание, и обоняние и язык вносят в нее извне множество зол. Но когда она воспаряет и предается занятию духовными предметами, то заграждает вход греховным мечтаниям, *не закрывая чувств, но направляя их деятельность на ту же высоту»*²⁰¹¹.

Следовательно, только «помыслы» греховные, «страстные», «лукавые», «нечистые», «злые», по учению большинства подвижников созерцателей, сами по себе не совместимы с «созерцанием» Бога, с непрестанным памятованием о Нем, так что именно против указанных «помыслов», а не против «помыслов» вообще каких бы то ни было должна направляться борьба подвижника, с целью достижения беспрепятственности «созерцания». Другими словами, – препятствием к «созерцанию» Бога служит «мечтательность», – не регулируемое разумом и волей течение представлений, которые в таком случае расстилаются по земле, питают чувственность, нарушают в человеке «самособранность», препятствуют сосредоточенности и тем самым не оставляют места мысли о Боге²⁰¹².

По словам преп. Исихия, вполне определенно и точно выражающего сущность аскетических воззрений по данному предмету, «трезвение есть духовный метод, который, если долго и с постоянным усердием проходить его, с Божьей помощью, совершенно избавляет человека от страстных мыслей, слов и худых дел». Таким образом, оно является и «лестницею» к «созерцанию», научая подвижника «твердо хранить чувства»²⁰¹³. «Созерцанию» Бога препятствует даже «одно мысленное воображение какой-либо греховной, Богу ненавистой вещи»²⁰¹⁴. Отсюда «трезвение», будучи путем всякой добродетели и исполнением заповеди Божией, по существу – то же, что и хранение ума, содержимого в совершенной *немечтательности*. Иначе оно называется «сердечным безмолвием»²⁰¹⁵.

Когда «в сердце» нет никаких мечтаний, то «ум» находится в своем естественном состоянии и готов «подвигнуться» на всякое духовное созерцание²⁰¹⁶. Имея строгий контроль над получаемыми впечатлениями и возникающими «помыслами», подвижник все их должен «соединять в Боге», имея в виду, чтобы они не препятствовали «созерцанию», а ему содействовали, благоприятствовали, его поддерживали и питали, доставляли для него, так сказать, подходящий и соответствующий материал. По учению преп. И. Кассиана, все внимание подвижника должно быть всегда устремлено на то одно, чтобы постоянно возвращать к памятованию о Боге помыслы от их блуждания и круговращения. Как тот, кто хочет правильно возвести и вверху свести свод купола, шнуром из центра постоянно обводит кругом постройку и, таким образом, дает одинаковое всюду направление ее окружности; так и «ум» подвижника, утвердив в себе любовь к Богу, как бы неподвижный центр, должен потом с точки зрения требований этой любви обозревать все свои делания. Таким образом, именно любовью к Богу, как пробою, подвижник должен определять подлинное достоинство своих «помыслов», чтобы одни принимать, а другие отвергать, – одни замыкать в круг, а другие оставлять вне его²⁰¹⁷. Если перевести приведенные рассуждение И. Кассиана на точный язык современных

психологических терминов, то смысл их будет тот, что «мысль», или «идея» о Боге должна всегда занимать в сознании подвижника центральное положение, находиться постоянно в фокусе его активного внимания. Если мысль о Боге, действительно, всецело овладевает вниманием подвижника, если она является всегдашним объектом его сознания; если она оказывает господственное влияние на остальные элементы его самосознательной жизни, подчиняя себе все мысли, представление христианина. определяя собою основной тон и содержание его чувствований, – то, при таких условиях, мысль о Боге приобретает в уме такую яркость и интенсивность, что «созерцание» Бога является состоянием вполне обеспеченным с эτικο-психологической стороны.

Указанные, благоприятствующие «созерцанию» свойства, – мысль о Боге получает только в том случае, если она не только не встречает в уме никаких элементов, ей противоборствующих, ее ослабляющих, затемняющих и вытесняющих из сознания («лукавые», «нечистые» и под. «помыслы», по аскетической терминологии), но при этом находит родственную группу явлений в области сознательной жизни, – которые могут дать ей точку опоры, усилить и укрепить ее в душе и, таким обр., обеспечить ее победу над элементами, ей противодействующими, но так или иначе попадающими в область сознательных переживаний («духовные», «святые», «десные» «помыслы» аскетов²⁰¹⁸).

Таким образом, внешние впечатление и конкретные представление не только не препятствуют, но даже благоприятствуют созерцанию Бога, конечно, при условии самообладания, сосредоточенности и самособранности человека²⁰¹⁹. Если же указанные свойства отсутствуют, то внешние впечатления, конечно, могут развлекать внимание, отвлекать его от мысли о Боге, давать толчок и пищу мечтательности, препятствующей непрестанному памятованию о Боге, созерцанию Его. Вот почему некоторые подвижники, отличавшиеся вообще крайним недоверием к себе самим, старавшиеся устранить все возможные поводы к развлечению и соблазнам, действительно, иногда стремились изолировать

себя, по возможности, от всяких внешних впечатлений и, в частности, избегали даже останавливать свое внимание на прекрасных видах природы из опасения не справиться с силою и живостью воспринимаемых от нее впечатлений. По словам пр. *Исихия*, «за простыми и бесстрастными помыслами следуют страстные, как узнали мы из долговременного опыта и наблюдения; первые служат входом для последних, – бесстрастные для страстных»²⁰²⁰.

Вот почему, по взгляду некоторых восточных подвижников, для желающего приобрести чистоту сердца весьма важно выбрать такое место, которое бы не соблазняло его желанием выходить из своей келии, чтобы прекрасные виды природы не развлекали сосредоточенности его ума, не совращали его мыслей с прямого направления и не заставили его, таким образом, потерять из виду той цели, которую он всегда и неопустительно должен иметь в виду²⁰²¹. Отсюда – тому, кто имеет неусыпное попечение о чистоте внутреннего человека (*qui de interioris hominis puritate pervigilem sollicitudinem gerit*), следует избирать такие места (*expetenda sunt loca*), которые бы своим плодородием не возбуждали его ума к занятию земледелием, не побуждали выходить на какую-нибудь работу под открытым небом. Это опасно собственно потому, что помыслы подвижника могут как бы рассеяться в открытом пространстве (*velut in apertum effusis cogitationibus*); его ум (*mens*) в таком случае уклонится от надлежащего направления и от тонкого, высшего созерцания, так как внимание созерцателя будет развлечено разными предметами; при всей его осторожности и бдительности, этого рассеяние избежать ему будет весьма трудно²⁰²².

В истории восточного подвижничества известны случаи, когда метод удаления от внешних впечатлений и от общения с людьми, практиковавшийся вообще для достижения «исихии», получал не принадлежащее ему, самостоятельное, самоценное, и самодовлеющее значение. У препод. И. Кассиана мы находим свидетельство, что некоторые отшельники так превозносились продолжительным безмолвием в пустыне (*ita diuturno silentio solitudinis efferari solent*), что страшно боялись общения с

людьми и всеми мерами, совершенно, его избегали. Когда им приходилось хоть несколько (*vel paululum*) уклоняться от своего пустынного уединения по случаю посещения братий, то они возмущались сильным беспокойством духа и впадали в уныние, начиная явно малодушествовать. Сущность добродетели и своего звания они полагали в том (*hanc esse virtutis ac professionis istius existimant summam*), чтобы, уклонившись от общения с братией, только избегать и укрываться от взоров человеческих (*humanos tantummodo refugiantae detestentur aspectus*)²⁰²³.

Во всяком случае полное изолирование подвижников от всяких, по возможности, внешних впечатлений, практиковавшееся иногда в истории восточного монашества, как мы старались показать ранее, не может поставляться «идеалом» христианского подвижника-созерцателя и не обуславливается с необходимостью свойством и требованиями созерцательной любви к Богу. Это – не идеал, а известный аскетический прием, подвижнический метод – весьма благоприятный и даже, быть может, необходимый для известных личностей, с известными индивидуальными психическими особенностями, – предпринимавшийся и осуществлявшийся ими в целях достижение полной сосредоточенности внимания на мысли о Боге. Психологический смысл названного аскетического метода заключается в следующем. Мысль о Боге, являясь достоянием сознания, изолированного от внешних впечатлений, опустошенного от всякого постороннего содержания, – способна приковать к себе все внимание созерцателя, получить, вследствие этого, необыкновенную живость и сделаться предметом сосредоточенного, интенсивного, живого и яркого созерцания²⁰²⁴.

Некоторыми подвижниками созерцателями указывался и другой мотив возможно полного освобождения сознания и внимания от всяких внешних впечатлений и представлений, от всех вообще «помыслов», кроме мысли об одном Боге. Этот мотив они поставляли в причинную связь уже с самым существом созерцания высочайшего объекта любви – Бога, или точнее, – со специфическими особенностями этого самого

объекта созерцания. Логика, основные положения и ход их воззрений по данному вопросу таковы. Бог, Существо нечувственное, бестелесное, чисто духовное, должен быть и мыслим и созерцаем отрешенно от всякой чувственной образности и конкретности, – чистою мыслью, «умом обнаженным»²⁰²⁵. Отсюда, для полнейшего и безраздельного сосредоточения сознания на мысли о Боге, необходимо освободить ум от всяких мыслей, представлений и восприятий, имеющих отношение к чувственным вещам и конкретной действительности, – опустошить сознание от всякой конкретности и образности вообще, достигнув, таким образом, покоя мысли²⁰²⁶. По учению препод. *Нила С.*, ум, занятый созерцанием умопостигаемого, отрешается от чувственного и от чувств»²⁰²⁷. По словам преп. *Исаака С.* пока человек служит Господу чем-либо чувственным, образы этих дел отпечатлеваются в его помыслах; тогда и о Божественном размышляет он в телесных образах. Когда же получит он ощущение внутреннего, тогда, по мере его ощущения, и ум, от времени до времени, будет возвышаться над образами вещей²⁰²⁸.

По учению пр. *И. Кассиана*, всякий ум в молитве или вращается в образах или возвышается над ними (*in aequaeque mens vel erigitur vel formatur*); он настолько отрешается от представления земных предметов, насколько возвысилось состояние его чистоты²⁰²⁹.

Тот же самый пр. *Исихий*, который в некоторых местах своего слова: «О трезвении и молитве» ясно высказывает учение по данному предмету в том смысле, что только «мечтательность», «страстные помыслы» препятствуют «созерцанию» Бога, в других местах не менее решительно заявляет, что конкретность и образность вообще, без всякого исключения, препятствуют чистой и невозмутимой «созерцательности». По его словам, всякий помысл входит в сердце через воображение чего-либо чувственного (а чувственное препятствует умственному); поэтому свет Божества только тогда начинает сиять ум, когда он освободится от всего и сделается совершенно безвидным, т. е. свободным от

всякой образности. Божественная светлость проявляется в чистом уме под условием оскудения его от всяких помышлений)²⁰³⁰. Отсюда и внимание он определяет, как непрестанное от всякого помысла безмолвие сердца²⁰³¹.

Мысль о том, что для достижение созерцания Бога ум человека должен безусловно и вполне отрешиться от всех представлений и понятий, возвыситься над ними и оставить их, – эта мысль еще решительнее и последовательнее выражена, проведена и раскрыта в сочинениях, связанных с именем *Дионисия А.* По общему смыслу содержащегося в этих творениях учения, ум человека должен отвлечься не только от каких-либо посторонних, непосредственно и прямо не относящихся к Богу представлений и понятий (о присутствии их в сознании человека, при стремлении его ума к созерцанию Божества, не может быть и речи), но он должен отрешиться даже и от тех определений Божества, которые предлагаются божественным откровением в качестве Его наименований, поскольку и они все же – так или иначе – заимствованы из земных отношений и образов и не могут сколько-нибудь точно обозначать содержание жизни и сущность Божества. Божество не может быть воспринимаемо и созерцаемо при помощи каких-либо представлений, образов, символов, наименований²⁰³². Никакое положительное наименование не выражает и не может выразить идею Безусловного и Бесконечного Существа²⁰³³. Если иметь в виду внутреннюю сторону Его бытия и жизни, а не обнаружение Его «силы» в Товарном мире, то приложимость к Богу различных определений скорее должна быть отрицаема, чем утверждаема²⁰³⁴, поскольку Бог выше всяких и положительных и отрицательных определений²⁰³⁵.

Если Божество не может быть мыслимо ни под каким понятием, если оно не выразимо никаким словом, то, чтобы приблизиться к созерцанию Бога, следует отрешиться от всяких понятий, сознать и постигнуть их неприложимость – в собственном смысле – к Божеству. На этом отрицательном «апофатическом» моменте прилагаемых к Божеству определений подвижник и должен сосредоточивать свое внимание, соблюдая логическую постепенность и переходя от

понятий низших, более конкретных и определенных, к понятиям более совершенным и отвлеченным. Таким путем человек достигает высших, самых абстрактных понятий, дальше которых он идти уже не может²⁰³⁶. Постигая неприложимость к Богу и этих высших определений, все оставив и от всего отрепавшись, – отрешившись даже от самого себя, не говоря уже о какой бы то ни было образности²⁰³⁷ при полнейшем бёздействии всяких обычных способов познания, человек вступает в таинственный мрак неведения, объединяясь лучшею стороною своего существа с Божеством и познавая Его помимо естественных действий ума, именно благодаря тому, что он отрекается от познания чего бы то ни было²⁰³⁸. Таким образом, путь приближения к «созерцанию» Бога есть путь постепенно возвышающейся абстракции, отрешение ума от всякой определенности мышления²⁰³⁹. Отсюда, по смыслу учения названных памятников, для осуществления чистой созерцательности человек должен освободить свой «ум» от всякого конкретного, определенного содержания, от всякого содержания вообще и безусловно, так чтобы во́йс вступил в единение с Богом, как «чистая» способность «созерцания», не занятая ничем другим, кроме мысли о Боге, как Существе «Бесконечном», – отрешенная даже, говоря современным философским языком, от свойственных ей «категорий», с помощью которых «разум» познает конечный мир²⁰⁴⁰, ²⁰⁴¹, ²⁰⁴².

В том же духе раскрывается учение о средствах достижения «созерцания» Бога и о сущности и особенностях самого этого «созерцания» и у преподобного *Марка Подвижника*. По общему смыслу его учения, для осуществления истинного созерцания человек должен отрешиться не только от всякого содержания мышления, но и от самого процесса мышления.

«К видениям Бога следует приступать с непокровенным и обнаженным умом»; следовательно, созерцание Бога доступно только тому, «кто миновал все естество чувственных и мысленных (предметов) и сделался чистым от всякого свойства, принадлежащего бытию сотворенному. Это значит, что ум, сознание человека должны быть свободны от всякого содержания, имеющего своим объектом что-либо из предметов

мира тварного. Мало того. У человека в таком случае должен прекратиться самый процесс мышления. Это положение обосновывается раскрытием того, что представляет собою мышление по своему существу, в чем состоит вообще его деятельность. В результате анализа мышления получается, что Бог не может быть предметом мышления. Отсюда выводится заключение, что для познания или «созерцания» Бога человек должен отрешиться от самого процесса мышления. Частнее намеченные мысли раскрываются у препод. Марка следующим образом.

Всякое мышление непременно заключает в себе множественность или, по крайней мере, двойственность. Это и понятно, так как мышление, по своему своему существу, есть взаимодействие «мыслящего» и «мыслимого», или, по современной терминологии, субъекта и объекта²⁰⁴³. Мышление заключает в себе двойственность и в другом отношении: оно необходимо предполагает существо мыслящее и силу, способность мышления²⁰⁴⁴.

Но Бог «превыше сущности весь, и превыше мышление весь, Он – нераздельная единица, не имеющая частей и простая»²⁰⁴⁵. Следовательно, кто имеет мышление о чем бы то ни было, тот еще не вышел из двойственности; а кто совершенно оставил мышление, тот некоторым образом вошел в единство, поскольку он отложил мышление, стал выше его. В мышлении, поскольку в нем заключается «множественность», наблюдается несходство и различие. Отсюда, кто возвышается над множественностью к единству, тот обретает себя в Боге, в собственном смысле едином и единственном²⁰⁴⁶, ²⁰⁴⁷.

Однако, как бы человек ни старался возвыситься своею мыслию над всем тварным и конечным к чистому созерцанию Божества, как бы ни стремился он освободить свое сознание от конкретных представлений и образных аналогий, – эти стремления никогда не могут у него увенчаться полным успехом.

По словам св. Григория Б.у «как невозможно обогнать свою тень, сколько бы кто ни спешил;... или как зрение не может получить впечатление от видимых предметов без посредства

света и воздуха, или как породы плавающих в воде не могут жить вне воды, так и находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного . Ибо всегда привзойдет что-нибудь наше, сколько бы ни усаливался ум (при созерцании) отрешиться от видимого и уединиться в себя²⁰⁴⁸.

Таким образом, по смыслу учения Григория Б., все стремление и попытки человека отрешиться, при созерцании Бога, от всякой образности, конкретности оказываются безрезультатными, бесплодными, – и иными быть не могут по самому строю человеческого ума, по существу условий самого человеческого бытия. Пусть человек воспринимает своим внутренним чувством, в своем сердце непосредственное «безобразное» впечатление от Бога, но раз это впечатление становится объектом деятельности «разума», входит в сферу его личной, самосознательной жизни, – оно неизбежно и неустранимо облекается или в форму представления или в форму понятия²⁰⁴⁹.

Указанный психологический закон подтверждается и отрицательным путем. Даже те мистики, которые стремились уничтожить всякую конкретность, определенность и образность в «созерцании» Бога, которые настаивали на неадекватности и на неприложимости к Богу каких бы то ни было определений и наименований, – все же, если пообстоятельнее и поглубже проанализировать их учение, не были в состоянии и не находили возможности избежать того, чтобы не облекать свои «созерцания» в символы и схемы, хотя эти последние и являлись у них с характером наивысшей отвлеченности, которая и принималась за отсутствие всякого определенного содержания. В самом деле, из анализа творений Дионисия и Марка Подвижника можно с несомненностью убедиться, что им в сущности не удавалось отрешиться от идеи *единого, простого* и особенно *бесконечного*. С психологической точки зрения рекомендуемое ими и под. писателями отвлечение «ума» от всего конечного, от всякого определенного содержания, в сущности оказывается «созерцанием» именно *идеи* Бесконечного. Специфические особенности самой этой

идеи в достаточной степени объясняют и характерные черты того «созерцания», о котором говорят названные писатели²⁰⁵⁰,
2051.

V

Молитва, как осуществление теснейшего единения человека с Богом. – Совместимость «непрестанной» молитвы с житейскими обязанностями и делами. – Психологический анализ молитвенного настроения. – Различные виды «молитвы» по их основному содержанию. – Степени совершенства молитвенного состояния.

При всех ограничениях, обусловленных специфическими особенностями мистических воззрений, все же, как мы видели, остается непоколебленным в высшей степени важное значение того «созерцания» Бога, которое достигается благодаря «рассматриванию» творений Божиих. Но это «созерцание», по самому своему существу, оказывается опосредствованным, и потому – одно, само по себе, – недостаточным, неполным, несовершенным. Еще важнее, совершеннее, выше – в силу присущего ему свойства большей непосредственности, определенности, ясности – то «созерцание» Бога, которое достигается, осуществляется и поддерживается состоянием и настроением молитвенным. По словам преподобного *Нила С.*, «кто молится духом и истинною, тот уже не в тварях чествует Создателя, но песнословит Его в Нем Самом»²⁰⁵². «Молитва – беседа ума с Богом». Ум человека «предстоит пред Владыкой» и «беседует с Ним без всякого посредничества»²⁰⁵³. Таким образом, «созерцание» находится в самой тесной, неразрывной, необходимой связи с молитвою, так что одно переходит в другое, – созерцание изливается в молитве, а молитва поддерживает, питает, и укрепляет «созерцание», сообщает ему содержание, жизненную крепость и силу²⁰⁵⁴. Молитва – внутренний источник и живой родник созерцательности²⁰⁵⁵; без молитвы последняя скоро тускнеет и гаснет, становится холодным, сухим, безжизненным размышлением.

Отсюда, в понятие «созерцания» входит и молитва; жизнь, посвященная молитве и богомыслию, называется вообще созерцательною. По словам преподобного *Исаака Сирина*, деятельность подвижника, заключающаяся в тонком делании

ума, в божественном размышлении и в постоянной молитве называется созерцанием²⁰⁵⁶.

С этой точки зрения вполне понятна тесная связь «молитвы» с истинным «гносисом»²⁰⁵⁷.

«Молитва» неразрывно и существенно соединяется с любовью христианина к Богу: она – «плод» и выражение любви христианина к Богу²⁰⁵⁸, но вместе – и самое верное и целесообразное средство развития, укрепление и совершенствования этой любви²⁰⁵⁹.

«Любовь – от молитвы»²⁰⁶⁰; отсюда «молитва (нужна) для того, чтобы приобрести любовь Божию, потому что, вследствие молитвы, снискиваются причины любить Бога»²⁰⁶¹.

Все неисчислимы блага «молитвы» в религиозно-нравственном отношении основываются на том, проистекают из того и обуславливаются тем, что в молитве реально осуществляется то «единение», теснейшее и непосредственное общение человека с Богом, которое составляет сущность, необходимое условие и обязательное требование настроения «любви» человека к Богу. Эта мысль проникает все святоотеческое учение о молитве. представляет его наиболее характерное и рельефное содержание. Молитва «посредством таинственной святости, духовного действия и неизреченного расположения прилежного в молитве вводит в единение с Богом²⁰⁶², ²⁰⁶³. Таким образом, именно в молитве осуществляется «союз любви с Богом», поскольку человек в ней достигает собеседования с Богом²⁰⁶⁴. Молитва настраивает человека на собеседование с Богом и долговременным навыком в ней вводит в содружество с Богом, – который и ничтожных людей принимает В союз любви и не стыдится дружественного сближения с ними, пока пребывающая в них любовь даст им дерзновение²⁰⁶⁵. Следовательно, силою молитвы человек возвышается к Богу и соединяется с Ним. Отсюда молитва должна быть по справедливости названа союзом разумных тварей с Создателем их²⁰⁶⁶. И наоборот, – кто не находится в единении с Богом – посредством молитвы, тот отлучен от Бога²⁰⁶⁷. Молитва отделяет человека от бессловесных животных и соединяет его с ангелами²⁰⁶⁸.

Именно благодаря молитве, человек становится «храмом Божиим»²⁰⁶⁹. Душа, молящаяся Богу, Его Самого отражает в себе, как в зеркале²⁰⁷⁰. Вот почему, когда человек сподобится непрерывного пребывания в молитве, то он восходит на высоту всех добродетелей и становится обителью Св. Духа²⁰⁷¹. Отсюда молитва является источником спасения²⁰⁷², духовною жизнью, здоровьем, пределом всех благ²⁰⁷³.

Хотя и невозможно определить, какая из отдельных христианских добродетелей выше, однако же молитва, как вводящая христианина в единение с Богом и как средство привлечения благодатной помощи, в этом смысле и потому самому является как бы «предводителем лика добродетелей»²⁰⁷⁴, а потому именно к ней «более всего должно прилежаться»²⁰⁷⁵.

Поэтому в подвижнической жизни следует поставить каждому «первою целью и верхом совершенства непрестанную молитву, опирающуюся на умирение ума и всегдашней чистоте сердца» (*ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem*). Связь между добродетелями и молитвою неразрывна и взаимна (*est inter alterutrum reciproca quaedam inseparabilisque conjunctio*). Ибо как строй добродетелей ведет к совершенству в молитве, так и добродетели, – если молитва не завершит и не увенчает собою их всех, – не могут остаться твердыми и постоянными²⁰⁷⁶. Как без добродетелей не может быть приобретена и достигнута совершенства (*acquiri vel consummari*) молитва непрестанная, чистая и невозмутимая (*perpetua orationis jugisque tranquillitas*); так и все добродетели не могут быть осуществлены в совершенстве без непрестанной молитвы (*ne... absque hujus possunt assiduitate compleri*)²⁰⁷⁷. Отсюда – цель всего совершенства заключается в том, чтобы, дух, очищенный от всякой плотской нечистоты, ежедневно возвышался к небесному, пока всякая деятельность его, всякое стремление сердца сделается одною и постоянною молитвою²⁰⁷⁸.

В силу такого особенно важного значения «молитвы» в религиозно-нравственной, духовно-благодатной жизни христианина понятно, почему и в Слове Божием и в

патриотическом учении «молитва» заповедуется, как главная и неперемнная -обязанность христианина. Сам Христос Спаситель, оставивший Своим последователям образец истинно христианской молитвы²⁰⁷⁹ и показавший пример высочайшего молитвенного подвига²⁰⁸⁰, недостижимый образец силы, глубины и святости молитвенного общения с небесным Отцом²⁰⁸¹, заповедал христианам бодрствовать во всякое время и молиться²⁰⁸² «Бодрствовать в молитвах» увещевает и Ап. Петр²⁰⁸³. Св. Ап. Павел заповедует христианам «молиться непрестанно»²⁰⁸⁴, «быть в молитвах» «постоянными»²⁰⁸⁵.

«Молитва»²⁰⁸⁶ *προσευχή* понимается в св. Писании и у свв. Отцов церкви и в общем смысле, – как известное религиозно-нравственное психическое состояние²⁰⁸⁷, и в более узком и специальном значении, – в смысле определенного религиозно-нравственного акта выражения, проявления и осуществления во вне этого настроения, – как всецелое устремление всего человеческого существа к Богу²⁰⁸⁸. По словам препод. Исаака С., «всякая беседа, совершаемая втайне, всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление о духовном включается в определение молитвы и называется именем молитвы. Под этим именем объединяются и различные чтения, и песнопения, славословящие Бога, и заботливая печаль о Господе и телесные поклоны, и псалмопение в стихословии, и все прочее, из чего составляется весь чин подлинной молитвы»²⁰⁸⁹. «Не тогда только мы молимся, когда стоим на молитве; но истинная молитва есть та, когда мы можем всегда молиться в себе»²⁰⁹⁰. Поучению Климента А., истинный гностик прославляет Бога не в определенном только месте, не в нарочито для этого устроенных храмах только, и не в праздники только и во дни особенно для того установленные, а в течение целой жизни, безразлично на всяком месте²⁰⁹¹. Он возносит хвалы Богу и в деревне, занимаясь возделыванием земли; он поет Ему гимны и море переплывая. Какого бы рода ни были его занятия, они всегда умело согласует их со славою Божиею»²⁰⁹². Прогулки гностика, его разговор, отдых, чтение, дела, управляемые рассудком, – все это у него – молитва в многообразном ее виде²⁰⁹³.

По словам преп. *Ефрема С.*, когда можно, следует молиться открыто, а когда невозможно, то молиться должно умом²⁰⁹⁴. Не следует дожидаться дня воскресного, искать особенного места или церкви; но где бы ни находился христианин, – пашет ли он в поле, идет ли дорогою, пасет ли овец, сидит ли дома, – во всяком случае он не должен оставлять молитвы²⁰⁹⁵. По учению св. *И. Златоуста*, где бы ни был христианин, везде он может поставить жертвенник; для этого он должен обнаружить только трезвенную волю; в таком случае ему не помешает место, не воспрепятствует время. Хотя он и не будет преклонять колен, не станет бить себя в грудь, простирать рук к небу; но если он покажет горячую душу, то сделает все нужное для молитвы²⁰⁹⁶. Следоват., молитвенное настроение, по учению св. Писания и свв. отцов, вполне совместимо с обычными делами и обязанностями, которые налагаются на человека его положением в обществе. Св. Ап. Павел, который, по его собственным словам, «ночью и днем работая... проповедовал благовестие Божие»²⁰⁹⁷, трудился, работая своими руками²⁰⁹⁸, в то же время свидетельствует, что он «день и ночь всеусердно молился Богу»²⁰⁹⁹. Заповедуя Фессалоникийским христианам непрестанно молиться²¹⁰⁰, тот же Апостол и в послании к христианам той же церкви увещевает «работать» в безмолвии и зарабатывать себе пропитание²¹⁰¹.

По словам *Оригена*, кто к своим, вызываемым обязанностям и работам присоединяет молитву, и к молитве опять надлежащие занятия, тот непрестанно молится, потому что и добродетель, исполняющая заповедь, равна по своему значению молитве. Только при таком понимании апостольского изречения: «непрестанно молитесь» и возможно исполнение его. Вся жизнь христианина должна быть непрерывной, великой молитвой.

Отвечая на вопрос: что значит «делать все во славу Божию», – св. *Иоанн Златоуст* говорит: «Вкушаешь ли пищу – благодари Бога пред принятием пищи, с решимостью то же делать и после принятия. Намереваешься ли отойти ко сну, – благодари Бога, с решимостью то же делать и потом, т. е. вставши от сна. Идешь на площадь – то же делай. Да не будет

ничего мирского, ничего житейского, – все совершай во имя Господне»²¹⁰².

По учению св. *Василия В.*, следует не в словах заключать молитву, но поставлять ее силу более в душевном расположении и в добродетельных делах, непрерывно проходящих через всю жизнь. Таким образом, человек может достигнуть того, что вся жизнь его окажется непрерывною и непрестанною молитвою»²¹⁰³.

У препод. *Максима И.* мы встречаем довольно обширное рассуждение, вызванное возражением: как ум может непрестанно Молиться. Ибо, когда подвижник поет или читает, или беседует с кем, или служит кому, тогда естественно развлекает его многими мыслями и представлениями. На это возражение ответ дается в том смысле, что непрестанно молиться значит содержать ум всегда устремленным к Богу с благоговением и великою силою, утверждаться в надежде на Бога во всех событиях и обстоятельствах жизни²¹⁰⁴. По учению препод. *Макария Е.*, достигнуть высшей ступени молитвенного совершенства возможно и в том случае, если подвижник уделяет молитвенному упражнению – в тесном и определенном смысле слова – только один час, а остальное время занят другими делами²¹⁰⁵, ²¹⁰⁶.

Утверждая, что «святые непрестанно заняты божественным», призывая к непрестанной молитве, мистически-аскетическое учение, по выражению препод. *Нила С.*, «не отверзает двери праздности»²¹⁰⁷. Св. Отец осуждает тех, которые «мнимое пребывание в непрестанной молитве», употребляют для того, чтобы прикрыть «леность к делу»²¹⁰⁸.

Если «молитва» в смысле религиозно-нравственного настроения, в смысле сердечного, благоговейного памятование о Боге, «надежды» на Него во всех обстоятельствах и событиях жизни, должна и может быть непрерывным состоянием христианина, то «молитва» в специальном значении этого слова должна быть «предпочитаема занятиям, в которых не стоит надобности необходимой»²¹⁰⁹.

Таким образом, «молитва» служит преимущественным выражением действительного личного общения христианина с

Богом, как Спасителем и Освятителем²¹¹⁰.

Вся личность христианина, все его способности участвуют в этом высочайшем акте непосредственного общения с Богом, не только не утрачивая при этом своей самостоятельности, но, напротив, достигая наиполнейшего развития, укрепления и высшей степени интенсивности.

Св. Апостол Павел признает нежелательным и ненормальным то состояние молитвы, когда сознание человека участвует не вполне и не всецело в молитвенном акте. «Когда я молюсь, – говорить он, – на незнакомом языке; то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом»²¹¹¹, ²¹¹².

По изображению св. Писания, «сердце» человека в состоянии молитвы исполняется глубоким и пламенным чувством сыновней любви к Богу, благоговейной благодарности к Нему²¹¹³. Воля христианина достигает высшей степени напряженности в стремлении, готовности и решимости всецело исполнить волю Божию, добровольно и охотно подчиниться ей, принести в жертву Богу свои самостные желания²¹¹⁴. Идеалом молитвенного состояния с психической стороны служит не только высшее напряжение, но и равновесие личных сил христианина, которое достигается и обусловливается живым, конкретным, чуждым отвлеченности характером и содержанием молитвенного собеседования с Богом. В «молитве Господней», данной Спасителем христианам в образец истинной и совершенной молитвы, верующий призывается обращаться к Небесному Отцу не только в чувстве своей сыновней любви к Нему, но также с сознанием и чувством братской любви к своим ближним (Отче *наш*:...) ²¹¹⁵, обращаться притом с определенными мыслями, чувствами и желаниями, угодными Богу и сделавшимися вместе с тем достоянием самого христианина, «его собственной личности».

Сам Христос Спаситель оставил нам образцы молитвы просительной²¹¹⁶, благодарственной²¹¹⁷ и славословия²¹¹⁸, связанные – по своему поводу и предмету – именно с определенными конкретными случаями и обстоятельствами. Св.

Апостол Павел всегда, во всякой молитве своей, воспоминал определенных личностей и определенные события²¹¹⁹, ²¹²⁰, ²¹²¹.

Особенность собственно аскетического учения о «молитве» наиболее заметно отражается и особенно рельефно проявляется в изображении условий и существа психологического состояния, так называемой высшей молитвы²¹²². Все охарактеризованные выше виды молитвы, в качестве общего и существенного своего признака, имеют то, что в них предполагается обязательно определенное и конкретное содержание, предмет или событие, по поводу которого человек воссылает Богу прошения, благодарения, хваления. По определению препод. Исаака С., «молитва есть моление и попечение о чем-либо и пожелание чего-либо, как то: избавление от здешних или будущих искушений, или пожелание наследия Отцов, – моление, которым человек получает себе помощь от Бога»²¹²³.

«Во время молитвы», если она совершается достоподобным образом, «созерцание ума устремлено к одному Богу, и к Нему направляет все свои движения, Ему от сердца, со старанием и непрестанною горячностью, приносит моления»²¹²⁴. Однако и в таком случае, по мысли свв. аскетов-мистиков, все же не достигается и не осуществляется вполне и всецело непосредственное общение человека с Богом, поскольку между «умом» человека и Богом находятся как бы некоторые посредства, в виде помышлений²¹²⁵, представлений, образов²¹²⁶ тех предметов или событий, по поводу которых человек воссылает Богу свои моления. Для достижения такой непосредственности человек должен «переселиться от всего здешнего»²¹²⁷, чтобы ум его «отрешился от всякого помышления о чувственном и возвысился к Самому над всеми сущему Богу»²¹²⁸. Отсюда – подвижник должен «отсечь от сердца своего помыслы и заботу о всем земном»²¹²⁹. С указанной точки зрения уясняются характерные черты и основные особенности состояния молитвы высшей, совершеннейшей. По определению, напр., препод. И. Кассиана, за указанными четырьмя видами молитв (*obsecratio*, *oratio*, *postulatio*, *gratiarum*

actio) следует состояние возвышеннейшее и совершеннейшее, которое заключается в созерцании одного Бога и в пламенной любви к Нему, когда ум человека, объятый и проникнутый этою любовью, беседует с Богом теснейшим образом и с особенною искренностью, как с Отцом своим²¹³⁰. По учению препод. *Нила С.* высшая молитва совершенных – это некоторое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннкими воздыханиями духа приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, в безгласных образах выражающее волю свою²¹³¹.

По словам препод. *Исаака С.*, в то время, когда совершаются молитвословие и моление пред Богом, собеседование с Ним, – человек с усилием отовсюду собирает воедино все свои движения и помышления, и погружается мыслью в одном Боге, и сердце его наполнено бывает одним Богом²¹³². Та молитва, к которой во время ее совершения умом»²¹³³, не примешивается какая-либо посторонняя мысль, или беспокойство о чем-либо, называется чистою²¹³⁴. Все роды и виды молитвы, какими только люди молятся Богу, имеют пределом чистую молитву²¹³⁵.

Дальше этого предела совершенства молитва, как свободное религиозно-нравственное настроение человека, простираться не может. Только в достижении такого именно состояния и может проявляться и осуществляться «подвиг в молитве»²¹³⁶. Так. обр., здесь оканчивается предел молитвенного совершенства аскетического, хотя, по учению некоторых мистиков, совершенство мистическое может простираться и дальше, выражаясь в состоянии, так. наз., *экстаза* (ἐκστασις – excessus mentis)²¹³⁷.

VI

Состояние «экстаза». – Отношение этого состояние к «молитве». – Учение об экстатическом состоянии Св. Писания и святоотеческой письменности.

Уже состояние высшей молитвы некоторыми подвижниками называется ἑκστασις, в смысле «всецелого отрешения ума от чувственного²¹³⁸, которое достигается «отложением помышлений»²¹³⁹, когда ум человека приобретает совершенную нечувствительность²¹⁴⁰ ко внешним впечатлениям, сделавшись на время как бы «глухим и немым»²¹⁴¹. Однако отрешенность в состоянии «созерцания» этим не оканчивается и не ограничивается. На высших ступенях «экстаз» состоит в отрешении не только от всяких определенных проявлений сознательной жизни, но в отрешении и от собственной личности, вследствие всецелого и безраздельного поглощение всей личности созерцанием Бога. Свойство этого созерцания на данной ступени таково, что им исключается всякая возможность каких бы то ни было конкретных проявлений самосознательной жизни. Всякая личная жизнь как бы приостанавливается не только в духовных и психических, но и в телесных своих проявлениях. «Ум»—этот центр самосознательной жизни человека – остается совершенно неподвижным, будучи всецело прикован и поглощен объектом созерцания.

Так. обр., специфическою чертою «экстаза» является совершенная неподвижность ума. Этим отличается экстаз от всякого молитвенного состояния, хотя бы и на высшей его ступени.

По учению препод. *Исаака*, всякая молитва совершается посредством движений²¹⁴², и это потому, что «всякая совершаемая молитва есть моление, заключающее в себе или прошение, или благодарение, или хваление»²¹⁴³. Иначе говоря, – «молитва есть прошение и попечение о чем-либо и пожелание чего-либо», хотя бы предметом этого последнего являлось вечное блаженство²¹⁴⁴. В молитве, наконец, принимает участие и движение чувства, – «в ней присутствует молитвенное

услаждение»²¹⁴⁵. Так. обр., в состоянии «молитвы» вся личность устремляется к Богу, причем все ее основные способности принимают участие в этом устремлении к Богу, каждая соответствующим образом²¹⁴⁶. Но когда «душевные движения, за строгую непорочность и чистоту делаются причастными действия Св. Духа», тогда природа возвышается, и в человеке не действует какое-либо движение и память о здешнем»²¹⁴⁷. Тогда уже «не молитвою молится душа, но чувством ощущает духовные предметы того века, превышающие человеческое понятие и уразумение которых возможно только силою Св. Духа»²¹⁴⁸. Таким обр., от внутренней «чистой» молитвы человек возносится Св. Духом к созерцанию», которое называется «духовным видением» «умным видением», «ведением»²¹⁴⁹. Следов., «молитва» существенно отличается от «молитвенного созерцания»²¹⁵⁰, причем последнее «выше» первой²¹⁵¹. иногда от молитвы рождается некоторое созерцание; оно прерывает устную молитву, и молящийся в созерцании *изумевает и цепенеет телом*.²¹⁵² Многие во время молитвы были пленяемы сильным памятованием о Боге и любовью к Нему и приходили в восхищение²¹⁵³, . Так. обр., долговременным сохранением памятования о Боге душа по временам приводится в изумление и удивление²¹⁵⁴. В этом состоянии «экстаза» уже молитва оставляется – и «не молитвою молится ум, но бывает в восхищении, при созерцании непостижимого и умолкает в неведении всего здешнего. Но это неведение выше ведения»²¹⁵⁵. Следов., «за пределом чистой молитвы будет уже изумление, а не молитва; все молитвенное прекращается, а наступает некоторое созерцание, и не молитвою молится ум»²¹⁵⁶. Иное дело – молитва, а иное – созерцание в молитве, хотя созерцание заимствует себе начало в молитве, а равно и молитва – в созерцании²¹⁵⁷. В этом ведении подвижник пребывает без всякого движения²¹⁵⁸. В состоянии «экстаза» природа не в силах иметь над собою власти, но «путеводится иною силою, сама не зная куда, и не может совершать движений мысли, в чем бы ей хотелось»²¹⁵⁹. Тогда человек не

имеет и хотения²¹⁶⁰. Он настолько пленен, что «не сознает сам себя»²¹⁶¹.

Ум «поражается и поглощается изумлением, забывает о собственном своем прощении, и в глубокое упоение погружаются движение его»²¹⁶². Это состояние – собственно принадлежность будущего века. «Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе»²¹⁶³. Следов., название экстатического состояние «духовною молитвою» собственно не точно: такая молитва служит только «причиною его»²¹⁶⁴, а созерцание является порождением ее²¹⁶⁵.

Так. обр., с формально-психологической стороны экстатическое состояние характеризуется как «изумление» и «восхищение». Что касается «изумления», то оно является собственно высшею степенью «удивления»²¹⁶⁶ «Богу»²¹⁶⁷ при созерцании того, что превышает человеческую природу²¹⁶⁸. То же – в общем и основном – означает и «восхищение», оттеняя лишь в названном состоянии момент духовной радости, высшую степень духовного «веселия»²¹⁶⁹, «восторга» при созерцании небесных видений, – «момент услаждения духовным»,²¹⁷⁰ при созерцании будущей славы²¹⁷¹²¹⁷². И в св. писании Нов. Зав. встречается ἑκστασις прежде всего в том же значении удивления соединенного в некоторых случаях²¹⁷³ с «ужасом», – вызываемого новизною или величием предмета или явления, при созерцании которых человек бывает иногда настолько поражен их необычайностью, что не в состоянии оказывается выразить своего впечатление никаким словом²¹⁷⁴.

Удерживая заключающуюся в нем общую и основную идею возвышения над порядком естественным, обычным, обыденным, ἑκστασις означает в св. Писании, далее, такое состояние, в котором человек, сам по себе неспособный к восприятию сверхчувственных предметов, переступая обычные границы познание и мышления, становится участником сообщаемого ему откровения²¹⁷⁵.

VII.

«Смирение» и «смиреномудрие» – Сущность, смысл и значение этой добродетели, по учению св. Писание и аскетической письменности. – Отношение «смиреномудрия» к христианской «любви». – Метафизическое и мистическое значение этой добродетели.

Не только «молитва», но и все другие христианские совершенства являются лишь частными проявлениями и выражениями христианской любви, этой «совокупности совершенства»²¹⁷⁶, и потому должны быть рассматриваемы именно по отношению к ней, так как только в связи с истинно христианской любовью, на почве ее, они приобретают истинно христианский характер и получают высокое, надлежащее нравственно-аскетическое и мистическое значение. Такое значение – и по существу и по аскетическому истолкованию – прежде всего и преимущественно принадлежит в христианстве добродетели «смирения»²¹⁷⁷.

Таким образом, в подлинном своем виде и собственно христианском значении «смирение» по отношению к Богу является на почве истинной «любви» к Нему. По самому своему этико-психологическому существу истинная любовь «не превозносится и не гордится»²¹⁷⁸. Как бы много в действительности ни значил любящий для любимого, он, однако, никогда не ставит себе в заслугу и достоинство свои труды и попечение о последнем, – он считает их маловажными, ничтожными, всегда стремится сделать больше, чем он делает в данное время. Любящий не только не чувствует и не выставляет своего превосходства над любимым, напротив, искренне признает и чувствует, что его собственная жизнь и деятельность имеет смысл и значение только при условии близкой внутренней связи его с объектом любви; при лишении его он чувствует себя ничтожным, жалким, беспомощным и слабым.

Указанная психологическая основа в общем – по существу – присутствует и в добродетели христианского «смирения», хотя, конечно, в зависимости от высочайшего Объекта ее

видоизменяются одни, выступают более рельефно другие черты этой общей психологической основы.

Истинно христианское «смирение» человека пред Богом есть глубокое сознание и живое чувство того, что он сам по себе ничего не значит и не может, а если чем и становится в христианском смысле, то достигает этого только Господом, Его силою, Его милостью, снисхождением и любовью.

По словам св. *Василия В.*, что бы ни сделал христианин доброго, причину успеха в деле он приписывает Господу, нимало не думая, что он в чем-либо добром может успевать собственной силою²¹⁷⁹. Препод. *И. Кассиан* существо «смирения» полагает в том, что человек в глубине своего существа питает твердую уверенность, что без покровительства и помощи Божественной, оказываемой ему ежеминутно, он вовсе не может достигнуть совершенства, которого желает и к которому с усилием стремится²¹⁸⁰. По учению препод. *Макария*, «смирение», по своему происхождению и существу, теснейшим образом, неразрывно связано с христианскою любовью к Богу, определяясь в самых характерных своих особенностях специфическими свойствами этой последней, ее «горячностью», «неудержимостью», «ненасытностью». По словам св. Отца, истинные христиане имеют горячую и неудержимую любовь к Богу. Чем более они стараются преуспевать в ней и приобретать ее, тем более признают себя нищими, скудными и ничего не приобретшими. Отсюда, признак христианства – смирение²¹⁸¹. Душа, истинно боголюбивая, хотя бы совершила тысячи дел праведных, и сподобилась различных дарований Духа, откровений и таин, ведет себя так скромно, как бы еще и не начавшая жизни по Богу, не приобретшая ничего доброго. И это потому, что она с горячею приверженностью и ненасытностью расположена к любви Христовой²¹⁸². Таким образом, связь «смирения» и «любви» неразрывная и взаимная. Если «смирение» поддерживает «любовь», то «любовь утверждает смирение»²¹⁸³. Отсюда по мере нравственного совершенствования человека, «смирение» не только не ослабевает, а напротив, укрепляется, углубляется и возрастает. «Чем ближе человек к Богу, тем более сознает себя

грешником»²¹⁸⁴. Смирение является, таким образом, как бы показателем, свидетелем и доказательством нравственного преуспевания человека. «Преуспевание человека – смирение; насколько он склоняется к смирению, настолько возвышается к совершенству»²¹⁸⁵. Таким образом, «смирение» фактически осуществляется, раскрывается и развивается в человеке только по мере его действительного прогрессивного религиозно-нравственного роста. «Истинно смиренномудр, кто имеет в сокровенности нечто, достойное гордости, но не гордится, и в помысле своем вменяет это в прах»²¹⁸⁶. С этой точки зрения «смирение» заключает в себе «все»²¹⁸⁷, являясь «матерью, корнем, питательницей, фундаментом и связью всех благ»²¹⁸⁸; в частности и в особенности она служит «основанием» христианского «гносиса», христианского аскетизма, – всего, что обнимается понятием христианского любомудрия»²¹⁸⁹²¹⁹⁰.

По учению препод. *Исаака Сир.*, «смиренномудрие, по причине постоянного самоограничения, приходит в созерцание»²¹⁹¹.

Из представленного понятие о существе и особенностях христианской добродетели «смирения» ясно видно, что оно не есть состояние пассивное, ослабляющее и принижающее самосознание человека и парализующее его самостоятельность. Напротив, – оно неразрывно связано с всецелым напряжением всех сил человека, с целью постепенного, бесконечного приближения к идеалу безусловного религиозно-нравственного совершенства. Сознывая свою жизнь и служение ничтожными, поскольку они относятся лично к нему – человеку ограниченному и слабому, – христианин, вместе с тем и несмотря на это, признает за ними высший смысл и глубокое значение, поскольку они являются жизнью и служением Христу, «возлюбившему» человека и «предавшему себя» за него. В этом отношении и с указанной точки зрения каждое действие и состояние христианина, всякий момент его жизни приобретают важное значение, как совершающиеся силою Христа, для Христа, во славу Его²¹⁹². Совершенный образец и характерный тип такого истинно-христианского смирения представляет в своем лице св. Ап. Павел. Он называет себя «наименьшим из

Апостолов», «недостойным называться Апостолом». Однако же он говорит о себе: «благодатию Божиею есмь то, что есмь; и: благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их (т. е. других Апостолов) потрудился; не я, впрочем, а благодать Божия, которая со Мною»²¹⁹³. – «Я могу похвалиться в Иисусе Христе в том, что относится к Богу. Ибо не осмелюсь сказать что-нибудь такое, что не совершил Христос через меня в покорении язычников вере словом и делом»²¹⁹⁴.

Таким образом, по смыслу христианского учения, особенно определенно истолкованному в аскетическом мировоззрении, «смирение» есть великая и всеобъемлющая сила религиозно-нравственного порядка, обеспечивающая подвижнику успешное, правильное, целесообразное и непрерывное поступательное движение по пути безостановочного религиозно-нравственного совершенствования, определяемого в своем содержании и направлении бесконечным идеалом богоподобия²¹⁹⁵. Но «смирению», точнее «смиренномудрию», принадлежит далеко не одно только методологическое, аскетическое значение в деле религиозно-нравственного совершенствования. Этому совершенству принадлежит в высшей степени важное метафизическое и глубокое мистическое значение. Наиболее углубленное раскрытие этого значения принадлежит препод. *Исааку Сирину*.

По учению св. Отца, «смиренномудрие есть одеяние Божества» *στολή Θεότητος ἐστίν*²¹⁹⁶. В него облеклось вочеловечившееся Слово, и через него беседовало с людьми в их теле. И всякий, облеченный в смирение, истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей, сокрывшему доблесть величия Своего и славу Свою прикрывшему смиренномудрием»²¹⁹⁷. По своему существу «смирение есть некоторая таинственная сила, которую, по совершении всего (т. е. подвижнического) жития, получают совершенные святые»²¹⁹⁸. «Смирение» «таинственно», мистично как по своему источнику, так и по своему значению в духовной жизни христианина. «Сила эта не иначе, как только одним совершенным в добродетели дается силою *благодати*»²¹⁹⁹. С другой стороны, смирение важно и потому, что делает человека способным к восприятию тайн,

каковые «открываются» только «смирennemудрым». Только «смирennemудрые» сподобляются принять внутрь себя Духа откровений, показывающего тайны. Поэтому-то и сказали некоторые святые, что «смирение усовершенствует душу в божественных созерцаниях»²²⁰⁰.

VIII.

Уединенно-созерцательная и общественно-деятельная формы христианской жизни. – Недостаточность каждой из них в отдельности и необходимость их взаимного восполнения. – Любовь к людям, как выражение любви к Богу. – Естественные основы «любви» к ближним и их освящение, углубление, восполнение и усовершенствование в христианстве. – Психологические особенности христианской «любви» к ближним. – Христианское «смирение» в отношении к ближним и его неразрывная связь с христианской «любовью».

Любовь к Богу во Христе должна проявляться не в исключительной созерцательности, но в таком «созерцании», которое проникает собою *истинно-христианскую деятельность*.

Обычно эти две стороны одной и той же обязанности богоуподобления представляются состояниями и настроениями не только не сродными одна другой, но даже не совместимыми между собой, взаимно исключающими друг друга.

Два обычных основных типа христианской жизни – уединенно-созерцательная (монашеская) и общественно-деятельная (мирская), из коих в основу первой полагается преимущественно осуществление любви к Богу, в форме созерцательности, а вторая зиждется преимущественно на основе деятельной любви, – также трактуются обычно в смысле двух совершенно самостоятельных, по существу различных форм жизни, выполняющих каждая свои особые, резко отличные от другой, обязанности. Подобный взгляд находит для себя серьезное основание в действительности. Были и есть личности, которые живут почти исключительно внутренней, созерцательной жизнью, игнорируя общественную деятельность. В противоположность этим мистикам-созерцателям, существовали и существуют – притом в гораздо большем числе – характеры, так называемые практические, которые всецело заняты и поглощены внешнею, практическою деятельностью, которая не оставляет им ни времени, ни

психологической возможности для созерцательного самоуглубления. Однако рассматриваемые принципы суть лишь два момента, существенно и необходимо входящие в содержание одного цельного религиозно-нравственного идеала, как две его составные и нераздельные стороны. Исключительное преобладание одной стороны в ущерб другой существенно вредит полноте христианского идеала.

Из святоотеческой письменности наибольшею определенностью, цельностью, последовательностью и глубиной отличается учение по данному вопросу св. *Григория Б.*, который самыми событиями и обстоятельствами своей жизни вызывался на принципиальное, подробное, специальное и обоснованное решение данного вопроса²²⁰¹.

По мысли св. Отца, оба рода жизни – и уединенно-созерцательный и общественно-деятельный – имеют каждый свои достоинства, но вместе и свои недостатки, причем то, что составляет преимущество одного, является недостатком и несовершенством другого.

Рассматривая и оценивая различные пути достижения совершенства, он долго не мог остановиться на пути лучшем и более удобном. В известных отношениях казался лучшим один путь, а в других – иной. При этом пред духовным взором св. Отца восставали высокие подвиги пустынного уединения Илии Фесвитянина, Иоанна Предтечи и друг. Принял он в соображение и наличную действительность, наблюдение современной жизни в той и другой форме ее выражения и проявления. Он замечал, что люди, которые предаются деятельной жизни, полезны в обществе, но бесполезны себе; их возмущают постоянные бедствия, отчего неустойчивый нрав их приходит в волнение. С другой стороны, он наблюдал, что живущие в уединении, вне мира, гораздо благоустроеннее и с большим удобством преуспевают в жизни по преимуществу созерцательной («безмолвным умом взирают к Богу»). Однако такая жизнь не чужда и существенных недостатков: «люди, проводящие такую жизнь, полезны только себе, и любовь их заключена в тесный круг». Поэтому, св. Отец, после долгих и тщательных размышлений, решил вступить на путь как бы

средний, «заяв у одних собранность ума, а у других – старание быть полезным для общества»²²⁰². Принадлежа, по-видимому, к обществу, он имел больше привязанности к монашеской жизни, так как она состоит не в телесном местопребывании, но в обуздании нрава²²⁰³.

Следовательно, по мысли св. Отца, жизнь уединенная, воспитывая в христианине религиозную сосредоточенность, предохранял его от греховных соблазнов и тем самым способствуя преуспеянию его в созерцательной любви к Богу, не представляет зато, в силу самых своих особенностей и обстановки, благоприятствующих условий для развития, усовершенствование и проявление добродетелей общежительных – любви к ближним, – человеколюбия, что также существенно важно и необходимо для христианина, как последователя и подражателя Самого Христа. Уединенный созерцатель лишается возможности фактически подражать Божью человеколюбию в отношении к ближним, между тем как в человеке «всего более божественно то, что он может благодетельствовать»²²⁰⁴. «Човеколюбие» для христианина «необходимость», а не дело произвола, – закон, а не совет»²²⁰⁵. «Никакое служение так не угодно Богу, как милосердие, потому что оно всего более сродно Богу, и Господь «ни за что так не награждает Своим человеколюбием, как за человеколюбие»²²⁰⁶.

При этом любовь христианина к ближним должна проявляться непременно фактически, деятельным способом, сообразно заповеди, предписывающей «радоваться с радующимися и плакать с плачущими»²²⁰⁷. Вот почему жизнь пустынная, отшельническая, «удаляющаяся и чуждающаяся общения с людьми... ограничивается только преуспевающими в ней», но «отрицательно относится к общительности и человеколюбию, – свойствам любви, которая является одною из первых достохвальных добродетелей»²²⁰⁸.

Но, с другой стороны, если жизнь общественная, проводимая в кругу других людей, имеет те бесспорные преимущества, что служит испытанием добродетели, распространяется на многих, и ближе подходит к Божью домостроительству,²²⁰⁹ но, с другой стороны, обычно, по самым

своим условиям, она препятствует самособранности, сосредоточенности и самоуглубленности, рассеивает внимание, ослабляет напряженность его стремлений, так что молитва и созерцательность являются не постоянным, а редким, второстепенным, как бы случайным занятием.

Из этого сопоставления рассматриваемых форм жизни следует, что они – по самому своему существу – нуждаются во взаимном восполнении, так чтобы преимущества одной вошли в содержание другой, по возможной мере осуществились в ней, устраняя недостатки, свойственные каждому роду жизни в его отдельности, отрешенности от другого. Поэтому, не отдавая решительного предпочтения ни созерцанию, ни деятельности, взятым в отдельности, св. Отец не довольствуется ни одним из обычных, практиковавшихся в его время родов жизни, поскольку каждый из них только односторонне, крайне неполно осуществляет христианский идеал. Он ищет среднего, «царского» пути, совмещающего в себе преимущества каждого из них, но вместе с чуждыми недостатками их исключительности. По мысли св. Отца, идеальным порядком религиозно-нравственной жизни был бы тот, в котором возможно органически объединялись бы между собою основные требования созерцательной и деятельной любви к Богу, так чтобы созерцательность находила свое выражение, осуществление и проявление в деятельности, а эта последняя одухотворялась и возвышалась созерцательностью, находила в ней свой источник и живительную силу. Созерцание и деятельность – два необходимых, взаимно обусловленных и по существу нераздельных элемента спасительного христианского пути; отделить, обособить их нет никакой возможности без ущерба для существа дела, для успешного выполнения христианином своего призвания, – действительного последования Христу.

Итак любовь к Богу должна быть не только созерцательной, но и деятельной. Что же касается деятельной любви к Богу, то она выражается, проявляется и осуществляется в жизненном реальном служении благу людей. Истинная любовь к Богу психологически-необходимо вызывает и питает любовь к ближнему. Благодатное возникновение, развитие и

совершенствование в христианине этих обеих форм любви происходит совместно и нераздельно. В ближних христианин любит Бога, и в Боге – ближних.

Потребность любви к ближнему глубоко заложена в самую природу человека²²¹⁰. По словам св. *Василия В.* «ничто так не свойственно нашей природе, как иметь общение друг с другом и нужду друг в друге»²²¹¹.

Заповедь Божия о любви к ближним имеет целью· только развить, усовершенствовать и преобразовать эти «семена» вложенные в самую природу человека, – сообщить им не только истинно-нравственный, самоотверженный, характер, но и освятить их возвышенным религиозным смыслом. По словам св. *И. Златоуста*, заповедь Божия направлена к тому, чтобы людям пребывать в мире друг с другом; только при этом условии «вся жизнь» христианина «хороша»²²¹².

Закон стройного, целесообразного согласия царит, по учению свв. Отцов, во всей природе, во всех ее областях, во всем сотворенном мире и делает его действительно «соответствующим своему названию, подлинно ко'σμοc'ом и красотой несравненною»²²¹³. Жизнь отдельного круга бытия вообще и каждого его предмета в частности обусловлена сосуществованием и взаимодействием их с другими областями явлений и предметов природы (закон, т. наз., «симбиозиса» и под.)²²¹⁴. Этому же закону, только, конечно, в его специфическом виде и особенном проявлении, подчиняется и жизнь человеческого общества: здесь сила взаимного тяготения осуществляется в форме симпатического влечения – любви.

Естественным основанием любви является единство происхождения людей, тожество, при всем индивидуальном различии каждого из них в отдельности, общечеловеческой душевно-телесной природы всех без исключения людей²²¹⁵. Каждая человеческая личность является индивидуализированною общечеловеческою сущностью, конкретною реализацией ее. Ея бытие, поэтому, является невозможным в обособленности от других личностей, представляющих осуществление одинаковой и общей с ним природы, – оно требует взаимообщения и сосуществования

людей. Будучи лишь частичным, несовершенным и потому далеко не полным выражением общечеловеческой сущности, каждый человек в отдельности чувствует, с одной стороны, неполноту, недостаточность своей личной жизни в ее отдельности, обособленности от других личных человеческих жизней и стремится к восполнению этой недостаточности психическим содержанием других личностей во взаимообщении с ними, а с другой стороны, ощущает потребность поделиться с другими людьми своими личными природными дарами, – тем особенным, что он получил от природы. Влечение одной личности к другой для возможно тесного объединения их жизней в целях взаимного восполнения и составляет природу и сущность естественной любви.

Следовательно, стремление каждого человека к достижению истинного блага своей личности в своем нормальном виде неразрывно связано с влечением к другим лицам, иначе – с любовью к ним, а действительное осуществление этого общения реализует благосостояние самого же человека.

При нормальном положении дела попечение о себе и любовь к другим лицам не противоречат друг другу, а совмещаются, объединяются. По учению св. *И. Златоуста*, полезное для себя человек находит только тогда, когда ищет пользы ближнего. Кто не заботится о брате, тот и сам не может спастись²²¹⁶, не может достигнуть полезного для себя. Бог, желая соединить всех друг с другом, поставил все в такую необходимую связь, что с пользой одного соединяется польза другого; так стоит весь мир²²¹⁷. Св. Отец приводит из жизни несколько примеров, подтверждающих эту мысль.

Положим, что загорелся в известной местности какой-либо дом. Если живущие по близости ограничатся заботой сохранить только собственный дом и не пожелают помочь соседу в тушении пожара, то не остановленный вовремя пожар скоро дойдет и до их собственных домов и истребит их имущество. Таким обр., не заботясь о пользе ближнего, они потеряют и свое благосостояние. Равным образом, когда кормчий старается во время бури спасти корабль от потопления, то и здесь забота о

собственном спасении и о спасении других и по существу и фактически нераздельна. Подобное можно сказать и о земледельце, и о ремесленнике, и о купце, – все они собственной пользы достигают благодаря тому, что доставляют пользу другим. Вообще Бог поставил все в тесную связь взаимоотношения, так что своей пользы человек не иначе достигает, как принося пользу другим²²¹⁸. Христианство не отвергает заботы человека о самом себе, так как она естественно связана с самою природою человека, с его личным существованием, духовным и физическим²²¹⁹. Эту заботу она поставляет исходным пунктом, мерою, пределом и критерием любви к ближнему. «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»²²²⁰. «Возлюби ближнего твоего, как самого себя»²²²¹. «Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других»²²²². По изъяснению св. Григория Б., христианское учение пределом любви к ближнему поставляет самого себя в том смысле, что этим выражается самая высшая степень благожелания и заботливости²²²³.

Но, признавая заботливость о себе явлением вполне законным и необходимым, христианство настаивает, что эта заботливость состоит не в том, в чем ее обыкновенно полагают люди греховные, эгоистичные. Она проявляется и осуществляется не в стремлении удовлетворять всяким инстинктам и позывам своей испорченной, неурегулированной природы, в поставлении своего личного «я» центром всего бытия. Так понимаемая «любовь к себе» действительно не совместна с любовью к людям, ей радикально противоположна. Такое отношение к ближним исключительно вызывается и вполне исчерпывается природною необходимостью человека дополнить себя, найти удовлетворение присущим ему личным потребностям, часто искаженным и извращенным, но оно совершенно игнорирует другую сторону потребности – самому отдаться на служение интересам ближних, послужить их истинным нуждам. В таких случаях осуществляется лишь самоутверждение субъекта, но не имеет места самопреданность его интересам других людей. Христианство поставляет своей задачей и стремится постепенно возвести человека к такому

нравственному состоянию, чтобы он видел в другом, себе подобном, не средство, а цель своей жизнедеятельности. Начиная с призыва: «не о себе только каждый заботься, но каждый и о других»²²²⁴, оно собственно имеет в виду внушить христианину, чтобы «никто» не искал «своего, но каждый пользы другого»²²²⁵, чтобы «каждый» угождал «ближнему во благо к назиданию»²²²⁶. По учению св. *Василия В.*, «любовь к ближнему имеет то свойство, что ищет не своих выгод, но выгод любимого, к пользе душевной и телесной»²²²⁷. По словам св. *И. Златоуста*, «искать полезного для всех – вот правило совершеннейшего христианства, вот точное его назначение, вот верх совершенства»²²²⁸. Ту же самую мысль раскрывает и препод. Нил С. «Отличительное преимущество любви» он усматривает в том, что она объединяет всех, причем это единство касается самого внутреннего «расположения». Все связаны между собой теснейшим образом, «наподобие членов одного тела», так что по сочувствию каждый свои страдания «передает» всем другим, но и от других «принимает» их страдания²²²⁹. Таким образом, только принимая на себя и «нося бремена друг друга», христиане исполняют «закон Христов»²²³⁰.

Такое отношение к ближним осуществляется непринужденно, по закону и требованиям истинно христианской любви. «Любимый для любящего – то же, что сам он. Свойство любви таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека»²²³¹.

Жертвуя собой, своими личными интересами, любящий, однако, не утрачивает полноты содержания и совершенства своей жизни, – нет, он находит себя в предмете своей любви возвышенным и обогащенным общею, более полною и совершенною жизнью. Только временные, случайные и несущественные принадлежности его земного существования могут и должны пострадать при этом и в этом самопожертвовании, но его подлинная, истинно человеческая религиозно-нравственная сущность через это самое, напротив, возвышается, – его личность приобретает вечное, непреходящее достоинство, так как «любовь никогда не перестает»²²³². С этой точки зрения плодотворна в религиозно-

нравственном отношении только жизнь, основанная на самопожертвовании и самоотречении, тогда как принцип самоугодия, боящийся и избегающий самоограничения, бесплоден, беден и – в конечном результате – гибелен. Этой истине с непрекаемой убедительностью учит Сам Господь Иисус Христос и словом и высочайшим примером собственной жизни. «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»²²³³. И такое самоотречение – необходимое условие причастия вечной жизни. «Любящий душу свою погубит ее, а ненавидящий душу свою в мире сем сохранить ее в жизнь вечную»²²³⁴. Таков закон вообще всякой органической жизни. «Если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода»²²³⁵. В этом-то смысле, очевидно, и говорится, что если кто не возлюбит ближнего, тот не узнает, как любить самого себя, т. е. как правильно, должным образом следует относиться и к самому себе²²³⁶.

Проявляя и осуществляя самоотверженную любовь к людям, христианин должен стремиться делать это не по расчетам на собственное благополучие временное и вечное, земное и небесное, но по чистому, бескорыстному влечению любящего сердца, «из того убеждения, что так угодно Богу»²²³⁷. Правда, христианин не сразу может достигнуть и достигает такого настроения. Сначала он побуждает себя к самопожертвованию и самоограничению сознанием, что полезное для себя он может найти только тогда, когда будет искать пользы ближнего, что иной путь просто ненадежен и нецелесообразен²²³⁸. Но впоследствии, с развитием, усовершенствованием и углублением в себе постоянного настроения «любви», христианин действует с полнейшим самозабвением²²³⁹.

Из анализа христианской любви ἀγαπή²²⁴⁰, таким образом, видно, что она представляет собою сложный душевный феномен, в котором принимают совместное участие и разум, и чувство, и стремление.

По определению *Климента А.*, она есть «постоянная, разумная, дружественная и предупредительная готовность содействовать пользе других людей»²²⁴¹.

Из естественных отношений самую близкую аналогию христианской любви представляет любовь братская^{2242, 2243}, или еще более–дружеская²²⁴⁴. Друг – это другое, второе я. По словам *И. Златоуста*, «имеющий друга имеет другого себя»²²⁴⁵. Человек видит в друге как бы самого себя. Он воспринимает личность друга в сферу своей жизни, так что две различных жизни как бы объединяются, сливаются, теряя разъединяющую обособленность²²⁴⁶. Отсюда интересы одного естественно становятся интересами другого, – принимаются как свои собственные. По словам *Максима И.*, «верный друг несчастья друга считает своими и терпит их вместе с ним, страдая до смерти»²²⁴⁷.

Таковы же должны быть отношения христианина и к ближним вообще. св. *Василий В.*, объясняя слова св. Ап. Павла: τῇ φιλαδέλθῳ, – говорит, что под οὐρανῷ следует разуметь высшую степень дружбы, состоящую в пламенном расположении и влечении любящего к любимому. Таким образом, по истолкованию св. Отца, слова Апостола имеют целью внушить, что братолюбие должно быть не наружным, а внутренним и пламенным²²⁴⁸. По словам *Климента А.*, истинный гностик, вследствие совершенства своей любви, уничижает сам себя, чтобы не презирать застигнутого скорбью своего брата. Ему легче было бы самому вынести лишение, постигшее брата, вместо него. При всей своей бедности, он во многом отказывает самому себе, лишь бы помочь брату. Но и при этом все сделанное для брата ему кажется недостаточным, – он готов всегда увеличить и усилить свои благодеяния²²⁴⁹.

Таким характером христианской «любви» определяется смысл и психологическая сущность христианского смирения или смиренномудрия в отношении к ближним²²⁵⁰. Человек, проникнутый истинно христианскою любовью, не только «не превозносится и не гордится»²²⁵¹, но искренне считает себя недостойнее, хуже, ниже других; вместе с этим и потому самому, он всегда готов оказать ближнему всякую услугу,

которая находится в его власти, как бы унижительною она ни казалась с точки зрения ходячих воззрений и принятых мнений^{2252, 2253, 2254}.

В том же духе раскрывается и *святоотеческое* учение о «смирении».

Св. *Василий В.* останавливается на том определении смирения, которое дается св. Ап. Павлом. «Смиреномудрие, по определению Апостола, состоит в том, чтобы всех считать превосходящими себя самого»²²⁵⁵. Для воспитания такого настроения человеку следует не признавать себя достойным чего-либо великого, и не думать, чтобы другой какой-либо человек был ниже его по достоинству²²⁵⁶. По определению *аввы Дорофея*, «смирение состоит в том, чтобы считать брата своего разумнее себя и по всему превосходнее и, одним словом, считать себя ниже всех²²⁵⁷.

Учение о «смирении» препод. *Исаака С.* является как бы комментарием слов Апостола: «будьте братолюбивы друг к другу с нежностью»²²⁵⁸. Святой отец рекомендует следующее отношение к ближнему. При встрече с ближним следует принуждать себя оказывать ему честь выше меры его, лобызать руки и ноги его, обнимать его часто с великою честью, возлагать руки его на глаза себе и хвалить его даже за то, чего он не имеет. По разлучении же с ближним следует говорить о нем одно хорошее, служащее к чести его. Если человек приобретает навык поступать так, то в нем отпечатлется добрый образ, он приобретет высокое смирение и без труда преуспеет в великом. Смирение служит показателем любви и ведения²²⁵⁹.

Проникнутая «смирением» любовь к ближним простирается на всех людей, без различия их национальности, убеждений, религиозных воззрений, образа жизни и поведения²²⁶⁰. Он любит и грешников, не пренебрегая ими за их недостатки²²⁶¹, причиною их заблуждения считая неведение истины²²⁶². Только тот подлинно чист сердцем, кто всех людей видит хорошими и никто не представляется ему нечистым и оскверненным²²⁶³. При таком настроении подвижник проникается жалостью не только ко всем людям, но и ко всему творению. Преподобный *Исаак С.* «сердце милующее» определяет как «возгорение сердца» о

всем творении, – о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них глаза человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого терпение умиляется сердце, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда, постигающего творение. А поэтому и о бессловесных и о врагах истины и о причиняющих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы они сохранились и были помилованы; а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу²²⁶⁴.

IX

Различные формы проявления христианской «любви» в зависимости от индивидуальных особенностей ближних – «Справедливость», как одно из существенных требований христианской «любви». – Отношение христианина к родственникам, по учению Св. Писания и свв. Отцов-аскетов. – Факты совершенного аскетического удаления от родственников.

Христианская «любовь», будучи готова обнаружить себя соответствующим образом по отношению к каждому человеку без различия его национальности, религии и нравственного состояния, *фактически* может только – естественно – простираться на ограниченный круг людей – ближних в тесном смысле этого слова, – с которыми христианин в данное время входит в ближайшее отношение, непосредственное соприкосновение. Такое именно понятие о «ближнем» в указанном смысле слова дается в притче о милосердом самарянине²²⁶⁵.

И в отношении к людям, с которыми христианин входит в непосредственное соприкосновение, он может и должен проявлять свою любовь не одинаково, а в различных формах и отношениях, в зависимости от индивидуальных условий этих личностей, их субъективных особенностей и внешних обстоятельств. Люди, поставленные самой природою вещей или обстоятельствами жизни в более тесную связь и непосредственную, прямую зависимость от известного человека, естественно имеют право пользоваться от него и преимущественными – по сравнению с другими – заботами, попечениями и вообще проявлениями любви. Отсюда – христианская «милосивость» должна управляться и регулироваться началом «справедливости». По словам преп. Исаака С., милосивый слеп, если он несправедлив²²⁶⁶.

Сам Христос Спаситель заповедь о почитании родителей, предписывающую детям заботиться о благосостоянии и материальном обеспечении последних, назвал «словом

Божиим», которое не может и не должно быть устраняемо никаким «преданием»²²⁶⁷.

До выступления на общественное служение Христос Спаситель находился в повиновении у Своего названного отца Иосифа и Пресвятой Девы²²⁶⁸. Вися на кресте, при всех невыразимых страданиях, Христос, однако, позаботился об участии Своей Пресвятой Матери, поручив попечение о Ней возлюбленному ученику Своему – Иоанну²²⁶⁹.

Ап. Павел, внушая детям почтение к родителям, говорит, что этого требует справедливость. Заповедь о почитании родителей он называет «первою с обетованием»²²⁷⁰. «Делать добро» христиане должны всем, но «преимущественно своим по вере»²²⁷¹. Кто о своих и особенно о домашних не заботится, тот отрекся от веры и хуже неверного²²⁷².

Тот же Апостол свидетельствует о себе, что он «желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев своих родных ему по плоти»²²⁷³, т. о. за родственник ему еврейский народ, из которого он сам произошел»²²⁷⁴,

Правда, в св. Писании находятся некоторые выражения, которые, при буквальном их понимании, свидетельствуют, по видимому, о том, что для истинного последователя Христа необходимо вообще безусловно отказаться от семейных отношений, порвать с ними всякие связи, как отвлекающие его от Христа, несовместимые с любовью к Нему.

Сам Христос говорил о Себе, что Он пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерю ее, и невестку со свекровью ее. врагами человека окажутся домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Христа; и кто любит сына или дочь более, нежели Его, не достоин Его. Кто не берет креста своего и не следует за Христом, тот не достоин Его. Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Христа сбережет ее²²⁷⁵.

Здесь Христос говорит вообще о том разделении среди людей, которое произвело Его явление в мире, Его личность и дела²²⁷⁶. Будучи «князем мира»²²⁷⁷, Божественною Любовью, Христос принес на землю мир²²⁷⁸, возвестил людям любовь, как новое и всеобъемлющее начало их взаимных отношений²²⁷⁹.

Однако же, так как эти высокие начала любви должны осуществляться в человечестве постепенно, путем свободно-нравственной самостоятельности отдельных личностей, то, прежде чем войти в их жизнь и фактически проникнуть ее, они должны вытеснить противоположное им начало эгоизма, преобладавшего и царившего в человечестве. Отсюда – на пути осуществления начала любви должна была произойти борьба, – как в каждом отдельно человеке, поскольку в нем живет принцип греховного себялюбия, так и в среде целого человеческого общества, поскольку в нем действуют «сыны противления», враждебные учению и делу Христа²²⁸⁰. Последователи Христа, призванные бороться и побеждать только любовью и всепрощением²²⁸¹, а не внешне принудительною силою, естественно, должны в этой борьбе оказаться в положении гонимой и преследуемой стороны, а противники их выступить в роли гонителей²²⁸². При этом даже родственные узы будут попорчены преследователями христиан. «Предаст брат брата на смерть, и отец детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их. И будете ненавидимы всеми за имя мое»²²⁸³. Попытки отвлечь от последования за Христом со стороны близких лиц могут выразиться и в менее резкой и грубой форме. Однако, во всех этих случаях человек без колебания должен становиться на сторону Христа, Которого он любит «более», чем даже самых близких лиц и Которого он предпочитает всякой, даже кровной, привязанности. В этом именно смысле, по слову Христа, «враги человеку домашние его», т. е. именно домашние в таком случае оказываются врагами для христианина, а не этот последний является врагом по отношению к ним, так как для него вообще не существует врагов, поскольку он призывается любить даже их²²⁸⁴. Христос предостерегает Своих последователей от такой привязанности к своим родственникам, которая могла бы при кровавом испытании оказаться сильнее их любви ко Христу, которая бы вела вообще к предпочтению кровного родства религиозным отношениям к Богу, обязанностям последования за Христом²²⁸⁵. Любовь ко Христу должна быть сильнее всякой земной родственной привязанности; в случае их столкновения, именно

она должна брать перевес над последними; любовь ко Христу должна преобладать в христианине даже естественный инстинкт сохранения жизни, когда требуется пострадать за Христа²²⁸⁶, – вот наиболее точный и прямой смысл приведенных слов Господа.

С этой точки зрения и в таком именно смысле, очевидно, следует понимать и параллельное место Евангелие Луки: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и *самой жизни* своей, тот не может быть Моим учеником»²²⁸⁷. Ненависть к кому-либо, как субъективное состояние, не может иметь места в христианине ни в каком смысле, и не допустима по отношению к кому бы то ни было, даже ко врагам²²⁸⁸. Ненависть к своей жизни можно понимать исключительно только в смысле готовности и решимости пожертвовать ею ради Христа, в случае необходимости засвидетельствовать этим свою преданность Христу. Не иной смысл, следовательно, можно соединять и со словами Христа, призывающими «возненавидеть» всех родственников для безраздельного последования Ему.

В таком духе раскрываются святоотеческие и аскетические комментарии анализируемого учения Господа.

По словам *Климента А.*, Бог мира, Тот, Который увещевает любить даже врагов, конечно, не заповедует ненависти к людям более близким, – и отделения, обособления от них. Если и врагов должны мы любить, тем более, разумеется, должны любить родственников²²⁸⁹. Заповедуя возненавидеть родителей и т. д., Христос предотвращает собственно пристрастие к родным, если оно может повредить спасению. Поэтому, если у кого отец, сын, брат – атеист, и если совместная жизнь с ними представляет препятствие к жизни по высшим принципам, по вере, то христианин не только не должен склоняться к единомыслию с такими родственниками своими, но и должен разорвать с ними союз, вследствие духовной враждебности (принципов и воззрений)²²⁹⁰.

По учению св. *Василия В.*, объятый сильным стремлением последовать Христу не может уже предаваться ничему, имеющему отношение к этой жизни, – ни любви к родителям и

домашним, как скоро она противна повелениям Господа, ни страху человеческому, так чтобы ради его оставить что-либо полезное, в чем преуспевали святые²²⁹¹.

Сущность учения препод. *Макария Е.* по данному вопросу сводится к тому, что высочайшая степень пламенной любви к Богу устраняет сильнейшие привязанности в мире, в случае их столкновения с первою, – когда они препятствуют возникновению, развитию и совершенствованию этой любви²²⁹².

По учению св. *И. Златоуста*, правый глаз и правая рука, которые должны быть удалены в случае соблазняющего влияния их на человека (Мф.5:25–30), указывают на любящих нас со вредом для нас²²⁹³.

И. Лествичник слова Спасителя о том, что он «не мир пришел принести, но меч» (Мф.10:34), комментирует в том смысле, что Христос пришел разделить боголюбивых от миролюбивых, преданных вещественному и к этому последнему не привязанных, славлюбивых от смиренномудрых. «Господь веселится о разделении и разлучении, совершающихся ради любви к Нему»²²⁹⁴.

По учению *Симеона Н. Б.*, предпочитающие в чем-либо родителей своих заповеди Божией веры во Христа не имеют²²⁹⁵.

Из отношений самого Христа к Его родственникам, по видимому, следующий факт имеет принципиальное значение и свидетельствует о необходимости для всякого истинного последователя Христова совершенно отречься от семейных связей, относиться к родственникам не иначе, как и ко всем ближним вообще, вступая в более тесное общение только с единомышленными и одинаково настроенными, так что кровное родство как бы совершенно вытесняется и безусловно заменяется духовною солидарностью.

По свидетельству Евангелиста, однажды, когда Христос еще говорил к народу, «Мать и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним. И некто сказал Ему: вот Мать Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобою. Он же сказал в ответ говорившему: кто Мать Моя? и кто братья Мои? И указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот Мать Моя и

братья Мои. Ибо кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот Мне брат и сестра и мать»²²⁹⁶.

По-видимому, в этих словах физическое родство решительно принципиально зачеркивается и признается, взамен естественной кровной связи, значение только за связью духовною, основанною на полнейшей солидарности духовного, религиозно-нравственного настроения.

Некоторые аскеты и действительно придавали словам Господа такой именно смысл и делали из них соответствующий вывод.

По словам, напр., св. *Василия В.*, рожденный от Духа (Ин.3:8) и получивший право стать чадом Божиим стыдится *родства по плоти*, но признает своими только близких по вере, засвидетельствованных Господом, Который сказал: «Мать Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк.8:21)²²⁹⁷.

По учению препод. *Нила С.*, Господь, исправляя мысль Богородицы Марии, искавшей Его между сродниками (Лк.2:48) и признавая недостойным Себя, кто любит отца и мать больше Его, *выразительно внушает этим оставление родственных связей*²²⁹⁸.

Однако приведенные аскетические истолкование требуют некоторых ограничений и существенных оговорок, ввиду тех обстоятельств, при которых произошло данное событие.

И прежде всего, здесь важное значение имеет то замечание, которое мы находим у Евангелиста Марка. «Ближние Его пришли взять Его; ибо говорили, что Он вышел из себя»²²⁹⁹. А Евангелист Иоанн Богослов решительно свидетельствует вообще, что «братья Его не веровали в Него»²³⁰⁰. Не веруя в Его Богочеловечество и мессианское назначение, они считали Его обыкновенным учителем, ищущим популярности и известности в народе, превратно понимая и ложно истолковывая весь образ Его действий²³⁰¹. Прибытие Матери Христа и братьев Христа с целью «взять» Его нарушило Его беседу, содержанием которой служило обличение грубого неверия окружающих. Самомнительные и напыщенные фарисеи, бывшие, как видно, в значительном количестве среди

Его слушателей²³⁰², обнаружили крайнюю нравственную испорченность, полнейшее закоснение во зле, провозгласив Его чудеса действием злой бесовской силы²³⁰³. Другие из них выражали желание «видеть» от Него «знамение»²³⁰⁴, чем также проявили свое полнейшее неверие и невосприимчивость к учению и делу Христа. Таким образом, Христос был окружен неверующею и глумящеюся толпою; родственники считали Его исступленным и хотели увести Его. Только ученики всем сердцем воспринимали Его учение²³⁰⁵. При таких обстоятельствах ответ Христа был вполне естественен, заключая в себе мысль только о преимуществе религиозно-нравственных связей сравнительно с естественно-кровными. Но, что важнее всего и что нужно особенно иметь в виду в данном случае, – Христос не был простым человеком; Он – вместе и Бог, так что Его отношение к родственникам по самому существу дела не соизмеримы с обычными человеческими отношениями. Он пришел в мир для искупления и спасения его, для служения всему роду человеческому, так что Его родственные отношения – естественно – отступали у Него на второй план пред сознанием и выполнением богочеловеческой миссии.

В *аскетической* письменности мы находим имеющее некоторое отношение и к разбираемому месту Св. Писания учение о том, что для истинных подвижников связи родственные, кровные заменяются более тесными, внутренними, глубокими и существенными отношениями к лицам, объединенным общностью духовных стремлений и религиозных интересов, – в силу теснейших отношений ко Христу. По словам, напр., препод. *И. Кассиана*, всякий получает сторищное количество братьев, родителей, кто, презревши ради имени Христова любовь к одному отцу, или матери, или сыну, – входит в искреннюю любовь всех, служащих Христу. Тогда он действительно, вместо одного, находит многих отцов и братьев, привязанных к нему более горячим, совершеннейшим расположением²³⁰⁶. Именно в этом смысле истолковываются и слова Христа Спасителя о том, что всякий, оставивший ради Христа и евангелия дом или братьев, или сестер, или отца, или

мать, получит еще ныне, в это время, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, не говоря уже о том, что в веке грядущем он получит жизнь вечную²³⁰⁷, ²³⁰⁸.

Таким образом, христианство, предписывая любовь ко всем людям, кто бы и каковы бы они ни были, не исключает того, что любовь эта принимает различные оттенки и имеет различные степени, по различию людей, на которых она простирается. Это и понятно, – иначе она не была бы живым чувством индивидуального человека, его личным, свободно-нравственным состоянием. Эту мысль допускают, обосновывают и раскрывают и некоторые представители аскетической письменности. По учению, напр., препод. *И. Кассиана*, «ту любовь, которая называется ἀγαπή, возможно оказывать всем. Она должна быть настолько всеобща, что Господь повелел христианам питать ее даже ко врагам. Но сердечное расположение, сердечная склонность оказывается только немногим, – тем, которые связаны одинаковостью нравов, или общностью добродетелей»²³⁰⁹, причем и такое расположение, в свою очередь, различается. Ибо иная любовь к родителям, иная к супругам, другая к братьям, еще другая к сыновьям. Даже и Христос имел любовь не ко всем одинаковую. Хотя Он и прочих одиннадцать избранных учеников любил особенно, предпочтительно пред другими любовью (*praescripta dilectione*. Ср. Ин.13ср. ст. 1), однако Иоанна он любил еще более чем остальных учеников. Но эта любовь к одному не означала недостаточности, холодности любви к прочим, но означала только больший преизбыток любви к нему, на который представляло ему право преимущество девства и нерастленности плоти. Вот почему эта любовь обозначается как некоторое исключение, по сравнению с тою, которую Христос имел не только ко всем остальным людям, но даже и ко всем прочим ученикам²³¹⁰.

Однако учение, раскрытое *И. Кассианом*, далеко не является всеобщим аскетическим учением. Напротив, чаще мы встречаемся у аскетов с тою мыслью, что подвижник должен любить всех людей одинаково, – родственники, даже

ближайшие, не должны представлять в этом отношении какого-либо исключения, любовь к ним не должна отличаться нисколько от того любвеобильного настроения, которое истинный христианин питает ко всем людям.

По учению, напр., св. *Василия В.*, «рожденный от Духа (Ин.3:8) и получивший право стать чадом Божиим, стыдится родства по плоти, а признает своими близких по вере. Сострадание же он пусть имеет ко всем, удаляющимся от Господа, *к сродникам же по плоти, как и ко всем*»²³¹¹. Следует, чтобы любовь во всех и ко всем была равная и одинаковая, а почтение воздавалось приличествующее каждому. У таких людей телесное родство не будет иметь преимущества в отношении к любви. Брат ли кто кому по плоти, или сын, или дочь; единокровный не будет иметь к родственнику предпочтительно пред другими большего расположения. Последующий в этом природе обличает себя, что не совершенно отказался от родственных уз, но управляется еще плотью²³¹²

По учению Бл. *Августина*, человек другого человека должен любить не так, как любят плотских братьев, или сыновей, или супругов, или каких-нибудь знакомых, родственников или сограждан. Такого рода любовь – любовь временная (*dilectio ista temporalis est*). Люди не имели бы никаких подобных отношений, возникающих с рождением и уничтожающихся со смертью, если бы природа наша, пребывая в заповедях и сохраняя подобие Богу, не впала в состояние настоящего повреждения. Поэтому Сама Истина, призывая людей возвратиться к первобытной и совершенной природе, заповедует противоборствовать плотскому навыку, уча людей, что никто не достигнет царствия Божия, если не возненавидит плотских уз²³¹³. А это значит, что христианин должен любить в другом человеке не то, что есть человек, а то, что есть сын, т. е. не то, что относится к Богу, а то, что относится к самому же себе. Тот же, кто любит в человеке частное, а не общее, царства небесного не достигнет. Никто не может совершенным образом любить то, к чему человек призывается, если он не возненавидит того, от чего ему следует отвлечься. Призывается

же человек возвратиться к совершенной человеческой природе, какую создал ее Бог и какую она была до грехопадения; а отвлечься он должен от любви к той природе, которую заслужил грехом. Поэтому он должен возненавидеть то, от чего он хочет быть свободным²³¹⁴, ²³¹⁵.

Таким образом, по мысли Бл. Августина, в родственнике, как я во всяком человеке, следует любить именно его богоподобную, идеальную сторону, которая, по самым своим свойствам и особенностям, имеет непреходящее значение и вечное существование. Питать же особенную привязанность и расположение к известному человеку, как к брату, отцу и под., не следует именно потому, что в таком случае предметом любви и причиной особенного расположения оказываются временные, случайные, преходящие свойства и особенности той или другой личности²³¹⁶.

Таким образом, принципиально забота о родных не исключалась из круга нравственных обязанностей подвижника, и все дело теперь единственно сводится к решению вопроса. насколько такая забота совместима с выполнением и осуществлением задач аскетизма фактически, в живой конкретной действительности, в обычных условиях жизни.

«Движимый духовною и божественною любовью может, и не оставляя попечение о своей душе, помогать родным в нуждах и доставлять им различные пособия; но кто всю душу свою porаботит заботе о родных, тот подлежит осуждению закона за то, что мало ценит свою душу»²³¹⁷.

По аскетическому учению, в действительности совместить то и другое бывает, однако, весьма трудно, часто даже невозможно.

По словам препод. И. Лествичника, как невозможно одним глазом смотреть на небо, а другим на землю; так невозможно не подвергнуться душевным бедствиям тому, кто мыслями и телом не устранился совершенно от всех своих родственников и не родственников²³¹⁸. При этом подвижник удаляется от своих ближних и от мест *не по ненависти к ним, но избегая вреда, который он мог бы от них получить*²³¹⁹. Вот почему подвижнику рекомендовалось остерегаться от сближения со

своими, чтобы сердце его не охладело в любви Божией²³²⁰. При этом с особенною строгостью предписывалось избегать встречи и разговоров с женщинами, хотя бы то была мать или сестра²³²¹.

История монашества свидетельствует, что это предписание на практике соблюдалось очень часто с безусловною строгостью и неуклонною последовательностью. Укажем для примера несколько фактов, по нашему мнению, наиболее характерных. Мать Феодора, ученика Пахомия В., услышав, что ее сын в Тавенне, пришла туда с письмами от епископов, приказывавших вернуть ей сына²³²². Остановившись в женском монастыре, она послала письма к препод. Пахомию, прося дать ей возможность хотя увидеть сына. Пахомий призвал Феодора, сказал ему о желании епископов, писавших к нему и велел исполнить желание матери. На это Феодор сказал: «Скажи мне, не потребует ли Господь в день суда от меня ответа, если я сознательно пойду на свидание с этою женщиною, как с матерью?»²³²³. Кроме того, не соблазну ли я своим поступком братию, вместо того, чтобы преподать ей в этом случае наставление? Я не имею матери и ничего из того, что есть в мире. Тогда Пахомий сказал своему ученику: «Если ты любишь Бога больше, чем свою мать, разве я могу тебе препятствовать в этом, а тем более отвращать тебя от такого расположения?»²³²⁴. Это согласно с тем, что сказал Спаситель: «Любящий отца или мать больше, чем меня, еще не достоин меня». В этом и состоит совершенство. Когда услышат наши отцы-епископы о твоём решении (избежать свидание с матерью), то не огорчатся этим, а обрадуются. В самом деле, нет греха в том, чтобы любить своих, не как своих, а как члены Христовы, *одинаково со всеми верующими*»²³²⁵, ²³²⁶.

Пиор, пустынножитель горы Нитрийской, в течение всей своей жизни сохранял обет – не видеть своих родителей. Так прошло более тридцати лет. Сестра его, оставшись вдовою, послала двух своих детей отыскать Пиора в пустыне. Они нашли, наконец, его и сказали ему: «Мы – дети твоей сестры», но Пиор их не принял. Тогда они обратились к Антонию и просили его убедить Пиора посетить их мать. Антоний призвал к

себе Пиора и сказал ему, чтобы он посетил свою сестру. Взяв с собой другого монаха, Пиор пришел к дому сестры и, закрыв глаза, стал около крыльца, чтобы не видеть сестры. «Вот я – Пиор, – твой брат. Смотри на меня, если хочешь». После этого он тотчас же возвратился в пустыню²³²⁷.

К одному старцу–авве Аполлосу – в глубокую ночь пришел однажды его брат и со слезами стал упрашивать, чтобы он, вышедши на короткое время из своего монастыря, помог ему вытащить вола, который увяз в тине на болоте, так как один он вытащить его был не в состоянии. Авва Аполлос на настойчивую просьбу сказал: «Почему ты не позвал младшего брата нашего, хотя он живет ближе меня, и ты прошел мимо его?». Но этот брат, о котором говорил авва, давно уже умер. Пришедший брат, думая, что авва забыл о смерти брата и от чрезмерного воздержания и постоянного пребывания в уединении стал как бы не в полном уме, ответил: «Как я мог вызвать из гроба того, кто умер уже пятнадцать лет?» Тогда авва Аполлос сказал: «Разве ты не знаешь, что также и я уже двадцать лет умер для этого мира и из гроба этой келлии не могу доставить тебе никаких утешений, которые относятся к состоянию настоящей жизни? Христос не позволяет мне даже и на короткое время ослабевать в напряженности предпринятого самоумерщвления для извлечения твоего вола, как Он не позволил одному и самой кратковременной отлучки для погребения отца, хотя последнее, конечно, должно бы быть совершенно гораздо скорее, почетнее, и благочестивее»²³²⁸.

Преподобный Исаак С. передает об одном святом подвижнике, который не навещал своего брата, не смотря на все его просьбы, даже при смерти. Когда брат его занемог, то был заключен в другой келлии. Подвижник во все время болезни брата превозмогал свою сострадательность и не приходил повидаться с ним. Больной, приближаясь к исходу из этой жизни, послал сказать брату, чтобы он пришел к нему, так как он умирает и желает проститься с ним. Но подвижник и в такой исключительный момент не согласился оставить своей келлии, объяснив свой поступок тем, что, посетив умирающего брата, он «естество предпочел бы Христу»²³²⁹.

С особенным страхом подвижники избегали встреч и какого-либо соприкосновения с женщинами. Так, один монах боялся, перенося свою старую мать через реку, прикоснуться рукой к ее телу. Свою боязнь он объяснил тем, что «тело женщины – огонь. Оттого, что я прикоснусь к тебе, придет мне мысль и о других женщинах» (*commemoratio aliarum feminarum*)²³³⁰.

Однажды монах встретил на пути монахинь. Увидевши их, он свернул с дороги. Игуменья (*abbatissa*) сказала ему: «Если бы ты был совершенным монахом, то не смотрел бы на нас, как на женщин, так как и не знал бы, что мы – женщины»²³³¹.

Х

Отношение христианина к «миру» – «Омирщенность», как одна из основных черт греховного состояния человека. – Значение и употребление понятия «мир» в св. Писании и в аскетической литературе. – Специально аскетическое определение «мира», как совокупности «страстей».

Любовь к Богу и ближним, сделавшись началом жизнедеятельности человека, водворившись в христианине на место прежнего эгоистического направления ее, в корне изменяет отношение христианина к «миру». Сущность греха первого человека состояла, как мы видели ранее, в том, что он хотел утвердиться в своей собственной автономии, сделать свою жизнь в мире независимой от Бога, самодовлеющей. Будучи предназначен Творцом служить представителем Бога на земле царем и господином всего сотворенного²³³², человек, таким образом, получил от Него относительную независимость и самостоятельность²³³³.

Стоя во главе всего тварного мира, который в нем достигает сознание своей относительной автономии, человек должен был согласовать свою относительно самостоятельную жизнь в мире с подчинением ее воле Божией, в целях прославления Бога, свободно и охотно обращая ее и все сотворенное на служение Богу. Человеку предстояла, таким образом, задача – свое естественное стремление к жизни в мире и пользованию его относительными земными благами, в целях собственного развития, совершенствования – подчинить влечению к жизни в Боге и Его царстве, достижению общения с Ним, как с высшим и абсолютным своим духовным благом. Но человек не смог и не захотел решиться на такое подчинение себя и своей царственной земной власти воле Божией и царству Божию. Он поддался внушению основать автономное, независимое от Бога, земное владычество, забывая о своей тварной ограниченности и зависимости, забывая о том, что «и имение и все земные блага, при посредстве которых человек

может совершать добро, земля и все что на ней, самое тело и самая душа принадлежат Богу»²³³⁴.

Отсюда, основной отличительной чертой человека в состоянии греховной невозрожденности является *омирщенность*, – в смысле направления жизни, преобладающим содержанием которой служат земные предметы и интересы, которые принимаются человеком в качестве самоценных и самодовлеющих благ²³³⁵. Стремление к общению с Богом в таком случае, хотя в человеке и не уничтожается совершенно, однако бывает в высшей степени ослабленным, отступает на второй план²³³⁶. Поэтому коренная и глубочайшая дисгармония, имеющая место в самой основе греховного устройства человека, есть именно противоположность между священным и божественным, с одной стороны, мирским и земным, с другой. Противоположность же между духовным и чувственным есть уже вторичная, вытекающая из первой, ею обусловленная, от нее производная.

Пытаясь утвердиться в собственной автономии, основать в мире самостоятельное владычество, независимое от Бога и не подчиненное царству Божию, человек и на самый мир посмотрел только как на средство удовлетворения разнообразных потребностей собственной природы. Таким образом, «мир» после грехопадения людей сделался ареною действия и поводом к проявлению троякой похоти – «гордости», «похоти очей» (страсть к обладанию) и похоти плотской (чувственность)²³³⁷.

Вот почему слово Божие, заповедуя христианам любовь к Богу и ближним, вместе с тем, не менее решительно и настойчиво внушает им «не любить мира и того, что в мире», утверждая полную, диаметрально противоположность между тою и другою любовью²³³⁸.

«Истинно слово, сказанное Господом, что человеку невозможно, вместе с приверженностью» к миру, приобрести любовь к Богу, и нет возможности при общении с миром вступить в общение с Богом, и, вместе с попечением о мире, иметь попечение о Боге»²³³⁹.

Ум, занятый мирскими делами, не может приблизиться к исследованию божественного²³⁴⁰. Что возлюбил человек в настоящем мире, то и обременяет его мысль, как бы влечет и толкает вниз и не дает ей воспрянуть²³⁴¹. Вот почему мы не можем достигнуть желаемого царствия, если прежде не решимся возненавидеть все, что привязывает сердце наше к миру (*nisi prius decreverimus odio persequi ea, quae cor nostrum ad mundum alliciunt*)²³⁴².

Поэтому-то подвижники стремились отрешиться от всякой любви к «миру», чтобы можно было непрестанно иметь в сердце божественную любовь²³⁴³.

Таким образом, христианин должен определить и установить свои истинные отношения к «миру», – обитая в мире, «хранить себя неоскверненным от мира»²³⁴⁴, удалившись «от господствующего в мире растления похотью»²³⁴⁵. Следовательно, отречение «от мира» в известном религиозно-нравственном смысле есть неременная обязанность и неизбежный долг всякого христианина. Как же можно выполнить долг и осуществить эту обязанность, когда человек по самым условиям своего существования не может «выйти из мира»?²³⁴⁶. Этот вопрос и другие вопросы, с ним неразрывно связанные, обосновывают обязательность для нас в настоящем случае более точно определить смысл и значение самого понятия «мир», насколько оно употребляется в Свящ. Писании, с одной стороны, в патристической и аскетической письменности, с другой.

Наименование «мир» (ὁ κόσμος или κόσμος²³⁴⁷ употребляется в Св. Писании в самых разнообразных значениях. Означая иногда украшение²³⁴⁸, затем совокупность вообще чего бы то ни было²³⁴⁹, κόσμος гораздо чаще употребляется в значении упорядоченной совокупности всего сотворенного Богом, берется в смысле тварного бытия вообще²³⁵⁰. Космос, далее, употребляется для обозначения совокупности разумно-свободных существ, – ангелов и людей²³⁵¹. Рассматриваемый в отношении к человеку, в теснейшей связи с ним и, вследствие этого, еще более суживаясь в своем объеме, – космос означает также место

обитания и деятельности человека, как высшего создание на земле, – совокупность всех естественных условий, среди которых человек рождается и проходит свою жизнь²³⁵². Суживаясь в своем объеме еще более, ко'σμος употребляется, далее, для обозначения совокупности всех людей вообще²³⁵³.

Так как тот порядок религиозно-нравственной жизни, которым определяется направление и содержание жизни человеческой, характеризуется вообще как состояние греховности со всеми ее гибельными последствиями и так как за грех человека вся тварь, вследствие ее ближайшего, теснейшего отношения к нему, «покорилась суете» и «рабстве тления»²³⁵⁴, то словом ко'σμος – обозначается – особенно часто в св. Писании Нов. Завета – нравственно извращенный характер строя тварного бытия²³⁵⁵ со времени и по причине грехопадения²³⁵⁶. Специфическою чертою этого строя жизни является богоотчужденность, боговраждебность. «Мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией»²³⁵⁷, а потому «мудрость мира сего есть безумие пред Богом»²³⁵⁸. «Мир не может принять духа истины, потому что не видит его и не знает его»²³⁵⁹. «Мир» «ненавидит» Христа и Его последователей²³⁶⁰.

Определяемый в своем наличном состоянии основным богоотчужденным направлением жизни человека, ко'σμος получает специфическую окраску с дурным оттенком извращенности и ненормальности, и называется технически ко'σμος οὐτός²³⁶¹, αἰών οὗτος, ²³⁶².

Вообще все, что угодно Богу и от Него исходит, различается принципиально или, вернее, не имеет никакой точки соприкосновения с тем, что принадлежит миру²³⁶³. отсюда «дружба с миром есть вражда против Бога», так что «кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу»²³⁶⁴. Основные начала жизни, которыми обуславливается и характеризуется отчужденное от Бога состояние человечества, называется τὰ στοιχεῖα τοῦ κο'σμου²³⁶⁵. Вследствие своих основных качеств – богоотчужденности и боговраждебности, «мир» подлежит не только «суду» Божию²³⁶⁶, но и «осуждению»²³⁶⁷.

Пребывая в отчуждении от Бога, в состоянии боговраждебности, – ко'σμος свидетельствует этим о своей

связи с царством сатаны. И действительно, до пришествия Христа Спасителя, а отчасти даже и после Его искупительного дела, до самого открытия царства славы, он испытывает и будет испытывать, в той или другой степени, в той или иной форме, воздействие духа тьмы²³⁶⁸. Поэтому мир противопоставляется не только имеющему открыться царству славы²³⁶⁹, но и вообще царству Божию, небесному, Христову²³⁷⁰. Однако этот «мир» нельзя уравнивать всецело с царством греха и зла, хотя ко'смос и причастен последнему, поскольку царство зла нашло доступ в него и своим влиянием исказило его первоначально доброе, Богу угодное, направление. В своих недрах он носит далеко не одно зло, но сохраняет вместе и добрые элементы и богоподобные качества. Поэтому жизнь мира все же способна к восприятию искупления, к получению спасения, к постепенному, но действительному освобождению от зла, въевшегося в его природу. Вот почему Сам Бог «так возлюбил мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную»²³⁷¹. Христос взял на Себя грех мира²³⁷², сделался умиловительной жертвой за грехи всего мира²³⁷³. Таким образом, Бог во Христе примирил с Собою мир²³⁷⁴. Христос, явившись в мир, соделался, был и продолжает быть Светом²³⁷⁵, Спасителем²³⁷⁶ мира.

Таким образом, «мир» не есть сплошное, безраздельное и безнадежное зло. Как не потерявший способности воспринять спасение, он должен и может быть преображен в царство Божие. Фактически он служит ареною деятельности и поприщем взаимной непримиримой борьбы добра и зла, греха и благодати, и это будет продолжаться до тех пор, пока Христос «низложит всех врагов под ноги Свои», причем «последний враг истребится – смерть»²³⁷⁷. Цель домостроительства спасения та, чтобы «царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его»²³⁷⁸. Это будет и действительным фактическим результатом всей истории спасения²³⁷⁹. В притче о пшенице и плевелах «мир» – в общем и широком смысле – рисуется под образом поля, на котором до второго пришествия Христова будут совместно и одновременно произрастать и «доброе семя» – сыны царствия и сорные травы – «сыны лукавого». «Сеющий

доброе семя есть Сын Человеческий. Поле есть мир... Пошлет Сын Человеческий ангелов Своих, и соберут из царства Его все соблазны и делающих беззаконие»²³⁸⁰.

«Царствием Божие» здесь, очевидно, представляется и называется тот же «мир», но только постольку, поскольку он воспринял начала христианского искупления, усвоил их и, под влиянием и воздействием их, изменил свою жизнь. Тот же «мир», но поскольку он заключает в себе зло и не поддается преобразующему и возрождающему влиянию начал жизни Христовой, побежден Христом²³⁸¹, хотя эта победа одержана лишь, так сказать, принципиально, а фактически она вполне осуществится лишь с окончанием царства благодати и с наступлением царства славы. Только в заключение истории спасение мира «царство мира» вполне, безраздельно и всецело соделается «царством Господа нашего и Христа Его»²³⁸².

Хотя «мир» иногда прямо и решительно представляется в новозаветных писаниях в положительном отношении к царству Божию, которое покоряет и уподобляет его себе, однако более частным и обычным является употребление этого понятия для обозначения таких элементов и качеств мирового бытия, которые не поддаются преобразовывающему влиянию христианства, но остаются упорными в своей богоотчужденности и враждебности²³⁸³. Св. Иоанн Богослов различает в настоящем порядке жизни два основных течения или направления, по своим качествам и существенным свойствам абсолютно противоположных между собой, – последователей Христа, соблюдающих Его заповеди²³⁸⁴, «рожденных от Бога», детей Божиих²³⁸⁵, перешедших «из смерти в жизнь»²³⁸⁶, любящих Бога и своих братьев²³⁸⁷, с одной стороны, – и «детей диавола»²³⁸⁸, не исповедующих Иисуса Христа, пришедшего во плоти²³⁸⁹, не познавших Бога²³⁹⁰, не делающих правды²³⁹¹, ненавидящих братьев своих и потому «пребывающих в смерти»²³⁹², – с другой. Первые называются «людьми от Бога»²³⁹³, вторые – людьми «от мира»²³⁹⁴. Если первые, пребывая во Христе, очищают себя от грехов²³⁹⁵, то вторые «не делают правды»²³⁹⁶ и потому живут всецело и безизъятно в области греха. Таким образом, под словом «мир»

в особенном, специфическом смысле св. Иоанн Богослов понимает порядок жизни, чуждый религиозно-нравственного принципа, враждебный Богу и христианству, началам святости и любви. Поэтому «в мире» господствует «тьма», как противоположность божественному свету²³⁹⁷; вместо любви, характерною чертою и отличительною особенностью «мира» является «ненависть»²³⁹⁸, а результатом последней – возобладание и господство смерти²³⁹⁹.

Говорить «по-мирски» означает у него отрицать Богочеловечество Иисуса Христа и Его искупительное дело²⁴⁰⁰, исповедовать антихристианские идеи²⁴⁰¹.

Как чуждый религиозно-нравственного христианского принципа, осуществляя всецело начала боговраждебного эгоизма, господствующий «в мире» порядок жизни есть всецелое и безраздельное владычество троякой греховной похоти, от которой освобождает только вера во Христа и живой союз любви с Ним²⁴⁰².

В смысле естественных условий земной жизни – мир, по ясному учению того же Апостола, не только не является злом, но и служит необходимым поприщем для религиозно-нравственного совершенствования человека, в целях преобразования всей его жизни по подобию Христову. «Любовь до такого совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (т. е. Христос)²⁴⁰³.

Любовь к ближним, составляя характеристическую черту последователей Христа, должна выражаться, по учению Апостола, в деятельной и, между прочим, в материальной помощи им. «Кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое: как пребывает в том любовь Божия»²⁴⁰⁴. Следовательно, материальные средства, достаток «в мире» – дело вполне естественное для христианина и даже – в известном смысле – необходимое.

«Скверн мира» христианин избегает не путем внешнего, так сказать, упразднения мира, внешнего отторжения от него. а через внутренне свободный и вместе благодатный процесс коренного изменения направления своей жизни в отношении к

Богу и ближним, а это, в свою очередь, достигается через «познание Господа и Спасителя Иисуса Христа»²⁴⁰⁵, т. е. вследствие действительного жизненного последование Ему, когда христианин «поступает в мире сем, как Он». Христианин удаляется самым свойством своей жизни, проникнутой «любовью», основным направлением своей деятельности – «от господствующего в мире растления похотью»²⁴⁰⁶.

Христос молился не о том, чтобы Бог Отец «взял» Его учеников и вообще истинных последователей «от мира, но чтобы сохранил их от зла»²⁴⁰⁷ мира. Следовательно, и пребывая в мире, христиане могут и должны быть свободны от зла, господствующего в мире, – они получают к тому полную возможность и действительную способность, путем достижения живого богообщения. «Чистое и непорочное благочестие пред Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира»²⁴⁰⁸. По учению св. Ап. Павла, выйти из мира, порвать житейские связи и общественные отношения – дело и невозможное и нежелательное²⁴⁰⁹, ²⁴¹⁰.

«Чтобы свидетельствовать о истине», Христос «родился и пришел в мир»²⁴¹¹. Бог Отец «послал» Его «в мир», а Он, в свою очередь, послал в этот мир Своих учеников²⁴¹², чтобы открыть миру пути к достижению богообщения. Таким образом, христианин может жить и действовать не иначе, как «в мире», в его обычных и естественных условиях осуществляя действительное последование Христу²⁴¹³. «Все делайте без ропота и сомнения, чтобы вам быть неукоризненными и чистыми, чадами Божиими непорочными среди строптивного и развращенного рода, в котором вы сияете, как светила в мире»²⁴¹⁴. Препобедив в себе боговраждебное направление мира, христианин получает господство над миром, употребляя его предметы для осуществление целей царствия Божия²⁴¹⁵.

Христиане могут и должны «пользоваться» миром, но только так, как бы не пользовались²⁴¹⁶, т. е. они всегда должны быть готовы оставить его, разорвать с ним связи, когда долг потребует пожертвовать за христианский идеал самую жизнь.

Таким образом, по самому смыслу учения св. Писания. христианство требует не отрицания и упразднения мира, а только того, чтобы христианин не принимал мира в качестве самостоятельного начала жизни, чуждался его боговраждебного направления, – живя «в мире», среди обычных условий, он не только должен быть сам «не от мира», а «от Бога», но в этом смысле и направлении должен еще действовать и на все окружающее, так чтобы и мир, восприняв в себя начала царства Божия, перестал быть отчужденным от Бога и сделался всецело Божиим.

Что касается святоотеческой письменности, то и здесь ко'σμος употребляется, как и в св. Писании, в столь же многочисленных и разнообразных значениях, обозначая, в частности *украшение, устройство, строй, красоту* ²⁴¹⁷ ; *целокупность всего сотворенного* ²⁴¹⁸ ; *землю, на которой обитают люди* ²⁴¹⁹ ; *людей, которые живут в мире* ²⁴²⁰ ; *людей, – в частности не верующих, нечестивых, преданных только земным предметам и интересам* ²⁴²¹ . *самые эти земные предметы* ²⁴²² ; *стечение народа, многолюдство, толпу* ²⁴²³ . Все эти значения не выражают, однако, оттенка специфически аскетического. Христианские аскеты, точнее и детальнее определяя, в каком смысле христианин должен отказаться от «мира», понимают под этим понятием «страсти», грехи, богоотчужденный образ мыслей и поведения. Это значение можно, по справедливости, считать специально аскетическим моментом анализируемого понятия. Что же касается «мира», понимаемого в широком смысле всего земного, тварного, людей и т. д., принимаемого в объективном значении, то собственно в аскетическое понятие ко'σμος все это входит лишь постольку и постольку именно затрагивается им, поскольку внешнее служит поводом, побуждением и пищею для возникновения, развития и укрепления охарактеризованного богоотчужденного настроения и образа поведения.

По словам *аввы Исаии*, «когда мы исполняем плотские похоти, когда надеемся остаться надолго в земной жизни, когда заботимся более о теле, чем о душе», – такое настроение и называется «миром» ²⁴²⁴ .

На вопрос брата, что есть жизнь по миру, *авва Исаия* ответил: «Жить по миру – значит воображать себя постоянных жителем в сем веке, значит заботиться о теле больше, чем о душе, и хвалиться тем, в чем имеешь недостаток. Всего это должно избегать, как говорит Апостол Иоанн: не любить мира, ни яже в мире»²⁴²⁵.

По учению препод. *Марка П.*, необходимо возненавидеть сребролюбие, тщеславие и страсть к удовольствиям, как матерей пороков. Ради них не повелено нам любить мир и всего, что в мире. Не в том смысле получили мы такую заповедь, чтобы безрассудно ненавидели мы творение Божии, но чтобы отсекали поводы к тем страстям²⁴²⁶.

По словам св. *И. Златоуста*, св. Писание обыкновенно называет миром злые дела или злых людей²⁴²⁷.

Особенно подробно, обстоятельно и точно изъясняет аскетический смысл понятия *κοσμος* преп. *Исаак С.* По словам св. Отца, когда слышишь об удалении от мира. об оставлении мира, и чистоте от всего, что в мире; тогда нужно тебе сначала понять и узнать не простонародный смысл, но разумное определение того, что значит самое наименование *мир*, из каких признаков составляется это имя, и тогда ты в состоянии будешь узнать о душе своей, сколь далека она от мира и что примешано к ней от мира. *Мир есть имя собирательное, обещающее собою то, что называется страстями.* Когда хотим назвать страсти в совокупности, называем их миром. Сказать короче, – мир есть плотское житие и мудрование плоти, поскольку христианин не исполняет требование – жить во плоти. но не по плоти²⁴²⁸, ²⁴²⁹.

По объяснению св. *Василия В.*, «удаление от мира состоит не в том, чтобы телом быть вне мира, но чтобы душою оторваться от пристрастия к телу»²⁴³⁰.

XI

Нормальное отношение христианина к «земному», ко внешним благам. – Мнение об антикосмическом характере христианства и его основания. – Подлинное учение по данному вопросу Св. Писания и святоотеческой письменности.

Христианин должен оставить эгоистический, отчужденный от Бога, и в этом смысле «мирской» взгляд на смысл своей жизни, по которому земное существование является самодовлеющей целью. Он должен переставить жизненную цель и волевой центр тяжести с собственной личности на Бога и ближних, полюбить Христа и ближних всей душой, и в этой именно любви, осуществляемой деятельным образом, видеть смысл и цель своего существования. Тогда и все земное, все естественные принадлежности жизни получают высшее, подчиненное царству Божию и делам любви значение и освящение. Естественные родственные отношения, обязанности земного призвания, разнообразные роды труда, материальные блага, скорби и радости, – все это совершается и переносится христианином в Господе и ради Господа. «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе... Рабы, повинуйтесь господам своим по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу. Не с видимою только услужливостью, как человекоугодники, но как рабы Христовы, исполняя волю Божию от души, служа с усердием, как Господу, а не как людям, зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли или свободный»²⁴³¹. «Каждый оставайся в том звании, в котором призван»²⁴³². «Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе,... чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни»²⁴³³. «Приобретайте себе друзей богатством неправедным, (т. е. богатством, имеющим свойство обольщать людей, казаться для них благом истинным²⁴³⁴), чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители. Верный в малом и во многом верен, а

неверный в малом неверен и во многом»²⁴³⁵. «Нуждам моим, – говорит Апостол Павел, – и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать»²⁴³⁶. «Трудись, работая своими руками полезное, чтоб было из чего уделять нуждающимся»²⁴³⁷. Первые христиане «принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога»²⁴³⁸. «Злостраждет ли кто из вас, пусть молится; весел ли кто, пусть поет псалмы»²⁴³⁹. «Радуйтесь с радующимися и плачьте с плачущими»²⁴⁴⁰. Таким образом, все отношения и естественные отправления человеческой жизни проникаются христианским духом, соответственно той верховной цели, для которой они совершаются и тому настроению, с которым христианин выполняет их. «Едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию»²⁴⁴¹. «Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога. И кто не ест, для Господа не ест, и благодарит Бога»²⁴⁴². Таким образом, «все небесное и земное» соединяется «под главою Христом»²⁴⁴³. Все делается чистым и достойным по своей связи с единым Достойным. «Для чистых все чисто, а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены ум их и совесть»²⁴⁴⁴.

Отвечая на вопрос: что значит делать все во славу Божию, св. Златоуст говорит: «Ешь? – благодари Бога с решимостью делать и после. Спишь? – благодари Бога с решимостью делать тоже и после. Идешь на площадь? – то же делай. Да не будет ничего мирского, ничего житейского; все совершай во имя Господне»²⁴⁴⁵.

По учению св. Иоанна Златоуста, внешними благами, – имуществом, деньгами можно пользоваться, как следует, можно при их содействии наследовать царство небесное²⁴⁴⁶.

Уже из сказанного можно отчасти видеть, насколько несправедливо поступают те, которые, навязывая христианству пессимистический взгляд на все земное, как по существу будто бы противоположное небесному, усматривают в учении Христа и Его Апостолов антикосмическую тенденцию²⁴⁴⁷.

Защитники этого взгляда указывают на некоторые изречения Иисуса Христа, которые будто бы выражают мысль именно о необходимости для христианина полнейшего отречения от всего земного, освобождения от всего житейского по причине непримиримого противоречия земного с небесным, чувственно-житейского с духовно-идеальным.

Мы должны, таким образом, обратить особенное внимание на эти пункты христианского учения с тем, чтобы определять их настоящее значение и подлинный смысл. Классическим местом в данном отношении выставляется и на самом деле является вторая половина VI главы Евангелия Матфея, передающая ту часть нагорной беседы Спасителя, в которой Он призывает Своих последователей искать прежде всего Царствие Небесного и не собирать себе сокровищ на земле, потому что нельзя работать двум господам – богатству и Богу.

Для того, чтобы смысл этого призыва Господа был понят в своем истинном значении, лучше всего обратиться к параллельному месту Ев. Луки. Здесь призыв Господа поставлен в ближайшую, непосредственную связь с притчею о любостяжательном богаче. «Смотрите, берегитесь любостяжания; ибо жизнь человека не зависит от изобилие его имения. И сказал им притчу: у одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собой: что мне делать, некуда мне собрать плодов моих? И сказал; вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и все добро мое, и скажу душе моей: душе! много добра лежит у тебя на многие годы; ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил. Так *бывает* с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет. И сказал ученикам Своим: посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи, и тело одежды»²⁴⁴⁸. В приведенном месте разумеется, что самоочевидно, такая самонадеянная заботливость о приобретении земных благ, когда человек, забывая о Боге и Его Промысле²⁴⁴⁹, о скоротечности здешней жизни и ее высоком нравственном предназначении, стремится и

надеется достигнуть, благодаря богатству, полнейшей независимости от кого бы то ни было, чтобы отдаться всецело и безраздельно чувственным наслаждениям. Содержание этой притчи для нас очень важно, потому что показывает, о какой именно заботливости человека говорится дальше, и что именно осуждается Христом, как несогласное с духом Его учения, характером Его царства и качествами, требуемыми от Его последователей. Заключительные слова притчи: «так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» – дают ту мысль, что, помимо и в отличие от обогащения и заботливости о земных благах для себя, может быть, бывает и должно иметь место обогащение для Бога. Развитием и иллюстрацией этой мысли служит притча Спасителя записанная также у Ев. Луки²⁴⁵⁰. Здесь рельефно оттеняется, особенно при сопоставлении с притчею о богатом и Лазаре, то положение, что нормальное пользование земными благами заключается в употреблении их на дела милосердия и благотворительности. При помощи и при посредстве земных благ человек может и должен приобретать себе такие свойства и расположение любви и самоотвержения, которые откроют для него доступ «в вечные обители»²⁴⁵¹.

Комментарием к словам Спасителя о богатении для Бога служит следующее место из послание Ап. Павла к Тимофею. «Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе, и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого, дающего нам все обильно для наслаждения²⁴⁵², чтобы они благодетельствовали, богатели добрыми делами, были щедры и общительны, собирая себе сокровище, доброе основание для будущего, чтобы достигнуть вечной жизни»²⁴⁵³. Не само по себе богатство, по ясному учению Иисуса Христа, служит препятствием ко вступлению в царство Божие и достижению вечного спасения, а неправильное отношение к земным благам, видящее в них средство достижения собственной независимости и господства, выражающееся в самонадеянности, гордости и злоупотреблении ими для чувственного самоуслаждения. «Иисус Христос говорит ученикам Своим: как трудно имеющим богатство войти в

царствие Божие! Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им в ответ: «Дети! как трудно надеющимся на богатство войти в царствие Божие»²⁴⁵⁴. В изображении страшного суда Господь угодившими Богу и удостоившимися небесного царствия провозглашает людей, самоотверженно послуживших благу ближних своею благотворительностью, и тем ясно свидетельствует не только о возможности, но прямо о необходимости нормального употребления земных благ²⁴⁵⁵.

«Подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть: тогда все у вас будет чисто»²⁴⁵⁶. Т. е., по учению Христа, тот эгоизм, то бессердечное отношение к ближним, с которыми фарисеи приобретали имущество и владели им, делали как бы нечистыми владение и пользование материальными благами. Человек должен освободиться от себялюбивого владения, стать в должные отношение к своему имуществу, и это достигается именно путем благотворительности, милостыни. В милостыне имущественная собственность, служа принципу любви, получает освящение, высшее назначение, подлинно христианский смысл. С точки зрения раскрытых нами бесспорных данных мы должны понимать и учение Христа о нормальном отношении к земным благам, – учение, содержащееся в VI главе Евангелие Матфея.

«Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут: но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет, и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше. Светильник для тела есть око. Итак, если око твоё будет чисто, то всё тело твоё будет светло; если же око твоё будет худо, то всё тело твоё будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма? Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и мамоне»²⁴⁵⁷.

Господь в приведенных словах говорит о том, что приобретение богатства и вообще материальных благ не должно быть самостоятельной целью деятельности христианина их самодовлеющим предметом его заботливости. Богатство не

должно быть «сокровищем», к которому тяготело бы сердце, самоценным благом, привлекающим любовь и привязанность христианина, вообще – центром человеческой жизнедеятельности. Последователь Христа не должен из материальных благ делать себе кумира, культ золотого тельца. Цель его жизни – не питание и вообще не удовлетворение его телесных нужд, – все это только средства, условие его земного существования. Высшее благо христианина – Царство Божие, условие достижение его суть святость, праведность. К этому и должна быть направлена жизнедеятельность христианина, все же остальное имеет подчиненное, второстепенное значение. «Ищите прежде царства Божия и правды его, и это все приложится вам».²⁴⁵⁸ Удовлетворение высших запросов человека выступает на первый план, получает первенствующее значение, центр тяжести внимания христианина и направления его сил переставляется с тела на душу²⁴⁵⁹, с себя самого на Бога²⁴⁶⁰. Что же касается земных благ (пищи, одежды и т. д.), то «это все» приложится, – будет достигаемо и получаемо в качестве необходимого следствия этого деятельного стремления христианина к святости и праведности, к осуществлению своего истинного назначения. Земное не отрицается, следовательно, поскольку предполагается как необходимое следствие нравственного совершенствования христианина, оно лишь получает надлежащее место, подчиненное значение, теряя не принадлежащее значение блага самодовлеющего, способного быть «сокровищем» сердца человека, привязывающим его к себе и дающим тон и смысл его жизни²⁴⁶¹. Комментарием к словам Спасителя о первенствующем значении для христианина искания царства Божия и о зависимости и подчиненности ему материальных благ нужно признать свидетельство Апостола Павла, что «благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей»²⁴⁶².

Второе место, на которое обычно ссылаются, как на доказательство того, что Христос учил совершенному презрению, пренебрежению всего земного, находится в XIX главе Евангелие Матфея. «Петр сказал Господу: вот, мы

оставили все и последовали за Тобою; что же будет нам? Иисус же сказал им (т. е. ученикам): истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, – в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах, судить двенадцать колен Израилевых; и всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат. и наследует жизнь вечную. Многие же будут первые последними, и последние первыми»²⁴⁶³.

Центр тяжести здесь полагается Христом собственно в акте последование Ему²⁴⁶⁴. Что же касается отчуждения от оседлости и других благ, связанных с определенным местопребыванием и собственностью, то это обуславливалось для Апостолов специфическими особенностями их призвания и служения, почему и значение их в царстве Христовом особенное, исключительное²⁴⁶⁵. Правда, Христос высказывает далее свое обетование в общей форме, так что, по-видимому, для каждого его последователя признается необходимым отречение от всего земного для наследие вечной жизни. Но, если мы обратимся к параллельному месту Евангелие Марка, то смысл данного места получится иной. «Иисус сказал: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или зёмли, ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной»²⁴⁶⁶. Обратим внимание на то, что, по обетованию Спасителя, отказавшиеся от всего земного получают не только вечную жизнь, но кроме того, даже в условиях земного существования, будут иметь во сто крат более того, от чего они отказались.

Отказавшись от самостоятельного, эгоистического обладания земными благами, христианин получает их в возвышенном и одухотворенном виде, поскольку начинает познавать, переживать все разнообразие этих благ в истинном отношении к их Источнику и Подателю и употреблять во славу Его, в духе любви к Нему и своим ближним²⁴⁶⁷. Только при

представленном нами объяснении данного места могут быть поняты его заключительные слова: «многие будут первые последними, и последние первыми»²⁴⁶⁸. Т. е., многие, показавшие полное и решительное самоотречение и самоограничение в отношении имущества и других условий жизненного благополучия, окажутся последними в отношении внутреннего последования Христу²⁴⁶⁹.

Оно-то, очевидно, и имеется Спасителем в виду, оно одно и есть собственно цель, первое же важно лишь постольку, поскольку является нужным и полезным в силу тех или других особенностей личности или призвания, но не в качестве безусловного требования, полезного и обязательного для всех²⁴⁷⁰. В наставлении Спасителя Апостолам при отправлении их на проповедь также нельзя видеть какого-либо пренебрежительного отношения христианства к земным благам и возведение нищенства на пьедестал нравственного совершенства. «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двух одежд, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящийся достоин пропитания»²⁴⁷¹. Спаситель заповедует ученикам, чтобы они, отправляясь на проповедь, не брали с собою ничего лишнего, а имели при себе только необходимое²⁴⁷². Получая жилище и пищу за свой труд проповедания слова Божия, так как всякий трудящийся достоин пропитания²⁴⁷³, Апостолы, не отвлекаясь материальными заботами, могли беспрепятственнее отдаться своему прямому делу²⁴⁷⁴, тем более, что они должны были спешить обойти всю Палестину в короткое время²⁴⁷⁵.

Из наставление Господа ученикам можно вывести только то заключение, что «Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования»²⁴⁷⁶ – ни больше, ни меньше.

Если мы обратимся к примеру и жизни самого Господа, то увидим, что Он пользовался материальными благами, насколько это было нужно и возможно при исполнении Им Своего особенного мессианского служения. Правда, Он не имел определенного и собственного жилища²⁴⁷⁷, так как должен был проповедовать по всей Палестине и постоянно менять свое местопребывания²⁴⁷⁸. Однако избранный кружок Его

последователей не терпел нужды в материальных средствах. Его сопровождали многие состоятельные и даже некоторые знатные женщины, которые служили Ему именем своим²⁴⁷⁹.

Укажем также следующие сами за себя говорящие факты. «И сказали (т. е. ученики) Ему: разве нам пойти купить хлеба динариев на двести, и дать им (т. е. собравшемуся народу) есть?»²⁴⁸⁰. «Он (Иуда) имел при себе денежный ящик и носил, что туда опускали»²⁴⁸¹. «Как у Иуды был ящик; то некоторые (из учеников) думали, что Иисус говорит ему: купи, что нам нужно к празднику, или, чтобы дал что-нибудь нищим»²⁴⁸². Спаситель был чужд и узкого, одностороннего взгляда, по которому недозволительно и предосудительно пользование ценными, дорогими вещами и предметами, когда это вызывается особенными обстоятельствами, освящается высшими целями и проникается духовным смыслом²⁴⁸³.

Христос принимал живейшее участие в истинно-человеческих радостях и скорбях, поистине радовался с радующимися и плакал с плачущими. Он не только принимал участие в брачном торжестве, но и совершил здесь именно первое чудо, доставив возможность гостям веселиться, хозяев и распорядителей избавив от огорчения и смущения²⁴⁸⁴. Он находил отдых и освежение в благочестивой и дружески-преданной Ему семье Лазаря²⁴⁸⁵. «Иисус, когда увидел (Марию) плачущую (об умершем Лазаре) и пришедших с нею Иудеев плачущих, сам воскорбел духом и возмутился²⁴⁸⁶. Иисус прослезился»²⁴⁸⁷. «Когда приблизился к городу, то, смотря на него, заплакал о нем»²⁴⁸⁸. – Христос свободно относился к пище и сну, принимал участие в пиршествах²⁴⁸⁹, так что. по сравнению с суровым аскетом Иоанном Крестителем, Его называли «ядцей и винопийцей» и т. под.²⁴⁹⁰.

Из апостольских посланий остановим внимание на следующих наиболее характерных местах, говорящих, по-видимому, о необходимости совершенного пренебрежения земного, житейского, о прямой противоположности всего этого небесному. «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога, о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в

Боге»²⁴⁹¹. Здесь небесное и земное, по-видимому, решительно, до непримиримости, различаются и противоплагаются. Но Апостол далее сам разъясняет, что именно он понимает под тем и другим. Он призывает умертвить страсти, плотские и духовные²⁴⁹², их-то именно называет «земными членами»²⁴⁹³, в смысле их низменности и грубости. И обратно, истинно-христианские свойства и качества: милосердие, благодать, смиренномудрие и т. д., особенно же взаимная любовь, как основа нравственного совершенства²⁴⁹⁴, и суть очевидно, по силе противоположения, «горнее», т. е. осуществление на земле, перенесение в себя совершенств Христа, обитающего на небе²⁴⁹⁵. Стремиться к горнему не означает, следовательно, того, что не должно думать и заботиться о земных предметах, – следует оставить попечение о людях, разорвать и разрушить семейные и общественные связи и отношения. Нет, все земные отношения должны остаться, но они получают высший смысл и одухотворение, которые сообщают им отблеск небесного. «Все, что вы делаете, словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря через Него Бога и Отца»²⁴⁹⁶. Земное, или точнее, выполнение и прохождение в духе Христа своих земных обязанностей служит для всякого христианина условием получения небесного наследия, и при том условием необходимым, так как другого нет в той среде, в которой он волею Божиею поставлен.

Апостол указывает далее христианские обязанности жен, мужей, родителей, детей, рабов, оправдывая на конкретных примерах справедливость высказанного им общего и основного принципа, – возможности выполнения земного в духе Христовом.

Другое место. «Иисус, дабы освятить людей кровию Своею, пострадал вне врат. Итак выйдем к Нему за стан, нося Его поругание. Ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего»²⁴⁹⁷, ²⁴⁹⁸.

Здесь, по-видимому, проповедуется полное отрешение от всего земного, от общения с людьми и земных связей; но непосредственно вслед за этим мы находим следующие знаменательные слова: «Не забывайте также *благотворения и*

общительности; ибо таковые жертвы благоугодны Богу»²⁴⁹⁹. Следовательно, и в первой выдержке речь идет собственно о том, что христиане не должны видеть в земном цели своей жизни, самодовлеющего блага. Что же касается самой формы выражения той мысли, то она объясняется обстоятельствами того времени: христиане уже претерпели и еще готовились вынести преследование со стороны неверующих, преимущественно в виде разграбления имущества²⁵⁰⁰, т. е. они даже внешним образом должны были уподобиться страданиям Христа.

Если мы обратимся к *патристическому* учению об отношении христианина к земному, к материальным благам, то убедимся, что свв. отцы-аскеты проповедовали также вообще, согласно со Св. Писанием, безусловную необходимость для христианина отречься только от *пристрастия* к земным благам, от такой привязанности к ним, при которой совершенно забывается значение благ высших, идеальных, духовных, когда материальные блага и земные отношения приобретают значение высшего, исключительного, самодовлеющего блага²⁵⁰¹.

По учению *Климента А.*, необходимо правильно пользоваться земными благами. О материальных благах следует заботиться не ради их самих, а в интересах тела²⁵⁰², а о теле следует заботиться ради души, к которой оно имеет (ближайшее) отношение²⁵⁰³, ²⁵⁰⁴.

По словам *Василия В.*, заповедь Господня учит не бросать имение, как нечто худое, и бежать от него, *но правильно им распоряжаться*. Осуждению человек подвергается не за то, что владел имуществом, а за то, что неправильно к нему относился и худо пользовался им. Беспристрастное и здоровое расположение к имению и сообразное с заповедью распоряжение им способствует человеку в достижении им многого и притом весьма необходимого, – очищение грехов, наследие небесного царствия и т. под.²⁵⁰⁵. Христианин должен смотреть на свое имущество, как на принадлежащее Владыке, и не проходить без внимания даже того, что случайно брошено, или оставлено в небрежении²⁵⁰⁶.

По мысли *Григория Б.*, Сотворивший человека вначале соделал его свободным, ограничив его только одним законом заповеди, соделал и богатым среди сладости рая, а вместе с ним благоволил даровать эти блага и всему роду человеческому²⁵⁰⁷. Ввиду же происшедшей после грехопадения человека неравномерности в распределении земных благ богатство имеет большое значение, поскольку обладающий им может помогать бедным²⁵⁰⁸.

По учению *Максима И.*, заповеди Господни научают людей правильно употреблять вещи средние, т. е. внешние по отношению к человеку. Правильное употребление их ведет к очищению состояния души и производит в ней «рассудительность», от которой рождается совершенная любовь²⁵⁰⁹.

Решительно и категорически осуждаются свв. отцами привязанность, пристрастие к земным благам, употребление их для эгоистического самоуслаждения, – роскошь, а не само по себе богатство. По словам *Ерма*, мужа апостольского, «те, которые помышляют нечестивое в сердцах своих, навлекают на себя смерть и плен; – особенно те, которые любят настоящий век, хвалятся своим богатством (*maxime ii qui saeculum hoc diligunt, et gloriantur in divitiis suis*) и не ожидают благ будущих»²⁵¹⁰. На вопрос *Ерма*: «Кто же белые и круглые камни, не идущие в здание башни?» – старица отвечает: «Это те, которые игмеют веру, но имеют и богатства века сего; и когда придет гонение, то ради богатств своих и попечений отрицаются Господа»²⁵¹¹. Поэтому-то, очевидно, в силу того, что они не могли иначе, как отбросивши богатство, остаться верными Христу, богатые, по словам старицы, должны «обсечь свои богатства»²⁵¹².

По словам св. *И. Златоуста*, диавол всегда и везде старался оклеветать создания Божии, как будто нельзя хорошо пользоваться имуществом²⁵¹³. «Не богатство – зло, а любостяжание и сребролюбие»²⁵¹⁴. Св. Отец осуждал не богатство, а тех, которые худо употребляют хорошую вещь²⁵¹⁵, имея в виду их неправильное отношение к земным благам, – страсть²⁵¹⁶.

По учению препод. *И. Кассиана*, среднее между добром и злом есть то, что по воле и расположению человека может быть обращено в ту и другую сторону (*quae in utramque partem pro affectu et arbitrio utentis derivari possunt*); таково, напр., богатство, власть, честь, телесная крепость, здоровье, красота, самая жизнь или смерть и т. под., что человек по свойству своему и расположению может употребить в добрую или худую сторону (*quae pro qualitate et affectu utentis, vel ad bonam possunt partem proficere, vel ad malam*). Так и богатство часто может служить ко благу (*divitiae proficiunt frequenter ad bonum*), по слову Апостола, который богатым в настоящем веке заповедует быть щедрыми, общительными, собирающими себе сокровище, долженствующее быть добрым основанием для будущего, чтобы достигнуть истинной жизни. Но то же самое богатство обращается во зло, когда собирается только для сбережения или для роскоши, а не употребляется в пользу нуждающихся (*cum ad recondendum tantummodo vel ad hixuriam congeruntur et non ad usus indigentium dispensantur*)²⁵¹⁷.

Правда, мы встречаем в святоотеческих творениях такие места, которые говорят, по-видимому, о необходимости полного, совершенного презрения ко всему житейскому и земному, но в других местах определенно разъясняется, что это презрение, пренебрежение следует понимать именно в смысле религиозно-нравственного возвышение и господства духовной личности христианина над всем чувственным, материальным, – в смысле свободного, господственного обладания последним.

По учению св. *И. Златоуста*, кто воспламеняется сильным влечением к Богу, тот уже не может смотреть на предметы, подлежащие обычному зрению человека, но, приобретши другие очи, т. е. очи веры, постоянно имеет ум свой сосредоточенным на предметах небесных, и поступает во всем так, как бы жил на небе²⁵¹⁸.

Признавать себя странником и пришельцем на земле – корень и основание всякой добродетели. Кто здесь – странник, тот там будет гражданином; кто здесь странник, тот не станет привязываться к настоящим благам. Питающий любовь к будущим благам не огорчится здешними несчастными

обстоятельствами и не возгордится счастливыми, но будет проходить мимо всего этого, как путник²⁵¹⁹.

Св. Отец, предвидя возможность перетолкования его слов,, разъясняет, что он, говоря все это, не охуждает настоящей жизни, которую он считает делом Божиим. Цель его наставлений – возбудить любовь к будущим благам, чтобы христиане не привязывались к настоящему, не прилеплялись (соб. не пригвождались) к плоти и не уподоблялись малодушным, которые, хотя бы прожили тысячи лет, говорят, что мало²⁵²⁰. При этом, говоря о любви к настоящим благам, св. отец, по его собственному объяснению, понимает «пристрастие или к славе, или к богатству, или к удовольствиям»²⁵²¹.

Такого пристрастия может и не быть при фактическом обладании земными благами. Равным образом и земные отношения – родственные, общественные и под., могут и не препятствовать горячему стремлению к Богу и пламенной любви к Нему²⁵²².

Хорошо тело, но все же ниже души; но, с другой стороны, – как олово, хотя оно и ниже золота, но нужно для спайки последнего, так точно и для души нужно тело. Но возможно человеку, если он захочет, и не быть во плоти, – как можно не быть и на земле. – но пребывать на небе и в духе. «Быть где»– это выражение может означать не только местопребывание, но и душевное расположение²⁵²³. Христианин должен сделать свою душу способною и к распоряжению настоящею жизнью и к отшествию отсюда²⁵²⁴.

Не отрицая и не упраздняя обычных условий существования человека на земле, христиане, однако, внутренне господствуют и возвышаются над ними.

Ио словам св. *Иустина Ф.*, христиане не различаются от прочих людей ни строною, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и не отличаются каким-либо особенным образом жизни. Они и во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные²⁵²⁵.

Слово Божие ясно учит о том, что все земное само по себе «чисто»²⁵²⁶, что все внешнее представляет собою для

христианина широкую и даже безграничную область «позволенного»²⁵²⁷.

И по аскетическому учению, «все творения Божии добры и чисты; Слово Божие не сотворило ничего ненужного или нечистого»²⁵²⁸. «Сказано: для чистых все чисто»; неверным же, преданным страстям, грехолюбивым, оскверненным – все кажется нечистым и дурным, и все влечет их ко греху, – пища ли, питье ли, одежда ли, место ли, время ли, лицо ли; и поступок, и беседа, и взгляд, и осязание, и обоняние, и слух, и вкус, вообще всякая вещь, всякий образ, всякое движение побуждает таковых ко греху, вызывает на беззаконие; напротив, верных, чистых, благоговейных, здравомыслящих все возбуждает к благодарению Бога и к немолчному песнопению, руководствует ко всякой правде и научает совершенному благочестию²⁵²⁹.

По словам Бл. *Августина*, люди, с помощью различных искусств и художеств, придумали бесконечно много для приманки очей, – в одеждах, обуви, сосудах и тому подобных изделиях, также в живописи и различных изваяниях, в вещах, далеко выходящих за пределы умеренного, необходимого употребления и благочестивого знаменования (*piam significationem*); обратив все свое внимание на внешнее – на предметы своего творчества, – они внутри себя оставили Своего Творца и забыли ту цель, для которой они сотворены. Сам же *Августин* и при созерцании прекрасных дел рук человеческих пел гимн хвалы Богу, своему Творцу и Освятителю, помня, что красота, осуществляемая, по предначертаниям души, в изящном и художественном устройстве произведений рук человеческих, происходит от той красоты, которая превышает всего, т. е. от красоты Божественной²⁵³⁰.

Христианское подвижничество, целесообразно осуществляемое, и достигает именно того, что все земное, материальное. чувственное не упраздняется, а приобретает высший, духовный смысл и религиозно-нравственное значение, просветляется, облагораживается. По замечательному учению препод. *Макария Е*, «благодать так действует и умирят все

члены и сердце, что душа от великой радости уподобляется незлобивому младенцу, и человек не осуждает уже ни эллина, ни иудея, ни грешника, ни мирянина, *но на всех чистым оком взирает внутренний человек, и радуется о целом мире, и всемерно желает почтить и полюбить эллинов и иудеев*²⁵³¹.

Религиозно-нравственное значение тех или иных действий психических состояний, имеющих отношение к, так называемому, «земному» или «мирскому», обуславливается собственно тем, употребляет ли христианин те или другие предметы, пользуется ли он теми или иными отношениями для своего религиозно-нравственного развития и совершенствование в духе любви к Богу и ближним. Вопрос сводится, другими словами, к тому, служат ли названные действия и состояния выражением благоговейной благодарности к Творцу, Подателю и Освятителю земных благ, а также, вместе с этим, – проявлением и осуществлением братской снисходительности и готовности быть полезным «ближнему» во всякий данный момент всеми находящимися в распоряжении средствами и, в частности, материальными благами²⁵³².

Истинный христианин стоит также выше всяких случайностей, неразрывно связанных с пользованием и обладанием земными благами; его нравственное самообладание и спокойствие духа не нарушаются ни изобилием, ни недостатком, или лишением этих благ²⁵³³. Вообще земные блага имеют для христианина очень важное, но вполне подчиненное высшей религиозно-нравственной цели значение.

Приложение к III главе.

Относительно христианской любви к ближнему мы утверждали, что с развитием, усовершенствованием и углублением постоянного настроения любви христианин действует с полнейшим самозабвением. Однако, возможна ли и бывает ли фактически деятельность совершенно бескорыстная, чуждая эгоизма, как того требует христианство? Не есть ли т. н. альтруизм только известная форма, особый вид того же эгоизма, но настолько замаскированный, что его – на первый

взгляд – узнать трудно? Так именно понимают дело некоторые мыслители, которые на поставленный вопрос дают положительный ответ. По *Шопенгауэру*, «чистая бескорыстная любовь – ἀγαπή, caritas – по своей сущности есть сострадание; всякая же любовь, которая не есть сострадание, есть эгоизм, «ἐρως» (Проф. *Буткевич*. Пессимизм Шопенгауэра, стр. 579). *Ницше* идет в этом отношении еще дальше. Он совершенно отрицает существование таких поступков, в которых не было бы примеси эгоизма, также как он отрицает существование чистого сострадания... В случаях видимого самоотвержения человек нечто свое (etwas von sich), – мысль, желание, произведение, – любит более, чем свое же (etwas anderes von sich), – он, следовательно, делит свое существо и приносит одну его часть в жертву другой... Склонность к чему-нибудь (желание, влечение, стремление) одинаково существует во всех случаях (т. е. т. н. альтруизма); отдаваться ей, со всеми ее последствиями, во всяком случае не есть нечто не эгоистическое», чуждое эгоизма (*Преображенский*. Фр. Ницше. Вопр. фил. и псих. кн. XV, стр. 133–184). Однако всеми этими рассуждениями в сущности утверждается лишь та – в общем верная мысль что всякий человек один только может быть субъектом по отношению к своим мыслям и воле, т. е. существом думающим и хотящим. Человеческое я всегда будет там, где происходит и осуществляется его та или иная, все равно – нравственная или безнравственная деятельность. Будет ли человек делать добро или зло, будет ли он преследовать цели эгоистические или действовать для блага других, – во всяком случае все эти состояние будут относиться к его личности, к его «я», как к источнику и субъекту. В этом смысл всякая его деятельность эгоистична, как исходящая от внутреннего «я» человека. Но ведь этим поставленный нами вопрос еще далеко не исчерпывается. Сущность его состоит в том, является ли также человек и единственно возможным объектом своих актов, мыслей и воли. В нашей философско-богословской литературе существует и обосновывается положительное решение и этого вопроса. По словам, напр., проф. *В. И. Несмелова*, «в силу необходимого сознание себя,

как свободной причины всех своих произвольных действий, человек необходимо сознает себя и в качестве цели всех своих действий, потому что каждое свободное действие есть его *собственное действие* и в каждом свободном действии раскрывается не чье-нибудь чужое, а именно его *собственное бытие*. Поэтому даже в самых высоких религиозно-нравственных стремлениях своих человек всегда и непременно имеет в виду себя самого в качестве цели для себя, потому что все эти стремления имеют свое последнее основание только в нем самом и фактически могут осуществляться лишь в той мере, в какой это осуществление определяется наличным содержанием его душевной жизни... По желанию можно взять какой угодно пример нравственного самоотвержения человека и на всяком примере легко можно выяснить, что каждый факт самоотвержения в своей психической основе не может быть ничем другим, как только фактом самоутверждения. Если, напр., человек видит утопающего и с явной опасностью для собственной жизни спасает его от неминуемой гибели, то вся психология этого поступка выражается прочной связью трех состояний: *представлением* гибели человека, *чувством* страдания за него и *хотением* устранить это чувство. Следовательно, факт представляемой гибели человека является несомненным поводом к совершению нравственного действия, но конечная цель этого действие заключается не в том, чтобы спасти человека от смерти, а в том, чтобы посредством этого спасение устранить в жизни самого действующего то потрясающее чувство страдания, которое моментально и резко заставляет человека почувствовать жизнь, как одну только невыносимую муку. Из этого примера, конечно, нетрудно будет увидеть, что целью всякого свободного действие человека всегда и непременно является сам действующий человек – не потому, что он желает так поступать, а потому, что он не может иначе поступать, так как всякое свободное действие человека определяется только содержанием его собственной внутренней жизни и направляется только к утверждению или отрицанию этого содержания в утверждении или отрицании внешних условий жизни» (Наука о человеке. т. I.

стр. 197–198). Почему же, однако, человек в описанном у проф. Несмелова случае, при виде тонущего, так сильно страдает, что чувствует собственную жизнь, как невыносимую муку, – когда погибает – то другой человек, ему совершенно, допустим, незнакомый, которого он, быть может, до тех пор даже никогда не видал? Если это страдание настолько резко, интенсивно, что преобладает инстинкт самосохранения, так что человек, не рассуждая об опасности, бросается в воду для спасения погибающего; то, следов., здесь происходит такое близкое вхождение в состояние и положение другого, такое слияние, хотя бы на один момент жизней обеих личностей, что рассуждению об опасности альтруистического поступка для собственной жизни уже не остается места. Человек как бы поставляет себя на место гибнущего, переносит себя в него, как бы всецело отождествляется с ним; в таком состоянии – естественно – уже не может быть и речи о процессе сравнения значения и ценности своей жизни с жизнью погибающего. Вот почему человек и сострадает гибнущему, т. е. страдает вместе с ним, и за него. Чувство страдания является лишь показателем и симптомом того, что в самосознании человека совершился факт объединения его собственной личности с личностью погибающего. При этом указанное настроение служит лишь побуждением, мотивом к самоотверженному поступку, но не целью его. Прямою целью, к которой он стремится, бросаясь в воду, служит, очевидно, спасение погибающего, для достижения какой-либо цели он и употребляет все свои старания. В противном случае ему самому следовало бы желать утонуть вместе с погибающим.

Но пусть человек способен действовать для другого. Все же допущение и этой мысли еще не обеспечивает бесспорности положения, что человек может действовать бескорыстно, не эгоистически. Даже и действуя для другого, человек может испытывать приятное состояние самоудовлетворения своею деятельностью, которая, т. обр., также не может быть названа в строгом смысле альтруистическою, бескорытною. В таком духе рассуждает, напр., *Спенсер*. По его словам, «то состояние духа, которым сопровождается альтруистическое действие, – будет ли

это состояние получено сознательным или бессознательным образом, – всегда представляет собою приятное состояние, а потому должно быть присчитано к общей сумме удовольствий, которые могут быть получаемы индивидуумом, и, в этом смысле, не может быть ничем иным, как эгоистическим состоянием» (Спенсер. Основание науки о нравственности. Перев. с английского. СПб. 1880, стр. 267).

Прежде всего, фактически неверно и требует существенных ограничений то слишком широкое обобщение и решительное утверждение Спенсера что состояние духа, которым сопровождается альтруистическое действие, сознательное или бессознательное, «всегда представляет собою приятное состояние». Но почему же в таком случае мы наблюдаем вообще мало альтруистов даже в обыденном, житейском смысле этого слова? Обычно люди любят только любящих их²⁵³⁴, и такой альтруизм, действительно, может сопровождаться – и сопровождается – приятным состоянием. Но заповедь Христова, призывающая любить своих врагов, благословлять проклинаящих, благотворить ненавидящим и молиться за обижающих и гонителей²⁵³⁵, – не только до Христа Спасителя, но и после Него – всегда казалась и была трудно исполнимою, не отвечающею обычным позывам и наклонностям человеческой природы. Очевидно, что то «приятное состояние», о котором говорит Спенсер, не обладает такой силой притягательности, чтобы побудить людей неуклонно следовать принципу альтруизма, осуществлять деятельность, направленную ко благу других людей Спенсер, очевидно, в данном случае разумеет благоприятное состояние «совести», но оно в начале нравственного развития заявляет о себе слишком слабо и только по мере значительных успехов нравственного развития проявляется заметнее, переживается интенсивнее и ощутительнее. Уже отсюда можно видеть, что это «приятное состояние» является следствием альтруистической деятельности, но не целью ее.

В основе всех рассуждений Спенсера лежит та бесспорная мысль, что всякая деятельность человека, в том числе и альтруистическая, служа проявлением личной

жизнедеятельности, исходя от индивидуального сознание и самосознания, не может быть безразличной для самого человека. Нравственно-совершенная деятельность служит необходимым условием и действительным целесообразным средством для достижения истинно-человеческого блага, истинного счастья. «Человек не есть машина, движимая каким-то нравственным механизмом и равнодушная к тому, что вырабатывается этим движением» (Юркевич. Из науки о человеческом духе. Труд. Киевск. Дух. Акад. 1860, кн. IV, стр. 504). Конечно, одобряющий голос совести, чувства внутреннего мира, нравственного удовлетворения свидетельствуют, что альтруистическая деятельность благотворна и благодетельна и для самого человека. Но в каком отношении? В идеально-нормативном, но не в эмпирическом, – в последнем отношении, по крайней мере, далеко не всегда. Известно, что не розами, а шипами усеян путь бескорыстных альтруистов, идеальных тружеников. Утверждать, что все же они действуют по эгоистическим мотивам, так как они испытывают и переживают, благодаря своей деятельности, «приятные» состояния совести, – очень рискованно, – прямо ненаучно. Если уже говорить о нравственном удовлетворении, то существо и свойства его таковы, что оно осуществляется и испытывается только людьми бескорыстными, забывающими о себе. Кто же совершает альтруистическую деятельность или какой бы то ни было подвиг для себя, тот и получает свою награду» (ср. Мф.6:2, 5) – в чем угодно, но только не в нравственном удовлетворении. В проявлениях порядка нормативно нравственного, сколько бы мы их ни разлагали на элементы эгоистические, всегда останется нечто, не сводимое к этим последним, нечто свое особенное, специфическое, не однородное с первыми. Спенсера, как и других мыслителей, вводит в заблуждение то, что человек во всякой деятельности, не исключая и альтруистической, остается личностью, субъектом и в этом смысле центром своей деятельности, которая так или иначе в свою очередь сама воздействует на нравственное благосостояние личности, для которой и не может оставаться безразличной. В этом смысле всякая деятельность всякой

личности, обладающей самосознанием, эгоистична, поскольку исходит из внутреннего центра, имеет в основе личное «я», которое, как духовная сущность, монада, – не может быть уничтожена никакой силой, никаким способом.

Отсюда выходит, что альтуизм в известном смысле, действительно, как бы не мыслим без эгоизма, не отделим от него; эти два момента должны вступать в известное взаимоотношение, как-либо совмещаться в нераздельном единстве личной индивидуальной, жизнедеятельности.

На этот вопрос – в указанном смысле – обратил внимание А. С. Хомяков и представил попытку его решения, к рассмотрению которой мы теперь и переходим.

По словам Хомякова, любовь обыкновенно или противопоставляется эгоизму, как началу ей безусловно противоположному, решительно исключающему ее, или сводится к эгоизму, как началу, имеющему в жизни человека первенствующее значение, по отношению к которому любовь рассматривается лишь, как особая форма его проявления. По Хомякову, обе эти постановки вопроса неверны. Источник эгоизма – в инстинкте самосохранения, необходимо присущем всякому индивидууму, как именно таковому. Вот почему эгоизм, как и всякая прирожденная человеку и тесно связанная с его природою способность, взятая в известных пределах, точнее, – в известной форме своего проявления, имеет законное право на существование и фактически неустраим. Хомяков ссылается в доказательство своей мысли на то, что даже Христос Спаситель заповедует возлюбить ближнего своего, как самого себя (Мф.22:39), а равно отмечает и тот факт, что христианство признает бесспорным то положение, что «никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее» (Еф.5:29). Ясно, что эти два начала – альтуистическое и эгоистическое – не стоят друг к другу в отношении полного антагонизма; они, действительно, и находят свое примирение в законе христианской любви. Формулу этого примирения можно выразить так: *начало альтуистическое, воспринимая в себя начало эгоистическое, видоизменяет, ассимилирует его по своим законам*. Личность, как бы отрекаясь от самой себя,

высшее удовлетворение своим потребностям, своим стремлениям, свое благо, свое счастье, смысл и интерес своей жизни находит в благе другого лица, своего ближнего (Ср. проф. В. З. Завитневич. Алексей Степанович Хомяков, т. I. кн. II. (Киев 1902), стр. 042–943J).

Приведенные рассуждения Хомякова заключают в себе значительную долю справедливости, но они не доведены до конца и не оттеняют самых важных, специфических особенностей «любви» христианской. Хомяков берет любовь не в ее высшем идеальном значении, по существу, но в ее эмпирическом осуществлении, в процессе постепенного развития и совершенствования. В таком случае «эгоизм» по большей части не исчезает окончательно, а только преобразуется под влиянием любви, благодаря ее воздействию. Однако «любовь» и «эгоизм», что бы мы ни говорили, противоположны друг другу, и торжество любви есть вместе гибель эгоизма. «Эгоизм», как говорит сам Хомяков, берет свое начало в инстинкте самосохранения, им обусловливается и исчерпывается. Что же касается любви, то существо ее состоит в самопожертвовании, самопреданности и самозабвении. Истинная любовь ведет к отождествлению жизней – любящего и любимого, к их слиянию как бы в одну жизнь. Любящий и любимый проводят жизнь как бы общую, совместную. Любящий живет уже не для себя, я. для любимого. Тип истинно христианской любви выражает. напр., св. Ап. Павел, когда говорит коринфским христианам: «Вы в сердцах наших, так чтобы вместе умереть и жить» (2Кор..7:3. Ср. 2Кор.6:11–13) «Любовь Христова», объемля христиан, производит то, что верующие уже «не для себя» живут, «но для умершего за них и воскресшего» (2Кор.5:14, 15). По словам преосв. Феофана, «таков закон любви, что любящие взаимно живут один в другом; потому, что бывает с одним, другой принимает это так, как бы оно случилось с ним самим» (Толков. IX–XVI гл. Посл. Римл. (Рим.12:15), стр. 243. Толков. Посл. Ефес. (Еф.4:4), стр. 242). Такое состояние любящего имеет различные степени глубины и интенсивности, – различные этико-психологические оттенки. Слияние жизней любящего и любимого может простирается так

далеко, что любящий начинает сознавать и чувствовать, что в его личности живет и действует как бы уже не он сам, а существо любимое. Ап. Павел говорит о себе: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20). Любящий как бы вступает в сферу жизни любимого, в нем как бы растворяется и исчезает его эгоистическая самозамкнутость. Любящий достигает самозабвения в полном и точном смысле этого слова. Идеалом христианской любви, христианской заботливости о благе ближнего представляется в христианском учении самоотверженная смерть Богочеловека за людей (Флп.2:4–8). Христиане, по слову Апостола, должны осуществлять, воспитывать в себе то же настроение, «те же чувствования, какие (были) и во Христе Иисусе» (Флп.2:4–5). Но его «уничтожение», «смирение», вследствие «послушания», исключали в Нем всякую заботу о личном самосохранении, его самозабвение и самопреданность не встречали ограничения со стороны заботливости о себе (ст. Флп.2:6–8). Точно также, можно ли говорить о самосохранении Ап. Павла, который «желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев» своих, «родных» ему «по плоти» (Рим.9:3), а равно и Моисея, молившегося о том, чтобы Бог изгладил его из книги жизни, вместо согрешившего народа (Исх.32:32)? В мистическом экстазе пламенной любви человек может, по изображению некоторых представителей аскетической письменности, как бы выступать из границ своей личности, как бы совершенно сливаться с объектом любви; тогда все субъективное как бы совершенно исчезает из сознания, и все его сознание всецело наполняется объектом любви.

Для определения специфических особенностей и характеристических свойств «любви» следует, таким образом, брать это явление в его высшем обнаружении, на высшей ступени развития и совершенствования. Между тем, у Хомякова эта сторона оттенена недостаточно. Собственно *христианская* ἀγάπη не выяснена у него в своих специфических особенностях. Эту «любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1Ин.3:16. Ср. 1Ин.4:9,10). Отсюда, любовь и

самопреданность представляются нераздельными. Ср. Гал.2:20. В этом смысле *Cremer* понимает и выражение: ὁ Θεὸς ἀγαπᾷ ἐστὶν (1Ин.4:8) (er ist Alles, was er ist, nicht f #252r sich, sondern f #252r uns S. 17).

Глава IV. Основные начала православно-христианской аскетики.



Обращение человека ко Христу.

Основоположительное значение «покаяния» в религиозно-нравственной жизни человека. – «Самоотвержение» и «самопреданность», как наиболее важные, существенные и характерные моменты «покаяния». – Безусловная необходимость «обращения» для всякого человека. – Сущность, содержание и цель «самоотвержения». – Необходимая связь отрицательного момента «покаяния» с положительным. – В самоотвержении проявляется истинно-христианская «любовь». – «Послушание», как проявление «самоотречения». – Сущность и цель дальнейшего процесса постепенного религиозно-нравственного совершенствования христианина. – «Покаяние», как настроение, проникающее всю последующую христианскую жизнь – Вытекающее отсюда значение и место «аскетизма» в общем строе христианской жизни. – Связь «аскетического» момента с «мистическим». – Цель «аскетизма» – «богообщение».

«Обращение» ἐπιτροφή' ко Христу, как основной элемент и существенное условие нравственно-христианского обновления человека, полагается *покаянием* (μετανοία, poenitentia resipiscentia)²⁵³⁶.

Именно «покаянием» *начинается* христианская религиозно-нравственная жизнь человека. Чтобы начать новую, благодатную жизнь, нужно покинуть прежнюю, греховную; нельзя полюбить добро, устремиться к нему, не возненавидев предварительно – или одновременно – зла, не отказавшись, не отвернувшись от него²⁵³⁷. «Покаяние» есть фундаментальный акт нравственного воссоздания человека, – необходимая переходная ступень из состояния невозрожденности и греховности к жизни нравственной и богоугодной. и в этом отношении и с этой стороны является *первым, основным общехристианским аскетическим средством*.

Значение «покаяния» в нравственной жизни человека, как именно исходного и основоположительного акта, ясно засвидетельствовано Св. Писанием. Проповедническая

деятельность Иисуса Христа началась и во все время своего продолжения и совершения сопровождалась и проникалась призывом к «покаянию», которое представляется Им Самим в качестве необходимого, обязательного условия для вступления в Царство небесное. Царство небесное и покаяние, как первое необходимое условие реального усвоения его – вот центральный пункт и основное содержание проповеди Христа. «С того времени Иисус начал проповедовать и говорить: *покайтесь*; ибо приблизилось царство небесное»²⁵³⁸.

Апостолы, призывом к «покаянию» начиная обычно свою проповедь о наступившем уже царстве Христовом²⁵³⁹, ясно и определенно выражают, что в покаянии именно и выполняется фактически цель домостроительства Божия о спасении людей – так как именно этим путем человек переходит из области греха в жизнь вечную. «Его (т. е. Христа) возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение грехов»²⁵⁴⁰ – «и язычникам дал Бог покаяние в жизнь»²⁵⁴¹, так как «покаяние» является отвращением «от мертвых дел»²⁵⁴².

И такое значение «покаяния» будет для нас совершенно понятно, если мы представим себе психологическую сущность «покаяния». «Покаяние» в этом отношении представляет собою результат свободно-сознательного отношения к нравственной норме, с точки зрения которой человек подвергает оценке свое наличное, эмпирическое религиозно-нравственное состояние. Человек сознательно и свободно, на основании добровольного и добросовестного самопознания и самоиспытания, произносит приговор над наличным содержанием своей жизни, признает дурными и злыми, не должными, греховными и губительными самые принципы и движущие мотивы ее, поскольку она доселе определялась эгоизмом. В Евангелии μετανοια означает не просто перемену образа мыслей, восприятие в свой разум новых мотивов, сообщение направлению жизни новых целей, но – именно обращение, вступление в такие отношения к Богу, которые не стоят более в противоречии с волею Божиею²⁵⁴³. Таким образом, в отличие от классического употребления данного понятия, означающего у классических писателей

раскаяние по поводу отдельных частных поступков, μετανοία, в Новом Завете получает смысл специально религиозно-нравственный, определяя собою характеристическое содержание и основное направление всей личной жизни человека, всего его поведения²⁵⁴⁴. Отсюда – «покаяние» есть дело не чувства только, даже и не чувства, освещенного сознанием и пониманием источника и причины его возникновения и мучительного характера, но, вместе с тем и непременно. акт *волевой*, поскольку в покаянии человек непременно влечется к норме, добру, или – точнее и лучше – к Самому Богу, – Христу, отвращаясь от прежнего устройства жизни, от самого себя, поскольку его собственная личность уклонилась от нормы. «Истинно кающийся добровольно и сознательно решается разорвать всякий союз со грехом и всем существом обратиться к Богу, источнику совершеннейшего добра. Таким образом, покаяние и есть решительное изменение на лучшее, перелом воли, отвращение от греха и обращение к Богу... Больше всего характеризует его болезненный перелом воли»²⁵⁴⁵, ²⁵⁴⁶. Отсюда «успех в подвиге покаяния зависит от степени устремления человека к Богу»²⁵⁴⁷, ²⁵⁴⁸. В «покаянии» человек не только осуждает свою прошлую жизнь, отрицается ее, ненавидит её²⁵⁴⁹, но, вместе с тем, чувствует потребность получить от Бога прощение в своей прежней несправедности, вполне уверен в возможности и действительности этого получения, ищет союза с Богом и живого реального общения с Ним. В истинном «покаянии» поэтому, наряду с чисто отрицательным моментом самоотвержения, присутствует и настойчиво заявляет о себе элемент прямо противоположный – начало положительное, – любовь. И все другие чувствования, входящие в содержание «покаяния», как психического феномена, определяются этою пробудившеюся в человеке и себя в нем сознавшею любовью. Страх наказания за свою преступность отступает на второй план, – на первое место выступает вера в Бога, как любящего и милостивого Отца, надежда на прощение и помилование. Положительный и отрицательный элементы – собственно «покаяние» и «вера» –

находятся в самом тесном взаимоотношении и внутреннем, неразрывном, взаимопроникновении²⁵⁵⁰.

Чем яснее и глубже человек познает величие любви Божией к нему, тем сильнее развивается в нем сознание и чувство великости и глубины своего нравственного падения, тяжести и преступности удаления от Бога; и наоборот, чем сильнее в нем сознание собственной виновности и греховной испорченности, тем яснее ему представляется необходимость Божественной помощи и Божественного снисхождения, тем энергичнее заявляет о себе влечение к Идеалу всякого добра, в Котором он ищет восполнение своей естественной недостаточности и скудости сил, а это и есть верующая и надеющаяся любовь²⁵⁵¹.

Любовь побуждает человека доверчиво устремиться к Богу, потому что она уверена, что в ответ получит непременно также любовь. Поэтому-то Христос сказал, что грехи прощаются только любви: «прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит»²⁵⁵².

Таким образом, «покаянная вера»²⁵⁵³ является действительно, по самому своему существу, возвращением человека к *истинной жизни*²⁵⁵⁴, ко спасению²⁵⁵⁵. Если в грехопадении человек переставил центр тяжести своего бытия и жизни с Бога на самого себя, то в состоянии «покаянной веры» он решается и стремится снова возвратить своей жизни должное направление, принести её в жертву Богу, отселе служить только Ему и более Его не оставлять²⁵⁵⁶.

Таким образом, психологическое состояние «покаяния» содержит в себе следующие моменты: 1) *самоосуждение*, решительное и мучительное неодобрение своей наличной действительности²⁵⁵⁷; 2) *положительное сознание* и *чувство уверенности* в существовании высшего идеала, как другой совершеннейшей реальности²⁵⁵⁸; 3) *стремление* к действительному изменению, коренной переработке содержания своей жизни – в смысле возможно полного согласования ее с содержанием познанного Идеала.

Этот переворот в душе человека является необходимым условием и главным посредствующим моментом в деле перехода человека из состояния невозрожденности в область

собственно христианской нравственной жизни. самую сущность этого перехода, основной источник последующей христианской жизни. По определению *И. Дамаскина*, «покаяние есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природою, от диавола к Богу»²⁵⁵⁹.

Такой переворот обязателен для всякого человека, желающего сделаться христианином и достигнуть высшего нравственного совершенства, определить свою дальнейшую жизнь по началам любви. Действительное устремление к Божеству есть уже начало соединения с Ним²⁵⁶⁰.

В самом деле, если мы обратим внимание даже на самые лучшие в нравственном отношении личности не христианского мира, то убедимся, что их добродетели и совершенства служат выражением и свидетельством того, что эгоизм в их природе сокрушен лишь. так сказать, в перифериях, в некоторых отдельных пунктах и отношениях, но остается в полной силе и царит в самом центре личности, в отношении к Богу. Человек свой средоточный пункт имеет не в Боге, а или в самом себе, или же в мире конечных тварей. Следовательно, эгоизм не сокрушен в таких случаях еще в самом своем корне, в источном начале. Но и лица, имеющие счастье с самого младенчества принадлежать к христианству, и, при добрых природных склонностях и расположениях, получать от окружающей среды добрые навыки и склонности, – все же должны непременно в пору уже вполне сознательной и лично свободной жизни поставить себе вопрос о сущности христианства, о своих отношениях к нему и направлении своей последующей жизни. И в таких случаях христианин должен сознательно-свободно поставить раз навсегда центр своей жизни в Боге, твердо решиться осуществлять в ней начала любви²⁵⁶¹.

И это – помимо всего прочего – необходимо потому уже, что на первых порах христианин не имеет еще сложившегося характера, и в его натуре заключаются, без сомнения, задатки эгоизма, духовного или чувственного, которые, при подходящих условиях, могут развиваться, совершенно подавить и вытеснить прежнее направление жизни. Мы не говорим уже о тех более частых случаях, когда человек, еще в младенчестве

крестившийся во Христа, развивается при неблагоприятных субъективных и объективных условиях. В таких случаях человек хотя и носит имя христианина, однако в действительности еще не обратился ко Христу: он или хромает на оба колена, или же вполне и безраздельно живет началами эгоизма. И в том и в другом случаях решительный кризис самоотвержения должен необходимо посредствовать переход к жизни по Христу.

Если часто слышатся горькие и иногда искренние жалобы на то, что, при всем стремлении к добру и желании подавлять эгоистические и греховные склонности, известному человеку это не удастся; если он говорит: «Суждены мне благие порывы, но свершить мне из них ничего не дано», то такие и подобные случаи объясняются по большей части и главным образом тем, что этот человек не пережил описанного нами переворота, не переставил решительно, раз навсегда, волевого центра тяжести, не утвердился в нравственной позиции²⁵⁶².

Сущность нравственного переворота в «покаянии» состоит, таким образом, в *перестановке жизненного центра тяжести с себя на Бога и ближних, с отрицательной же стороны – в отречении от своей воли*. Иисус сказал ученикам Своим: «Если кто хочет идти за Мной; отвергнись себя, и возьми крест свой и следуй за Мной»²⁵⁶³.

В этих словах отвержение от себя, т. е. от самостного, эгоистического направление воли и жизни, поставляется первым необходимым условием последования за Христом, обязательным для каждого христианина без исключения. Ев. Лука прямо указывает, что это «Христос ко всем сказал»²⁵⁶⁴.

В основе каждого из недостатков и пороков нравственной природы человека, – безразлично будут ли они грубо чувственного или же утонченно духовного характера, – лежит, как мы видели выше, эгоистическая, извращенная грехом воля, стремящаяся к самоугождению, руководящаяся принципом эгоизма. Она собственно и дает тон и направление всей жизни человека в состоянии невосрожденности, хотя в человеке не совершенно парализуется, а лишь в сильной степени ослабляется, и начало противоположное – духовное, стремящееся к богоугождению, к жизни по началам любви. В

таким человеком фактически живут два противоположные начала, – эгоизм и любовь к Богу и ближним, хотя преобладающим несомненно является первый. Человек соглашается с законом (совести или откровенным), что он добр²⁵⁶⁵, внутреннее существо человека находит в нем отображение своих лучших идеальных запросов и влечений²⁵⁶⁶; в человеке есть и положительное стремление к добру, прямое «желание добра»²⁵⁶⁷. Но все эти элементы – сознание высоты и превосходство закона добра (любви) над законом зла (эгоизма), «услаждение» первым и «желание» исполнить его – слабо заявляют о себе и, при столкновении с противоположными началами эгоизма, уступают фактическое превосходство и действительную преобладающую роль последним²⁵⁶⁸.

Между идеальной разумной волей человека, стремящейся к согласию и гармонии с волей Божественной, с одной стороны, и его эгоистической волей, стремящейся к автономии и самоугождению, с другой, – господствует полная, взаимоотрицающая противоположность направлений, вносящая внутренний мучительный разлад в природу человека²⁵⁶⁹.

Человек и отвергает в процессе «обращения» ко Христу именно эгоистическую, самостную волю, стремящуюся к самоугождению, ставящую себя единственным центром своих хотений, а на все остальное, вне его находящееся, – будут ли то люди или природа, – смотрит лишь как на средство самоудовлетворения. Это значит, что он отвергает свою волю не в смысле подавления способности хотеть и стремиться к какой бы то ни было цели вообще, не в смысле также погашения силы и энергии нравственной и практической жизнедеятельности; а в смысле парализования и уничтожения эгоистического направления этой воли и сообщения ее стремлениям и желаниям направления, определяемого характером самоотверженной любви к Богу и ближним.

Следовательно, христианин, отвергая «свою волю», отрекаясь от «служения» ей²⁵⁷⁰, собственно отказывается от такой жизнедеятельности, в основе которой лежит именно «воля поврежденная» (*corrupta voluntas*)²⁵⁷¹, – «отсекая» «собственные пожелания» (*proprias voluntates*)²⁵⁷², он

собственно стремится к тому, чтобы достигнуть возможно полного ослабления и решительного уничтожения «пожелания плоти» (carnis desiderium), проявления «похоти» (voluptas)²⁵⁷³, «плотских вожделений»²⁵⁷⁴, cupiditates²⁵⁷⁵, т. е. иначе говоря – таких проявлений личного самоопределения, которые запечатлены специфическим характером греховности в духе себялюбивого самоугодия. Однако, этот отрицательный момент отвержения «поврежденной воли» с ее характеристическими симптомами – «плотскими вожделениями» – не является самостоятельной и самодовлеющей целью подвига «покаяния» и далеко не достаточен для осуществления и действительного водворения в человеке духовной жизни. Мало того. Указанная сторона покаянного подвига и не может реально осуществиться в живой человеческой личности без действительного участия момента положительного.

Для действительного подавления господствующего в наличной жизни человека зла необходимо присутствие и воздействия положительного фактора, силою которого только и может совершиться подвиг самоотвержения. Отрицательный момент с указанным содержанием нужен и важен потому и постольку, поскольку им дается простор для торжества воли Божией в жизни человека²⁵⁷⁶. Следовательно, если дело идет о «воле», как формальной способности самоопределения, лежащей в основе человеческой жизнедеятельности, то в таком случае следует говорить не о подавлении или ослаблении воли, а именно – и только – о сообщении ей должного, богоугодного направления, о согласовании ее с волею Божиею²⁵⁷⁷. Таким образом, – что касается импульсов, стремлений и желаний, принадлежащих природе человека существенно и неотъемлемо, вызываемых ее нормальными телесными и душевными потребностями, то их, по христианскому учению, должно только урегулировать, относясь к ним с полным самообладанием, не давая им переходить законные, естественные пределы²⁵⁷⁸. Итак, человек в «покаянии» – при вступлении в христианство – и в последующей христианской жизни отрекается не от своей личности, как индивидуальной формы человеческого бытия, с основными и существенными ее проявлениями –

самосознанием и самоопределением, – а от *эмпирического содержания* этой личности, от известных конкретных и качественно определенных ее проявлений, поскольку ее общее и коренное направление извращено грехом, руководится началом себялюбия, и в своем конечном результате губительно для самого же человека. Следовательно, в этом случае одно направление человеческой личности изменяется на другое. В данном отношении осуществляется и оправдывается тот закон религиозно-нравственной жизни, согласно которому «сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Христа, сбережет ее»²⁵⁷⁹.

Стремление сохранить, сберечь, отстоять эмпирическое состояние, греховное, себялюбивое направление своей личности может повести единственно только к вечной гибели самой же личности, к полному и окончательному лишению ее вечной жизни; истинная жизнь может начаться для человека в том – и только в том случае, когда определяющим началом его жизнедеятельности будет служить воля Божие о человеке, согласно с которою он был первоначально сотворен и к осуществлению которой приспособлена была вся его духовная организация²⁵⁸⁰. Таким образом, несомненно, что христианство, констатируя дуализм человеческих жизненных определений, требует полного и совершенного – без всякого остатка – уничтожения одного из них – себялюбия – в пользу другого – любви к Богу и ближнему ради Бога.

В этом именно смысле истолковывается свв. отцами-аскетами и в указанном отношении комментируется ими способ выполнения и осуществления охарактеризованного закона самоотвержения. По учению, например, препод. *аввы Дорофея*, святые приносили себя в жертву», «живя не для себя, но поработив себя заповедям Божиим, и оставив свои пожелания, ради заповеди и любви к Богу и ближнему»²⁵⁸¹.

Следовательно, человек отрекается от воли – в вышеуказанном смысле – не по какой-либо внешне принудительной необходимости, а по собственному искреннему сознанию того, что лучшая, идеальная часть его природы для своего торжества, для своего полного раскрытия и

совершенства требует подавления его худшего, случайно привзошедшего в природу, эгоистического, отрешенного от воли Божией, начала.

Это отречение, таким образом, есть дело естественное в высшем, идеальном, нормативном смысле слова, тогда как, напротив, руководство своею волею есть дело противоестественное и губительное, поскольку эта воля извратилась, получила направление не должное, решительно пошла ложным путем, избрав принцип себялюбия единственным и исключительным началом своей деятельности. Но, отрекаясь от своей воли, отвергая свое греховное «я» ради достижения христианского совершенства, человек, вследствие этого, не теряет своей индивидуальной активности, не подавляет и не обессиливает своей личности.

Напротив, здесь, в подвиге отречения от эгоистического направления греховной воли, личность и является в своем истинном виде, очищенная от чуждых ее идеальной природе греховных элементов психической и физической извращенности. Те богоподобные свойства высшей стороны природы человека, которые доселе, будучи подавлены в человеке гнетом его греховной воли, бездействовали в нем, или же проявлялись слабо, нерешительно, – с отречением от последней, постепенно высвобождаются а начинают действовать во всей силе своей и богоподобной красоте. Таким образом, человеческая личность через акт самоотречения вступает в нормальное состояние богоподобия и богообщения, приобретает направление, совершенно согласное с ее идеальным назначением. Отсюда и получается, что в то время, как человек подавляет эгоистическое направление своей воли, постепенно ограничивает, стесняет его, – его идеальная, «разумная» воля, состоящая по природе в согласии с волею Божественною, напротив, осуществляется, по мере успехов в первом отношении²⁵⁸². В глубине человеческого духа заложено начало иной, богоподобной, жизни, потребность и способность самоотверженной любви, которая раньше у человека подавлялась другим, противоположным ей началом эгоистического самоугодия, препятствуя первому проявляться и

осуществляться должным, надлежащим образом. Отсюда – в состоянии греховного самоугодия не могла проявиться и истинная свобода человека. Напротив, человек невозрожденный неизбежно подпадал жестокому «рабству» «греховных страстей», которые фактически и заправляли всецело ходом всей его жизнедеятельности»²⁵⁸³. Между тем видимое «порабощение праведности»²⁵⁸⁴, в действительности обеспечивает достижение настоящей и полной разумно-нравственной идеальной «свободы», доставляя способность и возможность действительно осуществлять высшие запросы его духа²⁵⁸⁵.

Самоотречение в его практическом осуществлении проявляется, как «послушание», сущность и смысл которого заключается в готовности христианина подчинить свою волю и желание воле Божией, направляющей жизнь человека всегда к лучшему, но часто не так, как бы хотелось человеку с точки зрения его личных самолюбивых видов, предположений и намерений²⁵⁸⁶.

Самоотвержение²⁵⁸⁷ есть только отрицательное условие покаянного подвига; оно не остается – и не может остаться – одиноким и самодовлеющим в духовной жизни; напротив, оно необходимо проявляется и во внутреннем настроении и во внешней деятельности, как положительное и всеобъемлющее начало любви²⁵⁸⁸. Связь самоотвержения с настроением христианской любви самая существенная, близкая, тесная, органическая, необходимая.

Самоотвержение, представляя собою «отрицание самолюбия»²⁵⁸⁹ и вместе являясь одним из наиболее важных, характерных, специфических признаков любви, фактически может быть осуществлено единственно при условии воспитания и развития в человеке любви, благодаря преобладанию и господству в духовной жизни человека этого именно христианского настроения.

Таким образом, в подвиге «покаяния» на место эгоизма поставляется любовь, и воля человеческая именно таким образом, благодаря указанному перевороту, подчиняется воле

Божественной²⁵⁹⁰. По словам препод. *Исаака Сирина*, «в самоотвержении души обретается любовь»²⁵⁹¹.

Итак – в процессе покаянного обращения и возрождения человек фактически покидает грех-эгоизм, – и возвращается к своей нормальной жизни по принципу любви. Самоотвержение – начало отрицательное, любовь к Богу и ближним – начало положительное, созидающее – являются основными факторами и всей последующей нравственной жизни христианина. Оба эти начала в их наиболее полном усвоении, и, по возможности, всестороннем проведении в человеческую жизнь представляют собою бесконечную задачу нравственной жизнедеятельности христианина. В акте обращения христианин одержал принципиальную и, можно сказать, решительную победу над греховным началом себялюбивого самоугодия. Однако этим дело далеко не оканчивается, а именно только еще начинается. Напряжением своей воли, вспомоществуемой благодатью, человек переставил центр тяжести своей жизни с себя самого на Бога и ближних, он решил отселе служить Богу и ближним ради Бога, – руководиться началом самоотверженной любви. В его «сердце» и на самом деле затеплилась эта любовь, она сделалась фактическим содержанием его внутренней духовной жизни. Но останется или нет христианин верным принятому решению, – это еще вопрос будущего, – то или иное решение которого зависит от степени энергии и постоянства его нравственного самоопределения. И это тем более, что та среда, в которой христианин призывается и должен осуществить свое решение не только не благоприятствует раскрытию, укреплению и проявлению принципа самоотверженной любви, но, напротив, возбуждает, поддерживает и питает начало прямо противоположное – себялюбие, от которого человек в глубине души отрекся и отвернулся. Вокруг человека кишит борьба за существование, окружающая жизнь руководится началом самозаключенного индивидуализма и расчетливого практицизма.

В самой природе человека заключается много задатков, предрасположений и навыков порочного свойства: те или другие «страсти» или одна какая-либо из них в той или иной степени

присуща каждому человеку и после возрождения, хотя бы только в виде тех или иных привычек и склонностей, – и увлекают его на служение им. Его силы еще не приспособлены или, по крайней мере, не достаточно приспособлены для служения делу святости, в духе самоотверженной любви. Правда, своим сознанием и добровольною решимостью человек вышел из области эгоизма и греховной противоестественности, отвернулся от нее ради осуществления начала святой любви. Но перемена в существе христианина коснулась только его «духа», укрепленного благодатью, свободного самоопределения, области бытия самосознательного, и ограничилась пока единственно и исключительно твердым намерением жить иначе, которое и запечатлела благодать. Наличное состояние и направление других, низших, сил и способностей человека существенно и радикально все еще не изменилось к лучшему, да и не могло измениться сразу, по одному, хотя бы и самому искреннему и твердому, решению²⁵⁹². Натуральное направление этих сил остается прежним; они не утратили приспособленности и стремления к эгоистическому, нажитому образу проявления и действия. Привычка действовать по началам духовного и чувственного эгоизма остается все же в силе и заявляет свои права все еще заметно и решительно. В силах и способностях человека нет еще приспособленности к осуществлению и реальному проведению в жизнь вновь заложенного в духе начала. Отсюда понятно, что «обращением» человека ко Христу дело религиозно-нравственного преобразования его только еще началось; оно должно непрерывно продолжаться и постепенно раскрываться в дальнейшей жизни христианина с тем, чтобы обнять всю его природу²⁵⁹³. Этот процесс постепенного уничтожения греха, непрерывного вытеснения его из природы человека путем приспособления всех сил христианина к служению новому принципу жизни, процесс полной и всесторонней реализации его называется «освящением». Целью названного принципа служит образование неизменного и твердого нравственного характера в христианине возрожденном, – подчинение всего строя его жизни новому началу самоотверженной любви – настолько, чтобы

последняя сделалась в нем привычной и естественной стихией всего духовного существа, совершенно вытеснив из его природы противоположное начало эгоистического самоугождения²⁵⁹⁴.

О необходимости для христианина процесса «освящения», об его значении и существе говорит особенно ясно и определенно св. Апостол Павел в следующих местах. «Сам Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа»²⁵⁹⁵. «Имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим»²⁵⁹⁶. В применении к человеку после обращения его ко Христу приведенные слова св. Апостола означают следующее. «Сознание и свобода» христианина «обращены» теперь к Богу²⁵⁹⁷. Правда, эта сторона духовной жизни человека в его природе и личности – самая главная, так как составляет «исходящее всей его деятельности»²⁵⁹⁸, однако все же далеко не исчерпывает всей его личной жизни. Пока в человеке восстановлен только один дух, в нем освящено только «семя», упрочена «точка опоры»²⁵⁹⁹. Необходимо, чтобы освящение «разлилось» «по всему» «человеческому существу»²⁶⁰⁰. «Из исходяща уже исцеленного и освященного»²⁶⁰¹ исцеление должно быть проведено и «по всем силам»²⁶⁰². Из сказанного вытекает, что жизнь в состоянии освящения невозможна без борьбы и подвига. Христианская жизнь и нравственное подвижничество – это понятие соотносительные, неразрывно связанные между собой²⁶⁰³.

Нравственно-психологический анализ процесса «обращения человека ко Христу» важен в том отношении, что с несомненностью обнаруживает в нем присутствие, в качестве его необходимого элемента, подвига («аскетизма» в широком смысле)²⁶⁰⁴, который должен красною нитью проходить и по всей последующей жизни христианина. Следовательно, в данном пункте мы восходим до созерцания, так сказать, самых корней, родников «аскетизма», и должны при этом констатировать тот факт, что «аскетизм» необходимо коренится в самой сущности христианского возрождения, безусловно

неотделим от него. Утверждая это, мы отнюдь не допускаем без нужды и произвольно какой-либо передержки, подмены одного понятие другим.

В процессе «обращения» и на самом деле, как в фокусе, сосредоточивается и реально предугадывается в сущности весь характер последующей христианской жизни, всецело обуславливающейся совершением «подвига»²⁶⁰⁵. Вся последующая христианская жизнь представляет собою лишь продолжение, развитие и раскрытие тех элементов, начало которых было положено в состоянии покаянного обращения, с тем только различием, что область зла в человеческой природе постепенно суживается, а сфера добра – параллельно с этим – расширяется. Таким образом в жизни истинно христианской после крещения аскетический момент не появляется неожиданно, *ex abrupto*, но только органически и целесообразно раскрывается, хотя в разные периоды духовного роста человека, применительно к их особенностям, он получает специфические оттенки, особые формы выражения и способы осуществление²⁶⁰⁶.

С этой точки зрения уясняется в своем подлинном значении святоотеческое учение о том, что «покаяние» не есть только состояние, интенсивно и в полной мере переживаемое подвижником лишь в начальном периоде его обращения или только периодически посещающее его, – нет, при нормальном течении христианской жизни «покаяние» проникает всю жизнь человека от начала до конца, дает всей последующей христианской жизни основной тон и существенное содержание.

Таким образом, «покаяние» является не только началом истинно-христианской жизни, но и «душою ее во все продолжение ее»²⁶⁰⁷. По мысли, например, преп. *Исаака С.*, непрерывность покаяния, присутствие его на всех ступенях подвижничества обуславливается тем, что наличная действительность никогда не может совпасть с идеалом, всегда и далеко остается позади его. Следовательно, бесконечность идеала, с одной стороны, несовершенство эмпирической действительности, с другой, – вот подлинное основание и главные мотивы всегда присущего подвижнику покаянного

настроения, на какой бы высокой ступени религиозно-нравственного развития он ни стоял²⁶⁰⁸.

Самым свойством христианского «возрождения» и существом христианского «спасения» обуславливается постепенный процессуальный характер нравственного совершенствования. В этом отношении «стремление, свойственное христианам, есть внутренняя переработка их самих»²⁶⁰⁹. Закваска духовно-благодатной жизни должна постепенно и последовательно проникать всю природу человека, всю его личность, со всеми ее силами, способностями и принадлежностями.

Следует признать, что психофизическая переработка человеческой личности, как нормативное требование этики и как несомненный исторический факт, не составляет исключительной принадлежности христианства. Она имела место и в дохристианском мире, достигая здесь иногда степени очень высокой, прямо поразительной (индийские факиры и под.). Однако, указанная аскетическая переработка получает в христианстве такие специфические особенности, которые делают ее явлением решительно не соизмеримым с аналогичными фактами дохристианской и вне христианской аскетики. Психофизическая переработка личности в христианстве поставляется в теснейшую, неразрывно-органическую связь с духовно-благодатным развитием совершенства, объективно данного в возрождении, – в полнейшую зависимость от него. Таким образом, в христианстве для психофизической переработки личности в аскетическом смысле указывается, по сравнению с этикою нехристианскою, иной, совершенно особый источник, другая, совершенно особая, цель. Если вообще этический и религиозный моменты даны в христианстве в неразрывном, органическом единстве, то, в частности, и аскетический элемент всецело определяется – в своем основном содержании и конечной цели – отношением к моменту религиозно-мистическому. Если несомненно, что в христианстве «вся жизнь духовная» состоит в переходе от мысленного Богообщения к действительному, живому, ощущаемому, являемому²⁶¹⁰, то, с другой стороны, не менее

справедливо, что и «аскетизм» имеет важность, смысл и ценность только потому и постольку, поскольку, благодаря его целесообразному применению, человеческая личность получает реальную возможность и действительную способность воспритячь блага непосредственного богообщения, – возрастая, укрепляясь в этом последнем.

II

Два основных направления аскетического совершенствования – «самопротивление» и «самопринуждение». – Аскетические принципы: «верность», «ревность» и «терпение».

При помощи «аскетизма» человеческая личность приобретает способность, получает восприимчивость к богообщению. В этом случае «аскетизм» имеет в виду с *отрицательной* стороны достижение «чистоты», а с *положительной* – «совершенства» человеческой личности, достижение вообще «святости». Отсюда и «аскетизм» осуществляется и проявляется собственно в двух направлениях, хотя и связанных между собою теснейшим образом. Сущность и значение этих двух моментов выясняются из того отношения, в которое становятся к благодатствованному, восстановленному и укрепленному человеческому «духу» другие, низшие, «орудные» силы и способности его личности.

Человек искренне, всем сердцем, отвернулся от греха, возненавидел его, возлюбив добро и охотно устремившись к его совершению. Однако на самом деле его осуществление необходимо связано с преодолением препятствий, имеющих свой источник в психофизической природе самой же личности.

Физические и душевные силы и способности этой последней – мало того, что не приспособлены к деятельности по началам «духа», – они уже приобрели навыки и склонности функционировать в направлении диаметрально противоположном. Сущность обновленной жизни – самоотверженная любовь, между тем психофизические силы и потребности не привыкли к ограничениям, стеснениям и лишениям. Например, человек иногда действительно и искренне хочет послужить ближним тем или иным путем, но его останавливает боязнь лишиться возможности удовлетворять своим, по-видимому, неискоренимым потребностям так, как они удовлетворяются обычно, – он опасается вреда для своего

здоровья, если не поспит, напр., столько, сколько привык и как этого требует, по его убеждению, организм, и под.

Одним словом, препятствием к осуществлению самоотверженной христианской деятельности может явиться, как и действительно очень часто является, «саможаление»²⁶¹¹, хотя идущее у человека возроденного уже не из центра его личности, но из периферий, из неприспособленности или слабости его психофизических сил и способностей.

Во всяком случае и после «обращения» человека ко Христу его телесные и душевные силы остаются не только неприспособленными к новой жизни, но и сохраняют заметный уклон в сторону именно противоположную. С этой точки зрения уясняются и основные начала христианского подвижничества после обращения. «Грех возненавиден в духе, но тело и душа сочувствуют ему, льнут к нему, потому что облечены страстями. Добро или воля Божия возлюблены в духе, но тело и душа не сочувствуют ему, отвращаются от него, или, если нет сего, не умеют делать его»²⁶¹². Вот почему подвижнику на каждом шагу приходится не только преодолевать инертность, косность, слабость, медлительность действия своих душевных и телесных сил, но и, вместе с этим, – бороться с их превратным направлением, выражающимся в постоянных попытках их действовать не по новому, а по старому принципу, – в интересах не самоотверженной любви, а эгоистического самоугодия. Другими словами, – долг христианина «противиться себе в худом и принуждать себя на добро»²⁶¹³. Отсюда вытекают два общих *формальных*²⁶¹⁴ начала подвижничества: «самопротивление»²⁶¹⁵ и самопринуждение»²⁶¹⁶. Что касается этого последнего принципа, то он представляет собою нечто иное, как истолкование и применение слов Христа Спасителя, согласно которым фактическое приобщение «Царству Небесному» достигается не иначе, как путем многих и тяжких усилий со стороны всякого, стремящегося к нему²⁶¹⁷. Стремление достигнуть «Небесного Царствия» на пути своего реального осуществления встречается со многими препятствиями, в высшей степени возбуждающими всю энергию человека в целях преодоления, препобеждения этих

препятствий, – вызывающими высшее напряжение всех его сил и способностей.

Общим и самым главным условием нормального, вполне успешного и целесообразного течение христианского подвижничества, определяемого указанными принципами, является, по христианскому учению, соблюдение «постоянства» того именно направления жизни, которое принято христианином в обращении, сохранение устойчивости раз перемещенного и утвержденного центра тяжести. Это свойство христианской жизни обозначается в св. Писании термином *верности*. «Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни»²⁶¹⁸. «Верность» в св. Писании обозначает собственно такое отношение христианина к дарованным ему от Бога «талантам», такой характер и направление его жизнедеятельности, в результате которых получается не только сохранение в целостности естественных и благодатных даров, ему вверенных, но и – непременно – их усовершенствование, раскрытие, приумножение²⁶¹⁹. Оно диаметрально противоположно лености, духовной беспечности, небрежности, нерадению, в указанном отношении²⁶²⁰. Итак христианин во все время жизни должен сохранить «верность» принятому направлению, не изменять ему ни в каком случае, несмотря на все препятствия и отклоняющие в другую сторону соблазны, идущие как сонне, так и возбуждаемые прирожденными или приобретенными наклонностями самого человека.

Охотное, одушевленное стремление, неослабное усердие, постоянная готовность проходить христианский подвиг постепенного и всестороннего совершенствования 'в духе указанного неуклонного постоянства, препообеждая все встречающиеся на пути препятствия, – это настроение христианина в аскетической письменности обозначается и характеризуется термином ревности (ζήλος)²⁶²¹.

В св. Писании этому, как и многим другим понятиям, придано религиозно-нравственное значение.

В св. Писании названное свойство христианского подвижничества представляется метафорически – под образом «горения духа»²⁶²², «огня»²⁶²³ и противопоставляется холодности

духа²⁶²⁴, происходящей вследствие ослабления его горения, пламенения – вообще его угасания²⁶²⁵. Образ огня для представления духа ревности встречается и у свв. Отцов Церкви. По выражению, напр., св. Исаака С., ревность «горячностью своею» уподобляется «огненным углям»²⁶²⁶. Такое свойство «ревность» получает несомненно от своего источника, каковым в психологическом отношении является «раздражительная в душе сила»²⁶²⁷, то есть, по нашей теперешней терминологии, *сердце*²⁶²⁸.

Значение «ревности» в подвижнической духовной жизни в высшей степени важно. «Это – добродетель, без которой не производится доброе; – от времени до времени она движет, возбуждает, распаляет и укрепляет человека пренебрегать плотию в скорбях и в страшных встречающих его искушениях, непрестанно предавать душу свою на смерть, и идти навстречу отступнической силе ради совершения того дела, которого сильно возжелала душа»²⁶²⁹.

Это состояние включает в себя и момент боязни, – вследствие отовсюду окружающих христианина препятствий, лишиться тех благ богообщения, которые для него дороже всего в мире²⁶³⁰, а также непременно предполагает возбуждаемое этим опасением положительное стремление во что бы то ни стало устранить эти препятствия, постепенно, но неуклонно приближаться, несмотря на эти препятствия, к достижению намеченной цели – непосредственному богообщению.

Вот почему «ревность» называется «стражем» «добродетели»²⁶³¹. Но ее значение, как мы видели, в этом отношении не ограничивается только отрицательной ролью устранения встречающихся на пути богообщения препятствий, – нет, эта «ревность» является и положительною и притом очень важною силою истинного подвижничества²⁶³².

Постоянство в добре, вдохновляемое ревностью о богоугождении, обязательно – и психологически и этически – предполагает и обуславливает собою «терпение», ὑπομονή, которое, таким образом, связано с первым теснейшим образом, представляя собою одно из его существенных проявлений и характерных выражений. По своему филологическому смыслу,

ὑπομονή' означает собственно *стойкость* (от ὑπομένω , ²⁶³³ при давлении отвне. «Терпением» обозначается собственно устойчивость, крепость²⁶³⁴ человеческого духа, непоколебимо противостоящего встречающимся на пути богоугождения препятствиям. В этом смысле «терпение» противопоставляется «изнеможению» духа, «ослаблению» духовной энергии²⁶³⁵, «отречению» от достижения той цели, которая была намечена²⁶³⁶. Следовательно. «терпение» означает устойчивость, неизменность внутреннего «я» в отношении раз принятого направления религиозно-нравственной жизни, отсутствие смущения, растерянности духа. Во всех отношениях прекрасное, глубокое, точное и полное определение «терпения» мы находим у преосв. Феофана. По его словам, «терпение» имеет две стороны: будучи обращено внутрь, оно есть постоянство в добре, – и в сем отношении не условливается ничем внешним, а есть нераздельная и всегдашняя черта доброго настроения. Будучи же обращено ко вне, оно есть сносливость, перенесение всех трудностей, встречаемых на добром пути, или при исполнении созревающих внутри добрых начинаний. Эта черта терпения не может проявиться, если не будет скорбей... Но очевидно, что сия черта терпения – сносливость – неотложно предполагает присущие первой черты – постоянства в добре, или верности тому внутреннему строю, который создается в сердце под действием веры²⁶³⁷. И действительно, если анализировать все относящиеся к уяснению учения о «терпении» места св. Писания, то можно убедиться, что в них речь идет о настроении христианина, сопутствующем 1) борьбе его со злом внутренним и 2) борьбе со злом внешним. Так, напр., если Ап. Петр говорит о «терпении», как добродетели тесно, непосредственно связанной с «воздержанием»²⁶³⁸, то естественно предполагать, что в данном случае ближе всего он имел в виду борьбу именно со злом внутренним. Однако гораздо чаще св. Писание говорит о «терпении» от бедствий внешних, от скорбей, причиняемых внешними событиями и обстоятельствами, – от бедствий, посылаемых или попускаемых Богом для испытание веры человека, для его усовершенствования²⁶³⁹.

Христианство учит о «терпении», как об одной из основных «добродетелей», как о подвиге в высшей степени важном, существенно необходимом для нравственного совершенствования. Таким образом, названный подвиг в христианской аскетике имеет принципиальное значение, обуславливаясь самым существом процесса усвоения каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом.

По смыслу учение св. Ап. Павла, «терпение» является таким настроением, которое определяется самой сущностью христианства в отношении к его истории²⁶⁴⁰. «Мы спасены в надежде»²⁶⁴¹ – вот исходный пункт и объективная опора христианского «терпения». Это последнее связано с процессуальным характером усвоения человеком и человечеством спасения Христова²⁶⁴². Получив только залог духа²⁶⁴³ в свое сердце, христианин надеется достигнуть и полного обладания благами христианского спасения²⁶⁴⁴, особенно же «ожидаю усыновления, искупление тела» своего²⁶⁴⁵. В этом отношении и в указанном смысле христиане «силою Божиею через веру» соблюдают «ко спасению, готовому открыться» только «в последнее время»²⁶⁴⁶.

Таким образом, «терпение» в христианстве неразрывно связано с его эсхатологическими чаяниями и вытекает из самого существа христианского спасения, которое своего абсолютного господства, окончательного торжества и полного религиозно-нравственного, а равно и космического²⁶⁴⁷ совершенства достигнет только в будущем, в конце времен, после того, как будут приведены в исполнение планы Божественного Домостроительства о спасении человечества.

Вследствие указанного характера христианского спасения, «вера» христиан подвергается постоянно скорбям, в виде различных испытаний²⁶⁴⁸. Отсюда связь «терпения» и «веры», нераздельная совместность их осуществления и проявления²⁶⁴⁹. Таким образом, «терпение нужно» христианам, «чтобы, исполнивши волю Божию», они могли действительно «получить обещанное»²⁶⁵⁰ спасение²⁶⁵¹. Христианская «надежда» на получение всех этих благ исключает всякий элемент колебания, сомнения и неуверенности. Точное

соблюдение Заповедей Божиих и непоколебимое сохранение веры во Христа предполагают, как необходимое условие своего реального осуществления, присутствие в подвижнике «терпения»²⁶⁵², в качестве неизменно проникающего его настроения. Именно «терпение» сопровождает христианина всегда и неизменно при совершении его подвига²⁶⁵³. Если христианство необходимо предполагает «усилие»²⁶⁵⁴, «труд»²⁶⁵⁵, то этим самым уже *implicite* оно постулирует к терпению²⁶⁵⁶. В частности, подвижничество необходимо связано с «воздержанием»²⁶⁵⁷, а в «воздержании» обязательно заключается уже и «терпение»²⁶⁵⁸. Вообще «приносить плод истинно-христианской добродетели, возвращать и укоренять семя духовно-благодатной жизни» возможно не иначе, как всецело проникаясь «терпением», всегда находясь в его сфере²⁶⁵⁹. И это совершенно естественно, если даже «земледелец» в ожидании «драгоценного плода от земли» «терпит долго»²⁶⁶⁰. «Действие» терпения, его нравственно-аскетический смысл проявляются в том, что закон духовного христианского развития и прогрессивного религиозно-нравственного совершенствования именно благодаря «терпению» осуществляется с полным успехом и непрерывностью, обеспечивая христианину всестороннее совершенство «во всей полноте, без всякого недостатка»²⁶⁶¹. Если же такое состояние христианина является целью его «освящения»²⁶⁶², то будет вполне понятно выражение преосв. Феофана: «Терпение» – субстрат (подстилка) святой и богоугодной жизни»²⁶⁶³. Вообще же «терпение необходимо и в начале, и в продолжении, и в конце, как каждого дела, так и всей жизни. Везде требуется напряжение сил, всегда упасть готовых, преодоление препятствий, как внутри, так и во вне, придумывание средств и приведение их в дело. Все же сие без терпения выдержано быть не может.... Когда оно есть, то и все есть: есть и ревность, есть и внимание ко всякому встречающемуся случаю добра, есть и решимость скорее умереть, чем опустить что из предлежащего доброго» и т. д.²⁶⁶⁴.

Итак «терпение» по своему этико-психологическому существу стоит в теснейшей и неразрывной связи с

христианской надеждой²⁶⁶⁵, от нее берет начало, ею вдохновляется и укрепляется в своем дальнейшем развитии и благотворном воздействии на человека. С другой стороны, не менее несомненна психологическая близость «терпения» и к христианской любви²⁶⁶⁶. Во всяком случае, истинно христианское «терпение», как и все истинно христианские настроения, всецело относится ко Христу, как к своему высшему объекту, переживается подвижником по силе единства его жизни с жизнью Христовой. «Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем»²⁶⁶⁷. Отсюда опорой и объективной основой «терпения», а вместе с тем и целью этого состояния, пунктом, на котором оно покоится и утверждается, является Бог и Христос. «Спасительного Живота Иисус Христов нельзя иначе стать причастником во всей его силе, как через спострадание Ему. В крещении спогребаемся Ему таинственно, а в жизни потом прививаемся к крестному живоносному древу страданий и смерти Его через невольные страдания и произвольные лишения или разного рода подвиги самоотвержения и самоумерщвления²⁶⁶⁸, ²⁶⁶⁹.

Таковы основные христианские аскетические добродетели. Они очень характерны и важны для уяснения существенных особенностей христианской аскетики. Их общее свойство то, что ими уясняется и определяется отношение всей последующей христианской жизни к начальному процессу обращения ко Христу. Вся жизнь христианина направлена к тому, чтобы сохранить, развить, укрепить, всесторонне осуществить те начала духовно-благодатной жизни, которым основание положено было в «обращении».

«Сердце», как главный объект «аскетического делания» с положительной и отрицательной стороны. «Пребывание в сердце» и его основные моменты: «трезвение», «бодрствование», «внимание», «рассудительность» и «самоукорение». – «Чистота сердца», как результат названных аскетических приемов.

Какими же, в частности, способами, при помощи каких аскетических приемов или «деланий» совершается в действительности осуществление указанной цели христианского подвижничества? И прежде всего где, в какой сфере психической жизни лежит центр тяжести аскетического «делания»?

«Сознание и свобода», представляющие собою существенные свойства и основные, характерные проявление человеческого духа», обращены теперь к Богу²⁶⁷⁰. Правда, указанная сторона духовной жизни человека составляет «исходище всей его деятельности»²⁶⁷¹, однако далеко не исчерпывает всей его личной жизни. Это и понятно, раз из всего человеческого существа, состоящего из духа, души и тела²⁶⁷², освященным является пока один только дух. «Следовательно, человек весь еще нечист, кроме единой точки, которую составляет сознающая и свободная сила – ум или дух. Бог чистейший и соединяется с единою сею частью, все же другие части, как нечистые, остаются вне Его, чужды Его, хотя Он готов исполнить всего человека, но не делает сего, потому что человек нечист»²⁶⁷³. Таким образом, результат, которого человек достиг в «обращении», представляет собою по отношению к последующей его деятельности не более, как «семя, точку опоры»²⁶⁷⁴. Отсюда, христианину предстоит позаботиться и о том, чтобы затеплившийся в духе «свет жизни проходил далее и, проникая собою естество души и тела и таким образом, освящая их, присвояя себе, возводил их в чистый и естественный их вид, не оставался в себе, а разливался по всему нашему существу, по всем силам»²⁶⁷⁵.

Следовательно, «из исходяща уже исцеленного и освященного» исцеление и освящение должны быть проводимы «и по всем силам»²⁶⁷⁶. Таким образом, облагодатствованный и вспомоществуемый благодатно «дух» должен проникать собою всю жизнь человека, воздействуя на нее в свойственном ему направлении, – т. е. должен *одухотворить* всю его природу. Однако каков же именно ближайший путь этого одухотворения? Каким именно способом «дух» христианина может и должен воздействовать на другие, низшие силы человека?

По смыслу христианского учения, влияние «духа» на личную жизнь христианина, согласно духовной организации человеческой личности, проявляется и осуществляется при непременно участии «сердца», т. е. способности чувствований, – при его обязательном посредстве²⁶⁷⁷. «Всякое действие свободное, зарождаясь в сознании и свободе, – следовательно, в духе, ниспадает в душу с силами ее – рассудком, волею и чувством»²⁶⁷⁸, но именно последнее и имеет в данном случае первенствующее, основное и главенствующее значение. Это и естественно, раз «сердце» является «центром жизни»²⁶⁷⁹, как физической, так и духовной. Сердце «лежит глубже» других «сил деятельных (т. е. ума и воли) и составляет для них как бы подкладку или основу.... Поэтому оно справедливо почитается корнем существа человеческого, фокусом всех его сил духовных, душевных и животного-телесных»²⁶⁸⁰. Вот почему именно «к сердцу сходится вся духовная деятельность человека»²⁶⁸¹, поскольку оно является вообще «исхождением всех движений»²⁶⁸² человеческой личности, «исхождением всей его деятельности»²⁶⁸³.

Сказанное о центральном значении «сердца» в духовной жизни вообще вполне применимо, в частности, к религиозно-нравственной деятельности человека.

Несомненно, что специфическая религиозная потребность прежде всего и преимущественно составляет характеристическую принадлежность и выражает внутреннюю природу собственно человеческого «духа»²⁶⁸⁴. Однако, в этом случае значение человеческого «духа» хотя и важно в высшей степени, принципиально. – все же носит по существу только

формальный характер, проявляясь в стремлении к бесконечному. Конкретно осуществляется и выражается воздействие «духа» на психическую жизнь человека собственно в сфере эмоциональной, в области сердца²⁶⁸⁵. Отсюда становится вполне понятным выражение преосв. Феофана: «Одежда духа есть осеняющее его чувство»²⁶⁸⁶. Вот почему «сердце» и «дух» поставляются в теснейшую связь между собою, доходящую иногда до полного безразличия их употребления одного, вместо другого²⁶⁸⁷, ²⁶⁸⁸.

«Если центр существа человеческого есть сердце, то им он входит в связь со всем существующим»²⁶⁸⁹. Именно сердцем переживает человек общение с другим существом. Отсюда естественно, что и личное, непосредственное, общение с Богом совершается именно также в сердце²⁶⁹⁰. И действительно, «в истинной вере Господь сочетается с сердцем»²⁶⁹¹, которое фактически, следовательно, и является центром положительного религиозно-нравственного развития христианина, определяя собою смысл и содержание его аскетического подвига в целях переработки душевных и телесных сил в указанном отношении. Столь же важно, существенно, необходимо, фундаментально значение «сердца» и в деле выполнения отрицательной задачи христианского подвижничества, состоящей собственно в освобождении, очищении человеческой природы от чуждых, враждебных его истинному, идеальному назначению элементов. И в данном случае прежде всего необходимо приобрести, сохранять и поддерживать соответствующее настроение «сердца»; сущность этого настроения состоит в *отрицательном*, враждебном отношении ко греху, в живой, постоянной и интенсивной *ненависти к нему*.

По словам преосвящ. Феофана, «нелюбовь к страстности, ненависть, неприязнь» «и есть военная духовная сила и одна заменяет всю рать»²⁶⁹².

«Это – самое спасительное средство к прогнанию греха»²⁶⁹³. И это собственно потому, что «страсти» «суть сердечные движения»²⁶⁹⁴ в том смысле, что только благоприятствующее греховным «прираждениям» настроение

«сердца», сочувствие им обеспечивает развитие и господство их в душе человека, в результате чего и является собственно «страсть», явление враждебное нормативному религиозно-нравственному предназначению²⁶⁹⁵ человека.

Отсюда, если в деле положительного раскрытия религиозно-нравственного совершенствования прежде всего и преимущественно важно то, чтобы «все принять сердцем, все согреть в нем, вкусить, усвоить, лелеять»²⁶⁹⁶, то для успешного осуществления отрицательной стороны аскетизма необходимо хранить «преимущественно сердце»: не давать «доходить. возникающим движениям до чувства»²⁶⁹⁷.

С этой точки зрения уясняется учение препод. *Макария Е.* о «сердце», как основном источнике и живом роднике всего как доброго, так и дурного в религиозно-нравственной жизни человека. По его словам, «сердце» является как бы «сосудом», где сосредоточены «все сокровищницы порока», но, с другой стороны, «там и Бог, там и ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровищницы благодати»²⁶⁹⁸. Вообще «сердце», являясь принадлежностью «умной сущности», говоря метафорически, служит «мастерскою правды и неправды»²⁶⁹⁹. Вот почему, по мысли св. отца, именно «сердце» является источником благодатного оживления всей природы человека. «Когда благодать овладеет пажитями сердца, то царствует над всеми членами и помыслами; ибо там «ум», и все помыслы души и ее надежда. Поэтому благодать и проходит (чрез сердце) во все члены тела»²⁷⁰⁰, во всю природу человека, «так как душа соплетена (с сердцем) и соединена»²⁷⁰¹. В частности и в особенности, охарактеризованные выше основные аскетические добродетели – ревность и терпение – возникают, развиваются и усовершенствуются именно в зависимости, главным образом, от влияний сердца²⁷⁰², существенною особенностью которого является «теплота»²⁷⁰³. В общем итоге получается тот вывод, что центром подвижнического совершенствования, главным его условием служит нормальное положение «ума» в его отношении собственно к «сердцу», их взаимное должное отношение. Это последнее определяется сущностью, с одной стороны, «ума». а с другой – «сердца».

Если первый есть – по преимуществу – сила созерцательная²⁷⁰⁴, а второе обнимает собою наиболее глубокие индивидуальные переживания, то их взаимные отношения естественно должны выражаться контролем – постоянным и неослабным – «разума» над «сердцем», так чтобы первый всегда проникал в сферу содержания второго, постоянно имел последнее в виду, сообщая ему должное поправление²⁷⁰⁵, т. е. предохраняя от «помыслов» дурных и направляя к «помыслам» добрым, поскольку «все благоугождение и служение зависит от помыслов»²⁷⁰⁶. Между тем, «помыслы» возникают внутри – из сердца²⁷⁰⁷. Осуществление и сохранение охарактеризованного должного отношения «ума», т. е. его самосознания и самонаблюдения, ко всему ходу религиозно-нравственной жизни, имеющему свой источник в глубине человеческого сердца, – в аскетической письменности называется иногда «пребыванием в сердце»²⁷⁰⁸. Сущность его состоит в том, что сознание и внимание заключаются в сердце²⁷⁰⁹, держатся у сердца²⁷¹⁰, ²⁷¹¹. В этом именно смысле, т. е. в смысле характеристики нормального отношения «ума» к «сердцу», изъясняются в аскетической письменности предъявляемые словом Божиим христианину, обязательные для его преуспевания в христианской жизни требования «внимания»²⁷¹², «бодрственности»²⁷¹³ и «трезвения»²⁷¹⁴, ²⁷¹⁵. Различные моменты, отдельные акты «пребывания в сердце» или «внутри пребывания»²⁷¹⁶ в святоотеческой аскетической письменности обозначаются различными техническими терминами, взятыми большею частью из св. Писания, но получившими в ней специальное истолкование. Из этих терминов наиболее существенное значение имеют следующие: νῆψις²⁷¹⁷, ἐξυπνισμός²⁷¹⁸ (и синонимическ.), проσοχή²⁷¹⁹ и συλαχή²⁷²⁰. Представить более или менее точное и раздельное определение каждого из указанных терминов оказывается делом довольно затруднительным. И это собственно потому, что в аскетической письменности эти термины являются вообще очень мало разграниченными и фиксированными; большею частью они употребляются как синонимы с оттенками недостаточно

характерными и рельефными. Особенно это приходится сказать относительно первых двух терминов, – «трезвения» и «бодрствования».

В св. Писании необходимость и нормативная естественность для христиан обозначаемых данными терминами состояний обосновываются на том, что христиане по своей идее и господствующему настроению – «сыны света и сыны дня», а «не сыны ночи и тьмы»²⁷²¹. Отсюда и их настроение должно быть приноровлено и вполне соответствовать деятельности среди белого дня, не допуская всего того, что свойственно ночной тьме, – особенно же сонливость и нетрезвость. «Ибо спящие спят ночью, и упивающиеся упиваются ночью»²⁷²². Христианам же свойственны, составляют их специфическую особенность качества диаметрально противоположные – «бодрствование» и «трезвение»²⁷²³. Судя по ходу речи, последнее качество включает в себя момент по преимуществу отрицательный – отсутствие опьянения, т. е. свободу от чуждых, ненормальных и неестественных влияний и условий деятельности, между тем как бодрствование прежде всего и главным образом оттеняет момент положительный, полную во всех отношениях пригодность, приспособленность и готовность сил человека к нормальной деятельности. По-видимому, эта именно мысль подтверждается словами Апостола: «Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения»²⁷²⁴, – где облечение в духовную броню означает, судя по всему, именно *бодрствование*.

Есть основание полагать, что, напр., св. *Василий Вел.* разумел под «трезвением» именно устранение ненормальных условий деятельности христианской. Так, по его словам, «подвижник благочестия пусть имеет в виду одно – не вкрался ли как в душу по нерадению грех, не ослабели ли трезвение и напряженное стремление ума к Богу»²⁷²⁵. Прежде всего должны мы всеми мерами удерживать помысл, установив за ним трезвенный надзор ума²⁷²⁶.

В аскетической литературе последующего времени словом *νῆψις* стал обозначаться подвиг пребывания «ума» в «сердце»

вообще²⁷²⁷, тогда как под другими терминами мыслились уже отдельные частные и более определенные моменты его²⁷²⁸,
²⁷²⁹.

При этом «бодрствование» ума является одним из существенных признаков подвига, называемого νῆψις²⁷³⁰, вероятно, преимущественно в качестве его «положительного» момента.

«Внимание», являясь отрицанием «нерадения» и «рассеянности» души²⁷³¹, выражая собою один из способов «попечения»²⁷³² подвижника о спасении, представляет собою в высшей степени важный, существенный, основной и начальный способ «трезвения»²⁷³³, без которого все другие подвиги оказываются лишенными силы и значения.

В частности, «внимание» проявляется в том, что разумная сила душ²⁷³⁴ неослабно содержит под своим контролем сердце²⁷³⁵, непрерывно надзирая за происходящим в нем²⁷³⁶. Отсюда внимание может быть определено, как «трезвенный надзор ума» за «помыслами»²⁷³⁷. По этому своему основному и характерному действию «внимание» называется «неблуждающим оком души»²⁷³⁸, «неусыпным» «оком души»²⁷³⁹.

Так как «внимание» своим прямым, непосредственным объектом имеет «сердце» со всеми его состояниями и переживаниями, то оно называется «сердечным вниманием»²⁷⁴⁰. Деятельность разума, направленная на внутреннюю, глубочайшую основу человеческой жизни и поведения, прямою целью своею имеет рассмотрение подвижником своего внутреннего состояния во всех деталях, «со всех сторон»²⁷⁴¹, достижение возможно *точного исследования и познание себя самого*²⁷⁴², своего собственного религиозно-нравственного «состояния»²⁷⁴³, различие в нем доброго и злого, хорошего и дурного, полезного и вредного²⁷⁴⁴. Отсюда для своего надлежащего осуществления и целесообразного применения «добродетель внимания»²⁷⁴⁵ нуждается в поддержке со стороны «рассудительности»²⁷⁴⁶, каковая добродетель и является, так. образ., новым, в высшей

степени существенным и важным моментом «трезвения», или частнее – внимания.

По словам препод. Макария Е., «любителю добродетели должно позаботиться о рассудительности, чтобы не обманываться в различении добра и зла»²⁷⁴⁷. «Из всех добродетелей самая большая есть рассудительность»²⁷⁴⁸. По словам аввы Пимена. «хранение, внимание к самому себе и рассуждение, – вот три действие души»²⁷⁴⁹.

Целью деятельности внимания, руководимой рассудительности, является «хранение», «блюдение» сердца²⁷⁵⁰ от дурных помыслов. А это, в свою очередь, достигается только в том случае, если человек «противится лукавым помыслам»²⁷⁵¹. Это противление, в частности, проявляется в виде прекословия²⁷⁵² дурным помыслам, нежелание уступить им, согласиться с ними. Если посредством «внимания» действие искушающего зла, «приражение дурных помыслов», только замечаются, отмечаются и познаются²⁷⁵³, то благодаря «прекословию», они ослабляются, устраняются, искореняются. Так как «помыслы» зарождаются, развиваются и возникают собственно в «сердце» человека²⁷⁵⁴, то «прекословие» дурным помыслам направляется именно на самого же подвижника. В таком случае осуществляется действие подвига «самоукорения»^{2755, 2756}.

Все отмеченные «способы трезвения» «отклоняют лукавые помыслы»²⁷⁵⁷, препятствуют «приражениям» развиваться в страстное, аффективное, греховное состояние души. Таким образом, «трезвение», понимаемое во всей совокупности своих аскетических, приемов и средств, при надлежащем применении или осуществление его, обеспечивает приобретение и сохранение «чистоты сердца»²⁷⁵⁸, этой наиболее существенной, основной и характерной принадлежности христианского совершенствования, составляющей поэтому – естественно – центр стремлений всего в целом аскетического делания и каждого из его отдельных приемов. Этим обосновывается особая важность и преимущественная ценность подвига «трезвения» в деле христианского подвижнического совершенствования. По св.-отеческому учению, необходимая

во всем «трезвенность» важна для человека гораздо более, чем всякое другое дело аскетического преуспеяния²⁷⁵⁹. Вот почему трезвение, или хранение сердца, – главный подвиг. У свв. отцов сюда и направлено все: «все в сердце, ибо что в нем, то и на деле»²⁷⁶⁰.

Подвиг «трезвения» по своим характеристическим особенностям обозначается в аскетической письменности различными названиями, из коих особенно примечательны следующие: «подвиг и труд ума»²⁷⁶¹, «собрание» себя в одно место²⁷⁶² или иначе «самособрание»²⁷⁶³, «собрание внутрь»²⁷⁶⁴, «внутреннее делание»²⁷⁶⁵, «сердцевое делание»²⁷⁶⁶, «сокровенное делание»²⁷⁶⁷, «духовное делание»²⁷⁶⁸. На основании представленного анализа аскетического учения о подвиге «трезвения» можно дать следующее определение его: «трезвение» – это «заботливостью» трудом и опытом приобретаемое «внимание» «ума» к тому, что происходит в «сердце», т. е. во внутренней жизни, – внимание, сопровождаемое «бодренностью», т. е. неослабным напряжением сил, с целью «охранения» сердца от дурных движений, для достижение «чистоты сердца»²⁷⁶⁹.

IV

«Самопознание» и «самоиспытание». – «Совесть»; сущность и значение ее для дельности в религиозно-нравственном отношении, по учению Св. Писания и аскетической письменности.

Нормальное прохождение подвига «трезвения» наилучшим образом обеспечивает достижение самопознания путем самоиспытания. Самопознание всегда рассматривалось в качестве одного из основных, главнейших аскетически-воспитательных средств. Священное писание и аскетические творение свв. отцов Церкви призывают к самопознанию и самоиспытанию весьма решительно, давая понять, что эти средства являются существенными и основными в деле христианского религиозно-нравственного развития²⁷⁷⁰.

Самоиспытание имеет свою целью возможно ясное, глубокое и точное определение наличного состояния сил и способностей христианина, его достоинств и недостатков, в видах целесообразного направления дальнейшей работы аскетического нравственного усовершенствования.

Самопознание должно служить исходным пунктом и опорой для дальнейшего безостановочного, непрерывного прогрессивного осуществления дела освящения.

По словам, напр., *аввы Дорофея*, подвижники должны испытывать себя, успели ли они сколько-нибудь, или находятся в том же состоянии, или, наконец, впали в худшее²⁷⁷¹. По учению св. *Василия В.*, для успешного достижения указанной цели подвижнику следует, рассматривая свои дела, совершенные в известный день, сравнивать их с делами предшествовавшего дня, чтобы, таким образом, непрерывно идти по пути нравственного усовершенствования²⁷⁷².

Христианские подвижники советуют посвящать этому важному делу самонаблюдения и самоиспытания определенное время дня, преимущественно утро и вечер. По словам, напр., *аввы Нистероя*, «монах должен утром и вечером давать себе отчет в том, какие дела исполнил он из тех, которых требует от

него Бог, и каких не сделал из тех, которые Бог запрещает. Так должен проводить он всю свою жизнь²⁷⁷³. *Авва Дорофей* в качестве средства «очищения» рекомендует заниматься самоиспытанием не только утром и вечером, но, кроме того, еще и каждые шесть часов²⁷⁷⁴.

Конечно, это самоиспытание должно быть искренним, правдивым, неподкупным, нелицемерным²⁷⁷⁵, так как должно совершаться пред судом совести (συνειδήσις, conscientia)²⁷⁷⁶. В данном случае «совесть» должна правильно осуществлять свойственное ей предназначение. Это последнее, – и по учению Св. Писания²⁷⁷⁷, и по святоотеческому истолкованию его, – проявляется собственно в том, что совесть – в нормальных случаях ее правильного функционирования – служит «показателем» вложенного Богом в человеческую природу знания добра и зла²⁷⁷⁸. В этом случае «совесть» является «неподкупным судилищем, обладающим способностью точного распознавания доброго и злого»^{2779, 2780}.

Если добрые движения человеческой души «совесть» одобряет, то к настроениям и поступкам злым, греховным, она относится отрицательно: *не одобряет их*²⁷⁸¹, *обличает*²⁷⁸², человека немедленно по поводу возникновения в нем греховных движений, возбуждая в нем чувства виновности, обвиняя его и *до* и *во время*, особенно же *после* совершения греха²⁷⁸³.

Успешное выполнение со стороны «совести» охарактеризованной обязанности обуславливается тем, что «совесть» обладает способностью проникать в самые глубокие, сокровенные тайники души²⁷⁸⁴, отличаясь притом в указанном своем действии свойством непрестанной *бдительности* и *трезвенности*²⁷⁸⁵, – *неусыпности*²⁷⁸⁶.

Обличая дурные движения человеческой души и одобряя хорошие, совесть имеет в виду исправить человека, направить его сердце на путь добра²⁷⁸⁷.

Описанные свойства совести вполне объясняют нам то, почему она поставляется свв. Отцами в числе сил и способностей человека наиболее важных, возвышенных, *царственных*²⁷⁸⁸.

В христианах, вместе с обновлением, возвышением и укреплением силою благодати богоподобной стороны его природы – «духа» или «ума», очищается и совесть²⁷⁸⁹. Мало того. Наряду с другими богоподобными сторонами человеческой природы «совесть» становится органом богообщения, «престолом Господа»²⁷⁹⁰. Вот почему «совесть» служит также и органом богопознания²⁷⁹¹.

Однако, присущие «совести» свойства неложности, неподкупности, правильности и точности в деле определение нравственного достоинства возникающих в душе человека различных движений, в действительности принадлежат ей – по большей части – далеко не во всей полноте. Человеческая ограниченность, слабость, недостаточность – в той или иной мере, больше или меньше, но все же непременно отражаются и на качестве деятельности той силы человека, которая называется «совестью». Это и понятно, поскольку несомненно, что добрая совесть человека находится в ближайшей, непосредственной зависимости от направления человеческой жизни и «правоты» дел²⁷⁹². Конечно, присущие совести идеальные особенности совершенно утратиться не могут никогда, но все же, несомненно, могут являться в виде значительно ослабленном, парализованном, связанном и даже искаженном.

Во всяком же случае принадлежащие совести черты нормативности, безусловной обязательности и под. ни в коем случае не могут утверждаться на собственной автономии человека, получить значимость самодовлеющую и ценность абсолютную. Самым характером своих проявлений, самыми свойствами своей деятельности «совесть» постулирует к объективной реальной своей основе, каковою может быть признано только Божество. И действительно, по учению преп. Макария Е., очищенная в Новом Завете «совесть» служит престолом Божиим, на котором почивает Сам Господь²⁷⁹³. А это предполагает теснейшую связь и обязательную зависимость деятельности «совести» от благодатных воздействий, обеспечивающих «совести» ее правильное функционирование.

В ряду разнообразных путей и средств благодатного воздействия на человеческую «совесть» и на всю вообще его внутреннюю религиозно-нравственную жизнь человека, – по общему несомненному смыслу православного учения, должны быть поставлены на первом месте воздействие на человеческую душу *Слова Божия* и *молитвы*. С этой точки зрения уясняется и определяется прежде всего важное аскетическое значение этих двух благодатных средств.

Аскетическое значение чтения и изучения Св. Писания и «молитвы». – Взаимная связь и зависимость этих аскетических средств.

Само Св. Писание с непререкаемою убедительностью удостоверяет в высшей степени важное значение Слова Божия в деле аскетического усовершенствования человека, в процессе его «возрождения», «очищения», благодатного всестороннего «освящения». Как именно «Слово Божие»²⁷⁹⁴, оно имеет своим источником Самого Бога, от Которого происходит и «дух» человека. Отсюда и «действенное» влияние Слова Божия на дух человеческий, с которым оно имеет, в силу общности происхождения, ближайшее и теснейшее «сродство»²⁷⁹⁵. Вот почему, будучи проникнуто всецело характером духовности Слово Божие является «жизнь» для духа человеческого²⁷⁹⁶. И это собственно потому, что Слово Божие совершеннейшим образом отвечает на самые глубокие, существенные, жизненные запросы человеческого сердца²⁷⁹⁷. Так как «истинность» составляет одно из существеннейших свойств Божиих²⁷⁹⁸, так что «истина» служит одним из Божественных имен²⁷⁹⁹, – то и слово Божие является, по изображению св. Писания, «истиною»²⁸⁰⁰, «словом истины»²⁸⁰¹. Вот почему «пребывание» в слове Божиим ведет к «познанию истины» и к достижению через это истинной свободы²⁸⁰².

Отсюда действие на христиан слова Божия в св. Писания характеризуется вообще, как «явление духа и силы»²⁸⁰³. Таковым оно является как «слово благодати»²⁸⁰⁴, «слово (благодатной) жизни»²⁸⁰⁵. По этим своим действиям на человека слово Божие вообще «есть сила Божия ко спасению всякому верующему»²⁸⁰⁶. В этом отношении действие слова Божия на человека характеризуется тем, что «вселяясь» в христианах «обильно»²⁸⁰⁷, «пребывая» в них²⁸⁰⁸, оно служит как бы «семенем» духовно-благодатной жизни²⁸⁰⁹. ее оплодотворяющим началом. Отсюда результатом действия

слова Божия на человека и в человеке является «возрождение»²⁸¹⁰, «очщение»²⁸¹¹ и «освящение»²⁸¹² человека.

Слово Божие оказывает свое благотворное влияние, в частности, и на действие человеческой *совести*.

Поставляя человека пред лицом самой «истины», «просвещая очи сердца» его²⁸¹³, открывая ему, «что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная»²⁸¹⁴, начертывая пред ним идеальные нравственные требования, предлагая точное изображение и конкретное описание разнообразных психических настроений человека – в состояниях как падения, так и покаяние и искупления, – слово Божие дает возможность христианину видеть отчетливо и ясно, как в зеркале, свое наличное состояние до самых тончайших изгибов души. По мысли св. Ап. Павла, именно слово Божие сообщает человеку такую изощренность его судящей способности самоанализа (очевидно, совести), что пред его духовным взором открывается вся его природа, со всеми свойственными ей силами, способностями и особенностями, в своем подлинном виде и настоящем достоинстве²⁸¹⁵.

В этом отношении св. Ап. Петр сравнивает слово Божие со «свечником, сияющим в темном месте», который постепенно зажигает яркий свет и в сердцах христиан²⁸¹⁶. Таким образом, слово Божие служит как бы маяком, освещающим христианину путь его земного странствования, указующим направление этого пути и предостерегающим от опасностей.

Вследствие такого важного аскетического значения употребления св. Писания, Ап. Павел заповедует христианам «восприять» для борьбы с искушающим злом «меч духовный, который есть слово Божие»²⁸¹⁷. Сам Христос Спаситель отражал искушение врага словом Божиим²⁸¹⁸.

Итак, углубление в св. Писание не только помогает христианину выполнить аскетическое требование самоиспытания, но и «способствует просветлению его самосознания и сознания, обогащает его добрыми мыслями и чувствами, способствует пробуждению и укреплению высших идеальных запросов и стремлений его духа»²⁸¹⁹.

Вообще же значение слова Божия проявляется в том, что оно «умудряет» человека «во спасение верою во Христа Иисуса»²⁸²⁰.

В полном согласии с учением св. Писания, только раскрывая его и разъясняя применительно к частным случаям и особым обстоятельствам, трактуют об аскетическом значении упражнения в чтении и изучении слова Божия²⁸²¹ и свв. отцы подвижники.

По учению, напр., *Нила С.*, преимущества поучения в слове Божиим заключаются в том, что оно уничтожает всякое постыдное и вредное представление, начертывает в душе священные образы, способствует тому, что душа сохраняет в себе достойные Бога воспоминания²⁸²². Таким образом, названное аскетическое средство способствует достижению «чистоты». И это собственно достигается благодаря тому, что мысль упражняющегося в подвиге углубленного изучения св. Писания не имеет времени заниматься страстями, готовыми его потревожить, так как помысл непрестанно устремлен к лучшему²⁸²³.

По мысли преп. *Исаака С.*, подвижнику необходимо заниматься чтением и изучением св. Писания потому, что, благодаря этому средству, памятование доброго впечатлевается в его мысли, постоянно оживляется и обновляется в нем устремление к добру, а от греховных путей душа охраняется²⁸²⁴. Непрестанное изучение Писания – свет для души: оно постоянно предостерегает от страстей, побуждает пребывать в любви к Богу и в чистой молитве, начертывает пред подвижником путь шествия по следам святых²⁸²⁵. Особенно же чтение Писания открывает путь к тонкому созерцанию²⁸²⁶.

Препод. *Ефрем Сир.* особенное внимание обращает на то обстоятельство, что частое чтение Писания способствует собранности помыслов²⁸²⁷.

Подобное же, но еще большее значение в деле христианского освящения, религиозно-нравственного усовершенствования, принадлежит другому аскетическому упражнению – «молитве, которая и имеет поэтому

общеобязательное значение для всех христиан, в качестве необходимого, существенного, важнейшего и главного универсального средства для достижения реального богоуподобления и богообщения.

Являясь выражением и осуществлением «любви» христианина не только к Богу, но и ближним, другим людям, «молитва» служит, вместе с тем, и *средством* развития и укрепления в нем этой любви, средством воспитания самоотверженного настроения и самопреданного послушания воле Божией, – а также, благодаря этому, средством подавление злых и постыдных «помыслов» и желаний, вследствие отрешения от них и просвещения сознания представлениями и мыслями о предметах возвышенных и священных. Кто не знает из собственного опыта возвышающей, просвещающей сознание, согревающей и питающей чувство, возбуждающей волю к добру и укрепляющей ее, – кто не знает благодатной силы молитвы!? Она утишает и успокаивает страстные позы и влечения, подрывает корни эгоистических наклонностей, воспитывает в душе послушание воле Божией, укрепляет веру, надежду и любовь, возбуждает и питает энергию и силы к религиозно-нравственной самоотверженной деятельности.

Аскетическое значение молитвы ясно утверждается в словах Спасителя: «сей род (т. е. демонский) изгоняется молитвою и постом»;²⁸²⁸ «бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение»²⁸²⁹.

Исходным пунктом святоотеческого анализа аскетического значения молитвы служат понятие о самом существе молитвы. В этом случае молитва определяется, как «беседа с Богом»²⁸³⁰, «божественная беседа»²⁸³¹. Отсюда, через это достигаемое в молитве общение с Богом, человек, по словам *Златоуста*, восходит к бессмертной жизни²⁸³² и, таким образом, будучи по природе смертным, благодаря молитве, перестает быть существом смертным и преходящим²⁸³³. И это достижение бессмертия в молитве реально осуществляется таким образом. «Смерть души – нечестие и незаконный образ жизни. И наоборот, «жизнь души состоит в служении Богу и в

соответствующем ему поведении. Что же касается жизни святой и приличествующей служению Богу, то ее образует и удивительным образом сохраняет в душах христиан именно молитва²⁸³⁴, ²⁸³⁵.

Причину такого благотворного воздействие молитвы на душу человека св. Отец изъясняет следующим образом. Если пребывание с хорошим человеком улучшает душу, то тем более это произойдет в том случае, если мы будем беседовать с Богом днем и ночью²⁸³⁶. Вот почему «молитва – причина всякой добродетели и справедливости»²⁸³⁷. Только благодаря молитве, все другие добродетели приобретают свойства устойчивости, живости, крепости, гармонического взаимоотношения. В этом отношении значение молитвы для других добродетелей подобно значению нервов для всех остальных органов и отправления телесного организма²⁸³⁸, ²⁸³⁹.

Наиболее важным и ценным, прямым и непосредственным «плодом» молитвы является, по учению преп. *Исаака С.*, собственно любовь к Богу. «Молитва имеет свойство возводить ум того, кто молится пламенно и с горячностью, – от созерцания к ненасытимому вожделению любви»²⁸⁴⁰.

Следовательно, «молитва» нужна человеку «для того, чтобы приобрести любовь Божию, так как, вследствие молитвы, отыскиваются причины любить Бога»²⁸⁴¹.

Если «молитва» осуществляет непосредственное единение человека с Богом, то естественно, что, между прочим, она служит также источником *познания Бога*, каковое сообщается человеку самим Богом. По учению, напр., препод. *Нила С.*, «молитва есть начало невещественного и разнообразного знания»²⁸⁴², каковое влагается в «самый ум» (молящегося) Богом²⁸⁴³.

Отсюда становится понятным, почему, напр., *авва Исаия* называет молитву «светом для души»²⁸⁴⁴.

Этот свет естественно прогоняет облегающую душу тьму зла и греха. По словам св. *Григория Н.*, следствие молитвы то, что человек бывает в единении с Богом, «а кто с Богом, тот далек от сопротивника»²⁸⁴⁵.

Влияние молитвы в этом случае в высшей степени глубоко и существенно, сокрушая самую основу греховной жизни по началам себялюбивого самоугодия. По учению препод. *Исаака С.*, «молитва есть умерщвление понятий, свойственных воле плотской жизни». Это и естественно, поскольку «терпеливо пребывать в молитве значит для человека отречься от самого себя»²⁸⁴⁶. Вот почему постоянное пребывание в молитвах обеспечивает охранение «ума» от помыслов нечистых и скверных»²⁸⁴⁷. А отсюда получается, что «непрестанная молитва скоро исправляет ум»²⁸⁴⁸. По прекрасному и художественному изображению св. *И. Златоуста*, в душе молящегося, под действием молитвы, совершается то же, что обычно наблюдается в природе при восходе солнца. Как при появлении солнечных лучей все звери обращаются в бегство и прячутся в свои норы; так точно, когда молитва, подобно лучу, засияет в душе, ум просвещается, а все безумные и зверские страсти прогоняются, обращаются в бегство и скрываются, если только человек молится усердно, с напряженной душой и бодрым умом²⁸⁴⁹. Вообще молитва имеет живую, действительную силу скоро «очищать» человека от грехов даже и в том случае, если его душа «преисполнена грехов»²⁸⁵⁰. С этой точки зрения уясняется учение препод. *Марка П.* о том, что «добрая совесть обретается» только «молитвою»²⁸⁵¹, а также в связи с этим получает свой глубокий смысл изречение старцев: «молитва есть зеркало для монаха»²⁸⁵².

Имея такое важное значение в деле религиозно-нравственного совершенствования – очищения и освящения – человека, молитва и аскетическое упражнение в изучении слова Божия особенную крепость, важность и благотворное значение получают в том случае, когда они практикуются не изолированно друг от друга, а совместно, нераздельно, осуществляются в своем теснейшем взаимодействии. В этом случае «чтение божественных писаний», по выражению преп. *Исаака С.*, служит «орошением молитве»²⁸⁵³, которая «получает себе пищу из божественных писаний»²⁸⁵⁴. Чтение св. Писания способствует чистоте молитвы, так как следствием его является сосредоточенность ума на мыслях о божественном²⁸⁵⁵. Вот

почему, по учению св. *Василия В.*, если за чтением св. писания следует молитва, то душа, движимая любовью к Богу, приступает к ней бодрее и зрелее²⁸⁵⁶.

Таково – в общих чертах и существенных положениях – святоотеческое учение об аскетическом значении целесообразного упражнения в чтении св. писания и молитве.

VI

Важность и значение аскетизма «телесного». – Аскетическое значение физического «труда». – Сущность и значение принципа «воздержания». – Объем этого понятия.

Для искоренения страстей и воспитания противоположных им добродетелей, по учению свв. отцов, «недостаточно одного только подвига напряжения ума» (*non sufficit sola mentis intentio*)²⁸⁵⁷, т. е. недостаточно воспитание и поддержание душевной «самособранности» – «трезвения» и «внимания» и т. д., хотя эти подвиги и являются бесспорно прежде и более всего необходимыми, главными, основными аскетическими средствами в процессе религиозно-нравственного постепенного совершенствования психофизического организма христианина, в деле подавления и искоренения страстей, как «душевных», так не менее и «телесных». Не только духовная сторона подвижника, но и его телесная природа должна принимать непосредственное, ближайшее и притом непременно активное участие в подвиге христианского совершенствования. По мысли препод. *Нила С.*, страсти могут быть погашены только в том случае, если и тело примет соответствующее участие в трудах подвижничества²⁸⁵⁸.

Из аскетических средств последнего рода первое место – и по существу дела, и по действительному значению в исторической жизни христианского подвижничества – несомненно принадлежит *труду* в обширном смысле этого слова.

И действительно, труд представляет собою не только способ и средство господства человека над внешнею природою, но, вместе с тем, и средство *самообладания*, осуществление господства человеческого духа над низшими силами и способностями человеческой природы путем употребления их на служение известной разумно-нравственной идее, в делах реализации ее во внешнем мире. В каждом из многочисленных и разнообразных видов «труда» человек различным образом и в неодинаковой мере, однако, непременно так или иначе, в той

или другой степени фактически подчиняет свои силы и способности своему внутреннему «я», *приспосабливает* их и делает пригодными к тому или другому специальному нравственному служению. Труд, таким образом, является естественным и прямым средством проявления и, вместе с тем, приобретения человеком самообладания, которое представляет собою хотя и формальное, но все же существенное и необходимое условие действительного успеха в подвижническом совершенствовании. Сосредоточивая внимание человека на цели, предмете и технике выполнения известного труда и направляя жизненные силы и энергию на его осуществление, человек тем самым воспитывает в себе самособранность и подрывает психические (через отвлечение внимание на успешное выполнение труда) и физиологические основы страстей.

Всякий труд, как бы высок и интеллигентен он ни был, в своем существе сводится к видоизменению и переработке соответствующего вещества по известной идее. Всякое человеческое занятие, начиная от возвышенного, одухотворенного и благородного труда мыслителя и художника и оканчивая прозаической, грубой и часто тривиальной работой ремесленника и земледельца, всегда и необходимо соединено, хотя, конечно, и в далеко неодинаковой степени и в различных видах, с *преодолением* инертности и косности противодействующих и часто только с трудом поддающихся усилиям человека преобразовываемых и перерабатываемых им материалов, – всякий труд связан с выполнением ничтожной и прозаической «черной», неприятной работы²⁸⁵⁹. В этом отношении труд, при должном нравственном отношении к нему, приобретает громадное аскетическое значение. В труде человек находит побуждение, прямой повод и целесообразное средство к преодолению и искоренению эгоизма, особенно – духовной гордости и к приобретению настроения ему диаметрально противоположного – смирения, – к упражнению в *самоотречении, терпении, послушании*.

Таким образом, труд, при должном отношении к нему человека, является одним из наилучших и целесообразных

средств к подавлению греха в его обеих формах – *чувственности* и *гордости*. Отсюда понятно, почему трудолюбие всегда представляло необходимую принадлежность аскетической жизни. В религии богооткровенной, христианской, общепсихологическое, так сказать, воспитательно-аскетическое значение труда приобретает особенно углубленный религиозно-этический смысл.

Тяжесть, изнурительность труда, его – нередко – бесплодность или, по крайней мере, недостаточная плодотворность, в связи с происходящим отсюда страданием, поставляются христианским учением в теснейшую, ближайшую, непосредственную связь с грехопадением, как его *последствие* и, вместе с тем, божественное *наказание* за удаление от Бога, причем, как и все вообще Божественные наказания, все указанные свойства труда имеют для человека *педагогически-исправительное* значение, так как служат *противодействием* греху, одним из условий и средств *ослабления его власти над человеком*²⁸⁶⁰. Особенно точно и определенно говорит об этом св. Златоуст. По мысли св. Отца, хотя Божественный приговор о том, что человек после грехопадения будет вкушать хлеб свой в поте лица²⁸⁶¹, – и кажется на первый взгляд наказанием и мучением, однако в сущности он является некоторым «внушением, вразумлением и врачевством против ран, происшедших от греха». В этом случае труд для человеческой природы является тем же, чем – узда для коня. Благотворное значение труда особенно проявляется в том, что, благодаря занятию работою, человек легко исторгает из души дурную мысль²⁸⁶². Св. Отец объясняет и тот способ, каким достигается указанное действие труда. «Тот, кто занят работою, не скоро допустит что-либо излишнее и в делах, и в словах, и в мысли, так как вся душа его совершенно предана трудолюбивой жизни»²⁸⁶³.

Совершенно сходную мысль выражает и ученик св. Златоуста – преп. Нил С. По его словам, человек, занятый делом, удерживает при себе мысль, которая не менее, чем глаза, должна наблюдать за тем, что делается, для достижения безошибочности в действии²⁸⁶⁴. В этом же – несомненно –

смысле и препод. *Исаак С.* называет рукоделие «узами» в деле достижения и сохранения «безмолвия»²⁸⁶⁵, полезным «пособием»²⁸⁶⁶ в этом отношении.

По учению препод. *И. Кассиана*, страстным движениям сердца и непостоянному волнению помыслов противопоставляется тяжесть трудов (*operum pondera*), как какой-нибудь твердый, непоколебимый якорь, которым рассеянность и блуждание сердца удерживается как в безопасной пристани. Упражняя как телесные, так и душевные силы, труд уравнивает «выгоды внешнего человека с пользой внутреннего»²⁸⁶⁷.

Таким именно путем «телесный труд», по учению аскетов, «охраняет чистоту»²⁸⁶⁸, «приводит к смирению»²⁸⁶⁹, является вообще «помощником добродетелей» (*ad virtutem auxilio est*)²⁸⁷⁰.

Отсюда понятно, почему наиболее видные представители подвижничества и сами усердно занимались каким-либо трудом («рукодельем») и другим настойчиво рекомендовали это занятие, как безусловно важное и существенно необходимое условие для достижения целей аскетизма. По свидетельству историка *Созомена*, *Антоний В.* «телесные удовольствия обуздывал трудами, а против душевных страстей вооружался богомудрою решимостью». Таким образом, «лености Антоний и в себе не терпел и желавших жить правильно побуждал к работе»²⁸⁷¹.

Авва Писталион говорил: «хотя бы ты имел все нужное, не оставляй своего рукоделья»²⁸⁷², ²⁸⁷³.

Св. Василий В. решительно настаивает на том, что труд, занятие, рукоделие, работа, дело, способствуя воспитанию и сохранению в человеке самособранности, не только не препятствуют осуществлению постоянной молитвенной сосредоточенности, но, совершенно напротив, ей положительно благоприятствуют, содействуют, представляя, со своей стороны, прямое и ближайшее побуждение возносить Богу молитвы прошения и благодарения. *Св. Отец* находит совершенно неосновательным поведение тех, которые «уклоняются от работы под предлогом молитв и псалмопения. Совершать молитву человек может не только между делом, но имеет

возможность воспевать Бога, если не устами, то во всяком случае сердцем, и в то время, как он выполняет свою работу²⁸⁷⁴. Человек при всяком действии должен и может просить у Бога успеха в работе, а также воздавать благодарение Тому, Кто дал силу для совершения дела, мудрость ума на приобретение знания, Кто дал вещество, из которого сделаны орудия, а также и тот материал, который обделывается тем искусством, каким человек занимается²⁸⁷⁵.

Итак, поскольку всякий труд, даже самый интеллигентный, требует для своего выполнения той или иной затраты жизненной и физической силы (мускульной или нервной, по преимуществу), постольку и по тому самому он является самым главным и нормальным телесным аскетическим средством, т. е. средством самым целесообразным для приведения и удержания телесной, физической стороны человека в должном, нормальном положении относительно духа.

Однако, «труд», будучи самым главным аскетическим средством, является далеко не единственным аскетическим приемом. В истории и практике аскетизма вообще и христианского в частности известны и другие очень важные подвиги, общая сущность которых характеризуется тем, что в них или ограничивается в той или другой степени или даже совершенно устраняется и задерживается удовлетворение тех или других – преимущественно физических – потребностей человека.

Классическим местом св. Писания, определяющим аскетическое – в указанном смысле – отношение христианина к удовлетворению своих потребностей, прежде всего телесных, – всегда признавалось и действительно является следующее. Апостол Павел, для вразумления колебавшихся в признании его апостольского достоинства коринфян, вспоминая и перечисляя разнообразные и многочисленные свои труды, лишения и огорчения, между другими подвигами упоминает в заключение также постоянную, энергичную и настойчивую борьбу свою с чувственностью. «усмиряю и поработаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным»²⁸⁷⁶. В этих словах дается мысль о таком

подчинении телесной стороны Апостола его духовной личности, которое предпринималось и осуществлялось им в целях достижения высшего нравственного совершенства и чистоты его природы. Славянская передача глагола ὑπωπιάζω словом «умерщвляю» принадлежит к числу самых неточных. Если ближайший и непосредственный смысл этого глагола: «бью, ударяю в лицо», то дальнейшее и переносное его значение, в каком мы встречаем его один раз и в Новом Завете, – *утруждаю, докучаю*²⁸⁷⁷. Что св. Ап. Павел не мог разумеать вообще, и в частности в приведенном месте, какого-либо насильственного умерщвления и подавления жизненных сил тела, это с несомненностью видно из того, что он в другом месте решительно не одобряет и даже прямо осуждает и порицает «изнурение тела», отказ ему в питании и в удовлетворении других необходимых существенных его потребностей²⁸⁷⁸.

Рассматривая приведенные слова Апостола в контексте речи и в связи с параллельными местами, мы можем видеть, что в них св. Апостол разумел собственно те труды и лишения, которые он выносил и претерпевал при исполнении своего апостольского служения, *главным же образом и в ближайшем смысле* добровольное ограничение принадлежащих ему прав, из которых Апостол только для примера указывает некоторые – иметь спутницею сестру жену²⁸⁷⁹, получать средства пропитание и содержание от духовных детей за свои пастырские труды, не обременяя себя для снискания материальных средств изнурительною физическою, ручною работою²⁸⁸⁰. От этих и подобных прав Апостол добровольно отказался, чтобы «не поставить какой преграды благоветствованию Христову»²⁸⁸¹. Он «не пользовался ничем таковым»²⁸⁸², и «переносил», вследствие этого, тяжкие страдания и постоянные мучительные лишения²⁸⁸³.

Таким образом, говоря вообще, Апостол понимает здесь выполнение и осуществление принципа *воздержания*²⁸⁸⁴ даже от «позволенного»²⁸⁸⁵ ради успешного выполнения апостольского служения и достижения личного нравственного совершенства, каковое осуществление необходимо сопряжено с

борьбою, трудностями и лишениями. В таком именно смысле изъясняет рассматриваемые слова Апостола и св. *Златоуст*. По мысли св. Отца, Апостол в данном месте, свидетельствуя о том, что он исполнил больше, чем сколько было заповедано, кроме того, обращает внимание христиан на то, что, не довольствуясь и этим подвигом, который и сам по себе был для него тягостен, св. Ап. Павел, сверх того, принял на себя и неопустительно переносил еще и *великий труд воздержанной жизни*. В частности, здесь разумеются «плотская похоть и тирания чрева. Апостол, между прочим, употреблял великое старание, чтобы как-либо не увлечься этими страстями. Успевать в этой борьбе ему удавалось не без большого труда, – этот подвиг требовал от Апостола постоянного воздержания, мог быть осуществлен только благодаря борьбе с природою, которая постоянно восставала и домогалась свободы, так что св. Апостолу Павлу приходилось укрощать и подчинять ее с великими усилиями, чтобы держать ее в должных границах, не уступать ей господства и главенства²⁸⁸⁶. При этом св. Отец обращает внимание на смысл и значение тех глаголов, которыми характеризуется у Апостола фактическое отношение его к своему телу. Апостол не сказал: уничтожаю или мучу; но он употребил именно глаголы: ὑπωπιάζω καὶ δουλαγωγῶ, след., он желал обозначить такое именно отношение к телу, которое «свойственно господину, а не врагу, учителю, а не злодею, воспитателю, а не противнику^{2887, 2888, 2889}.

Итак, в данном месте св. Ап. Павел несомненно понимает осуществление в своей жизни принципа *воздержания*²⁸⁹⁰, Этот принцип в других местах своих посланий Апостол представляет в виде общеобязательного подвижнического требования, необходимого для действительного осуществления христианского аскетизма. Проводя аналогию между «бегущими на ристалище», с одной стороны, и христианами, с большими усилиями проходящими назначенный им подвиг напряженного и непрерывного совершенствования, – с другой, св. Апостол между теми и другими указывает, в частности, то сходство, что и те и другие – по самому роду и особенностям своей деятельности – должны соблюдать строгое воздержание. «Все

подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы нетленного»²⁸⁹¹.

В другом месте «воздержание» прямо поставляется у Апостола в числе «плодов» духа, восстановленного, возрожденного и освященного в христианине силою благодати²⁸⁹².

Следовательно, по учению св. Апостола, для осуществления христианского подвижничества необходимо соблюдение закона воздержания»²⁸⁹³.

Что касается святоотеческого учения, то в нем мы находим подробное, обстоятельное и глубокое раскрытие сущности, смысла, важности и значения аскетического принципа «воздержания»²⁸⁹⁴. В деле осуществления собственно христианского подвижничества²⁸⁹⁵, где названный принцип собственно только и получает свой настоящий глубокий смысл, так что только и именно здесь осуществляется воздержание истинное²⁸⁹⁶.

Понятие *воздержания*²⁸⁹⁷ в святоотеческой аскетической письменности имеет собственно объем очень широкий, захватывая своим содержанием не только «*внешнего человека*»²⁸⁹⁸, но также и «*человека внутреннего*», так что «воздержание телесное» (*continentia corporalis*)²⁸⁹⁹ далеко не покрывает собою всего названного понятия, в его святоотеческом употреблении, представляя собою лишь один из его существенных моментов. По словам св. *Василия В.*, подвиг «воздержания» касается не одной только пищи, но простирается также и на все вообще, что так или иначе препятствует богоугодной жизни²⁹⁰⁰. В этом случае разумеется прежде всего и преимущественно «*воздержание от всякой страсти*», «от лукавых и суетных помыслов»²⁹⁰¹. Понимаемое и осуществляемое в этом широком смысле «воздержание» является «уничтожением греха, отчуждением от страстей»²⁹⁰². Целью такого именно подвига служит «отречение от собственных желаний» ради исполнения воли Божией, – достижение благочестия²⁹⁰³.

Таким образом, «воздержание» в своем полном осуществлении, при условии правильного, целесообразного

пользования им, обеспечивает достижение не только *отрицательной* цели – искоренения пороков, освобождение от «страстей», но вместе с этим, необходимо предполагает и *положительное* совершенствование христианина, путем приобретения добродетелей, противоположных порокам, препобежденным, благодаря «воздержанию»²⁹⁰⁴.

С этой точки зрения становится понятным святоотеческое учение о «воздержании» как добродетели, так сказать, *родовой, основной* по отношению к другим добродетелям²⁹⁰⁵.

Что касается *нормы, границ* «воздержания», то святоотеческое учение в разрешении этого вопроса принимает два основных направления, в зависимости собственно от того, что именно является прямым объектом названного подвига, – порочные страсти и греховные влечение человеческой природы или же ее естественные нужды и необходимые потребности. Вследствие коренного различия названных объектов, и регулирующий их проявление принцип «воздержания» получает совершенно иное применение, является не с одинаковым, а с совершенно различным характером в том и другом случае. Что касается греховных примесей, имеющих место в человеческой природе, то в отношении к ним «воздержание», по аскетическому учению, должно быть применяемо без всякого ограничения, в смысле абсолютном и безусловном. Здесь всякое послабление является делом нежелательным и недолжным, как измена принятому в «обращении» и с «ревностью» охраняемому принципу самоотвержения, решительной «смерти» греху²⁹⁰⁶. По словам Максима И., «воздержание *иссушает*»²⁹⁰⁷.

Совсем иной оттенок и другие характерные особенности получает «воздержание» в том случае, если имеются в виду естественные потребности природы человеческой. В таком случае «воздержание» не может быть осуществлено без значительных ограничений, – так как христианство вовсе не имеет в виду не только рекомендовать убийство тела, но оно неодобрительно относится даже к его «изнурению», когда практикуется «небрежение» об удовлетворении его необходимых потребностей²⁹⁰⁸.

Отсюда, для выяснения подлинного смысла аскетического учения о «воздержании», поскольку оно относится именно к естественным, необходимым нуждам природы, весьма важно предварительно раскрыть христианское учение об общем смысле и основном значении аскетического отношения к природным потребностям, и прежде всего к потребностям собственно телесным.

VII

«Умеренность», как критерий и принцип «воздержания». – Отличительные особенности и характерные черты «воздержания» собственно христианского. – «Умеренное» удовлетворение «потребности» – Аскетическое отношение к «удовольствию».

Христиански-нормативное отношение к телу характеризуется подчинением его потребностей и инстинктов контролю и управлению его *духовной* стороны, – его «разуму», т. е. – таким состоянием его психофизической природы, когда эта последняя является не главенствующей, а *подчиненной* стороной по отношению к его духовной сущности. Так как такое состояние является, говоря вообще, только искомым, достигаемым, идеальным, а не фактически данным и в действительности переживаемым, то человеку приходится употреблять те или *аскетические* средства для приведения своей природы в нормальное состояние. Обычно чувственность является в человеке не подчиненной, а, наоборот, господствующей силой. Какая-либо из «страстей» в отдельности или даже все в совокупности, если и не являются в известном человеке налицо, то, при подходящих и благоприятствующих условиях, всегда готовы пустить корни в природе человека и постепенно сделаться главенствующим началом в его жизни, полагая непреодолимое препятствие для достижения его религиозно-нравственного совершенства. Отсюда христианину предстоит долг – не только позаботиться о подавлении и искоренении «страстей», если они уже нашли доступ и свили гнездо в природе человека²⁹⁰⁹, – но, вместе с этим, он должен стремиться также и к тому, чтобы предотвратить самую реальную возможность их возникновения²⁹¹⁰. Это – отрицательная сторона в отношениях христианина к своему телу и к своей природе вообще. С положительной стороны следует достигать такого состояния последней, чтобы оно являлось гибким, послушным орудием духа. А это, в свою очередь, осуществляется только в том случае, когда

человеческие потребности действуют именно в нормальных пределах и естественных границах, подчиняясь управлению разумной стороны человека.

Отсюда уясняется, что «*телесное воздержание*» (continentia corporalis)²⁹¹¹ своим необходимым, главным и основным предположением имеет *наблюдение разума человека за состоянием своих психофизиологических сил и потребностей* с целью удерживать их в должных пределах и, когда это представляется необходимым, в видах нравственного совершенствования, – даже отказывать им в удовлетворении²⁹¹².

С особенною последовательностью, ясностью и определенностью христианское принципиальное учение о нормативном применении принципа «воздержания» собственно к телесной жизни раскрывается в творениях св. *Григория Н.*

По мысли св. Отца, человек, как существо, состоящее из двух природ – духовной и материальной, должен стремиться к тому, чтобы духовная, разумно-свободная сущность его природы господствовала над соединенною с нею чувственною стороною. Однако в деле такого господства и подчинения телесной стороны разуму, а равно и в процессе достижения такого состояния должна быть соблюдаема «*умеренность*». В этом отношении возможны, как и действительно наблюдаются, две решительно отступающие от названного принципа крайности, – правда, далеко неодинаковые по достоинству, но все же в равной степени нежелательные и не нормальные. С одной стороны, всегда были и есть люди, которые безраздельно отдаются влечениям к удовольствиям, всецело предаются страстям и наслаждениям. С другой стороны, бывают и такие, которые, всецело сосредоточив свои силы и внимание на борьбе против удовольствий, оказываются побежденными противоположной крайностью, – печалью, вспышками гнева, злопамятством и всем прочим, что совершенно противоположно пристрастию к удовольствиям. Это и наблюдается именно чаще всего при строгом и безукоризненном, по-видимому, образе жизни²⁹¹³.

Св. Отец с одинаковым неодобрением и решительным порицанием относится как к первому, так и ко второму роду поведения. Если первое отношение к телу вполне безнравственно, так как решительно противоречит началу богоуподобления, то и второй образ поведения совершенно неправилен, и собственно потому, что центр тяжести самосознательной жизни христианина всецело переставляется в таком случае с духовной стороны на тело, так что, вследствие этого, оставляется без внимания или, по крайней мере, оказывается на втором плане та сторона человеческой личности, которая в ней бесспорно имеет наиболее существенное значение. А отсюда получается, что правильное развитие духовной стороны природы христианина становится невозможным. Следов., в таком случае люди впадают «в другой вид *неумеренности*», который не только не благоприятствует достижению намеченной цели высшего христианского совершенствования, но такому достижению, наоборот, именно *препятствует*. Стремясь достигнуть названной цели особенною строгостью воздержания, человек именно «вследствие излишней строгости жизни» незаметно оказывается на стороне противоположной, по сравнению с преследуемой им целью. Обратив ум свой к наблюдению за телесными состояниями, низводя свою душу в круг мелочных забот и попечений, человек таким путем вовсе не приближается к цели созерцательного единения с Богом, а наоборот, от нее отдаляется. Сосредоточив исключительное, специальное внимание на телесных подвигах, христианин утрачивает способность тяготеть к предметам возвышенным и божественным. Погружаясь в заботу о том, чтобы удручать и сокрушать свою плоть, подвижник оказывается не в состоянии свободно возноситься умом и созерцать «горнее».

В результате получается, что излишняя строгость в удовлетворении телесных потребностей вредит цепям высшего религиозно-нравственного совершенствования не менее, чем беспорядочное, не урегулированное разумом их удовлетворение, – только, конечно, это происходит «иным образом». Таким образом, крайности в этом, как и во многих

других случаях, оказываются ровно неблагоприятными, а потому и одинаково нежелательными²⁹¹⁴. Отношение христианина к своему телу следует признать нормальными только в том случае, когда он избегает *неумеренности*, как в том, так и в другом отношении, т. е. когда, с одной стороны, его ум не подавлен утучнением плоти, но, с другой стороны, он и не унижен и не ослаблен тем, что все его внимание обращено на телесные труды. Только таким образом соблюдается мудрое правило, которое равно запрещает уклонение. как в правую, так и в левую сторону²⁹¹⁵. Поэтому следует остерегаться и того, и другого одинаково вредного телу, – т. е., с одной стороны, избегать того, чтобы излишним угождением ему, не сделать его беспорядочным и необузданным; с другой же стороны, необходимо наблюдать за тем, чтобы, вследствие чрезмерного удручения (злострадания), тело не оказалось болезненным, расстроенным, бессильным²⁹¹⁶.

Св. Отец решительно утверждает, что господство духа над плотью должно быть чуждым насильственности и крайнего напряжения. Подобно тому, как струна не может издавать хорошего, стройного звука ни в том случае, когда она слишком натянута, ни тогда, когда сверх меры ослаблена; так точно и душа лишена возможности развиваться нормально в религиозно-нравственном отношении не только тогда, когда она, давая свободу телу, всецело поработается чувственным влечениям, но не менее и в том случае, когда ее отношения к телу непомерно суровы²⁹¹⁷.

Таким образом, по смыслу христианского учения, «телесный аскетизм» имеет в виду собственно приспособление тела к наилучшему служению высшим, духовным потребностям человека. Смысл телесных подвигов – не в каком-либо изнурении и подавлении жизненности и ослаблении работоспособности тела, не в *количественном*, так сказать, преобладании и перевесе духовной жизни над телесною, а именно в известном *качественном* состоянии телесных сил и отправлениях. По слову Апостола, «телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно»²⁹¹⁸. По словам св. Григория Нисского, «совершеннейшая цель воздержания

состоит в том, чтобы иметь в виду не злострадание тела, а облегчение служений души»²⁹¹⁹. Отсюда вытекает аскетическое правило, согласно которому «телесное подвижничество» должно «устраиваться» собственно «в видах нравственных»²⁹²⁰, т. е. центр тяжести телесных подвигов не следует переносить на тело, в них самих видеть собственно цель. В последнем случае происходит только злоупотребление телом, его злострадание и даже искажение, без всякой пользы для души, а иногда даже с несомненным вредом для духовно-нравственного развития христианина. С этой точки зрения вполне понятно учение о «воздержании», как добродетели собственно души²⁹²¹. Кратко, но очень точно и характерно выражает сущность святоотеческого учения о значении и цели «телесного воздержания» препод. *авва Исаия*. Эта цель, по его словам, состоит в том, чтобы, путем названного аскетизма, «тело покорилося душе, а душа – духу» (menti)²⁹²².

Итак, по ясному учению свв. Отцов Церкви и знаменитых подвижников, телесное «воздержание» не должно сопровождаться насильственным ломанием, чрезмерным напряжением тела. Телесная природа человека-христианина действительно должна приспособиться к высшим, духовным состояниям христиански облагодатствованной жизни, и это приспособление обязательно должно выразиться в значительных и коренных ее изменениях, но все это должно совершаться в виде постепенного, *органического приспособления* к жизни духа. В этом отношении христианство существенно отличается от ветхозаветной законнически-обрядовой педагогики. По словам св. *Ириней Л.*, «закон, будучи дан для рабов, обучал душу посредством внешнего, телесного... *«Слово же освободило душу и научило через нее очищать и тело»*²⁹²³. По мысли *Климента А.*, «воздержание» языческое, безбожное характеризуется именно чрезвычайною напряженностью жизненного строя; тогда как «воздержание» нормальное, истинно христианское отличается спокойствием и устойчивостью и совершается по здравому правилу благочестия, будучи всецело проникнуто благодарностью к Богу

за дарованные милости и не имея никакой ненависти к Божію творению²⁹²⁴.

Подвижники различали вообще два вида телесного аскетизма: подвижничество божественное и царское, с одной стороны и мучительное и демонское, с другой²⁹²⁵. Существенною чертою первого рода подвижничества и характерным отличием его от второго является именно «умеренность», соразмерность²⁹²⁶. По наблюдениям подвижников, часто случается не только с новичками и еще не окрепшими в аскетическом совершенствовании, но даже и с опытейшими и уже совершенными, что они впадают или в холодность духа (*in teporem Spiritus*) или, по крайней мере, в гибельную болезнь тела, если напряжение их духа (*mentis eorum directio*) и строгость (жизни) не будут иметь какого-либо послабления в промежутках отдохновения²⁹²⁷. Ослабление жизненных сил телесного организма, понижение его работоспособности, по христианскому учению, не должны быть допускаемы уже по тому одному, что такое состояние тела, по самым условиям организации человеческой природы, неминуемо должно сопровождаться упадком всякой вообще, а следовательно, и духовной деятельности человека.

По словам св. *Василия В.*, и законы природы, и изучение Божественных Писаний, и жизнь Спасителя нашего, и правило жизни и деятельности людей святых и благочестивых, – все эти бесспорные данные согласно подтверждают ту истину, что гораздо лучше и полезнее – иметь крепкое, а не расслабленное тело, – поддерживать его энергию для совершения добрых дел, а не доводить его произвольно до бездействия²⁹²⁸. В частности, Божественное писание повелевает работать, приводить тело в движение, но нимало не рекомендует истощать и расслаблять тело неумеренными изнурениями²⁹²⁹. Вот почему, по аскетическому учению, чтение, бдение, пост, молитва и под. подвижнические средства, – несомненно полезны и даже необходимы для укрощения страстей; но все это должно быть применяемо в приличное время и в надлежащей мере (*opportunitis temporibus, et mensura adhibita*). В противном случае все названные средства приносят пользу только на короткое

время, а иногда оказываются более вредными, чем полезными²⁹³⁰.

Итак, аскетический принцип «телесного воздержания»²⁹³¹ понимается свв. Отцами именно в виде и в смысле «умеренности»²⁹³². Точно установить эту последнюю и правильно соблюдать ее человек может не иначе, как при обязательной помощи и непременном участии добродетели *рассудительности*²⁹³³²⁹³⁴.

Под «умеренностью» в данном смысле разумеется вообще *пользование только необходимым, соответственно действительным нуждам тела*²⁹³⁵. Понимаемое в этом смысле «воздержание» ведет христианина к умению довольствоваться удовлетворением лишь тех желаний, меру которых определяет сама природа²⁹³⁶, не только не позволяя себе в этом случае ничего противного природе, но не допуская даже чего-либо, просто только выходящего за ее пределы²⁹³⁷, так как и отсюда уже рождается склонность ко греху²⁹³⁸. Вот почему от исполнения некоторых желаний христианину иногда полезнее уклоняться. В самом деле, через удовлетворение их похоть питается и оживляется, тогда как, не получая пищи в беспрепятственном удовлетворении, она иссушается²⁹³⁹.

Поэтому «прекрасно оставаться в пределах потребности и всеми силами стараться не переступить их»²⁹⁴⁰.

В случае такого нормального удовлетворения телесных потребностей, элемент чувственного удовольствия, неизбежно являющийся при этом удовлетворении, в виде его результата и сопровождающего момента, – оказывается в своем должном виде и настоящем значении, как момент именно второстепенный, привходящий, зависимый. По словам препод. *Нила С.*, христиан должен заботиться о воздержанном образе жизни, который характеризуется собственно тем, что, при пользовании теми или другими предметами, мерою и границею этого пользования поставляется действительная нужда в нем, а не удовольствие²⁹⁴¹. Если же к потребности «часто» примешивается и «услаждение», так как скудость все умеет сделать приятным, силою пожелания услаждая все, служащее к удовлетворению известной потребности, – то, конечно, и в этом

случае не следует отвергать потребность ради того, чтобы избежать последующего за ее удовлетворением наслаждения^{2942, 2943}.

«Умеренность» воздержание нарушается и уничтожается, таким образом, вовсе не тем, что удовлетворение известной потребности не чуждо и элемента удовольствия, чувства приятности, – нет; это происходит именно и только в том случае, когда в христианине начинает господствовать «увлечение стремлением к приятностям жизни» самим по себе²⁹⁴⁴, т. е. когда наслаждения, удовольствие сами по себе являются целью удовлетворения известной потребности, которое собственно ради них предпринимается и осуществляется. В таком случае происходит полное извращение нормального порядка, поскольку чувство «удовольствия», наслаждения получает не принадлежащее ему по существу значение в сознании и жизни человека, – оно является господствующим, в высшей степени интенсивным состоянием, нарушая его самообладание, заправляя всем ходом его жизнедеятельности.

По словам Климента А., «страсть к удовольствию не есть необходимое». В нормальном своем виде оно бывает только следствием удовлетворения некоторых естественных потребностей, как, напр., голода, жажды и под. Будучи взято само по себе, в отрешенности от процессов удовлетворения голода, жажды, чувственное удовольствие оказывается ни на что не пригодным. Не представляет оно собою ни деятельности какой-либо, ни склонности, и вообще не составляет какой-либо необходимой части человеческого существа²⁹⁴⁵.

Таким образом, умеренное воздержание направляется безусловно собственно только против *страстной преданности* удовольствиям, переступающим надлежащую меру, – оно имеет в виду, следов., только и именно «роскошь»²⁹⁴⁶.

VIII

«Умеренное удовлетворение потребности питания. – Учение св. Писания о нормальном отношении к пище. – Отношение христиан первых веков к различным родам пищи. – Святоотеческое учение о нормальном удовлетворении потребности питания. – Излишество в удовлетворении телесных потребностей и насильственное подавление их одинаково противны «умеренности».

Относясь безусловно отрицательно к «роскоши», «умеренность» столь же решительно предостерегает подвижника и от другой противоположной крайности от такого «воздержания», которое идет уже прямо против необходимых потребностей природы. «Как не свойственно любомудрию – переступать пределы потребности и обременять душу излишними и суетными заботами, так безумно и не соответствует «рассудительности» – отказывать телу в служении необходимым²⁹⁴⁷. Писание не отнимает ничего данного нам от Бога для потребления, но обуздывает *неумеренность* и исправляет безрассудство. Так, оно не запрещает ни есть, ни рождать детей, но запрещает пресыщаться, прелюбодействовать и проч. Не запрещает и думать обо всем этом, ибо для того оно и сотворено, но запрещает мыслить страстно²⁹⁴⁸.

В частности, относительно *потребности питания* св. Писание и свв. Отцы Церкви принципиально допускают полную свободу употребления различных родов пищи, предостерегая только от излишества, так как оно препятствует господству духа над телом, поскольку последнее становится предметом чрезмерной заботливости человека и ведет вообще к перевесу тела над духом, усиливая и укрепляя физиологическую основу «страстей».

По слову Самого Христа Спасителя, «не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека»²⁹⁴⁹. Посылая Своих учеников на проповедь и заповедуя им останавливаться в каком-либо одном,

определенном доме на все время пребывание в известной местности, Христос позволяет есть и пить все, что найдется у хозяев этого дома²⁹⁵⁰ и что они предложат своим гостям²⁹⁵¹. Первые христиане «каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога»²⁹⁵². По учению св. Ап. Павла, употребление или воздержание от некоторых родов пищи в те или иные дни²⁹⁵³ и подобные вопросы для каждого человека в отдельности разрешаются только судом его собственной совести²⁹⁵⁴, под руководством высшей стороны его существа – ума²⁹⁵⁵, просвещенного верою²⁹⁵⁶. В этом случае христианин должен «избирать» то, в чем он не может себя укорить²⁹⁵⁷. С указанной точки зрения вопрос о родах пищи и под. разрешается неодинаково. «Иной уверен, что можно есть все, а немощный ест овощи»²⁹⁵⁸. «Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога. И кто не ест, для Господа не ест и благодарит Бога»²⁹⁵⁹. При таком настроении полнейшей самопреданности Господу то и другое поведение христианина, то и другое отношение его к различным родам пищи в сущности безупречны и, если подлежат суду, то не человеческому, а исключительно Божественному, проникающему в сокровенные намерения, определяющему искренность и глубину религиозно-нравственных отношений того или другого человека ко Христу и вообще оценивающему подлинное достоинство настроения, лежащего в основе всего поведения и, в частности, проявляющегося в том или ином отношении христианина к пище²⁹⁶⁰. Во всяком случае «нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто»²⁹⁶¹. «Пища не приближает нас к Богу: ибо едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем»²⁹⁶². Единственное опасение, которое может и должно обязательно влиять на поведение христианина в деле употребления той или иной пищи, касается собственно вопроса, не служит ли «свобода» христианина в отношении пищи «соблазном для немощных»²⁹⁶³, – только этот вопрос должен всегда озабочивать христианина. Вообще же сознательно-нравственное отношение христианина к пище обуславливается собственно отношением его к Богу, как

Подателю пищи, Творцу всего находящегося на земле²⁹⁶⁴. В таком случае даже утоление голода и жажды совершается «во славу Божию»²⁹⁶⁵. Отсюда, «всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою»²⁹⁶⁶. Наоборот, безусловное и категорическое «запрещение» некоторых родов пищи является, по Апостолу, одним из решительных признаков «отступления от веры», поскольку таким запрещением узаконяется и вводится неправильное, ложное отношение к Божию творению и к Самому Творцу²⁹⁶⁷.

То или другое состояние человеческого организма, по учению Апостола, также несомненно должно быть принимаемо во внимание при употреблении той или иной пищи, в особенности вина²⁹⁶⁸.

Однако, допуская в отношении христианина к пище применение принципа христианской «свободы», Св. Писание, несомненно, имеет в виду и в данном случае *истинный* характер этой свободы, которая ни в каком случае не может служить «поводом к угождению плоти»²⁹⁶⁹. Отсюда, при нормальном течении христианской жизни, не может быть и речи об излишествах, неумеренности в употреблении пищи и вина²⁹⁷⁰.

Как именно христианами первых веков понималось принципиальное евангельское и апостольское учение о свободном отношении к пище, об этом можно получить некоторое понятие из нескольких характерных фактов, сохранившихся в памятниках того времени.

«Один из мучеников, некто Алкивиад, вел жизнь самую строгую, и прежде не употреблял в пищу ничего, кроме хлеба и воды. Когда же он старался продолжать такую жизнь и в темнице, то Атталу (другому мученику), после первого выдержанного им в амфитеатре подвига, было открыто, что Алкивиад поступает нехорошо, не употребляя в пищу творений Божиих и через то подавая повод к соблазну прочим. Алкивиад повиновался, стал вкушать без разбора всякую пищу и благодарил Бога»²⁹⁷¹.

Однажды к Спиридону Тримифунтскому кто-то зашел с пути уже по наступлении четырехдесятницы. В это время св. отец со своими домашними обыкновенно держал пост и вкушал пищу только в определенный день, а в промежуточные дни оставался без пищи. Видя, что гость очень устал, св. Спиридон приказал своей дочери обмыть ему ноги, а потом предложил покушать. Когда же девица ответила, что у них в доме нет ни хлеба, ни муки, то св. Отец после молитвы приказал дочери изжарить случившегося у них в доме соленого свиного мяса. Когда оно изжарилось, Спиридон, посадив вместе с собою странника, начал есть предложенное мясо, убеждая и гостя своего делать то же. Когда же последний, называя себя христианином, отказывался, – то св. Отец возразил: «тем более не следует отказываться; ибо слово Божие изрекло: все чисто для чистых»^{2972, 2973}.

Сущность и основной смысл святоотеческого учения по данному вопросу прекрасно выражены у св. *Василия В.* По словам св. Отца, нельзя узаконить, чтобы для всех в принятии пищи было одно время, один способ и одна мера, но общему целью пусть будет удовлетворение потребности²⁹⁷⁴. Целью вкушения следует поставлять не приятность, а потребность пищи для жизни²⁹⁷⁵. Для удовлетворения же этой цели «одному необходима пища в большем количестве, и притом более твердая, по причине труда, а другому – более нежная, легкая и под., по причине немощи»²⁹⁷⁶. Воздержание для каждого должно быть определяемо соответственно его телесной силе, чтобы не останавливаться на том, что ниже силы, какая есть в человеке, и не простирается до того, что выше силы»²⁹⁷⁷. Конечно, при этом все же вообще необходимо наблюдать, чтобы телесные потребности представляли человеку, как можно, менее поводов к развлечению²⁹⁷⁸. И это вовсе не препятствует сохранению и поддержанию телесного здоровья. Жизненная сила легко переваривает и претворяет в плоть пищу умеренную и простую²⁹⁷⁹.

Между тем, по словам св. *И. Златоуста*, есть и пить «неумеренно» «не полезно». Неумеренность делает человека рабом страсти «чревоугодия». Кто надлежащим образом

удовлетворяет потребности питания, тот властен над нею; кто же предается своему пожеланию неумеренно, тот уже теряет над ним власть, становится рабом своей неумеренности. Заслуживает порицания и осуждается «не чрево, а неумеренное пожелание, не пища, а излишество, роскошь, пресыщение», не природа и потребность тела, а безмерная ненасытимость души²⁹⁸⁰. Запрещена только «неумеренность» в употреблении пищи и вина²⁹⁸¹ и предписано пользование умеренное²⁹⁸². По словам преп. *И. Кассиана*, «никто не был осужден за одно употребление пищи; осуждение постигает человека только в том случае, если с употреблением пищи соединяется или за ним последует нечто предосудительное»²⁹⁸³. Предписание «умеренности» в деле удовлетворения потребности питания направляется одинаково против обеих равно нежелательных в подвижничестве крайностей, представляющих собою уклонение от названного принципа, – оно исключает собою – как излишество в удовлетворении телесных потребностей питания, сна и под., так не менее и насильственное подавление их²⁹⁸⁴.

По словам, напр., преп. *Ефрема С.*, «воздерживаться сверх меры не похвально, и пренебрегать должным воздержанием не полезно»²⁹⁸⁵. И далеко простертое воздержание и наполнение себя пищею (одинаково) худы»²⁹⁸⁶. Если первое делает подвижника бессильным, не энергичным и прямо неспособным к деятельности, то второе возбуждает плотские страсти, с которыми по необходимости уже приходится вести жестокую борьбу²⁹⁸⁷. Таким образом, чрезмерное воздержание от пищи приводит «расслабленное тело» «в изнеможение», которое является состоянием не только не необходимым, но даже прямо и несомненно – вредным и именно для духа, для его высшей деятельности²⁹⁸⁸.

Итак «общее правило умеренности состоит в том, чтобы каждый, сообразно с силами, состоянием тела и возрастом вкушал столько пищи, сколько нужно для поддержания (здоровья) тела, а не столько, сколько требует желание сытости»²⁹⁸⁹. Отсюда «умеренность», рекомендованная отцами, заключается в употреблении ежедневно такого количества пищи, чтобы после ее принятия все же чувствовать голод²⁹⁹⁰.

Немощь плоти не может воспрепятствовать чистоте сердца, если употребляется только та пища, которая нужна для подкрепления слабости плоти, а не та, которой требует похоть» (non quae voluptas exigit). Те, которые совершенно воздерживались от мясной пищи (ab escis corpulentioribus omnimodis temperarent) – умеренное употребление которой по нужде позволительно – и по любви к воздержанию отказывались от всего (totum), скорее падали, чем те, которые по слабости (sub infirmitatis occasione) эту пищу употребляли, но в меру^{2991, 2992}.

IX

«Пост», как одно из важнейших аскетических средств. – Физиологический смысл терминов, выражающих это понятие. – Учение о «посте» св. Писания и аскетической письменности.

Если всегда и обычно христианин в деле удовлетворения своих телесных потребностей должен руководствоваться принципом «умеренности», то в некоторые времена, на более или менее продолжительные сроки, ввиду особых обстоятельств, событий и воспоминаний, по известным нравственным побуждениям, он совершенно отказывается от некоторых, наиболее трудно перевариваемых родов пищи, особенно же от пищи мясной, – употребляя пищу легкую, преимущественно растительную, или же иногда, в зависимости от индивидуальных особенностей и обстоятельств, некоторое, более или менее продолжительное, время и вовсе оставаясь без пищи. Т. е., другими словами, христианин по временам практикует «пост», в качестве нравственно-аскетического подвига. Нравственная потребность «поста» так глубоко коренится в природе человека, что это явление историк встречает в практике всех народов и религий, – как факт общий и обычный²⁹⁹³.

И действительно, каждый, даже из собственного опыта может убедиться, что состояние душевной самоуглубленности, раскаяние и терзаний совести естественно и непринужденно, в силу теснейшей органической связи души с телом, сопровождается невкусением пищи, потерей аппетита. Человек, предавшийся молитвенному подвигу и созерцательной сосредоточенности, также естественно, сам собою, теряет на время позыв и влечение к пище. Вообще всякое состояние особенной душевной напряженности не располагает к обильному вкушению пищи.

С другой стороны, по тесной, неразрывной связи души с физиологическим состоянием телесного организма, воздержание на некоторое время от обычного питания представляет собою удобную и благоприятную почву для

возникновения и развития в человеке указанных психических явлений. Зависимость между психическими и физиологическими состояниями в данном случае, как и вообще в жизни человека, взаимная, обоюдная²⁹⁹⁴.

Поэтому и в св. Писании и у свв. отцов-аскетов мы встречаем указание на «пост» и упоминание о нем именно в связи с покаянием и молитвой²⁹⁹⁵. Таким образом, говоря вообще, «пост» в смысле временного воздержания от известных родов пищи или даже от принятия пищи вообще, имеет своей целью собственно приспособление телесной жизни к созерцательному подвигу сосредоточенной самоуглубленности и покаянного самоиспытания.

Если для выполнения деятельного практического служения человек нуждается в пище более обильной и питательной, то во время преимущественного и специального сосредоточения на созерцательно-молитвенном подвиге более удобным, а иногда даже прямо необходимым, оказывается употребление пищи более легкой и не обременяющей желудок, преимущественно и даже исключительно растительной, и притом в малом количестве.

Начало христианского поста восходит к примеру Самого Христа и Его Апостолов. Пред выступлением на дело Своего открытого мессианского служения Господь постился в продолжение сорока дней²⁹⁹⁶. В Своей «нагорной проповеди» Христос Спаситель говорит о «посте», практикуемом по временам, – как о необходимом и самопонятном факторе религиозно-нравственной жизни, характеризуя и определяя его истинный возвышенный смысл и подлинно христианский дух его выполнения и осуществления²⁹⁹⁷. Хотя ученики Иисуса Христа во время земного пребывания Его с ними не держали вообще «поста», и Он защищал их за это от ригористических нападков фарисеев и учеников Иоанна Крестителя, однако же он Сам указывает при этом случае и по этому поводу, при том весьма выразительно, что во время Его отшествия к Отцу, в дни скорби и печали, «пост» снова будет практиковаться Его последователями в качестве подвига психологически естественного и нравственно необходимого²⁹⁹⁸.

Согласно этому, «пост», в соединении с молитвою, по временам, по поводу особо важных событий и обстоятельств жизни церкви, практикуется христианами, с самого возникновения христианских общин²⁹⁹⁹. Апостол Павел, упоминая о «постах» – притом, очевидно, далеко нередких постах, как об одном из обычных и наиболее выдающихся подвигов своей необычайно трудовой, богатой деятельностью жизни³⁰⁰⁰, вместе с тем, истинный, нормированный Евангелием, чуждый крайностей и изнурений тела «пост» представляет в качестве известного и всеобщего обычая в основанных им христианских общинах³⁰⁰¹.

В святоотеческой аскетической письменности мы встречаем следующее – в общих и основных чертах – учение о посте. Пост, в своем ближайшем и непосредственном применении, являясь временным воздержанием от известных наиболее разгорячающих родов пищи, – или иногда на некоторое время от пищи вообще, имея своею главною целью приспособление тела к созерцательной и покаянной деятельности души, способствует вообще господству духовной жизни над материальною, подрывает и обессиливает физиологические основы «телесных» «страстей». Что касается каждого в отдельности человека, то в отношении подвига «поста» он должен руководиться своими индивидуальными особенностями, состоянием здоровья, крепостью телесного организма, родом занятий и под., то усиливая, то ослабляя степень и меру воздержания, соображаясь со всеми условиями, имеющими в данном случае значение. При нормальном, руководимом разумом и регулируемом «рассудительностью», прохождении подвига поста, последний не только не вредит физическому здоровью, а напротив, ему благоприятствует, способствует его укреплению. При этом св. Отцы с особенною настойчивостью и нарочитою выразительностью предостерегают от того губительного в духовной жизни заблуждения, которое теоретически или практически переносит центр тяжести подвига «поста» на тело, – убеждая, наоборот, полагать цель его в достижении известного нравственного состояния «духовных добродетелей», преимущественно «любви». За исходный пункт

богословского анализа православно-аскетического учение о «посте» целесообразнее и правильнее всего принять святоотеческую идею о посте, как своего рода «лекарстве», весьма полезном и даже необходимом в процессе духовного, религиозно-нравственного оздоровления христианина. С точки зрения этой общей, основной идеи все наиболее важные и существенные пункты святоотеческого учение о «посте» освещаются совершенно точно и обрисовываются рельефно во всех своих деталях и наиболее выпуклых, характерных чертах, в органически неразрывной связи с цельным аскетическим мировоззрением.

Итак, по святоотеческому учению, «пост есть лекарство»³⁰⁰², – вот наиболее характерное, хотя и образное, понятие о нем. Но лекарство, даже и в высшей степени полезное, часто оказывается бесполезным, вследствие неумения надлежащим образом воспользоваться им. Нужно знать и то, в какое время следует принимать его, а также и количество самого лекарства, равно и телесную крепость того, кто принимает, и свойство страны, и время года, и образ жизни, и многое другое. Если даже одно какое-либо из указанных условий будет оставлено без внимания, то пост, как и всякое лекарство вообще, не принесет пользы³⁰⁰³. Понятие о «посте», как о лекарстве в духовной жизни, несомненно предполагает вообще уклонение этой жизни от ее нормального, здорового состояния. Так это и есть в действительности. Если бы человек устраивал свою жизнь внимательно («с трезвенною мыслью»), проявляя полное тщание в отношении духовных предметов; если бы и пищу он употреблял только для удовлетворения потребности, и всю жизнь вообще проводил в добрых делах, – то ему не было бы нужды и в пособии поста. Но так как человеческая природа неустойчива (ῥα'θμο'ς ἐστιν)³⁰⁰⁴ и предаётся невоздержанию и роскоши, то, вследствие этого, человеколюбивый Господь, как любящий отец, изобрел для человека врачевство в виде поста, чтобы отвлечь его от роскоши и заботу о житейском направить на духовные подвиги³⁰⁰⁵. Таким образом, воздержание от пищи Господь заповедует для того, чтобы христиане, обуздывая излишние

поползновения плоти (χαλιενοῦντες τὰ σκίρτη'ματα³⁰⁰⁶ τῆς σαρκός), приводили ее в состояние полной готовности и послушания в деле исполнения заповедей. Дурно не употребление пищи, совершаемое умеренно, – нет; вредно пресыщение, не должно быть допускаемо переполнение и обременение желудка сверх нужды. Поэтому, если кто по телесной немощи во время поста не может оставаться без пищи целый день, то он не подлежит ни в каком случае осуждению: Господь ничего не требует от человека свыше силы³⁰⁰⁷. Таким образом, «напряженный пост», равно как и «прочее, способствующее смирению тела», – все это оставляется, если силы человека недостаточно крепки³⁰⁰⁸. Поэтому, по мысли св. *Василия В.* следует попеременно и пост держать и пищу принимать, и в том и в другом случае соображаясь с целью, имеющей в виду достижение благочестия. Таким образом, необходимо поститься, когда требуется выполнить заповедь Божию через пост; когда же заповедь Божия требует вкушения, укрепляющего тело, в таком случае следует принимать пищу, но не как чревоугодникам, а как Божиим делателям³⁰⁰⁹. Отсюда получается, что «пост» не может и не должен быть подвигом не только постоянным, но даже слишком продолжительным, если признано, что он не должен приводить к чрезмерному изнурению и истощению тела. Однако св. Отец предвидит здесь возражение со стороны строгих ревнителей поста. Указывали на пример Господа Спасителя, Который, равно как Моисей и Илия, выдерживал продолжительное воздержание от пищи (ἀσπι'αν ἐπιτεταμε'νην)³⁰¹⁰. Ввиду этого возражения св. Отец выразительно подчеркивает то обстоятельство, что Господь Спаситель только однажды совершил такой подвиг поста – равно как и Моисей и Илия. Во все же прочее время, управляя телом в надлежащем порядке, они заботились о сохранении его сил, чтобы оно не теряло способности к деятельности, к выполнению «трудов» и «работ». Таким образом, они просияли душевными добродетелями именно «При содействии тела», проводя жизнь деятельную, как печать и завершение жития духовного³⁰¹¹.

Т. е., по мысли св. Отца, строгий и продолжительный пост возможен исключительно при уединенно-созерцательной жизни и способствует только и именно этому образу жизни. Что же касается общественно-деятельной жизни, то она не представляет уже в такой степени благоприятствующих условий для прохождения и осуществления подвига продолжительного и строгого поста, поскольку самым существом этой жизни обязательно предполагается и непременно требуется, чтобы тело человека не было изнурено, расслаблено, обессилено, а было, напротив, здорово, крепко, выносливо, сильно; а это, в свою очередь, недостижимо при продолжительном посте и излишне скудном питании³⁰¹².

Мало того. По свидетельству аскетов, опирающемуся на непосредственном самонаблюдении и подкрепляемому несомненными фактами подвижнической жизни, особенно строгий пост, «неумеренное воздержание от пищи» оказывает вредное влияние на успешное осуществление даже и созерцательной жизни, не говоря уже о деятельной, в том отношении, что обессиливая тело, может расслабить и устойчивость «ума» и, таким образом, ослабить действенность «молитвы»³⁰¹³. Поэтому «лучше каждый день умеренно употреблять пищу, нежели через известные промежутки времени обречь себя на строгий и продолжительный пост»³⁰¹⁴. Отсюда – сущность «воздержания» состоит не в том только, чтобы наблюдать время употребления пищи, и не в качестве этой последней. Во всяком же случае практика «поста» должна сопровождаться проверкою правильности предпринимаемого подвига поста пред судом совести³⁰¹⁵.

И прежде всего «каждый» должен налагать на себя такую степень указанного подвига, которая необходима «для укрощения плотской брани»³⁰¹⁶. Для достижения и сохранения неповрежденности, чистоты «ума» требуется иногда оставление желудка без пищи³⁰¹⁷. Кто не умеет последовательно соблюдать правила умеренности» тот не может иметь постоянной чистоты целомудрия³⁰¹⁸.

Отсюда, таким образом, выясняется, что пост не может быть признан в качестве самостоятельного и самодовлеющего

нравственного добра .(non ipsum bonum)³⁰¹⁹, принципиального блага (non principale bonum)³⁰²⁰, а должен быть отнесен собственно к числу средних добрых дел (medium quiddam)³⁰²¹, т. е. именно таких, которые иногда с пользою выполняются, а в других случаях, не подвергая подвижника осуждению, оставляются; даже более, – к разряду таких вещей, которые иногда предосудительно именно осуществить, так что в некоторых случаях их похвально опустить³⁰²². Итак «пост» относится св. Отцом к делам так называемым «средним». Отличительною чертою и характеристическою особенностью таких подвигов является то, что, если правильно соблюдать их, то они освящают; если (в некоторых случаях) опустить их, то не оскверняют. К числу таких именно состояний преподобный Отец относит следующие состояния и подвиги: брак, имущество, уединение, бдение, чтение священных книг и посты. Поэтому родоначальники подвижничества весьма хорошо повелели совершать их, сообразуясь с обстоятельствами, местом и временем, потому что они бывают полезны, если сообразны с этими обстоятельствами, и напротив, делаются вредными, если не сообразны с ними. Так, например, более жестокосердым, чем ревнителем благочестия следует считать того, кто сохраняет строгий пост и тогда, когда посетит его брат, в лице которого он должен принять Христа: к самоубийцам следует причислить того, кто не изменяет строгих правил воздержания и тогда, когда нужно подкрепить ослабевшие силы принятием пищи³⁰²³. И это собственно потому, что «пост» является отнюдь не целью нравственного совершенствования, а служит только одним из средств, хотя средством и весьма важным, способствующим, при целесообразном его осуществлении и применении, достижению названной цели. По словам того же св. Отца, именно те добродетели, которые действительно, по своему существу, относятся к содержанию истинного добра, именно они должны быть приобретаемы посредством поста, а не наоборот, – совсем не для поста должны быть совершаемы действия тех добродетелей³⁰²⁴. Итак, для кого полезно сокрушение плоти, для того к нему должно быть присоединяемо врачевство поста, чтобы христианин мог достигнуть любви, в которой заключается

неизменное и постоянное добро³⁰²⁵. Следовательно, пост важен, полезен и необходим именно постольку, поскольку через него достигается самое существенное содержание религиозно-нравственного христианского совершенства – «чистота сердца» и «апостольская любовь»³⁰²⁶.

Таким образом, «пост» в аскетическом учении получает свое должное место и освещается надлежащим образом именно через указание его отношение к самой сущности, сердцевине христианского совершенства – чистоте сердца, или, что то же, «апостольской любви»³⁰²⁷.

Эта характеристическая черта и специфическая особенность православного учения с особенною определенностью раскрывается, как мы видели, у препод. И. Кассиана. Другие св. Отцы-аскеты отмечают посредствующие моменты этого учения, указывают те пути, посредством которых «пост» содействует осуществлению дела христианского совершенства, в качестве одного из важнейших и существенных аскетических средств. Так, по словам св. *Василия В.*, «как черви, зарождающиеся во внутренностях у детей, уничтожаются какими-нибудь самыми острыми лекарствами, так и грех, живущий в глубине (человеческого существа) умерщвляется в душе принятием поста³⁰²⁸, который подлинно достоин этого имени»³⁰²⁹. По учению св. *И. Златоуста*, «пост потому и есть добро, что он пресекает заботы души, и прекращая угнетающее «ум» нерадение, обращает всю силу ума к самой душе»³⁰³⁰.

Благодаря благотворному влиянию подвига «поста» в указанных отношениях, «ум» человека, – или, по другой терминологии, его «сердце», – «очищается» от греховных приражений «страстей», и таким образом, эта высшая сторона его существа получает действительную возможность развиваться правильно и беспрепятственно в положительную сторону. По мысли св. *Ефрема С.*, если обильное питание делает ум грубым, то доброе воздержание его «очищает»³⁰³¹, а по учению св. *Василия В.*, пост делает «ум» – «крепким»³⁰³².

Если таково именно, по святоотеческому учению, значение поста в духовной жизни, то совершенно понятно, почему,

например, св. И. Златоуст причисляет пост собственно к подвигам – «духовным»³⁰³³.

Х

Факты чрезвычайной воздержности в пище, «неумеренного» поста – Различные причины этих фактов: климатические особенности южных стран; необыкновенная сила «плотских страстей» у некоторых подвижников; общее аскетическое отношение к «удовольствиям»; желание вырвать «страсти» с корнем; «ревность», как побуждение простираться в телесном подвижничестве сверх сил; идея «спострадания» Христу и ее влияние на телесный аскетизм; значение в этом отношении покаянного настроения; «мученичество» в связи с телесным самоизнурением; «созерцательность» в отношении к телесной стороне подвижника.

В итоге анализа святоотеческого учение о «посте» имеем, что изнурение, ослабление тела ни в коем случае не должно составлять сознательной цели аскетического трудничества; напротив, по ясному и определенному свидетельству самих подвижников, тело, изнуренное, ослабленное излишним, чрезмерным постом (ἀσπί'α σκληρά³⁰³⁴, ἡ ἀσπί'α πολλή³⁰³⁵), является даже помехою в деле осуществления духовного совершенства, поскольку его слабость препятствует постоянству и энергии напряженного подвига. Болезненное, изнуренное тело не только не служит удобным, приспособленным органом духовной деятельности подвижника, – целесообразным орудием для проявления и осуществления высших намерений и запросов облагодатствованного духа, но представляет собою непреодолимое препятствие в этом отношении, невольно отвлекая к тому же внимание человека своими болезненными ощущениями. «Рассудительность» – этот главный и существенный регулятор подвижнической деятельности – с непреодолимою убедительностью предостерегает аскета против излишества и крайностей в обоих отношениях, удостоверяя, что и от чрезмерного воздержания в пище, как и от невоздержания обязательно, получаются неблагоприятные для духовной деятельности последствия. По смыслу аскетического учения, целью коренной переработки

телесной жизни должно служить только подчинение всего строя телесного организма нуждам, потребностям и запросам духовной жизни³⁰³⁶.

Однако, обращаясь от *теории* аскетизма к *практике* его, изучая и обсуждая факты из истории христианского подвижничества, можно легко убедиться в том, что в действительности многие – и притом великие аскеты, знаменитые анахореты, – подвергали себя поразительно суровым, чрезвычайным подвигам самоумерщвления, в отношении поста переходили всякую «меру», осуществляя пределы высшего воздержания³⁰³⁷, – в подлинном и буквальном смысле изнуряли³⁰³⁸ и истощали свое тело, практикуя великую суровость, необыкновенную строгость. В деле удовлетворения естественных, по-видимому, необходимых его потребностей. Чрезмерное воздержание³⁰³⁹ подвижников, в частности, проявлялось в том, что они «жили в великом изнурении тела»³⁰⁴⁰, которое правильнее назвать убийством его³⁰⁴¹. Они намерено избегали всякой хорошей пищи, довольствуясь самым скудным питанием, удивительным – как в отношении количества принимаемой пищи, так и в отношении ее качества. Принятие же всякой вкусной пищи считалось нередко делом греховным, достойным осуждения.

Фактов такой суровости³⁰⁴² в истории христианского аскетизма очень много. В настоящем случае мы ограничимся только указанием некоторых примеров в этом роде.

Например, склирагогией заявили себя родоначальники христианского монашества – Антоний В. и Пахомий В. Об *Антонии В.* св. Афанасий А. передает, что он упражнялся в подвижничестве, постепенно переходя к подвигам все более и более суровым. Нередко и даже, можно сказать, часто проводил он целую ночь без сна. Пищу принимал он однажды в день, по захождении солнца; бывало, что он вкушал ее и через два дня, часто даже – через четыре. При этом пищею ему служили хлеб и соль, а питьем – одна вода (ὁδὼρ μόνον). Во время сна Антоний довольствовался рогожею, и большею частью ложился на голой земле и т. д.³⁰⁴³.

Пахомий Вел. заплакал, когда увидел, что братие с удовольствием и без разбора ели предложенные на трапезе плоды и пищу с маслом. Сам он ел только хлеб³⁰⁴⁴.

Великой склирагогией заявили себя и многие другие подвижники в последующей истории аскетизма, как например, Макарий Александр.³⁰⁴⁵, Адолий³⁰⁴⁶, авва Дорофей³⁰⁴⁷ и друг.³⁰⁴⁸ При этом в повествованиях о жизни таких аскетов иногда прямо отмечается, что подобная «склирагогия» сопровождалась крайним расстройством их здоровья. Так, например, по свидетельству Созомена, «некоторые из подвижников (эдесских монастырей) достигли такой степени воздержания, что, например, у Ватфея от неядения из зубов выползли черви^{3049, 3050}.

При объяснении и обсуждении этих и подобных фактов, несомненно говорящих о слишком высокой степени воздержания древних аскетов, бесспорно далеко превосходящей всякие границы «умеренности», – мы необходимо должны принять в соображение прежде всего свойства и особенности *климата* тех стран, которые послужили колыбелью монашества: благодаря свойствам южного климата, жители этих стран вообще не нуждаются в таком количестве питательных элементов, которое составляет неременную потребность обитателей местностей с более суровым климатом. В частности же и в особенности, это нужно сказать относительно *мясной и жировой* пищи. Последний род пищи не только не составляет никакой существенной необходимости для обитателей этих стран, но в некоторые, особенно жаркие, месяцы годового круга, употребление мясной и жирной пищи оказывается прямо вредным, способствуя возникновению и развитию некоторых форм заболеваний. Жители южных стран удобно и легко могут довольствоваться не только одной растительной пищей, но – вместе с тем – нуждаются и в меньшем количестве этой последней.

Вот почему мы не должны рассматривать факты аскетической воздержности древних подвижников с точки зрения требований *нашего* климата. А при этом условии необычайная и, по-видимому, убийственная воздержность в

пище этих аскетов в значительной степени теряет в наших глазах свою устрашающую остроту. Сами древние аскеты, обитавшие в странах с более суровым климатом, отмечая тот факт, что их телесный аскетизм не может идти в сравнение по силе самоотречения и степени воздержания – с необычайною воздержностью подвижников юга, объясняют это обстоятельство, между прочим и даже иногда главным образом, именно громадною разностью климатических условий, в которых жили те и другие.

Описывая подвиги аскетов тавенских монастырей, изображая трудный и высокий род их воздержания (*arduum atque sublime genus continentiae*), при котором они считают высочайшим наслаждением, если на трапезе им предлагалась дикая капуста, приправленная солью (*in qua summae reputantur deliciae, si herba sale condita, quam lapsanium vocant – – opponatur*), препод. И. Кассиан замечает, что такая строгость воздержания совершенно не осуществима в северной местности не только по слабости монахов, но и по свойству самого климата (*quae in hac provincia nec aerum temperies, nec qualitas nostrae fragilitatis admittit*). Поэтому, не настаивая особенно на подражании египетским отшельникам в этом отношении, И. Кассиан призывает северных монахов подражать им в достижении таких добродетелей, воспитанию и сохранению которых не может воспрепятствовать ни немощь плоти, ни климатические условия местности (*nulla carnis infirmitas, non situs loci*), – разумея, ближайшим образом, послушание, смирение и под.³⁰⁵¹

Сульпиций Север, биограф св. Мартина Турского, в своих интересных, для нашего вопроса весьма важных, диалогах не раз выражает ту же мысль. Одно из выведенных в диалогах лиц, именно Галл, говорит; между прочим, следующее: «Пять лет тому назад я читал одну его (т. е. Бл. Иеронима) книжку, в которой он сильно оскорбляет и затрагивает всех монахов нашей нации (т. е. Галльской); наш Бельгик иногда очень сердится на него за то, что он (т. е. Иероним) высказал, что мы объедаемся до рвоты. Я того человека (т. е. Иеронима) не знаю; но думаю, что он скорее рассуждает о монахах восточных, чем

западных, потому что многоядение для Греков – излишество, тогда как для Галлов оно – дело естественной необходимости (*edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura*)»³⁰⁵². «Я, – говорит другой участник диалога Постулиан, – буду остерегаться восхвалять чью-либо воздержность, чтобы трудные, суровые примеры (в этом роде) глубоко не оскорбили наших Галлов»³⁰⁵³.

Но и при указанном условии воздержность древних аскетов все же была чрезвычайно сурова и удивительна.

Для объяснения ее причин и движущих мотивов следует прежде всего принять во внимание особенную страстность многих аскетов, при значительной крепости и избытке физических сил, – те аномалии, которые средою и воспитанием прививалась к ним еще с детства, всасывались с молоком матери. Для ослабления и искоренения такой, необыкновенно интенсивной страстности – и подвиги воздержания, конечно, должны были быть соответственно чрезвычайны, так как в аскетическом учении незыблемо, выше всяких сомнений, стоит положение о тесной, неразрывной связи страстей «чревоугодия» и «блуда», причем «приражения» последней рассматривались не иначе, как в качестве последствий излишнего питания, недостаточного изнурение тела постом³⁰⁵⁴.

По словам *препод. Феодора*, на плоть следует обращать внимание лишь постольку, поскольку это необходимо для удовлетворения ее необходимых потребностей и поддержание жизни, чтобы не разрушить насильственно животного организма. Однако это правило только установить легко; в дело же привести весьма трудно; ибо устаревших привычек без труда искоренить из души нельзя³⁰⁵⁵. Т. е., по мысли преподобного, норма умеренного воздержания только с трудом применима там, где дело идет об искоренении «устаревших» привычек, т. е. «страстей» особенно интенсивных и упорных. Здесь нарушение этой нормы представляется делом психологически-естественным и нравственно-непредосудительным и даже одобрительным. Вот как, например, мотивируются в исторических памятниках подвиги самоизнурения, которые предпринимал и осуществлял Моисей Фиваидский, бывший разбойник. Имея от природы и от прежнего образа жизни

крепкое здоровье и увлекаясь представлениями удовольствий, он начал изнурять свое тело бесчисленными подвигами: он то довольствовался малою частицею хлеба, то исполнял множество работ и молился до пятнадцати раз, то в продолжение шести лет непрерывно каждую ночь проводил стоя, не сгибая колен и не смежая для сна очей, а иногда ночью, обходя жилища монахов, а иногда ночью, обходя жилища монахов, ведра каждого тайно наполнял водою, что было весьма трудно; потому что место, где доставаемая была вода, от одних находилось стадиях в десяти, от других в двадцати, от некоторых же в тридцати и более. Но как ни старался он многими подвигами ослабить свои силы и изнурить тело, долго однако же он оставался с прежнею крепостью^{3056, 3057}.

По свидетельству *Бл. Диодоха*, подвижники воздерживаются от пищи не потому, что они считают ее дурною по природе, но с тою целью, чтобы посредством этого воздержания «соразмерно укротить пламенеющие члены плоти»³⁰⁵⁸.

По словам *Блаж. Иеронима*, «для Бога, Творца и Владыки вселенной, конечно, не нужны ворчание во внутренностях и пустота желудка, но без этого не может быть безопасного целомудрия (*aliter pudicitia tuta esse non possit*)»³⁰⁵⁹.

Блаж. Иероним утверждает это по собственному опыту. Вот как он описывает свою чрезвычайную борьбу с плотскою страстью и те особенные, поразительно суровые подвиги воздержания, какие он на себя возлагал только для того, чтобы не уступить позывам этой «страсти». Сколько раз, пишет он о себе, удалившись в уединение (*in erema constitus*) и находясь в обширной пустыне, сожженной лучами солнца и служащей мрачным жилищем для монахов, я воображал себя среди удовольствий Рима (*putabam me Romanis interesse deliciis*). Я пребывал в уединении, потому что был исполнен горести. Истощенные члены были прикрыты вретischem, и загрязненная кожа напоминала кожу эфиоплян. Каждый день – слезы, ежедневно – стоны, и когда сон грозил захватить меня во время моей борьбы, я слагал на голую землю мои кости, едва державшиеся в составах. О пище и питье я уже не говорю,

потому что даже больные монахи употребляют холодную воду, а иметь что-либо вареное считалось роскошью. И все-таки я, – тот самый, который ради страха геенны осудил себя на такое заточение в сообществе только скорпионов и зверей, – я часто был мысленно в хороводе девиц (*saepe choris intereram puellarum*). Бледнело лицо от поста (*pallebant ora jejuniis*), а мысль кипела страстными желаниями (*desideriis*) в похолодевшем теле, и пожар похотей (*libidinum incendia*) пылал в человеке, который заранее умер в своей плоти. Лишенный всякой помощи, я припадал к ногам Иисусовым, орошал их слезами и враждующую плоть укрощал неядением по целым неделям (*repugnantem cainem hebdomadarum inedia subjugabam*)³⁰⁶⁰.

Итак чрезвычайная, превосходящая всякое требование «умеренности», воздержность подвижников в пище вполне соответствовала, по крайней мере, во многих случаях, особенной силе страстных плотских влечений их неуравновешенной, кипучей натуры. Для урегулирования, ослабления и подавления их применялись и аскетические меры – необычайные, исключительные, поразительные.

И в данном случае мы также должны отметить, что на подобные примеры воздержания не следует смотреть с обычной точки зрения, а необходимо принять во внимание особенную интенсивность страстных порывов, при значительной крепости физического организма. По справедливым словам св. *Василия В.*, «для некоторых и высшая степень злострадания не казалась прискорбной, и представлялась скорее послаблением, чем трудом, благодаря твердости и непреклонности их телесного организма и (обилия) силы»³⁰⁶¹. Но что сносно для таких людей, то для других бывало причиной опасностей. Ибо в отношении крепости физической организации между людьми можно найти столь же резкое различие, сколь сильно различаются по своей крепости железо и медь, с одной стороны, и кустарниковые деревья, с другой»³⁰⁶².

Оба указанные соображения, приведенные нами в объяснение такой воздержности многих из древних аскетов, которая несомненно переходила границы «умеренности», –

несмотря на свое полное соответствие с данными аскетической письменности, – все же далеко не достаточны для обоснования и разъяснения анализируемого явления в полном его объеме во всей его широте и глубине. Названными соображениями факт «склирагогии» – вообще и в частности – в отношении пищи – объясняется только отчасти; ими обнимаются далеко не все, а только *некоторые* случаи названного явления. *Главные, коренные* причины несоответствия «склирагогии» на практике и «умеренности» в теории кроются, очевидно, глубже, имеют более принципиальный характер, по учению самих же аскетов. Обращаясь к рассмотрению их, мы прежде всего, по самому существу дела, должны обратить внимание на психологию подвижников, которая главным образом определялась настроением напряженной, пламенной, аскетической ревности. Это настроение уже само по себе не представляло благоприятствующих условий для сохранения принципа «умеренности».

Вооружаясь собственно только против «страстей», нашедших доступ в природу человека, благодаря ее повреждению, и в ней укоренившихся, аскеты – созерцатели часто даже невольно, помимо сознательной цели, переходили нормативно обязательные, по их же собственным словам, границы «умеренности», подавляя иногда совершенно естественные и нормальные потребности и свойства организма, на почве которых, по их убеждению, возникает и с которыми связана та или иная из «страстей». И это *психологически* совершенно понятно и естественно. Человеку, раз он твердо наметил себе выполнение того или другого плана, непременно достижение той или иной цели, – который ревностно. всей душой стремится к ее осуществлению, – человеку, при таких условиях, бывает весьма трудно, часто совершенно невозможно, соблюсти границы умеренности, не впасть невольно в какую-либо крайность. Таково уже свойство человеческой природы, ограниченной, несовершенной.

Разве не известны каждому примеры ученых, которые ради научных занятий забывают о потребностях пищи и сна, которые явно не жалеют, не берегут своих сил, неуверенными занятиями

преждевременно подрывают свое здоровье и сокращают свою жизнь? Однако такой образ жизни, конечно, нисколько не говорит о том, что эти люди принципиально настроены против тела, сознательно и намеренно идут против его потребностей.

Столь же трудно удержаться в нормальных пределах, не уклоняясь ни направо, ни налево, в деле религиозно-нравственного подвижничества и особенно в деле подавления нравственных аномалий, – «страстей», в частности и в особенности, так называемых, – «плотских». Сущность «страсти» заключается в извращении какой-либо естественной потребности, в одностороннем направлении и чрезмерном напряжении ее.

В силу этого обстоятельства, при борьбе со «страстью» часто весьма трудно бывает различить и трудно определить, где оканчивается чрезмерность и неестественность в направлении и удовлетворении известной потребности, и где начинается собственно нормальное ее состояние, проявляющееся в запросах и требованиях, которые должны быть уважены и обязательно удовлетворены³⁰⁶³.

Одушевленные пламенной ревностью к очищению своей природы от всего греховного, страстного, искренне желая с корнем вырвать из нее начало греха и порока, аскеты иногда совершенно ненамеренно переходили границы «воздержания», впадали в ту крайность, которую теоретически они сами же осуждали, к которой относились с решительным неодобрением.

Вот почему мы иногда встречаем в аскетических творениях прямые заявления в том смысле, что собственно необходимо уничтожить только «пришрое» к человеческой природе, не переходя в своих аскетических подвигах телесного воздержания границ умеренности, не отказывая телу в удовлетворении естественных его потребностей. Но так как этот принцип только «установить для себя легко, на деле же осуществить весьма трудно»³⁰⁶⁴, не впадая в ту или другую крайность, – т. е. или в послабление телу или же в излишнюю строгость по отношению к его потребностям, то подвижники, из боязни впасть в послабление страстности, предпочитали лучше перейти границы умеренности в смысле самоумерщвления.

По свидетельству св. Григория Б., подвижники соразмерили пост с силами, «*хотя ревность убеждает некоторых простираться и сверх силы*»³⁰⁶⁵.

В указанном смысле выясняет мотивы чрезмерности телесных подвигов и преосв. Феофач. По его словам, «решившись исправиться во всем и, следовательно, возратить свойственную духу свободу, он (т. е. ревностный христианин) и хотел бы ограничить сии потребности благоразумною мерою их удовлетворения, например, умеренною пищею, сном и проч.; но образовавшиеся склонности до того сроднились, или в такую чувствительную пришли связь с органами своими, что легкое движение сих органов приводит в силу склонность и злодействует духу; например: от легкого движения чувств – расхищение мыслей и потеря самособранности, от употребление пищи вдоволь – холодность духа, вялость и проч. Посему с первого раза он полагает для себя законом – связать органы тела, чтоб не возбуждались ими образовавшиеся через них склонности, и дух имел свободу восстанавливать свойственные себе совершенства»³⁰⁶⁶. «Природа наша повредилась через падение. Христианство, во всем своем строе, есть восстановление сей природы в первый чин. Следовательно, оно есть в существе своем насилие природе, как она в нас теперь есть»³⁰⁶⁷.

Слова преосв. Феофана и в настоящем случае, как и всегда почти, являются точным отражением святоотеческого учения. По учению, например, преп. Ефрема С., ссылающегося на Евангелие, «грех делает насилие природе». Так, природа, вместо довольства, предается ненасытности, вместо утоления жажды питием – пьянству, вместо брака – блуду и т. п. Поэтому надо делать ей принуждение. И это «принуждение» простирается так далеко, что направляется в конце концов против всякого проявление «плотской», т. е. чувственно-телесной жизни. Подвижник делает не то, чего требует его низшая, чувственно-материальная природа, а поступает диаметрально противоположно ее требованиям, совершенно наоборот. Если «природа плоти требует покоя, то подвижники стараются более о ее сокрушении»³⁰⁶⁸. Если природа плоти

требует вкушение пищи, то они «изнуряют ее постами и истощают подвигами». Если «природа имеет склонность к браку», то они «обуздывают ее воздержанием и отсекают все причины (к возбуждению этого стремления)» и т. д.^{3069, 3070}.

По объяснению святого *Григория Н.* «воздержная и строгая жизнь препятствует греху, – взявшись из малого и незаметного начала, проникать до внутренности»³⁰⁷¹.

По учению преподобного *Исаака С.* подвижник должен остерегаться малого, чтобы не впасть в большее»³⁰⁷².

По словам *преосв. Феофана*, «ревность о богоугождении истинная» преследует грех в малейших о нем напоминаниях или намеках; ибо ревнует о решительной чистоте»³⁰⁷³.

Таким образом, опасаясь примеси страстности к удовлетворению телесных потребностей, многие древние подвижники предпочитали удовлетворять их возможно меньше и реже, доводя минимум почти до нуля. При этом некоторые из них несомненно сознавали, что удовлетворение потребностей в должных границах свидетельствовало бы о большей духовной крепости подвижника, чем почти полное отречение от этого удовлетворения; это именно отречение совершается собственно потому, что подвижник не имеет возможности остановиться в определенном пункте, не уверен в себе, боится преступить должную границу и т. под. Очень характерен в данном случае следующий рассказ из истории древнего восточного христианского подвижничества.

Авва Феодор в ответ на вопрос, следует ли разрешать вино в случае взаимного посещения братьев, ответил отрицательно. На недоумевающий встречный вопрос: «Как же древние отцы разрешали?» – он пояснил: «Древние отцы, как великие и сильные, могли и запрещать и разрешать; а наше поколение не может разрешать и запрещать. Ибо если мы нарушим обычай нашего воздержания, то более не вернемся к строгости нашей религиозной жизни»³⁰⁷⁴.

Вот почему и по отношению к пище у аскетов являлось опасение, как бы не переступить нормы умеренного употребления и, таким образом, не нарушить чистоты «целомудрия». По словам преподобного *И. Кассиана*, «не

только излишнее пожелание пищи надо подавить ради созерцания добродетелей, но и самую необходимую для природы пищу следует принимать не без скорби сердечной, – как противную целомудрию»³⁰⁷⁵.

Отсюда уже понятно, почему многие подвижники на «всякое плотское утешение» (*omnis oblectatio carnis*)³⁰⁷⁶, на «плотское успокоение»³⁰⁷⁷, на «телесное успокоение»³⁰⁷⁸, на «телесное наслаждение» (*corporalis delectatio*)³⁰⁷⁹, на «всякое утешение телесное»³⁰⁸⁰, на всякий покой³⁰⁸¹ вообще, на «всякую житейскую радость»³⁰⁸², «на все приятное», – «смотрели в высшей степени подозрительно»³⁰⁸³.

По учению преп. Исаака С., «дело покоя бывает следствием усыпления совести»³⁰⁸⁴.

Такое вполне отрицательное, в высшей степени «подозрительное» отношение аскетов ко всякого рода «успокоению», их стремление избегать, по возможности, всяких льгот и послаблений в осуществлении принципа «воздержания» находится в «ближайшей и теснейшей связи с учением о вреде и губительности «удовольствий» в духовной жизни христианина-подвижника. А такое воззрение, в свою очередь, определяется тем значением, какое принадлежит «удовольствиям» в психологии и нравственной характеристике тех явлений, которые называются «страстями».

«Удовольствие» лежит в основе всех «страстей»³⁰⁸⁵. Отсюда, скверна для душевной чистоты есть именно «удовольствие во многих видах» и многими способами примешиваемое к человеческой жизни³⁰⁸⁶³⁰⁸⁷. По выражению преподобного Нила С. «удовольствие (ἡδονή) – это «пажить пороков»³⁰⁸⁸. Но «преимущественно и более всего следует остерегаться удовольствия вкуса, «потому что оно упорнее других и есть как бы мать запрещенного»³⁰⁸⁹. Отсюда «чрево – причина почти всех наслаждений»³⁰⁹⁰. А этим обстоятельством, в свою очередь, обуславливается то, что «чревоугодие» обыкновенно считается аскетами «началом всех порочных страстей»³⁰⁹¹ почему и занимает первое место в списке главных восьми страстей³⁰⁹². Соответственно «этому и «началом

плодоношения» (в духовной жизни) является «воздержание»³⁰⁹³.

И это «воздержание» получает смысл самый строгий, соответственно основной цели подвижничества.

По словам *аввы Дорофея*, «были некоторые боголюбивые люди, которые захотели истребить страсти в корне, сделаться бесстрастными»³⁰⁹⁴. Для достижения этой цели они должны были подвизаться против злых навыков и страстей, и не только против страстей, но и против причин их, которые являются для них корнями; ибо когда не исторгнуты корни, то терние (страстей) необходимо опять вырастет»³⁰⁹⁵. А это, в свою очередь, означает, что цель христианского аскетизма достигается только в том случае, когда христианин, освободившись от внешних вещей, подвизается и против самых удовольствий, или против самого пожелания вещей и против своих желаний. Именно и только таким образом подвижник может «умертвить свои страсти»³⁰⁹⁶. Если «плотские удовольствия» не совместимы с аскетическим совершенством вообще, то тем более это приходится утверждать относительно такого подвижничества, которое своей целью поставляет *созерцательное единение с Богом*³⁰⁹⁷.

Отсюда, имея в виду тот факт, что специфическим, наиболее характерным элементом «страстей» является стремление получить «удовольствие», посредством удовлетворения известных потребностей, многие аскеты, из боязни развить в себе «страсть», относились подозрительно и даже отрицательно ко всему вообще удовольствию, всеми мерами избегая чувства физической удовлетворенности и приятности³⁰⁹⁸.

Таким образом, последовательное развитие аскетических предпосылок приводило подвижников к мысли о необходимости избегать удовлетворения всяких потребностей, насколько это возможно, и к реальному осуществлению в своей жизни этого намерения.

Вот почему христианские аскеты считали необходимым для целесообразного осуществления подвижничества «возненавидеть *плотские удовольствия*, потому что они,

вместе с телом, нечистою делают и душу»³⁰⁹⁹. Имея в виду эту цель, подвижники стремились «истреблять в себе все, способствующее оживлению страстей», «крепко умерщвляя» для этого «плотские члены свои»³¹⁰⁰. При этом «треволнения плотских удовольствий» «попираются» и «препобеждаются» именно «постами», в соединении с другими аскетическими средствами (возлежанием на голой земле, полезным бодрствованием и непрестанною молитвою)³¹⁰¹. Преп. *Максим И.* увещевает отречься, «сколько есть силы», от «удовольствий настоящей жизни», чтобы «совершенно» избавиться от «всякой страстной мысли»³¹⁰².

Очень характерен следующий рассказ из истории христианского аскетизма.

Подвижник *Пиор* ел только шесть унций хлеба и пять маслин, да и эту пищу принимал на ходу. Когда его спросили, почему он так поступает, подвижник отвечал, что он не хочет заниматься пищею, как делом, и потому ест между делом; ест же он на ходу также и с тою целью, чтобы душа не ощущала телесного наслаждения (*ut non in comedendo corporalem delectationem habeat anima*)³¹⁰³.

Будучи твердо уверены в том, что «в природе человеческой через чувственность так укоренилась сила неразумной животности, что многие считают человека ничем иным, как плотью, имеющею способность только к наслаждениям настоящей жизнью»³¹⁰⁴, аскеты состояние противоположного, возвышение над таким состоянием животности, стремились достигнуть отрицательным отношением к удовольствиям и наслаждениям телесным. Вот почему они всеми мерами избегают удовлетворения телесных потребностей, так как с этим удовлетворением неизбежно связано чувство приятности, удовольствия, и стремятся причинять себе страдания путем отказа в удовлетворении телесных позывов и влечений, до последней степени возможности. Если жизнь греховная характеризуется стремлением к удовольствиям», то противоположная ей жизнь, – святая, должна быть, по взгляду многих аскетов, именно перенесением страданий, лишений, огорчений. И это тем более естественно и необходимо, что

Христос претерпевал всю жизнь Свою страдания, лишения, а верующие должны подражать Ему во всем.

Таким образом, перенесение всевозможных страданий, лишений получает в аскетическом истолковании принципиальное значение, является характерною и специфическою чертою истинного подвижника, верного последователя Христа. По словам преподобного *Марка п.*, «Господь хочет, чтобы христиане терпели поношение и злострадание, диавол же хочет «противного»³¹⁰⁵. По учению святого *И. Златоуста*, естественно и «последовательно, чтобы печальщиеся здесь были утешены там; совершенно необходимо, чтобы здесь роскошествующие, смеющиеся И беспечно относящиеся к своим грехам опечалились там, скорбели и скрежетали зубами»³¹⁰⁶. По словам преподобного *Ефрема С.*, «не здесь обещал нам Бог даровать покой и царство Свое, ибо Он определил, чтобы этот век служил для нас местом упразднения, испытания и подвига»³¹⁰⁷. «Бог ясно показывает, что нет покоя на земле, желающим спасения»³¹⁰⁸.

Св. *Василий В.* «евангельское слово» о том, что «царство небесное принадлежит употребляющим принуждение»³¹⁰⁹, комментирует в том смысле, что «принуждением» здесь называется «утруждение тела», которое ученики Христовы добровольно терпят в отречении от собственных своих хотений и от телесного упокоения, в соблюдении всех заповедей Христовых³¹¹⁰. В частности же, здесь разумеется «утончение ее трудом добродетелей, в постах, в бодрствованиях, в послушании, в безмолвии, в псалмопениях. в молитвах, в слезах, в рукоделии, в перенесении всякой скорби»³¹¹¹.

По словам *Макария Е.* «не уверовать только должно во Христа, но и пострадать с Ним. Пострадать же и прославиться со Христом можно тем только, которые в этом мире распяли самих себя, и язвы Господа носят на собственных телах своих»³¹¹²³¹¹³. «Бог определил, чтобы путь, вводящий в жизнь, был со скорбью, с теснотою, со многим испытанием, с самыми горькими искушениями»³¹¹⁴. Этот закон нравственной жизни имеет безусловное значение и исключений не допускает. «Невозможно без страданий, путем гладким, а не тесным и

узким, войти в город святых, успокоиться и царствовать с Царем нескончаемые века»³¹¹⁵. Отсюда, по выражению преп. *Ефрема С.*, «святые наследуют царство небесное за многие скорби»³¹¹⁶.

В таком же духе аскетическое учение о важном, необходимом значении страданий и скорбей в духовной жизни, в деле достижения высшего христианского совершенства, раскрывается с полной ясностью и определенностью и у преподобного *Исаака С.*

По учению святого Отца, «малая скорбь ради Бога лучше великого дела, совершаемого без скорби», потому что произвольная скорбь представляет доказательство веры в любви. Поэтому святые, из любви Христовой, показали себя благоискусными в скорбях, а не в успокоении. То же, что совершается без труда, является правдою людей мирских. Подвижник должен подражать страданиям Христовым, подвизаясь в этом именно духе, чтобы сподобиться достигнуть и славы Христовой (Рим.18:17). «Ум не прославится с Иисусом, если тело не страдает за Христа»³¹¹⁷. Этому закону принадлежит универсальное значение, так как он поставляется в теснейшую связь с самым существом христианской религиозно-нравственной жизни. «Невозможно, чтобы, когда идем путем правды, не встретила с нами печаль, тело не изнемогало в болезнях и трудах», «если только возлюбим жить добродетельно»³¹¹⁸. «Путь Божий – ежедневный крест. Никто не восходит на небо, живя прохладно»³¹¹⁹. Вот почему, всякая добродетель, совершенная без телесного труда, не прочна, не устойчива, и не имеет высокой нравственной ценности. Св. Отец такую добродетель сравнивает с недоношенным плодом, с выкидышем³¹²⁰. Отсюда истинный подвижник, желая приблизиться своим сердцем к Богу, должен доказать «прежде любовь свою телесными трудами»; именно в «них полагается начало жизни». В частности «много приближается сердце к Богу скудостью «потребного», – например, в отношении пищи³¹²¹. Теперь уже понятно, почему телесное изнурение практиковалось многими подвижниками собственно ради нежелания иметь какое-либо утешение, услаждение в

настоящей временной жизни, чтобы не лишиться вечной, нескончаемой радости³¹²².

Определяя точнее и ближе, почему именно лишение всякого телесного упокоения, услаждения, – причинение телу всевозможных страданий, лишений, – почему такое именно отношение к телу составляет характеристическую черту и специфическую принадлежность истинно подвижнической жизни, святые аскеты на первый план выдвигают всегда проникающее подвижническую жизнь настроение «покаяния». Настроение покаянного самоуглубления, по самому своему существу, не совместимо со всяким телесным услаждением, физическим довольством и требует наоборот, именно телесного удручения.

Основное, существенное значение «покаяния» в подвижнической жизни не подлежит ни малейшему сомнению.

По словам преп., *Исаака С.* «если все мы грешники, и никто не выше искушений, то ни одна из добродетелей не выше покаяния»; поэтому «дело покаяния никогда не может быть совершенно. Покаяние всегда прилично всем грешникам и праведникам, желающим получить спасение... Покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами»³¹²³. По учению преподобного *Марка П.*, «без сокрушения сердца невозможно совершенно избавиться от зла; а сердце сокрушается от троякого воздержания: от сна, пищи и телесного покоя»³¹²⁴. По мысли преподобного *аввы Исаии*, как земля без семени и воды не может принести плода, так и человек не может совершать покаяние без смирения и удручения тела (*sine humilitate et corporis afflictione*)³¹²⁵. Столь же решительно и определенно учение по данному вопросу и святого *И. Златоуста*. По мысли святого Отца, «как трудно и даже невозможно смешать огонь с водою, так невозможно совместить наслаждение с сокрушением, – они противоположны и взаимно исключают друг друга. Одна – мать слез и трезвенности, а другое – смеха и неумеренности»³¹²⁶. Вот почему, по словам *Иоанна Л.*, «покаяние есть бескорбное отвержение всякого утешения телесного»³¹²⁷, и в частности, – всего, по возможности, относящегося к области питания. «Когда

стесняется чрево, тогда смиряется сердце; если же служат первому, то (и в сердце) возникает помысл»³¹²⁸ (конечно, страстный)³¹²⁹. С этой точки зрения будут поняты и следующие слова подвижника: «те, которые приобрели плач в чувстве сердца, возненавидели самую жизнь свою; а от тела своего отвращаются, как от врага»³¹³⁰.

Если, таким образом, даже при благополучном течении подвижнической жизни «покаяние» должно сопровождаться строгим воздержанием, то эта строгость, конечно, должна еще более усиливаться в случаях нарушения этого нормального течения, когда подвижник, например, впадает в тяжкий грех, тяготящий его совесть. По учению того же аскета, «одно воздержание прилично неповинным, а другое – виновным»³¹³¹. Если для первых только движение (похоти) в теле служит знаком того, что воздержание должно быть усилено, то последние сохраняют воздержание самое строгое, лишая тело всякого утешения непрерывно до самой смерти. Если первые, применяя воздержание, стремятся этим сохранить благоустройство своего ума», то вторые «душевым сетованием и телесным истощением умилоствуют Бога»³¹³².

Преподобный *И. Лествичник* представляет виденную им картину ужасных терзаний иноков, осужденных за особо тяжкие грехи на заключение в особых помещениях, вдали от обители. У них видны были колени, оцепеневшие от множества поклонов³¹³³; глаза, померкнувшие и глубоко впадшие, лишенные ресниц; щеки, разъеденные и опаленные от множества горячих слез; лица, увядшие и бледные, ничем не отличавшиеся от мертвецов; грудь, болящую от ударов; кровавые мокроты, извергаемые от ударов в грудь и т. под.³¹³⁴.

Терзание совести, воспоминание о смерти и т. под. настроения, наполняя собою сознание подвижника, служили поводом к чрезвычайным подвигам необыкновенной строгости, препятствовали чем-либо наслаждаться, заставляли воздерживаться даже от необходимых потребностей и т. д.

У того же *И. Лествичника* записан следующий рассказ одного египетского монаха. «Когда память смерти утвердилась в чувстве моего сердца, и я однажды, когда пришла потребность,

захотел дать (своему телу) малое утешение, то память о смерти, как бы какой судия, воспрепятствовала мне сделать это. Что всего удивительнее, – хотя я и хотел ее устранить, но не мог»³¹³⁵.

Подвижник *Фалалей* смысл своего тяжелого, мучительного подвига, состоявшего в том, что он сидел согнувшись, в скорченном положении, сам объяснил так: «обремененный многими грехами и веруя в ожидающие грешников наказания, я придумал этот род жизни для того, чтобы, подвергнув тело наказаниям незначительным, уменьшить тяжесть будущих. Если я настоящими, малыми скорбями уменьшу будущие, то извлеку отсюда пользу»³¹³⁶.

Внушая себе и другим указанные настроения, аскеты естественно способствовали тем самым воспитанию и осуществлению крайней воздержности. «Ложась в постель, говорит преподобный *И. Лествичник*, воображай твое возлежание во гробе, – и будешь меньше спать. Сидя за столом, приводи себе на память плачевную трапезу червей, – и будешь меньше наслаждаться. Когда пьешь воду, не забывай о жажде в неугасимом пламени; и вообще всячески понуждай свою природу»³¹³⁷.

Раскрытое значение телесных страданий, причиняемых «неумеренными» подвигами «воздержания». углублялось еще более тем, что «склирогагия» была поставлена в связь с идеей мученичества была истолкована и освещена с точки зрения этой именно идеи.

Происхождение и развитие этой идеи в мировоззрении христианского подвижничества совершенно естественно и понятно, – как с точки зрения основ самого христианского учения, так равно и с точки зрения тех условий, среди которых началась и продолжалась история Церкви христианской.

Мученичество в истории христианства имеет далеко не случайный, а существенный характер.

Христианство, по самому своему существу, открывающемуся и в учении, и в жизни его Божественного Основателя, а также в учении и жизни и Его учеников и последователей, – верных истолкователей и носителей духа

Христовой, – явилось торжеством добра и правды именно через победу, одержанную над злом и правдою «мира» путем терпеливого и самоотверженного перенесения страданий. «Мир» по своей непримиримой противоположности духу Христову, по своему решительно боговраждебному настроению и крайне эгоистическому, себялюбивому направлению, может относиться к его носителям не иначе, как только с решительной ненавистью и крайне враждебностью. Следствием такого именно отношения всего «мирского» ко Христу, Его делу и Его истинным последователям неизбежно явились и являются страдания Христа и Его верных последователей. «Если мир вас ненавидит, – говорит Христос Своим ученикам, – знайте, что Меня прежде вас возненавидел; если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира..., потому ненавидит вас мир. Помните слово, которое Я сказал вам: раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас»³¹³⁸. Стремление к усвоению «правды» Христовой, осуществляемое в наличных условиях современного космического строя, неизбежно вызывает со стороны мира преследования, поношение и гонение³¹³⁹.

Крестная смерть Спасителя мира, мученическая кончина Его апостолов, других проповедников Евангелие и многих Его истинных последователей, вследствие скоро начавшихся и в продолжение трех столетий почти непрерывно продолжавшихся гонений на христиан со стороны языческой власти и общества, – все эти явления в своей совокупности, давши историческое подтверждение предрешениям Спасителя о скорбной участи его верных последователей, по примеру Его Самого, – вместе с этим, – естественно, еще более укрепляли и углубляли в сознании христиан эту идею. И действительно, мы видим, что в патристической письменности мученичество – в широком смысле – истолковывается, как принципиально необходимое, общеобязательное христианское требование, всеобщий и всеобъемлющий подвиг христианского религиозно-нравственного совершенствования.

Из более ранних церковных писателей с особенною определенностью и возможною систематичностью учение о

мученичестве в намеченном смысле раскрывает *Климент А.*

По мысли названного церковного писателя, путь христианского совершенствования вообще должен быть назван мученичеством в смысле самом действительном. Всякий истинный христианин, который, при познании Бога, проводит непорочную, чистую от страстей, жизнь, и повинуетя заповедям, – является мучеником и жизнью, и словом³¹⁴⁰. Таковым он является не только вообще, в целостном и общем направлении своей жизни, но и в каждом отдельном своем поступке³¹⁴¹. «Мученичеством» жизнь христианина является собственно потому и постольку, поскольку она представляет собою непереносимое и постоянное распинание плоти с ее «страстями и похотями»³¹⁴². В этом подвиге проявляется, таким образом, высшее, глубокое и постоянное самоотречение христианина, его полная активность, высшее напряжение его сил. Следствием этого подвига является как бы отвлечение души от тела, отречение души от самой себя через совершенное покаяние во грехах³¹⁴³. Климент выразительно и знаменательно подчеркивает, что такими подвижниками, которые подражают оживляющей смерти Христовой в течение всей своей жизни, полна вся церковь, как из мужчин, так и из женщин³¹⁴⁴.

Итак, по мысли Климента, вся жизнь истинного христианина, – «гностика», по его терминологии, – есть мученичество в настоящем смысле этого слова.

Что касается «мученичества», в тесном и специальном значении этого слова, то оно является, по общему смыслу его учения, только как бы одним из видов, – правда, самым славным и совершенным, – общехристианского подвига, имея тождественную цель и одинаковый результат, – в достижении очищения от грехов³¹⁴⁵.

Одинаковое по существу учение о значении «мученичества» можно находить и у позднейших аскетических писателей, например, у преподобного *Исаака С.* По учению этого святого Отца, «не те только мученики, которые получили смерть за веру во Христа, но также и те, которые умирают за соблюдение заповедей Христовых»³¹⁴⁶. Пределом подвига, совершенного по

любви ко Христу, должна быть смерть. Такой подвижник на самом деле сподобляется взойти на степень мученичества, в борьбе с каждой страстью³¹⁴⁷. Святой Отец увещевает добровольно принять за Бога временные страдания, чтобы войти в славу Божию. Кто в подвиге Господнем умрет телесно, того увенчает Сам Господь и его честным останкам дарует честь мучеников³¹⁴⁸.

Таким образом, мученичество, в тесном и специальном смысле этого слова, далеко не покрывает собою всего существа христианского «мученичества», представляя собою только одну из форм этого последнего, хотя форму самую интенсивную и характерную.

Однако мученичество в тесном и точном смысле этого слова не могло пройти бесследно для нравственного мировоззрения христианского, особенно же аскетического. Оно несомненно повлияло на это последнее существенным образом.

При этом, сохранившиеся данные патристической литературы позволяют нам заключать о влиянии мученичества на аскетизм в двух собственно отношениях: 1) аскетизм иногда рассматривался и практиковался, как приготовление к мученичеству; 2) аскетизм, в некоторых своих свойствах и обнаружениях являлся подражанием мученичеству.

Что касается первой стороны вопроса, то мы видим, что церковные писатели и даже сами пастыри церкви рекомендовали христианам «умеренность» во всем, в тех видах, чтобы приучить себя ко всевозможным лишениям и страданиям, вообще советовали им вести такой образ жизни, который бы своею суровостью подготавливал их к перенесению мученичества, которого во время гонений можно было ожидать постоянно. Вся жизнь христиан, по мысли этих писателей, должна быть рядом лишений, которые должны были постепенно закалить не только дух их, но и самое тело сделать выносливым. Мученичество не должно являться чем-то совершенно неожиданным, — оно должно представляться продолжением и завершением всей их жизни, всегда и во всем

воздержной, для которой лишение и страдание – дело вполне привычное.

По мысли, напр., *Тертуллиана*, христианами должны быть отвергнуты все наслаждения, утехы (*deliciae*), нега и роскошь которых может ослабить твердость веры (*quarum mollitia et fluxu fidei virtus effeminari potest*). В высшей степени сомнительно, что руки, привыкшие к массивным браслетам, могли устоять против тяжести цепей; чтобы голова, скрытая под сеткой из изумрудов и жемчугов, оставила свободное место для острия меча. Вообще следует приготовить себя к перенесению более тяжелого (*meditemur duriora*) и тогда можно не почувствовать (*non sentiemus*) этой тяжести. Необходимо быть готовым ко всякому насилию (*stemus expeditae ad omnem vim*), не имея нечего такого, что бы побоялись оставить³¹⁴⁹.

Подобные увещания и наставления встречаются и по прекращении времени гонений, в эпоху торжества христианства. Пастыри церкви всегда предвидели возможность наступление таких условий, которые потребуют от христиан мученичества. Прославивши мужество мученика Лукиана и стойкость его в перенесении физических мучений, особенно голода, св. *И. Златоуст* обращается к слушателям со следующим увещанием: «Зная это, будем и мы во время мира заботиться о том, что нужно для войны, чтобы с наступлением ее и нам воздвигнуть блистательный трофей. Он призрел голод, будем и мы презирать пресыщение, свергнем тиранию «чрева», чтобы, когда настанет время, требующее от нас такого же мужества, мы, наперед подготовившись посредством меньших подвигов, явились славными во время борьбы»³¹⁵⁰.

В другой своей беседе тот же св. Отец говорит следующее: «будем и мы упражняться, как во время мученичества. Они презирали жизнь, – ты презирай излишество, роскошь. Они попирали уголья, – ты погашай пламень похоти»³¹⁵¹.

Отсюда понятно, почему совершенное, по возможности, удаление от всяких удовольствий, страдания и мучительные лишения, происходившие вследствие добровольного отказа в удовлетворении телесных потребностей – могли рассматриваться, и действительно рассматривались

некоторыми аскетами, в качестве добровольного мученичества, в виде точного подражание подвигу мучеников.

Трехвековое преследование христиан языческой властью, сделавшее явление мученичества обычной принадлежностью христианской церкви, располагали тем самым христиан того времени смотреть на мученическую смерть, на мучение и страдание ради Христа, – как на самое прямое, верное, надежное и славное средство получения спасения, заглаживание грехов и соединение со Христом в блаженной, вечной жизни.

По словам святого *Киприана К.*, велика слава (*quantae sit gloriae*) – принятием одного удара (*unius ictus remediis*) очистить какое либо пятно жизни, нечистоту оскверненного тела, язвы пороков, застарелые от продолжительного нагноения, преступление, нажитое в продолжительное время.

Этим подвигом «может увеличиться награда и изгладиться преступление (*quo et augeri merces et crimen possit excludi*). Отсюда – все совершенство и достоинство жизни заключается в мученичестве. Оно есть основание жизни и веры, опора спасения, союз свободы и чести, – и хотя есть и другие средства, при помощи которых можно достигать света, однако достигать обещанной награды гораздо лучше посредством искупительных наказаний»³¹⁵². «Бог даровал в мученичестве как бы некоторое врачество жизни (*remedium vitae*), когда одним усвоит его за их заслуги [*pro merito eorum*], а другим дарует его по своему милосердию. Мы видели, что многие, знаменитые своею верою, приступали к почести этого наименования (*ad hunc nominis titulum*), чтобы смертью доказать верность обету. Но также часто видели, что иные потому стояли неустрашимо, что желали искупить соделанные грехи через омытие в своей крови и через смерть снова надеялись ожить те, которые при жизни считались мертвыми»³¹⁵³.

С прекращением гонений и преследований и наступлением спокойного течения церковной жизни прекратился и этот, сделавшийся уже привычным и считавшийся особенно славным, способ соединения со Христом и средство достижения вечной жизни – мученичество³¹⁵⁴. Ревностные христиане не могли сразу

освоиться с таким новым положением дела. Тяготение к мученичеству не могло исчезнуть бесследно.

Появившееся после прекращения гонений монашество сделалось как бы особою, новою, добровольною формою мученичества³¹⁵⁵.

Вот почему в аскетической письменности мы встречаем увещание терпеливо переносить подвиги и страдание подвижнической жизни, основанные именно на примере мучеников (*videte martyres*), которые постоянно должны жить в памяти подвижников, возбуждая в них удивление своим терпением³¹⁵⁶. Далее перечисляются всевозможные виды страшных мучений (лишение глаз, рук, ног, стояние в огне и т. д.)³¹⁵⁷. В частности, мученичество поставляется в связь с *постом*³¹⁵⁸. Вообще все время борьбы монаха с причинами греха называется *временем мученичества*³¹⁵⁹; все монахи «призваны» «к мученичеству», хотя и «невидимому»³¹⁶⁰. Келлия, где подвизались близ Макария Египетского два юных странника, называется «местом мученичества»³¹⁶¹.

Сравнение монахов с мучениками встречается и в позднейшее время³¹⁶². С точки зрения намеченной связи аскетизма с идеей мученичества следует, по всей вероятности, объяснять и факты такого чрезмерного подвижничества, которое – в буквальном смысле – доходило до самоумерщвления. О подобных фактах мы имеем свидетельства самые неоспоримые и авторитетные.

По словам, например, святого *Григория Н.*, «из числа девственников, которые не хотят прибегнуть к руководству мужей опытных, мы знали и таких, которые претерпели голод до смерти, как будто такими жертвами благоугождается Бог»³¹⁶³.

Столь же определенно свидетельство святого *Григория Н.* «Дошло до меня, говорит он, страшное слово, будто бы у монахов, верных по имени и жизни, которых многие знают, некоторые же порицают за горячность, превышающую требование благоразумного благочестия, – будто у таких монахов установился следующий обычай. Если придет к ним кто-нибудь из мужей благоговейных, не знакомый с нашим уставом, то радушно принимают его в своих обителях,

предлагают ему светлую трапезу, оказывают ему все виды дружбы и душу его восторгают Божиим словом, которое начертал Дух. Потом выходит кто-нибудь на средину, напоминает о суровом уставе и предлагает такой вопрос: хорошо ли благочестивому приять смерть ради Бога? И если пришедший по неразумию похвалит такую кончину, он продолжает: (подвижники) охотно умирают многими родами смерти: одни от своей руки и «принуждения чрева», т. е. неядения, другие – низвергаясь с гор в глубины или прибегая к удушению. Так мученики истины с радостью переселяются от здешней брани и многоплачевной жизни»³¹⁶⁴.

Следовательно, связь аскетизма с мученичеством не подлежит никакому сомнению³¹⁶⁵.

Имея несомненно некоторое отношение к идее и факту мученичества, отчасти объясняясь из них, чрезмерно суровое отношение к телу и его потребностям в еще более прямом, близком непосредственном отношении находится к той стороне христианского – преимущественно восточного – аскетизма, которая обуславливается его по преимуществу *созерцательным идеалом*³¹⁶⁶.

С этой точки зрения тело служило предметом истощения и изнурения не только потому, что в нем видели седалище и опору страстности, но в некоторых – и нередких – случаях вследствие того, что чувственность, телесность – даже сами по себе – рассматривались, как препятствие к достижению высоты, чистоты и невозмутимости. созерцательности. Полагая идеал аскетизма во всецелой созерцательности, некоторые подвижники психологически-естественно приходили к непоколебимому сознанию того, что тело, как брренное, материальное, смертное начало в человеке, не благоприятствует безраздельной и невозмутимой созерцательности, а иногда даже прямо препятствует в деле достижения и сохранения такого именно состояния. Естественные потребности природы, условия ограниченной жизни, проистекающие преимущественно из телесной организации, подвижникам-созерцателям представлялись такими обстоятельствами, которые связывали и ослабляли

стремление духа («ума») к невозмутимой ничем созерцательности, так как эти потребности, обращая внимание человека к мелочному, обыденному, условному, тем самым – непременно и естественно – отвлекают его от занятий исключительно духовных, от пребывания в сфере идеальной, от безраздельной отданности чистому «созерцанию». Отсюда идеалом для них служило состояние чистой духовности, отрешенной от чувственности, телесности, так как только такое состояние обеспечивает собою возможность осуществления непрестанной созерцательности. «Отсюда «тело» представлялось ими нередко, как начало прямо противоположное «духу», причем чувственность решительно противопоставлялась созерцательности и духовности. Если уже человеку определено жить в теле, то, по мнению таких аскетов, телесная жизнь должна быть доведена до *minimum*'а, до такой степени, чтобы она сделалась, по возможности, незаметною, будучи поглощена духом. Тело должно быть изнурено и истощено, чтобы противоположное ему духовное начало высвободилось из оков материальности и чувственности и воспарило к небу. Человек должен уподобиться *ангелам*, все телесное и чувственное в нем, по возможности, должно быть подавлено, – вот конечный и последовательный вывод из целого ряда положений, исходным пунктом и опорой которых служит идеал всецелой созерцательности. Вот почему некоторые аскеты прямо стыдятся своей телесной природы, ее естественных позывов к пище, сну и т. д.

Таким образом, самыми особенностями и потребностями созерцательного идеала вызывалось между прочим – суровое отношение к телу, изнурение и истощение его постами, спаньем на голой земле, железными веригами и т. под.

Св. *Василий В.* в отношении полной взаимной противоположности мыслит собственно «ум» и «плоть»³¹⁶⁷.

Однако «плоть» представляется у него тесно связанною именно с *телесною* стороною природы человека, так что «плоть» является как бы известным направлением и свойством «тела»³¹⁶⁸. Отсюда «ум», как способность «созерцания»³¹⁶⁹, посредственно – через «плоть», как определенное направление

«телесной» жизни, – поставляется в отношение противоположности и к самому «телу». Благополучие, «доброе состояние тела», совершенно несовместимо с «благоустройством» духовной стороны человека, главным проявлением и свойством которой служит именно «созерцание». Таким образом, забота об осуществлении, развитии и преуспевании этой последней не может не сопровождаться совершенным упадком телесного благополучия, физического благосостояния. Эту мысль св. Василий иллюстрирует на примере весов. «Как при взвешивании, если обременить одну чашку, то непременно сделаешь легкою другую, противоположную ей, – так бывает с телом и душою. Увеличение одного делает необходимым уменьшение другого. Когда тело чувствует себя хорошо и обременено тучностью, то ум по необходимости оказывается бездеятельным и бессильным. А когда благоустроена душа и заботою об (истинном) благе возвышена до свойственного ей величия, тогда следствием этого оказывается увядание телесных сил³¹⁷⁰. С этой точки зрения понятно и то, что «для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы»³¹⁷¹. Напротив, для живущих по Богу началом истинной жизни служит именно «разрешение души от телесных уз»³¹⁷².

С представленным учением св. Василия Вел. в сущности вполне гармонирует и учение *Григория Б.* по данному вопросу.

Св. Отец наблюдает и устанавливает резкую, непримиримую противоположность «плоти», с одной стороны, и «души», или собственно духа; ума, – с другой³¹⁷³. Однако «плоть» изображается такими чертами, в понятии «плоти» мыслятся такие признаки, которые не оставляют никакого сомнения в том, что «плоть» теснейшим образом связана именно с «телом», с чувственно-физическою стороною человека. В самом деле, по мысли св. Отца, именно присутствие «плоти» в природе человека делает душу «трупоносицею»³¹⁷⁴, «твердыми узами» привязывает ее «к жизни»³¹⁷⁵, заставляет «непрестанно тяготеть к земле»³¹⁷⁶. Св. *Григорий* находит удивительным и непонятным, как к «духу»

могла примешаться «дебелость», к – «уму» , – «плоть», к природе легкой– «тягота»³¹⁷⁷.

Человек «на земле» становится «узником плоти», так как «тело» примешивается «к легкому духу». Он «не весь» уже – «ум», «чистая природа», хотя, с другой стороны. «не весь и худшая – персть», состоя из того и другого³¹⁷⁸. А потому он и терпит «непрекращающуюся тревогу борьбы между плотью и душою»³¹⁷⁹. «Грубая персть» гнет человека постоянно вниз; препятствуя ему «обращать око к свету». Когда он пытается сделать это, то между ним и источником света становится, закрывая его глаза, облако – «мятежная плоть, вместе с земным духом»³¹⁸⁰. Как тело бывает в добром состоянии в то время, как душа больна, так душа цветет и простирает взоры горе, когда жажда удовольствий утихает и увядает вместе с телом³¹⁸¹.

С этой точки зрения вполне понятно крайне суровое отношение аскетов к своему телу. Коренную, принципиальную причину в данном случае является та основная, высшая цель, которая определяет собою существо и направление всей жизни христианского подвижничества. Подвижники, по выражению святого Отца, «К Богу возводят всецелый ум»³¹⁸². Стремясь к достижению этой цели, подвижники, вследствие раскрытого уже отношения «духа», или «ума», к «плоти», неизбежно испытывали противодействие со стороны «плоти». Отсюда, для того, чтобы предоставить «уму» полное и безраздельное господство в природе человека, и тем обеспечить ему действительную возможность осуществить достижение чистого «созерцания», подвижникам обязательно приходилось прибегать к различным средствам, с целью ослабить плоть, чтобы усилить противоположное ей по существу начало – «дух» или «ум». И действительно, по свидетельству св. Отца, подвижники практиковали различные подвиги строжайшего воздержания и сурового самоизнурения, причем собственно имели в виду «истончевая персть, истончить вместе и грех»³¹⁸³.

Таким образом, св. Отец суровые подвиги самоизнурения несомненно поставляет в теснейшую и ближайшую связь с идеалом безраздельной созерцательности. Всецелая

созерцательность необходимо ведет к упадку телесной жизни, – вот конечный вывод из приведенного учения св. Григория Б.³¹⁸⁴ По словам св. Григория, подвижники стараются быть как бы бесплотными, изнуряя смертное бессмертным³¹⁸⁵.

Не менее определено учение и св. *Григория Н.* о том, что стремление к исключительной созерцательности сопровождается отрицательным отношением к чувственности и телесности для достижения бесстрастия, как необходимого условия безраздельной созерцательности.

По словам святого Отца. «в естестве человеческом представляются две жизни: плотская, движущаяся чувствами, и духовная, невещественная, преуспевающая в разумной и бестелесной жизни души. Но невозможно соделаться в одно и то же время участником той и другой жизни – старательность об одной из них производит лишение в другой³¹⁸⁶. Причина такой непримиримой противоположности этих двух жизней проистекает из того и определяется тем, что жизнь чувственная по необходимости является жизнью *страстной* – в тесном и широком смыслах этого слова. между тем жизнь духовная отличается совершенным бесстрастием. «Черта бесстрастия, одинаково сияющая и в душе и в ангелах, в родство и братство с бесплотными вводит и ее, еще в плоти преуспевшую в бесстрастии»³¹⁸⁷.

По мысли преподобного *аввы Исаии*, забота о теле препятствует надлежащим образом заботиться о душе. Подобно тому, как никто не может смотреть одним глазом на небо, а другим – на землю, так и ум не может соединить вместе заботу о Божественном и мирском³¹⁸⁸.

По учению святого *Ефрема С.*, монахи должны наложить на себя произвольный голод собственно с тою целью, «чтобы смирить земное тело и возвысить небожительницу душу»³¹⁸⁹.

У преподобного *И. Кассиана* иногда именно тело (*corpus*) представляется коренною причиною удаления от Бога³¹⁹⁰. Такое влияние оказывает тело потому и постольку, поскольку оно. отвлекая подвижников от небесного созерцания, низводит к земному (*a coelesti eos intuitu retrahens ad terrena deducit*). Следствием влияние тела является, например, то, что в то

время, когда подвижники поют и повергаются на молитве, у них, помимо желания и даже вопреки собственной воле, являются представление человеческих образов, воспоминания речей, или занятий, или суетных действий. Таким образом, именно вследствие неблагоприятствующего влияния тела, «ревнующие об ангельской святости (*aemulantes angelicam sanctitatem*) и желающие постоянно прилепляться к Господу, при всем желании, «не могут достигнуть совершенства в этом отношении». Напротив, они «делают зло, которого не желают, т. е. умом увлекаются (*traducuntur mente*) к тому, что не относится к преуспеянию в добродетелях и совершенству»³¹⁹¹.

Мысль о том, что тело с его нуждами и потребностями является препятствием к безраздельной и всецелой, исключительной созерцательности, – выражается очень определенно и преподобным Нилом С., хотя у него она является в форме сравнительно мягкой. По учению святого Отца, душа человека, почтенная Божиим образом, умаленная «малым чим от ангел»³¹⁹², всегда и всецело желает заботиться о лучшем и жить созерцанием там, где имеет чистое веселие, не возмущаемое воспоминанием о чем-либо неприятном»³¹⁹³. Однако, «как сопряженная с перстным телом, хотя и ненадолго, все же принуждена бывает, по неизбежной потребности, тратить время на удовлетворение телесных нужд»³¹⁹⁴³¹⁹⁵. Осуществление безраздельной созерцательности поставляют своею целью монахи. Этой цели соответствовала и самая их жизнь. По словам святого Отца, «они ничего не имели на земле, кроме тела, которое природа удержала здесь, как по существу тяжелое и неприспособленное к восхождению вверх». Они и его желали бы иметь с собою там, где пребывали своим умом, созерцая небесные блага, никогда не отвлекаясь от тамошнего наслаждения». Однако осуществить вполне эту цель им не удавалось, – «природа возвращала их опять к телесной потребности». Благоговение к Творцу, связавшему душу с телом, побуждало их заботиться и о теле, хотя «по опыту они признавали полезным отчуждение от него». Всякий старательный подвижник «признает потерю и кратковременное занятие удовлетворением телесных потребностей»³¹⁹⁶.

По учению св. *Исаака С.*, «как невозможно остаться невредимым тому, кто на поле брани щадит своего врага, так и подвижнику невозможно избавить свою душу от гибели. если он щадить свое тело»³¹⁹⁷. Созерцать Бога препятствует душе наложенное на нее телесное, которое закрывает собою озарения истины, так что они не доходят до нас³¹⁹⁸. И это собственно потому, что он стремится к достижению полного подобия «естеству духовному». Одним из средств, ведущих подвижника к намеченной цели, служит «пост». По словам святого Отца, «человек постник молчанием и непрестанным постом старается уподобить свою душу естеству духовному»³¹⁹⁹.

По словам преп. *Лествичника*, быть монахом означает – в вещественном и бранным теле осуществить жизнь и состояние бесплотных; – непрестанно творить принуждение своей природе и неослабно охранять чувства... Удаление от мира есть добровольная ненависть к веществу и отречение от естества, для получения вышеестественного³²⁰⁰.

Подобные же взгляды мы встречаем и у таких подвижников, которые не оставили нам подробного раскрытия своих воззрений, но которые заявили себя строжайшей склирогагией. По словам, например, *аввы Даниила*, «чем тучнее тело, тем немощнее душа; и чем суше тело, тем сильнее душа»³²⁰¹.

Авва Вениамин во время страшной болезни (ужасной опухоли от водянки) сказал посетившим его: «молитесь, чтобы не сделался болен мой внутренний человек; а от этого тела не видел я пользы, когда был здоров, теперь же, когда болен, не вижу вреда»³²⁰².

По словам *аввы Феодора*, ученика Пахомия, жизнь монахов и монахинь, превышая обыкновенную жизнь людей, есть жизнь ангельская. Люди, вступающие в монашеское звание, умирают для обыкновенной жизни человеческой, а живут для Того, Кто умер за них и воскрес; отрекаются жить для самих себя и распинают себя со Христом».

С этой точки зрения даже естественные и необходимые потребности тела должны были представляться явлениями нежелательными, несомненными недостатками. И

действительно, у некоторых аскетов мы встречаем такой именно взгляд на телесные потребности. Авва Пимен, например, говорил: «трех недостатков не могу отсечь: питания, одежды и сна; впрочем, в известной мере и их можем отсечь»³²⁰³.

Отсюда уже понятно, почему некоторые, даже великие, подвижники прямо стыдились естественных потребностей тела. Об *Антонии В.*, например, в его биографии рассказывается, что он испытывал чувство стыда, когда ему приходилось вкушать пищу, ложиться спать, приступать к исполнению других потребностей. По словам его биографа, святого *Афанасия А.*, преподобный Антоний «ежедневно вздыхал при воспоминании о небесных обителях и, одержимый желанием их (со скорбью) смотрел на эфемерность человеческой жизни. Когда он намеревался вкушать пищу, ложиться спать или приступать к удовлетворению других телесных потребностей, то чувствовал стыд, представляя себе разумность души»³²⁰⁴. Часто, намереваясь вкушать пищу с прочими монахами, вспомнив о пище духовной, отказывался от вкушения, отходил от них далеко, считая для себя стыдом есть, когда другие смотрели на него»³²⁰⁵. Поэтому он ел отдельно, ради необходимой телесной потребности. Иногда он ел и с братиею; тогда при этом он, хотя стыдился, однако же, решался говорить им полезную речь»³²⁰⁶.

Об *Исидоре Странноприимце* в *Лавсаике* рассказывается, что он часто плакал во время трапезы. На вопрос о причине слез он отвечал: «стыдно мне, разумному созданию, питаться бессловесною пищею; мне бы следовало быть в раю сладости и там насыщаться нетленною пищею»³²⁰⁷.

Заключение

Все предшествующее исследование приводит к тому несомненному заключению, что подвижничество, «аскетизм» является необходимым моментом религиозно-нравственного христианского совершенствования, – обязательным условием (с положительной и отрицательной стороны) достижения богоуподобления в целях богообщения. Но, с другой стороны, этим уже определяется и его несамостоятельное, самодовлеющее, центральное, а второстепенное, зависимое, периферическое значение. «Аскетизм», во всей совокупности своих предписаний, приспособлений и методов, – не цель, а только средство, условие, орудие, хотя в этом качестве ему принадлежит значение существенно важное, обязательное, необходимое. Такое значение «аскетизма» определяется существом и особенностями основной христианской цели, каковою является усвоение каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом (I глава), – содержанием самого христианского идеала (III глава), с одной стороны, и наличным состоянием человека, в котором этот идеал еще не восторжествовал (II глава), – с другой.

Таково значение «аскетического» момента в принципе, таково же оно и во всех – без исключения – его проявлениях, обнаружениях и разветвлениях (IV глава). По характерному и вполне определенному учению препод. *И. Кассиана*, которое можно с полным правом считать типическим выражением православно-аскетического учения, «посты, бдения, нищета, отшельничество, упражнения в св. Писании, расточение всего имущества не составляют совершенства, но суть только средства к совершенству; не в них состоит цель аскетического искусства (*disciplinae illius*), но посредством их достигается цель. Напрасно будет упражняться в них тот, кто довольствуется ими, как высшим благом;· это значит иметь орудие для искусства и не знать его цели»³²⁰⁸.

Таким образом, забвение или неведение настоящего значения «аскетизма» может иметь прямо губительное значение

для самого же подвижника, так как его внимание и деятельность отвращаются от существенного и важного и переносятся на второстепенное, на нем всецело сосредоточиваются и им ограничиваются.

Но если средство обращается в цель, а самая цель, вследствие этого, забывается, то получается. полное извращение нормального порядка, – тем более губительное, чем важнее та цель, ради которой предпринимается самое подвижничество. Подвижник может затратить массу энергии, труда, претерпеть всевозможные лишения, отречения и страдания, и, однако, цель может не приближаться, а все более и более отдаляться, если подвижник «незаконно подвизается», если «аскетизм» не соответствует указанному понятию о нем.

Так. образом, «если «аскетизм» – не более как средство, то его значение всецело определяется его пригодностью и приспособленностью к достижению определенной и всегда живо представляемой цели. Эта цель всегда должна иметься в виду, и ни на минуту не выпускаться из внимания. Если же это условие не соблюдается, «аскетизм» не приспособляется к цели, или же, – что еще хуже – эта последняя совсем забывается, то таковой аскетизм совершается οὐκ ἐν τῇ ὑψω'σει³²⁰⁹ является, именно в силу этого, не настоящим, а только видимым, кажущимся подвижничеством³²¹⁰, скрывающим под благовидною внешностью отсутствие внутреннего содержания и действительно ценного достоинства. Следовательно, только тот аскетизм, по православному учению, можно считать настоящим, действительно ценным подвижничеством, который совершается ἐν ὑψω'σει, ³²¹¹, т. е. с постоянным «разумением» той цели, которая составляет самое ядро, самую основную цель подвижничества и есть именно богообщение, теснейшее единение с Богом, в неразрывном союзе любви с ближними. Отсюда ὑψω'σει с полным правом можно признать основным, фундаментальным принципом «аскетизма», нормирующим способ его выполнения и осуществления³²¹².

Важнейшие и наиболее характерные аскетические принципы – «рассуждение», «трезвенность», «бодрственность» и друг.

лишь более точным и конкретным образом выражают и раскрывают указанный нами основной аскетический принцип «ведения», «разумения», который проникает собою все восточное православно-аскетическое мировоззрение, причем понятие об этом принципе иногда у некоторых представителей восточного подвижничества (напр., у препод. Исаака Сирина, аввы Дорофея), очень рельефно выражается и *explicite*, у большинства же других подразумевается *implicite*. Этот принцип, по учению некоторых подвижников, представляет собою как бы душу подвижничества. Помимо этого основного аскетического принципа, все усилия и труды подвижничества являются как бы телом, внешнею оболочкою без души, и обозначаются иногда общим именем οἱ κοῦτοι οἱ σωματίϊ', хотя здесь мыслились, без сомнения, не одни только телесные, физические труды и лишения, а вся совокупность аскетических приспособлений.

Итак основным, общим и наиболее характерным принципом православной аскетики является ὡσις – «ведение», «разумение». Этот принцип вполне гармонирует с общим духом, содержанием и направлением православного богословского нравоучения, которое рельефно оттеняет необходимость и существенную важность личного, сознательно-свободного момента в процессе религиозно-нравственного христианского усовершенствования, в деле усвоения каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом. Этот момент величайшего напряжения всех сил человека, в направлении к идеалу христианского совершенства, и лежит в основе христианского «аскетизма», составляя его необходимую психологическую и религиозно-этическую основу. С этой точки зрения и следует смотреть на христианский «аскетизм», чтобы понять и определить его истинную сущность и настоящую религиозно-этическую природу.

Таким образом, анализ и раскрытие православного учения об «аскетизме» способствуют наиболее выпуклому выяснению существенных особенностей и наиболее типических черт вообще православно-христианского не только нравоучения, но также – отчасти – и вероучения. Этим определяется значение и нашего настоящего труда.

Примечания

¹ - Ср., напр., В. Даля Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. (изд. 2-ое 1880) стр. 27.

² - Небезызвестный Скабичевский утверждает, что «аскетизм есть особенного рода психическая болезнь» (Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции. Рус. Мысль 1900. Кн. X. стр. 19–20).

³ - 'Аско'ς означает (начиная с Гомера) кожаный мех или мешок, особенно для хранения вина (Ср. Luciani. *Contemplantes*. 13. Т. I, р. 508. Мф.9:17; Мк.11:22; Лк.5:37. Афанасий А. Т. XXVI, col. 1276); вообще – кожа, шкура. Отсюда, некоторые филологи предполагают, что 'ασκο'ς первоначально означало именно обработку кожи, поскольку 'ασκο'ς, быть может, произведено из μσκος (με'σκος = кожа по Исихию. Ср. слав. «мескъ»). Dr. Walther Prelhvit. *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*. Göttingen 1892. S. 35. Grimm, р. 55. Ταμείον τη'ς Πατρολο'γιας, σ. 347.

⁴ - 'Аски'ω означает – прилагать старание и заботу к чему-либо – *artificiose parare*, искусно обделывать, обрабатывать (напр. εἶ'ρια, κε'ρατα), искусно делать, изготавливать; χορὸν искусно изображать, также искусно полировать, украшать; ἡσκημε'νος изукрашенный, искусно украшенный (прич. ἄσκη'σας при других глголах = искусно). Ср., напр. Luciani *Imagines* II. Т. II. р. 469: ὁ νεὼς ... λιθοῖς τοῖς πολυτελε'σιν ἡσκημε'νος. Евсевия К. Εἰς τὸν βί'ον Κωνσταντι'νου IV. XXXVII. Eusebius Werke. I. В. herausg. Heikel. Leipzig. 1902. S. 132. Ср. *ibid.* XXXVII. S. 94; прилежно заниматься чем (*colere, exercere*): τε'χνην στα'διον. (Ср. Epicteti *Dissertationes*, t. III. с. XIV. р. 416); τὴν ἀλη'θειαν ἀσκεῖν – любить правду; σιωπῆ'ν – хранить молчание; – δικαιο'συ'νην творить правосудие, – ἐ'ννοιαν предаваться мысли о чем-либо. (Евсевий. Βασ. Κωνσταντ. Λογ... τῷ Εὐλο'γῳ. S. 169: τὴν τοῦ μεγί'στου πατρος ἐννοιαν ἀσκειμε'νων); не сопровождаемое дополнением, ἀσκεῖν = упражняться, особенно заниматься гимнастикой, делать гимнастические упражнения (*corpus exercere*); εὐ' ἡσεηκω'ς – хорошо обученный; с

неопределенным – приучать себя, привыкать делать что-то; в средн. зп. упражняться, стараться, заниматься (Ср. Евсевий. 'Εἰς τ. Β. Kwnst. XLIII. S. 136). Греч.-русский словарь. Изд. Киевск. Отдел. Общества классич. филологии и педагогики. Изд. 2-ое. Киев. 1890. стр. 134. Ср. Вейнан проф. Греческо-русский словарь. Изд. 5-ое. СПб. 1899 г. Suicerus T. I. col. 547–548. Z#246ckler Askese und M #244nchtum. S. 1. Проф. Редкин ч. III, стр. 190.

⁵ - Du-Cange. col. 140. Ср. Климент А. Т. VIII. col. 1072: γί'νεται δε' ἡ ἀσκ'ησις κατὰ τὸν Κωον 'Ιπποκρά'ττην οὐ μόνον τοῦ σω'ματος, ἀλλὰ' καὶ τῆς ψυχῆς ὑγί'εια, ἀσκη'η πόνων, ἀκοπ'η τροφῆς.

⁶ - Herzog. Real Encyklop#228die (dritte Auflage) Zw. Bnd. (Leipz. 1897). S. 134. Ср. Греческо-русский словарь, изд. Киев. отд. общ. клас. филол. и педогогики, стр. 134: ᾰσκησις = гимнастические упражнения и весь к тому относящийся образ жизни атлетов.

⁷ - Ср. Real-Encyclop#228die dor christlichen Alterth#252mer... von Kraus 113. S. 96. Z#246ckler. loc. cit.

⁸ - Перенесение понятия упражнения, «аскетизма» с тела на душу, с гимнастики на нравственную деятельность, ввиду специфических признаков, мыслившихся в этом понятии (систематичность, последовательность, целесообразность и напряженность усилий атлета), могло совершиться, конечно, вполне естественно, – по закону самой простой аналогии. Уже во времена позднейшие Климент А., напр., душу гностика, воодушевленного твердою надеждою на Бога и любовью к Нему, смело противостоящего всем страхам, равнодушного к случайностям и даже самой смерти, – по крепости и стойкости сравнивает с телом атлетов. Strom. L. VII, с. XI. Ср. Д. П. Миртов. Нравств. учен. Климента А., стр. 113–114.

⁹ - Epictetus. Dissertationes I. III. с. XXVI. Epicteti quae supersunt Dissertationes ab Arriano collectae nec non Enchiridion et Fragmenta Graece et Latine in duos tomos distributa. T. I. Londini MDCCXLI. p. 529: ἐπὶ τοῦτον (ср. τὸν τοῦ θανά'του φο'βον) μοι γυμνα'ζου ἐνταῦθα νευε'τωσαν οἱ λό'γοι πα'ντες, τὰ ἀναγνώσματα.

Ibid. C. XXIV. p. 506: Ἐγὼ πρὸς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἑμαυτοῦ πέφυκα, πρὸς κακὰ οὐ πέφυκα. Ἴς οὖν ἢ πρὸς τοῦτο ἄσκησις Lib. IV. C. I: ... ταυτήν τὴν παρασκευὴν παρασκευασάμενος, καὶ τὴν ἄσκησιν ἀσκήσας... Вся XII гл. III кн. надписывается и ведет речь περὶ ἀσκήστως; p. 404: τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδοξὸν ποιεῖσθαι. p. 405: οὐκ ἔστιν ἀναποτύκτον σχεῖν τὴν ὀπείξιν, καὶ τὴν ἐκκλίσιν ἀπερίπτωτον ἄνευ μεγάλης καὶ συνεχοῦς; p. 408: ο-΄ταν θελῇς σαυτῷ ἀσκῆσαι, διψῶν ποτε καυμάτος, ε-φε΄λκυεσαι βρογχὸν ψυχροῦ, καὶ ἐπτυσσον, καὶ μηδενὶ εἴπης. Fragmenta. T. II. p. 743: τὸν (δεσμὸν) τῆς ψυχῆς λυεῖ ἀρετὴ δι΄α μαθησεως καὶ ἐμπιρίας καὶ ἀσκήσεως. Lucian. Vitarum auctio 24. Lueiani Samosatensis opera. I. F. Reitzius. Amstelodami CIOIOCCXLIII. p. 564. Toxaris, seu amicitia. 27. T. II. p. 536. De saltatione. 27. T. II. p. 284: τῶν τοιούτων κατεγνοκῶς, φιλοσοφῶν, οἳ ταυτὴν ἄσκησιν ἀπρτῆς ὑπελάμβανον. Плутарх, Symposiacion, lib. IV, quaestio quarta. Plutarchi Chaerouensis omnium, quae exstant, operum tomus secundus, continens Moralia, Gulielmo Xylandro interprete. Hidelbergae, MDLXX, p. 668 E.

¹⁰ - Ср. напр., Epicteti Dissort. I. c. 1. p. 10: ταῦτα ἔδει μελετᾶν τοὺς φιλοσοφοῦντας, ταῦτα καθ' ἡμέραν γράφειν, ἐν τουταῖς γυμνάζεσθαι. p. 11; c. VII. p. 42; c. XXVI. p. 133: πρῶτον ἐπὶ τῆς θεωρίας γυμνάζουσιν ἡμᾶς οἱ φιλοσοφοί, ὅπου ῥᾶον. c. XXIX. p. 157. L. II. c. I. p. 174: ἀεὶ μίαν γε τινα προλήψιν ἐγυμνάζε χρηστικῶς; c. XVI. p. 258; c. XVIII. p. 280; c. XIX. p. 286. L. III. c. III. p. 366; c. VIII p. 389; c. X. p. 399; c. XII p. 405, 408; c. XV. p. 419; c. XX. p. 434; c. XX. p. 437; c. XXII, p. 458; c. XXVI. p. 527 и др.; L. III. c. III. p. 393: αὐτὸς ἐμελε΄τας, τί σοι λείπειν ἐφάνταζου.

¹¹ - Zeller. Die Philosophie der Griechen. Dritt. Th. S. 51. Ср. S. 235. По словам, напр., Сенеки, nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus. est. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem: nec virtus autem esset sine studio sui potest nec virtutis studium sine ipsa Epist. moral lib. XIV. Ep. I (89). Изд. Haase. Lipsiae vol. III, p. 256. Ср. lib XIX, ep. [(110), p. 364. И по учению Плотина и Порфирия цель и задача философии лежат собственно в нравственной жизни человека, в исцелении его пороков, в оживлении и очищении его деятельности. Философ

должен быть врачом души. Находящийся мотив философии – забота об исцелении души. Mayer. Die christliche Ascese. S. 31.

¹² - De mutatione nominum... η' διδακτική τῆς ἀσκησικῆς ἀρετῆς διαθερεῖ, ὁ μὲν γὰρ διδασκαλίᾳ βελτιωθείς, εὐμοῖρου λαχὼν φύσεως, ἡ' περιποιεῖτο ἀλῆστον αὐτῷ διὰ συνεργοῦ μνημῆς, μονῇ χρῆται, ὡς ἐμάθεν ἀπρὶς ἐπειλημμένος καὶ βεβαίως περιεχόμενος, ὁ δ' ἀσκητῆς ἐπειδὴν γυμνασῆται συντῶνως, διαπνεῖ παλιν καὶ ὑπανίεται, γυλλεγομένος καὶ ανακτῶμενος τὴν ἐκ τοῦ πονεῖν τεθρυμμένην δύναμιν, καθάπερ καὶ οἱ τὰ σώματα ἀλειφομένοι... εἴθ' ὁ μὲν διδαχθεὶς ἀθανάτῳ χρωμένος ὑποβόλει τὴν ὠθελίαν ἐναυλον κα' ἀθάνατον ἰσχει μὴ τρεπόμενος ὁ δ' ἀσκητῆς καὶ τὸ ἐκοῦσιον ἔκων αὐτὸ μόνον καὶ τοῦτο γυμναζὼν καὶ συγκροτῶν ἵνα τὸ οἰκεῖον πάθος τῷ γεννητῷ καταβάλλῃ, κἀν τελειωθῇ, καμὼν πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἐπάνεισι γένος. Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. III. ed. P. Wendland. Berolini. MDCCCLXXXVIII, p. 171–172. Cnfr. Legum allegor, lib. I. vol. I. ed. L. Cohn. Ber. MDCCCLXXXVI, p. 83. De congressu eruditionis gratia, vol. 111, p. 79–80; p. 63. 85–86. 91–92. Defuga et inventione, p. 118–119. De migratione Abrahami. vol II, p. 277. De Iosepho. vol. IV., ed. Cohn. Ber. MCMII, p. 61: τρεῖς μὲν εἰσι ἰδεῖναι, δι' ὧν τὸ ἀρίστον τέλος, μάθησις, φύσις, ἄσκησις. De sacrificiis Abelis et Caini. vol. I. p. 227–228. Ср. Проф. Редкин. Соч. т. VII, стр. 419. St #244ckl. Die Speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte I. B. S. 531, 536. 536–7.. Mayer. Die christliche Ascese, S. 28–29.

¹³ - Ср. Мф.11:12. Лк.16:16. Лк.13:24: подвижайтесь (ἀγωνίθεσθε) войти сквозь тесные врата.

¹⁴ - 1Кор.9:24–27. Ср. Иак.1:12; 1Пет.1:4, 5:4; Иуд.3. Рим.6:18–19, 8:13, Гал.2:2, 5:7; Еф.6:12; Флп.2:16, 3:14; Кол.3:5; 1Тим.6:12; 2Тим.2:5, 4:8; Евр.6:18, 12:2, 4. Откр.2:10, 3:11. И.Кассиан. De coenobior. Institut. lib. V, с. XVIII, col. 234. АВ. И. Златоуст. «Contra eos, qui subintro ductas habent virgines, .с. V, Т. XLVII, col. 501. Исаак С. А. Л. σ. 307: οὗτος ὁ κόσμος ὁρῶς ἐστὶ τοῦ ἀγωνῶς, καὶ σταδίου τῶν δπομον καὶ οὗτος ὁ καιρὸς τῆς πάλης ἐστὶ. Е. Феофан. Тол. посл. Флп.3стр. 20.

¹⁵ - О степени возможности и действительности усвоение Ап. Павлом эллинской образованности и культуры см. в

исследовании проф. Н. Н. Глубоковского: «Эллиническое образование св. Апостола Павла». Хрнст. Чтение 1906. Март. и след. кн.

¹⁶ - 1Тим.4:7–8; Ср. 1Тим.1:4, 6:6, 20; 2Тим.2:16, 23; Тит.1:14, 3:9. Кол.2:23.

¹⁷ - Деян.24:16.

¹⁸ - Цит. места.

¹⁹ - Ср. Рим.15:30.

²⁰ - Ср. 1Кор.9:27.

²¹ - Ср. Е. Феофан. Толков. Пастыр. Посланий, стр. 308–309. Объясняя 1Тим.4:7, обучай себе преосв. Феофан говорит: «обучай – γυμνασον – упражняй себя в делах благочестия христианского, чтоб сделаться искусным их делателем, как гимнасты упражняются в телодвижениях разных, чтобы приобрести в них навык и искусство».

²² - Ср. Евсевий. De martyr. Palaest. с. XI, 2:... ὁ Παμφίλος, ἀνὴρ. καὶ παρ' ὅλον αὐτοῦ τὸν βίον πα'σῃ διαπρέψας ἀρετῇ, ἀποτα'ξει καὶ καταφρονήσῃ τῇ τῆς οὐσίας εἰς ἐνδεεῖς κοινωνί'α, κοσμικῶν ἐκπιδὼν ὀλιγωπί'α, φιλοσοφ'у πολιτεί'α καὶ ἀσκη'σει. Eusebii Pamphili Historiae Ecclesiasticae libri X. ed. F. A. Heinichen. Bipsiae. MDCCCLXVIII, S. 426. У того же историка именем ἡ Ἑλληνικὴ ἄσκησις обозначается след. образ жизни Иракла: καὶ προ'τερον κοινῇ ἐσθῆτι χρω'μενος, ἀποδοσα'μενος καὶ φιλο'σοφον ἀναλβῶν σῆμα. με'χπi τοῦ δεῦρο τηρεῖ βιβλί'α τε Ἑλληνων, κατὰ δύ'ναμιν jὺ παυ'εται φιλολο'γῶν. Ecciesiast. Histor. VI. 19, S. 288; II, 16, S. 76 (по изд. Schwavtz'a 1 H. S. 140); ср. с. 17, S. 76–81 (изд. Schw. S. 141–152). Здесь по Филону β'ος ἀσκунτων (S. 77) обозначается понятием το φιλοσοφεῖν (S. 79); ἀσκηταί (у Руфина abstinentes. S. 143) изображаются такими людьми, которые ἐγκρα'τειν δ' ὡ'σπερ τινὰ θεμε'λιον проκαταβαλλο'μενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἀ'κκας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετα'σ. Ср. VI, 3. S. 267; VI, 2. S. 264; VI. 9. S. 273.

²³ - Григорий Б. Or. IV. Contra Julianum I, с. LXX, LXXII, LXXIII. T. XXXV, col. 597 AB. Ср. Or. XLIII. T. XXXVI, coi. 512 C. Макарий Е. Homil. XLV, с. II, col. 788 A.

²⁴ - Ср., напр. Евсевий. 'Εἰς τ. σ. Κωνοτ. IV, XXII, S. 125. *ibid.* XL, S. 141. И. Дамаскин. *Parall.* T. XCV, col. 1309: περὶ ἀρη'σεως ἐν ἔργῳ ἀγαθῶ-ι, ὅτι ὠφε'λιμος καὶ σωτη'ριος.

²⁵ - Макарий Е. *Homil.* XLV, с. II, сод. 788 A.

²⁶ - Он же. Н. XV, с. XLVIII, col. 608 D.

²⁷ - Н. XLV, с. II, 788 A. Ср. Б. Феодорит *Relig. Histor.* с. IX, col. 1381 B: Ζωγρά'φος εὐ' μ'άλα τὴν τε'χνον ἡσκημε'νος (*artis suae peritissimus*).

²⁸ - Н. IV, с. XVII, col. 485 A. Ср. Григорий Б. *Or.* XXX (Theolog. IV) с. XIX. T. XXXVI, col. 128 B. *Histor. Lausiaca.* с. CIX, col. 1212 A.

²⁹ - Григорий Б. *lib. eit.* col. 128 B.

³⁰ - 12 Правило Гангрского Собора. Ср. того же собора прав. 13. 17, 18.

³¹ - Григорий Б. Ок XLIII. T. XXXVI, col. 500 C: «родители Василия Вел. упражнялись во всех видах благочестия» (*pa san a=skh'sisin eu=sebei'a_s o=do'n*).

³² - Kraus. *Real-Encyclopedie.* S. 96–97. Ср. Du-Cange col. 140; Энциклопедический словарь, под редакцией проф. И. Е. Андреевского. T. II, СПб. 1890. стр. 294.

³³ - Το'ν μονη'πη βί'ον ἀσκη'σας. *Vita Antonii*, с. III, col. 844 B.

³⁴ - *Commentarii in Psalmos. Ps. LXVII*, v. 7, p. 318. Издание Монфокона *Parisiis MDCCVII*. (Ср. Weingarten. *Der Ursprung des M#244nchtums im nachkonstantinischen Zeitalter. Zeitschrift f. Kirchengeschichte I* (1877), S. 18. Schiwietz, S. 55. *Z#244ckler Askese und M#244nchtum I*, S. 180).

³⁵ - Ср. 5-ое правило Двукратного собора.

³⁶ - *Vita A. Proem.* col. 837 A. Ср. col. 837 B: ἐ'τι γὰρ μονοχοῖς ἱκανὸς χαρακτήρ πρὸς ἄσκησιν ὁ Αντωνίου βί'ος. *Apophthegm. Patrum. Praefatio* col. 73. *Historia Laus. Prooem.* col. 995–996.

³⁷ - Ср. *Historia Laus.* C. CVI, col. 1011 C: ἡ'ν ἰδεῖν ἐκαῖ παρ' ἐκα'στω διαφο'ρους τῆς ἀσκη'σεων πολιτείας.

³⁸ - *Histor. Laus.* с. II, col. 1011 A. Ср. *ibid.* col. 1011 C; *Apophtheg.* col. 348 C, § 106.

³⁹ - *Lib. cit.* с. XLIII, col. 1115 D.

- ⁴⁰ - Lib. cit. с. CII, col. 1209 B. с. CIII, col. 1209 BC.
- ⁴¹ - Lib. cit. с. XIX–XX, col. 1065 A. Ср. Apophtheg. col. 77 B. § 8 (Verba Seniorum. X, T. col. 912 B).
- ⁴² - Феодорит. Rel. Histor. с. XIII, col. 1401 AC. Ср. 51 Прав. Апостольск.; 53 Прав. Василий В. Constitutiones monast. с. XIX, col. 1389 A.
- ⁴³ - Феодорит. Relig. Histor. с. XVII, col. 1420 BC.
- ⁴⁴ - Ibid. с. XVII, col. 1420 BC. Ср. Кирилл Иерусалимский. Cateches. X, n. 19, T. XXXII, col. 685 A.
- ⁴⁵ - Ср. Григорий Б. Or. XL, с. XVII, T. XXXVI, col. 381 A. Histor. Laus, с. VIII, col. 1025 C, 1025 D; Ориген. In. Matth. Comment. T. XIV, n. 16, col. 1228–1229.
- ⁴⁶ - Ср. Ниль Син. Sententiae abducentes § XI, col. 1241 A: ὑνομονονη'ν ἄσκοῦ....
- ⁴⁷ - Hist. Laus. C. XLV, col. 1123B: ταπεινοφροσυ'νην ἄσκη'σωμεν... Ср. Historia Relig. с. XVII, col. 1420 BC.
- ⁴⁸ - Hist. Laus. с. XXIII, col. 1068 C. Ср. Евсевий К. De mart. Pal. с. XIII, 9: ἐ'ν ἄσιπ'ταῖς καὶ προσευχαῖς καὶ ταῖς λοιπαῖς ἀποτελοῦντας ἄσκη'σεσι. Lib. cit p. 436.
- ⁴⁹ - Hist. Laus. с. XIX–XX, col. 1044 A.
- ⁵⁰ - Наряду с ἄσκε'ω употребляются и синонимические, преимущественно ἀγωνί'ζω. См. напр., Макарий Е. Н. V, с. VIII, col. 513 A; с. VII, col. 512 C; с. X, col. 516 A. Н. IV, с. IV, col. 473 D. Н. XVI, с. XIII, col. 621 D. Авва Дорофей. Doctr. XVII, с. III, col. 1804 B.
- ⁵¹ - Значительное количество других случаев употребления в патристической литературе терминов ἄσκησις и ἀ'σκητη'ς указано и в Ταμεῖον Патр. σ. 345–346.
- ⁵² - Исидор П. T. LXXVIII, col. 552.
- ⁵³ - Климент А. T. IX, col. 540–541: δυ'ο εἰσι'ν ἀρχαὶ πα'σης ἁμαρτί'ας, ἀ'γνοια ραὶ ἀσθε'νεια... 'Ακολου'θως δυ'ο τῷ γε'νει καὶ παιδεῖ!αι παραδίδονται προ'φοροι ἐκατε'ρα τῶν ἁμαρτιῶν τ μὲν ἡ γνῶσις... τῇ δὲ ἡ κατὰ Λο'γον ἄσκησις, ἐκ πί'στεως τε καὶ φο'βου παιδαγωγουμε'νη.

⁵⁴ - Hist. Laus. с. I, col. 1009 A. Ср. Григорий Б. Or. XLIII Т. XXXVI col. 512 С.

⁵⁵ - Феодорит. Relig. Histor. с. III, col. 1313 С.

⁵⁶ - Histor. Laus. с. XV, col. 1035 D–1036.

⁵⁷ - Исаак С. Λογ. V, σελ. 31. Ср. Афанасий А. Vita Antonii, с. XIV, col. 864 В. с. XCIII, col. 973 АВ. Ср. Феодорит. Rel. Hist. с. III, col. 1333 D: «некто Авит Первый устроил в пустыне подвижническую келью (τὴν ἀσκητικὴν καλυβὶν). Ср. с. XXVI, col. 1468 A.

⁵⁸ - Hist. Laus. с. XIV, col. 1035 С.

⁵⁹ - Hist. Laus. с. XLVI, col. 1130 A. Ср. также ibid. с. CXV. col. 1219 A, ср. 1219 В, ср. с. CXIX, col. 1228 D.

⁶⁰ - Еп. Порфирий. Восток христианский. Афон. ч. III, отд. I, кн. 2, стр. 47, ср. ibid. стр. 61, 69.

⁶¹ - Е. Порфирий. Цит. кн., стр. 145.

⁶² - Ср. Архим. Феодор. Аскет. воззрения преп. И. Кассиана, стр. 74. Ср. Du-Cange, col. 141.

⁶³ - Е. Феофан. Толков. Пастыр. Посл. (1Тим.4:7) стр. 309: «верующий по крещении и приятии благодати способен, т. е. и готов, и силен, на всякие дела в духе и по требованию св. веры; но чтобы все сие делать достаточно и плодотворно, для сего надлежит упражнять себя в такого рода делах». Ср. Z#244ckler. I В., S. I.

⁶⁴ - Н. XL, с. I, col. 761 D; Ср. De custodia cordis с. VIII, col. 825 D.

⁶⁵ - Ср. Григорий Н. De virginitate с. IV, Т. XLVI, col. 348 В: τὸ τῆς παρθενίας ἐπιτηδεύμα τέχνη τις εἶναι καὶ δυνάμις τῆς υἱοτείας ζωῆς.

⁶⁶ - Е. Ф. Толков. Посл. Колос. и Фил. (Кол.1:29) стр. 81.

⁶⁷ - Collat. I, с. VII, col. 490 АВ. Ср. ibid. с X, col. 494 АВ. Ср. Архим. Феодор стр. 74–75, стр. 277.

⁶⁸ - Т. LXXXVIII, col. 1772 D-1788 A.

⁶⁹ - С. III, col. 1777.

⁷⁰ - С. III, col. 1777 В.

⁷¹ - С этой точки зрения понятно и святоотеческое учение о том, что победу доставила святым не природа, сама смертная и исполненная бесчисленных страстей, а разум (ведение) привлек ее к благодати Божией (παρεῖχε αὐτοῖς τὴν νίκην οὐχ φυΐσις, θνητὴ γὰρ αὐτί, καὶ μυπίων παθῶν ἀναπλεως ἀλλ ἡ γνῶμη τὴν γεῖαν χάριν εφελκομεν). Феодорит. Relig His. Praef. col. 1288 В.

⁷² - col. 1777 ABCD.

⁷³ - Ibid

⁷⁴ - Характерно, что и у Кассиана монашеский образ жизни, для выражения которого греческими отцами употреблялось это слово, также приравнивается к воздвижению здания. Ср. col. 1294–1295.

⁷⁵ - 1Кор.7:29–31.

⁷⁶ - Ср. Schiwietz. morgenel#228ndische Monchtum... S. 8, 10, 44, 47, 48.

⁷⁷ - Ср. A. Harnack. Das Monchtum. S. 5–7. Das Wesen des Christentums, S. 50–51. Zockler II, S. 558–561.

⁷⁸ - В этом случае в высшей степени знаменательно и интересно для нас согласие в суждении о данном предмете богословия православного и протестантского. Так, преосв. Сергий (Страгородский) говорит: «....тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни, к их учению, именно, о личном спасении, в котором (учении) это понятие наиболее ясно выражено, – тот должен спросить каждое из вероисповеданий, в чем оно полагает смысл жизни человека, его высшее благо. (Правосл. уч. о спасении, стр. 6). По мысли Harnack'а, не богословский спор, иерархическое (priesterliche) властолюбие и национальные резкие особенности привели к разделению Церкви и это разделение поддерживают, – эти причины, бесспорно, участвовали в указанном факте, не теряя своего значения и до последнего времени; но все же основную движущую причину данного явления собственно следует искать

в различном ответе на вопрос об идеале жизни. M²⁴⁶nchtum, S. 6.

⁷⁹ - Памятники православного аскетизма констатируют, напр., что поступление в монастырь вызывалось единственно желанием спастись. См., напр. Hist. Laus. c. LXX, col. 1177B; Apophth. Patr. col. 172D, § 7; Антоний В., пребывая в пустыне, взывал: «Господи, хочу спастись (θεῶλω σωθῆναι), а помыслы не дают мне».... (Apophth.; col. 76AB, § 1; ср. Verba Sen. VII, I. col. 893AB; ср. Apophth., § 3, col. 76C, § 5, col. 77A). Вот почему от опытных подвижников желали иноки прежде всего – и даже исключительно – узнать, как спастись. Так братия спрашивали у Антония В., как спастись (πῶς βωθῶμεν). Apophth., col. 81 B, § 19; ср. ibid., col. 84D, § 27; этот вопрос вообще был самым обычным и естественным в устах иноков (dic mihi sermonem, quo salvus fiam). Verba Sen. X, 19, col. 915D; ср. Древний Патерик § 23, стр. 195. Данное обстоятельство выражено в памятниках настолько выпукло, что его не затрудняется констатировать даже Holl. По его словам, последнею целью, к которой стремился монах, была не другая какая, а именно спасение (σωτηρίᾱ), так что монахи – οἱ σωῴζεσθαι βωολοῦμνοι; тот же основной смысл он находит и в «жизни» Антония В. (S. 146–147). Равным образом, по аскетическому учению, даже высшие, возможные на земле, степени религиозно-нравственного совершенства, всецело обнимаются понятием σωτηρίᾱ, не выходя из его пределов. Ср., напр., Симеона Н. Б. De tribus modis orationis, col. 701D и др.

⁸⁰ - М. Поснов. Идея завета Бога с Израильским народом, стр. 7.

⁸¹ - 1Пет.1:10.

⁸² - Мф.18:11; ср. Мф.1:21; Лук.1: 77; Деян.5:31, 28:28; Мк.16:15–16.

⁸³ - Встречающееся также в формах σοῶς (Гомер, Геродот), σῶος (σωῖος) (Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Демосфен, Плутарх).

⁸⁴ - σοος из tva-v-os; tva = древнеиндийскому tuvi – сильный, могучий и находится в созвучии с tvo, teva – быть сильным,

σω'κος. Dr. W. Prellwitz. S. 279.

⁸⁵ - Так, ученики Господа, во время волнения на озере, угрожавшего им смертью от потопления, взывали Ему: «Господи, спаси нас: погибаем» (σῶσον ἡμᾶς. ἀπολλυ'μεθα). Мф.8:25, Ср. ibid. XIV, 30; Деян.27:20, 31, 43, 44, 28.1:4; ср. Мк.5:23, 28; Лук.8:50. Распятому Христу говорили: «спаси Себя Самого» (σῶσον σεαυτο'ν) Мф.27:40. «Других спасал, а себя не может спасти» (ἄλλος ἐ'σοσεν, ἑαυτο'ν οὐ δύ'νεται σῶσαι). ibid, ст. 42; ср. Мк.25:30–31; Лк.23:35, 37, 39; Ин.12:27; Евр.5(σω'ζειν ἐκ θανάτου). Особенно характерно выражение: «Ной приготовил ковчег для спасения дома своего» (εἰς σωτηρί'αν τοῦ οἴκου αὐτοῦ) Евр.11:7. Под «спасением» разумеется. далее, дарование здоровья: Лк.6:9; ср. Лк.6:7–8 и Лк.6:10; ср. Мк.3:4; Лк.9:56; ср. ст. Лк.54; исцеление, избавление от болезни: Мф.9:22; Мк.5:34, 6:56, 10:52; Лк.8:48, 17:19; Ин.11:12; Деян.14(Деян.14:14); в частности, напр., исцеление от беснования(Лк.8:36), возвращение зрения: Лук.18:42. Спасение употребляется также в смысле избавления от рабства египетского: Деян.7– «ὁ Θεὸς δὲ αὐτοῦ δι'δωσιν αὐτοῖς σωτηρί'αν». – Cremer, S. 978–982.

⁸⁶ - Женщина, страдавшая кровотечением, говорит: «если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею» (σωθη'σομαι; – слав. «спасена буду»– Мф.9:21).

⁸⁷ - О той же самой женщине говорится, что она «с того часа стала здорова» (ἐσω'θη – «спасена бысть»).

⁸⁸ - Бесноватый «исцелился» (ἐσω'θη – «спасется») – Лук.8:36, – ср. Деян.4:9: человек немощный «был исцелен» σι'σωσται– слав. «спасется»).

⁸⁹ - а) Иак.5:20: «обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти» (ἐσωε'ρι ψυχὴν ἐκ θανάτου) «и покроет множество грехов»; б) Мф.18:2, 16:25; Мк.13:35; Лк.9:24, 56; Лк.19:10; Иуд.5; Флп.1:28; 1Кор.1:18; 2Кор..2:15; 2Сол.2:10; в) Ин.3:17, 12:47; Мк.16:16; 1Кор.5:5; 1Пет.4:18; Рим.5:9; 1Сол.5:9; г) Мф.1:21: «Он спасет людей Своих от грехов их» (au=to'_s sw'sei... а=ро tw n а=martiw n au=tw n; Лук.1:77: цель служения Предтечи, – «дать уразуметь народу Его (Господа) спасение в

прощении грехов их» (τοῦ δεῦναι γινῶσιν σωτηρίᾳς τῷ λαῷ ᾧ αὐτοῦ ἐν ἀφεσεί ἁμαρτιῶν αὐτῶν); Лук.7:50; Деян.5:31; Иак.4:12.

Cremer, loc. cit.

⁹⁰ - Ср. Е. Феофан. Начерт., стр. 11.

⁹¹ - Мф.9:12, 14.

⁹² - Как ζωή, так и βίος означают у классических писателей «жизнь» вообще, в ее различных проявлениях, но ζωή означает по преимуществу чисто физическую жизнь, — точнее, жизнь в ее чисто физических проявлениях, тогда как βίος означает «жизнь» как последовательный ряд поступков различного рода (Schmidt. В. IV, S. 43–44. Cnfr. S. 49. Ср. Cremer. S. 458 сн. Деян.17:25; 1Пет.3:10; Евр.7:3, 16; Откр.12, 2). Таким образом, нравственная жизнь обозначается чаще чрез βίος, хотя этого явления и нельзя возводить в закон, так как ζωή, напр., у Платона означает и собственно нравственную жизнь, хотя и не часто (em Schmidt S. 47–48).

⁹³ - Вот пример. Христос говорит о Себе: «Я есмь дверь: кто войдет. Мною, тот спасется» (σωθη'σεται). Ин.10:9.

Непосредственно далее Он говорит: «Я пришел для того, чтоб имели жизнь и имели с избытком» (ἵνα ζωὴν ἔχουσιν, καὶ περισσὸν ἔχουσιν). Ibid., СТ. 10. И еще далее в той же беседе содержатся следующие слова: «Я даю им (т. е. овцам Своего стада) жизнь вечную (ζωὴν αἰώνιον), и не погибнут вовек». Ibid., ст. 28. Ср. также Мф.19, 6:24, 25; Мк.6:24–26, 10:17, 23, 24, 26; Лк.13:23–24, 18:18, 24, 25, 26; Деян.11:18, 13:47, ср. Деян. 13:46, 48; 2Тим.4:8; Еф.4:5. Объясняя Посл. Рим.10:9, Преосвященный Феофан говорит: «сила сих слов»— спасеши... Это отвечает последнему слову приведенных мест; ибо и то место, которое к закону относится, заключается словом: жив будет, и то, которое о вере говорит, заключается словом: сие живот Твой (Втор.30:20). Живу быть чрез что-либо, или живот иметь чрез то, и есть спасену быть». Толкование IX–XVI гл. Послан. к Римл., стр. 107–108.

⁹⁴ - Следовательно, спасение имеет своею целью и содержанием вечную жизнь, почему эти выражение и являются в известном смысле тождественными и взаимно заменяемыми,

причем «спасение» выражает более отрицательную сторону понятия, тогда как «вечная жизнь» прямее определяет его с положительной стороны. Ср. выражения – «спасение Божие послано язычникам» (Деян.28:28) и «язычникам дал Бог покаяние в жизнь» (Деян.11:18).

⁹⁵ - Понятие βασιλεία τοῦ Θεοῦ означает тот порядок вещей, в котором, в отличие от наличного строя эмпирического существования κοσμος'а (ср. Ин.18:36, 3:3. Мф.18: 3, 4, 19:12, 14, 23, 24; Мк.10:14, 15, 23–25; Лк.18:16, 17, 24, 25, 29; 1Кор.6:9, 10; Гал.5:21; Еф.5:5), осуществляется воля Божия, фактически оправдываются Божественные планы о спасении мира и человека. (Ср. Cremer. S. 221). Ср. Мф.3:2, 4:17, 6:10, 10:7, 11:11; 12:28; Мк.1:15; Лк.10:9, 11, 11:2. Представляя собою, по самому понятию своему, конечную цель и следствие божественного промысла о спасении мира и человека, βασιλεία τοῦ Θεοῦ – вместе с этим и потому самому – является верховною целью жизни и стремлений всякого человека. Ср. Мф.6:33, 5:20, 7:21, 8:3; 19:23, 24; Мк.9:47, 10:15, 23, 24, 25–26; Лк.12:31, 32, 18:24; Ин.3:5; Деян.14:22; 1Сол.2:12; 2Тим.4:18. Отсюда εἰσε'πχεοθαι εἰς τὴν βασιλεία τοῦ Θεοῦ равнозначительно выражению ζωὴν αἰω'νιον κληρονομεῖν (Мк.10:17). Таким образом, тесная, неразрывная связь библейских понятий σωτηρία, ζωὴ αἰω'νιος и βασιλεία τοῦ Θεοῦ не подлежит сомнению. То обстоятельство, что выражения – βασιλεία τοῦ Θεοῦ и βασιλεία τῶν οὐρανῶν являются синонимическими, объясняется библейским значением ου=cano'_s. Это понятие получает здесь иногда прямо религиозный смысл, так как с ним связывается представление о месте особенного присутствия Божия. (Ср. Мф.5:34; Деян.7:49; Откр.11:19). Отсюда «что является “с неба”», то происходит от Бога, и имеет безусловную значимость для обитающего на земле человечества («coelum est norma terrae»). Ср. Мф.21:25, 26; Ин.3:13; Лк.3:22; Мк.1:11; Гал.1:8; Иак.1:17. Поэтому вознесение Господа на небо означает восприятие Им божественной славы и владычества (Ср. Мк.16:19; Лк.24:51; Деян.1:10, 11, 2:34; 1Пет.3:22; Евр.4:14, 8:1, 9:24) и обязывает человека к признанию Его Божественного достоинства. Ср. Деян.2: 34–36; Еф.1:20–22; Флп.2: 9–11 (Ср.

Cremer. S. 784). Отсюда название «царствия Божия» βασιλεία τῶν οὐρανῶν содержит собственно тот смысл, что воля Божия осуществляется и Бог прославляется не в настоящем порядке вещей (Ср. Ин.18:36), а в том, который приходит свыше (ср. Ин.3:31), возникает помимо условий и средств настоящего миропорядка и по своей внутренней природе и нравственному строю совершенно противоположен первому. 1Кор.15:20; Лк.17:20; и др. (Ср. Cremer. S. 222). Аскетическое истолкование понятий «царство Божие», «царство небесное», в общем вполне согласное с изложенным учением св. Писания, отражает в себе некоторые специфические особенности. Так, по определению Евагрия «царство небесное есть бесстрастие (ἀπαθεία) души и вместе истинное познание сущего. Царство Божие есть познание (γνώσις) св. Троицы». Сир. pract. II–III. 1221D. Но «бесстрастие» обязательно предполагает и обуславливает «любовь» (ἀγαπή), так как именно последняя является положительным результатом бесстрастия; само же «бесстрастие» достигается практической деятельностью, методическим подвигом (ср. с. L. 1233), состоящим в исполнении заповедей по началам «правой веры» (с. LIII, col. 1233B). – Таким обр., под царством Божиим, или небесным, разумеется у Евагрия достигаемое подвижничеством осуществление воли Божией в жизни христианина (Ср. с. I, col. 1221D), при правильном, свободном от повреждения направлении и состоянии его сил и способностей, особенно «разума (νοῦς), – созерцательное и деятельное рел.-нравственное совершенство, приводящее к действительному общению с Богом, со св. Троицею. По учению преп. Исаака С., «царство небесное» есть «духовное созерцание» (θεωρία πνευματική), «духовное ведение» (ἡ γνώσις [ἡ πνευματική]). Субъективно оно ощущается, как «услаждение» (ἡ τρυφή) небесным царствием. «Достигается оно» не «делами помыслов», но собственными заслугами, ибо «может быть вкушаемо» только «по благодати». Со стороны человека условием достижения его является «чистота сердца, производимая верою». (L. XIX, σ. 101–102) или, что тоже, «любовь» (ἡ ἀγαπή): именно «о ней Господь таинственно

обетовал Апостолам, что вкусят ее в царстве Его (Л. LXXII с. 417). Таким образом, в аскетическом истолковании данного понятия преобладает субъективный момент.

⁹⁶ - Оттенить его важно и в целях апологетических. Ведь и «буддизм, как и христианство, хочет быть по преимуществу религией спасения, к которому и призывает» (Проф. А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества, стр. 538). Однако, с другой стороны, не менее бесспорным является и тот факт, что буддизм есть «проповедь спасения не от смерти к жизни, но от жизни к смерти, от бытия к небытию» (ibid). Поэтому в отношении к идее спасения буддизм, хотя он и сознает ее с ясностью большею, чем какая-либо из естественных религий, должен оставаться лишь при одном чисто отрицательном постулате» (ibid).

⁹⁷ - Мф.19:16, 29, 25:46; Мк.10:17, 30; Лк.10:25, 18:18, 30; Ин.3:15, 16, 36, 4:14, 36, 5:24, 39, 6:27, 40, 47, 54, 68, 10:28, 12:25, 50, 17:2, 3; Деян.13:46, 48; 1Ин.1:2, 2:25, 3:15, 5:11, 13, 20; Иуд.1:21; Рим.2:7, 5:21, 6:22, 23; 2Кор.4:18; Гал.6: 8; 1Тим.1:16, 6:12, 19; Тит.1:2, 3:7.

⁹⁸ - ζῶῃ противопоставляется θά'νατος (Ин.5:24, 6:58, 8:51, 9:26; 1Ин.3:14, 2:17; Рим.6и означает состояние диаметрально противоположное названному явлению, выражающее и обуславливающее собою решительное отрицание самых существенных признаков и характеристических моментов того, что вообще носит имя θά'νατος. Θά'νατος обнимает собою все последствие греха, постигшее человека по суду Божественной Правды (Ср. Иак.5:20; Рим.5:12, 14, 17, 21, 6:16). Отсюда θά'νατος противопоставляется τὸ ἄγαθόν (Рим.7:13). Известный конец земного существования человека – физическое умирание – один не обнимает собою всего библейского понятия θά'νατος, хотя – и несомненно – составляет его самый характерный момент, в круге которого группируются уже все остальные моменты. (Отсюда значение выражения οἰμα τοῦ θά'νατος Рим. 7:24). В смерти сила греха открывается самым наглядным и сокрушительным образом. 1Кор.15:56; τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία. Ср. Рим.5:21, 6:16, 7:5. По всему сказанному θά'νατος в библейском словоупотреблении означает не единичный только

факт, но вместе и состояние человека, подпавшего божественному осуждению, со всеми неизбежными его последствиями, из которых самым важным и существенным является отчуждение от Бога. Ср. 1Ин.3:14; Ин.5:24; Рим.7:10; (См. Cremer, S. 482–484. Сагарда, стр. 270–271). ζωή является в библейском словоупотреблении не только противоположностью θά'νατος, но положительною свободою от «смерти» (Деян.2:28; Ср. Пс.16:11; 2Кор..5:4). По силе прямой и решительной противоположности смерти (Ср. Рим.5:12), равно как по тесной связи понятий «жизни» и «благосостояния» (Ср. Cremer, S. 459–460), в понятии ζωή концентрируются все блага, которыми человек может и должен обладать по самой своей идее (Ср. Ин.10:10) и которые составляют содержание и предмет божественного обетования и божественного откровения. Ин.5:39, 12:50; 1Ин.1:2; 2Кор..2:16; Еф.4:18; 2Тим.1:2 и др. Основное содержание и необходимое средство получения, приобретения «вечной жизни» определяются учением о едином самосущем Источнике и Обладателе «вечной жизни». Таким Источником и Подателем истинной, вечной жизни является Бог и только Он Один. «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин.5:26). Отсюда и в Сыне Божиим, воплотившемся и явившемся на земле в Лице Иисуса Христа, «была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин.1:4. Ср. Ин.10:10, 16:6; 1Ин.5:20). Поэтому сообщение людям божественной жизни совершается только через Сына (Ин.6:33, 35, 48, 17:2; 1Ин.3:16, 4:9, 14, 5:11, 12; Рим.6:23; 2Тим.1:1), по силе Его искупительного служения. Вот почему Христос называется и есть ἡ ζωὴ ἡμῶν (Кол.3:4. Ср. Ин.1:4; 2Кор..4:10, 11). Отсюда δικαίωσις ζωῆς (Римл.5:18). Одним из свойств божественной «жизни», по самому ее источнику, является неисчерпаемость, бесконечность и беспредельность. Ср. Еф.7:16; ζωὴν ἀκατά'λotos. Итак, содержание понятие ζωὴ αἰω'νιος можно определить так: «жизнь есть свойственная Богу и от Него проистекающая сила неисчерпаемого, непреходящего блаженного существования» (Сагарда, стр. 272). Cnfr. Cremer, S. 461–463.

⁹⁹ - Е. Феофан. Толкование Пастырских Посланий. Посл. Тит., стр. 31.

¹⁰⁰ - Он же. Толкование Пастыр. Посл., стр. 199 (на 1Тим.1:16). Объясняя 2 ст. I гл. Посл. Титу, почивший святитель говорит: «читающему послание св. Павла не трудно заметить, что в каждом послании многократно и разнообразно упоминает он о жизни вечной, – последнем конце домостроительства «спасение и последней цели взыскавших спасение в Господе». Е. Феофан. Соч. цит.

¹⁰¹ - Бл. Августин. *De civitate Dei*. L. XIX, с. IV, n. I, col. 627.

¹⁰² - Прем.1:13–14.

¹⁰³ - Свящ. Писание нередко называет Бога «жизнью» или придает Ему эпитет «живой». См., напр., Исход.3:14; 1Цар.17:36; 4Цар.19:4; Пс.41:3, 83:3; Иер.10:10, 13:36; Ин.14:6; Деян.19:15; 2Кор.3:3; 1Тим.6:17; Откр.7:2, 12– и др. И свв. Отцы нередко называют Бога «жизнью». – «Бог – жизнь» (ζωὴ γὰρ ὁ Θεοῦς), говорит Св. Василий В. *Quod Deus non est auctor malorum*. (Т. XXXI, С. VII, col. 345A) или, в другом месте, – «Бог – истинная Жизнь» (ὁ δὲ Θεοῦς ἀληθινὴ ἐστὶ ζωὴν). *Sermo ascet.* с. I. Tom. cit. col. 869D.

¹⁰⁴ - Ср., напр., Василия В. *Homil. in illud, attende tibi ipsi*. с. VII, Т. XXXI. col. 215D –216A (человек называется μικρὸς τις διακοσμος). Ср. Нила С. *Ep. lib. II*, n. 119, col. 252BC; Григория Н. *In psalmos*. Т. I, с. III. Т. XLIV, col. 441 С.

¹⁰⁵ - Быт. 2:7.

¹⁰⁶ - Быт. 1:26.

¹⁰⁷ - Быт. 2:15–17; ср. Е. Ф. Н. Х. Нр; стр. 33–37, а также – Путь ко спасению, стр. 175–182.

¹⁰⁸ - Е. Ф. Путь, стр. 299, ср. Начертан., стр. 280.

¹⁰⁹ - Сир. 17:9–10.

¹¹⁰ - *Ibid*.

¹¹¹ - Сир.12:10. Указанные идеи достаточно и хорошо раскрыты и в диссертации г. М. Поснова, стр. 4, 27–28.

¹¹² - Если в Библии и упоминается о завете Бога с другими творениями, кроме человека (см. напр. Быт.9:10–13; Ос.2:18–20;

Иер.32:20; Иов.5:23), то, конечно, потому»что они возглавляются все же человеком, как сознательно-свободным представителем их.

¹¹³ - Т. LXVII, col. 765 AB.

¹¹⁴ - Григорий Н. Contra Eunom. Lib. VIII, Т. XLV, col 797B: ὁ αὐτοζωὴ ἔστι (Θεὸς)... τὰ δὲ ἄλλα πάντα οὐχὶ ζωὴ ἐστίν, ἀλλὰ μεθεκτικὰ τῆς ζωῆν γίνεται.

¹¹⁵ - Григорий Н. In psalmos. Tr. I. с. VII; col. 461C: τὸ ἐν σοὶ μὴ εἶναι, οὐδὲ ἐστὶν ὅλως εἶναι.

¹¹⁶ - 40Симеон Н. Б. Or. IV, col. 340C: «nec anima sola per seipsam vivere potest, nisi modo quodam inexplicabili, citraque confusionem cum Deo, qui vere vita aeterna est, consocietur et uniatur.

¹¹⁷ - Е. Ф. Толкование Паст. Посл., стр. 200 (1Тим.1:17).

¹¹⁸ - Григорий Н. D hominis opificio. С. XVI. Т. XLIV, col. 184 B.

¹¹⁹ - τὸ ἀγαθὸν συνδρομοῦ ἔχει τῇ οὐγίᾳ. И. Дамаскин. De fide orthodoxa. L. I, «с. XIII, col. 853D-856A.

¹²⁰ - Деян.17:28.

¹²¹ - Григорий Н. De inst. christ, col. 288A: τῆς νοητῆς ἐκείνης καὶ μακαρίας εἰκόνας, ἥς ὁ ἄνθρωπος μῆμα, τὸν ἀπαθῆ καὶ μακάριον ἐρωτα συνημμένον τῇ φύσει.

¹²² - Григорий Б. Or. XXI, с. 1. Т. XXXV, col. 1084A.

¹²³ - Ὅπερ γὰρ ἐστι τοῖς αἰθητοῖς ἡλῖος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς Θεός – ibid.

¹²⁴ - Исаак С.Л. XXIII, Т. 131: ψυχὴν ἢ τὸν Θεὸν ἀγανῶσα, ἐν τῷ Θεῷ καὶ μόνῳ τὴν ἀναπαυσιν κέκτηται.

¹²⁵ - Пс. 41:2–3.

¹²⁶ - ... τυχεῖν δεῖται, ἐμφανῆσαι αὐτῷ Θεὸν ἱκετιῶν οὐχ ὡς μετεῖχειν δύναται ἀλλ' ὡς ἐκεῖνος ἐστι.

¹²⁷ - Григорий Н. De vita Moysis, Т. XLIV, col. 401 D.

¹²⁸ - Макарий Е. Н. I, 10, col. 460 D–461 A. Русский перевод в данном месте нам не представляется достаточно точным. Ср. «Преподобного отца нашего Макария Е. духовные беседы, посланиенbsp;и слова. – Перев. с греч. при Московск. Духовн. Акад., стр. 14. (Изд. 3-е, 1880 г.). В очень близких выражениях

подобную же мысль выражает и Григорий Н. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 104 B.

¹²⁹ - Максим И. Cap. theol. et oeconom. Cent. prim, cap., § 42. T. XC, col. 1193 D: εἰς τοῦτο ἡμᾶς πεποιήκεν ὁ Θεός, ἵνα γενώμεθα θείας κοινωνοὶ καὶ τῆς αὐτοῦ αἰδιότητος μέτοχοι καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὁμοιον κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θεώσιν....

¹³⁰ - Идеальностью характеризуются основные проявления человеческого духа, выражающиеся в форме стремлений к истине, добру и красоте, отмеченные в своем содержании существенным признаком совершенства именно абсолютного. В этом проявляется то их свойство, которое сближает человека с Божеством, Носителем истины, добра и красоты в самом безусловном смысле.

¹³¹ - В философских терминах намеченные мысли выражаются очень точно проф. Введенским в его диссертации: «Религиозное сознание язычества». «Сам по себе, в своей субстанциальной сущности человек есть не что иное, как живое усилие осуществить то, что потенциально дано в нем изначально: истину, добро и красоту, каковые потенциальности от века актуализованы в Боге, из Которого единственно и могут быть восприняты в живую форму нашей субстанциальности». Стр. 99–100, ср. также стр. 34, 37, 96–97.

¹³² - L. XXXVIII, σ. 242: ζων` αἰώνιος παρακλήσις εἰς Θεόν.

¹³³ - Ibid., σελ. 241.

¹³⁴ - Макарий Е. Н. XLV, с. V, col. 789: ὁ Κορίος οὐδεὶ εὐδοκήσῃ, εἰ μὴ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ.

¹³⁵ - οὐδεμίᾳ ἄλλῃ τις οἰκείωσίς ἐστι καὶ ὠφέλεια τοιαύτη, εἰ μὴ ψυχῆς πρὸς Θεόν, καὶ Θεοῦ πρὸς αὐτήν. Ibid.

¹³⁶ - Συγγένειαν Θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον, καὶ ἀνθρώπου πρὸς Θεόν. Ibid.

¹³⁷ - Симеон Н. Б. Qr. XXVI, col. 450 A: Deus cum sit omne bonum, animam, in qua sedem posuerit, omni bono implet, quantum potis est natura nostra impleri.

¹³⁸ - Эта черта есть важнейшая в учении христианском, выражает самые его характеристические, специфические особенности в отличие от естественно-философского

мировоззрения древнего и нового времени, так как и у некоторых из представителей этого мировоззрения встречается указания на богоуподобление, как на высшее благо и потому естественную цель человека. Но только богооткровенная религия возвестила миру Бога, как высочайшую Любовь, и тем указала истинную основу для действительного созидания богоподобия и реального единения с Богом.

¹³⁹ - Ср. Е. Ф. Толков. Пастыр. Послан. Титу, стр. 81 (объясн. 2 ст. II гл.); «любовь, Божию отеческую к себе любовь ощущая, (человек) своею к Нему любвию пламенеет»....

¹⁴⁰ - Ср. 1Кор. 4:7.

¹⁴¹ - Иак. 1:17.

¹⁴² - Припомним, например, ветхозаветное убеждение, что явление Бога человеку должно сопровождаться для последнего непременно смертью. Со страхом встретили после грехопадения явление Божие и наши прародители.

¹⁴³ - Гр. α'ῡιότης.

¹⁴⁴ - Лев. 19:2; ср. 1Пет. 1:15–16.

¹⁴⁵ - Евр. 12:14: «Старайтесь иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа». Ср. 2Кор. 7:1; ст. 2Кор. 7:10, 11; Лк. 1:14–15.

¹⁴⁶ - 'Α'ῡιός вместе с производными от него понятиями, было самым редким из пяти синонимов – ἱερός, ο-ῑός, σεμνο'ς, ἁῡιός, ἁῡιός, которые употреблялись у Греков для обозначения понятия «святости», насколько оно было им известно и доступно. Напротив, в Библии – как Ветхого, так и Нового Заветов – это почти единственное слово, которым выражается свойственное исключительно религии истинного Откровения понятие «святости», – то понятие, о котором с полным правом можно сказать, что именно в нем сосредоточиваются главные принципы и основные цели божественного Откровения. Рассматриваемый термин – один из тех, в которых самым ясным образом проявилось радикальное влияние, творческая и преобразовывающая сила религии Откровения, – в христианстве этот термин наполняется совершенно новым, особым, специфическим, ему только свойственным

содержанием. В мировоззрении, свойственном миру языческому, понятие «святости» означает преимущественно внешнее отношение того или другого лица или предмета к Божеству, – посвящение или принадлежность Ему; главный же момент, свойственный христианскому понятию «святости», – момент нравственный, – в язычестве совершенно отсутствует, так как Божество до христианства не было известно миру собственно как «любовь», между тем только это свойство Божественной жизни обуславливает и определяет собою внутренние, действительные отношения Божества к человечеству, при которых только и возможно внутреннее преобразование существа человеческого, истинно-нравственный характер его жизни. В языческом понятии о святости Божества на первом плане мыслилась особность, отдельность Бога от мира, Его возвышенность над всем, несоизмеримость и несравнимость ни с чем тварным. Отсюда Божество, будучи «святым», не терпит нарушения нравственного закона, карает сознательные и бессознательные преступления и пороки людей, но вместе с тем оно не выносит и выдающегося нравственного совершенства людей, на которое Оно смотрит как на поползновение человека сравняться с Богом, – как на посягательство на Божественные прерогативы. Таким образом, языческое представление вносит в Божественную жизнь момент мстительности, себялюбия, который в сущности разрушает самое понятие «святости». Итак, языческое понятие о божественном совершенстве, о «святости», было очень неустойчивым, так как не полагало в основу его то Божественное свойство, которое называется «любовью». Отсюда христианское понятие о Божественной «святости», имея только некоторые формальные точки соприкосновения с тем, которое было выработано в язычестве, разнится от него самым существенным образом. В религии богооткровенной «святость» является уже понятием полносодержательным, заключая в себе указание на положительное содержание идеала совершенства. По общему смыслу библейского учения, святость – известное свойство и направление жизни человека, обусловленное религиозными отношениями к Богу, исполнением Его воли о

спасении их. По отношению к человеку «святость» есть уподобление Богу, отражение и осуществление в человеке Божественных совершенств. (Ср. Ефес.4:24, 5:1). Как единый носитель истинной и всесовершенной абсолютной жизни, Бог есть вместе с тем единый и единственный источник «святости». (Ср. Евр.2:11). Отсюда люди могут быть только участниками», «причастниками» Его «святости» (Ср. Евр.12:10: εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιοῦτης αὐτοῦ; ср. 1Сол.5:23; Еф.5:26) – не иначе, как становясь «общниками» Его «Божеского естества». (Ср. 2Пет.1:4: θεῖας κοινωνοὶ φύσεως). Для согрешившего человечества такое «освящающее» «общение» с Богом возможно стало только во Христе, силою Его искупительной жертвы, которая была точным и совершенным исполнением воли Божией о спасении людей (Ср. Евр.10:10, 14, 29, 13:12, 9:12; Еф.2:13). Одной из целей домостроительства Божия о спасении людей было то, чтобы они «были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф.1:4; Ср. Еф.:27; Лк.1:75; Рим.8:29–30; Кол.1:22; 2Сол.2:13; 2Тим.:9, 2:10; Тит.2:12; Иак.2:5; 1Пет.1: 2). Эта цель проникает собою все Божественное откровение о спасении людей – во всех его моментах. Свойствами и характером Божественной «святости», исключаящей внутреннее общение с греховным человечеством, объясняется факт избрания из среды всего человечества одного народа, с целью воспитания его в народ «святой», – чтобы в среде его могло осуществиться реальное единение Бога и человека, которое бы имело значение для всего человечества. Поэтому весь определенный Богом жизненный строй Евреев был проникнут одним обязательным требованием богоподобной святости (Лев.19:2, 20:8 и след.). Весь народ должен быть «святым» во всем своем поведении, потому что «свят» Господь Бог, избравший народ в Свой особый удел и ставший к нему в особо тесное общение любви (Ср. Лев.20:26; Иез.43:28, 49:7, 52:10, 62:12; Зах.2:17; 1Цар.2:2; Ин.2:5 и др.). Таким образом, «святость» Божия требовала и обуславливала «освящение» избранного народа (ср. Иез.20:39–44, 28:22, 25, 36:23, 24, 37:26; 39:7, 25 и др.). Так как силою, которая усваивает людям блага совершенного Иисусом Христом освящения является Дух

Святой, то именно Ему в Новом Завете усваивается преимущественно предикат «святости» (ср. Мф.28:19; Лк.11:13; Ин.7:39; Деян.2:38, 5:3; Рим.5:5; 2Кор..13:13; 1Сол.4:8; Евр.6:4; 2Тим.1:14; Тит.3:5 и др.). Поскольку верующие изъемяются из греховного мира и принимаются в общение с Богом – Искупителем через Св. Духа, к ним также прилагается эпитет ἁγίοι (Рим.1:7; 1Кор.1:2. Ср. Еф.1:1–4; Кол.3:12), причем ἁγίος связывается именно с ἐκλεκτοῖσι ἡγαπημένοις (Кол.3:12. Ср. Лк.23:35, 9:35; Мк.1:24). Усвоение спасения каждому человеку совершается именно чрез «освящение» (2Сол.2:13) и «общение» (ἡ κοινωνία) св. Духа, субъективным условием которого служит именно «вера» (2Сол.2:13). Это призвание к общению св. Духа обязывает христиан к соответствующему религиозно-нравственному настроению и поведению (1Пет.1:15, 16; Ср. 1Пет.2:11, 3:5, 4:3; Еф.5:3; Рим.16:16; 1Кор.16:20; 2Кор.13:12; 1Сол.5:26), необходимо должно сопровождаться сознательно – свободно деятельностью в духе освящения (ср. 2Кор..7:1, 24; Лк.11:2; 1Пет.3:15; Еф.1:4, 5:27; Евр.10:29). В этом смысле «святость» (ἁγιασμός) сопровождает и характеризует Божественное «призвание» человека ко «спасению» (Ср. 1Сол.4:7, 3, 4; Ср. Ин.17:19; Рим.12:2; Флп.4:8 и др.), составляет его обязательное условие, необходимый субъективно-нравственный момент. Что касается конкретного содержания названного момента, то в нем можно различать две главных стороны: отрицательную и положительную. Сущность первой обозначается как чистота (καθαρότης) от всего препятствующего святости, с нею несовместимого (Ср. Евр.9:13: ἁγιάζει πρὸς καθαρότητα. Cnfr. Еф.5:26: ἵνα αὐτήν (sc. τὴν ἐκκλησίαν) ἁγιάσῃ καθαρίσας и т. д.), – от всего, что называется и действительно есть ἀκαθαρσία (Ср. 1Сол.2:3, 4:7; Еф.5:3, 4:19; 2Кор..12:21; Гал.5:19; Кол.3:5; Рим.1:24), что проистекает от плоти (σαῖρξ) и носит на себе ее специфические свойства, в состоянии богоотчужденности (ср. Рим.7:18, 20, 23, 25, 8:3, 5, 12, 13:14; 2Кор..10:2, 3; Гал.5:13; Еф.2:3; Кол.2: 2, 3 и др.), – из коих самым характерным и специфическим является «тьма» (σκοῦτος) (Ср. 1Ин.1:6, 3:19; Рим.13:12; 1Кор.4: 5; 2Кор..6:14; ср. ст. 2Кор..6:4, 6; Еф.5:11; ср. ст. Еф.5:8; 1Сол.5:4, 5 и др.). В

частности ἀκαθαρσίᾳ включает в себя нечестие (ἀσεβειαν), «мирские похоти» (τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας. Ср. Тит.2:12; 1Ин.2:16, Ефес.1:4, 4:22; Кол.1:22; 2Тим.1:9), страсти (παῖθν – Рим.1:26; 1Сол.4:5; Кол.3:5; τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας. Рим.7:5; ср. ст. Рим.7:14; Гал.5:24). Более конкретное определение проявлений, отрицающих «святость» см., напр., Гал.5:19–21. Ср. 1Кор.3:3, 6:9; Еф.5:3, 5; Кол.3:5; Иак.3:14, 15. Таким образом, отрицательный, так сказать, момент «святости» содержит в себе понятие καθαρότης и ἁμωμότης (Ср. 2Пет.3:14; Иуд.24; Еф.1:24, 5:27; Флп.3:15; Кол.1:22; Откр.14:5). Ἐμωμος – синоним καθαρός. По толкованию Suidas, Ἐμωμος, ὁ καθαρός καὶ ἀναίτιος. По толкованию Златоуста (In Psalm. CXIX), Ἐμωμος ἐστίν, ὁ παντὸς ἁγίους καὶ μύσους καὶ ῥύπου ἀπηλλαγμένος, καὶ κνλίδος ἀπάσης ἐκτὸς καὶ ἀνομίας. Ср. Феофилакт (in cap. I ad Ephesios: Ἐμωμος, ὁ κατὰ τὸν βίον ἀναίτιος. Cnfr. Suicerus. T. I. col. 237). Дионисий А. De div. nom. c. XII, § II, sol 969B. ἁγιότης ἐστὶ παντὸς ἁγίους ἐλευθερία, καὶ παντελὴς καὶ παύνη ἀκράτος καθαρότης. Что касается собственно положительной стороны понятия «святости», то она заключается вообще в осуществлении богоподобных стремлений и требований восстановленного благодатию и укрепляемого воздействием Божественного Духа «духа» человеческого, как высшей, идеальной богоподобной стороны человека, в постепенном преобразовании всего существа человека по принципу «обновленного ума» (Еф.4:23), в укреплении и расширении «внутреннего человека» (2Кор.4:16). Для осуществления «святости» христиане должны «поступать по духу» и «не исполнять вожелений плоти» (Гал.5:16, 25; Ср. Рим.6:12, 8:1, 4, 12, 13:4; 1Пет.2:11). Основное требование богоподобия (Еф.5:1; Ср. Мф.5:45, 48; Лк.6:36), наиболее характерный и важный «плод Духа» есть жизнь по принципу Христовой любви (Еф.5:9; Ср. Ин.13:34, 15:12; 1Пет.3:18; 1Ин.3:11, 23, 4:2; Гал.2:20, 5:22; Кол.3:12; 1Сол.4:9; Тит.2:14; Евр.8:3, 9:14). Христиане должны быть «святые и непорочные» пред Богом именно «в любви» (Еф.1:4: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἁμώμους... ἐν ἀγάπῃ. Ср. И. Злат. T. LX. col. 30). Таким образом, «святость» предполагает обязательно «совершенство»

«в любви» (ср. Кол.3:14; ἀγάπη ἐστὶ συ'νδεσμος τῆς τελειότητος). Отсюда тесная связь и даже синонимическое значение понятий «святости» и «совершенства» – по их основному содержанию и существенному требованию (Ср. Мф.5:48; Втор.18:13; Лев.11:44; 1Пет.1:15–16; Рим.12:2). По своему основному отличительному характеру «святость» характеризуется под образом «света» (φῶς) (Ср. Еф.5:8; ср. ст. Еф.5:9, 13; Ин.1:9, 3:19, 20, 8:12; 9:5, 12:35–36; Лк.16:8; 2Кор.3:18; 1Сол.1:9, 5:4). Таким образом, по общему смыслу библейского учения, «святость» является существенным и обязательным моментом богообщения, как его характерное последствие и вместе необходимое условие, причем в этом понятии заключается и сознательно-свободная деятельность самого человека. Общий смысл святоотеческого истолкования библейского учения о «святости» кратко, но точно и сжато выражен, напр., у св. Кирилла И. По мысли св. Отца, в подлинном настоящем смысле «свят» только один Бог. Люди же являются «святыми» уже не по природе, но становятся таковыми только в силу участия в святости Божественной, в свою очередь достигаемого аскетизмом, преимущественно же молитвою. Catech.V: ἀληθῶς εἰς ἅγιος φύσει ἅγιος ἡμεῖς δὲ καὶ ἅγιοι, ἀλλ' οὐ φύσει, ἀλλὰ μετοχῇ. καὶ ἀσκη'σει, καὶ εὐχῇ. Ср. Кирилла А. in cap. XLIX. ad. v. 7 Isajai: Θεῷ ὁ ἄν' прε'ποι τοῦτο, καὶ μὴν ὡς κυρίως τε ἰδικῶς. Εἰ γὰρ καὶ εἰσιν ἅγιοι πολλοὶ δυνα'μεις τε λογικαί, καὶ μὴν καὶ ἐπὶ γῆς ἄνθρωποι, ἀλλ' οὐκ ἐκ μετοχῆς τοῦ κατὰ φύσιν ἁγίου, καὶ μόνου, τοῦτο ὑπάρχοντος ἀληθῶς, ἅγιοι χρυματίζουσι. Σμ. Συисερυσ. Т. I, col. 59–60.

¹⁴⁷ - Иустин Философ. Apolog. I, 21. Т. VI. col. 361A.

¹⁴⁸ - Василий В. Sermo ascet. II, с. I. Т. XXXI, col. 869D–872A.

¹⁴⁹ - Кирилл А. Glaphyrorum in Gen. VI, 3. Т. LXIX, col. 332D.

¹⁵⁰ - Здесь, конечно, не может быть и речи о каком-либо «уравнивании» «природы человеческой» с «божественным естеством», – человек в своей жизни может только подражать «благим действиям» Божиим, насколько это возможно. Григорий Н. De profess. clirist. Т. XLVI, col. 245D: οὐ τῇ φύσει τῇ θεῖα τὴν θυ'σιν τὴν ἀνθρωπινὴν συγκρί'νεσθαι κελεύ'σει τὸ Εὐαγγέλιον, ἀλλὰ τὰς ἀγαθὰς ἐνεργείας, καθὼς ἄν ἡ δυνατόν τῷ βίῳ.

¹⁵¹ - В св. Писании Нового Завета понятие ἀπετη' употребляется вообще нечасто, – всего несколько раз. При этом два раза названный термин обозначает собственно Божественные совершенства, проявившиеся в особенности в искуплении и спасении людей и с особенною силою и яркостью обнаружившие Божественное величие, благость, святость, Его Божественную «славу» (2Петр.1:3; διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλεῖσάντος ἡμᾶς διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς. Ср. 1Пет.2:9). Такое значение ἀπετη' встречается уже у LXX. См. напр., Иез. XLVIII, 12; XLIII, 21 др. (Cremer, S. 175). По отношению к людям ἀπετη' является одним из существенных моментов постепенного религиозно-нравственного развития христианина, осуществляемого не иначе, как путем деятельного стремления «удаляться от господствующего в мире растления похотью» и поддерживать реальное общение с Богом. В этом случае ἀπετη' проистекает из «веры», служит ее проявлением и выражением, своим же конечным результатом – и целью – имеет «любовь» (2Петр.1:4–7) По учению св. Ап. Павла, ἀπετη' имеет теснейшее и ближайшее отношение к «святости». Христиане, призванные к «святости» (1Сол.4:7), должны и помышлять только о том, что истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель (εἰ' τὴν ἀπετη') и похвала (Флп.4:8). В высшей степени характерна и знаменательна связь ἀπετη' с εὐθymία и ἐπαῖνος (loc. cit.). Указывая на то свойство «добродетели», по которому она даже невольно, своею внутреннею силою, вызывает в других людях удивление, восхищение, признание ее достоинства и ценности, данная связь понятий «добродетели» и «прославления», «славы» приводит к мысли о том, что «добродетель», «добрые дела» служат поводом и к прославлению Бога (Ср. Мф.5:16; 1Пет.2:12, 3:16; Лк.19:44; Рим.12:17; 2Кор.8:21; Флп.2:13; Тит.2:8). Если у Ап. Петра выражением и проявлением «веры» служит «добродетель» (2Петр.1:5), то у Ап. Павла таковым обнаружением являются «добрые дела» (τὰ ἀγαθὰ ἐργα Gal.6:10; Кол.1:10; 2Сол.2:6; 1Тим.5:10; Евр.10:24 и др.). Интересно отметить, что ἀπετη' стало употребляться в смысле этической ценности только с легкой руки софистов;

первоначальное же значение ἀπετη' – пригодность лица или вещи для достижения какой-либо цели (так что плодородие, напр., рассматривалось как ἀπετη' почвы; острое зрение, – как ἀπετη' глаза; красота, – как ἀπετη' женщины и т. под). (Cremer, S. 174–175). В святоотеческой письменности ἀπετη' употребляется уже довольно часто, в смысле праведности, святости, как синоним этих понятий (Suicerus, T. I. col. 505). По учению, напр., Кирилла А., только обогатившийся верою, просветившийся всякою добродетелью может получить царство небесное (Т. LXXII, col. 840D–841A); следов. связь понятий ἀπετη' и «царство небесное» – самая тесная.

¹⁵² - Григорий Н. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 104A: ἡ θεία φύσις ἡ πηγὴ πάσης ἐστὶ τῆς ἀπετης.

¹⁵³ - Он же. In. Cant Cant. H. IX. T. XLIV, col. 968C: παντος ἐναρε'του βίου, τέλος ἡ τοῦ Θεοῦ μετευσία γίνεται.

¹⁵⁴ - Он же. De vita Moysis, col. 301A: ὁ τὴν ἀληθῆ μετιῶν ἀρετὴν οὐδὲν ἑτερον ἢ Θεοῦ μετεχει διότι αὐτοῖς ἐστὶν ἡ παντελής ἀπετη.

¹⁵⁵ - Он же. De beatitudinibus. Or. 1, T. XLIV, col. 1200C: τέλος τοῦ κατ' ἀπετην βίου ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις; ср. In. Cant. Cant. Homil. IX, col. 960D–961 A.

¹⁵⁶ - Он же. De beatitudinibus. Or. V, col. 1249A: «участие в блаженствах не иное что есть, как общение с Божеством» (h' tw n makarismw n metousi'a ou=dèn a='llo, ei= mh` feo'thto_s koinwni'a e=sti'). In Psalmos. Tr. I, C. I, col. 433B.

¹⁵⁷ - «Вот определение человеческого блаженства, оно есть уподобление Божеству» (οὐκοῦν ὁρὸς ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος, ἡ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοίωσις) Он же. In Psalmos, col. 433C.

¹⁵⁸ - Григорий Н. De vita Moysis, col. 300D.

¹⁵⁹ - ср. ibid., col. 301A. Ср. Симеон Н. Or. XXXIII, T. CXX, col. 494C.

¹⁶⁰ - Ср. Проф. В. Н. Несмеолов. Наука о человеке, т. I-й, стр. 322.

¹⁶¹ - Ср. Симеона Н. Or. TU. T. CXX, col. 330C: omnis, qui fum natura divina, nihil commnne habet, carnalis est, et Deo placere

non potest.

¹⁶² - Ср. Е. Ф. Начертание, стр. 20–23.

¹⁶³ - Ср. Иак.1:15: «сделанный грех рождает смерть». Ср. Рим.6:23. Священное писание поэтому часто усвояет грешнику название «мертвого», который только кажется «живым», а на самом деле по своей внутренней сущности, по своему истинному содержанию, уже мертв (Ср.Откр.3:1); дела и поступки, ему по преимуществу свойственные, называются также мертвыми (Евр.6:1, 9, 14 и др.). (Е. Ф. Начерт., стр. 210–211; Толков. посл. Ефес.2:1, стр. 116–117; *ibid.*, стр. 297). Это означает собственно, что в человеке, живущем вне Бога, утратилась истинно человеческая особенность, ее специфическая религиозно-нравственная принадлежность. Ср. ев. Ин.4:22. Златоуст. *De precatone* I. T. L, col 775.

¹⁶⁴ - Самое выражение это подлинно святоотеческое. Ср., напр., Макарий Е. *De custodia cordis*. С. II, col 824В: «истинная смерть скрывается внутри, в сердце, И человек умерщвлен внутренне» (ὁ ἀληθινὸς ἐνδοθεν ἐν τῇ καρδίᾳ κεῖκρπται, καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐῖσω νενεῖκροται).

¹⁶⁵ - Т. XXXI, col. 345А: ὁσον ἀφί' στατο τῆς ζωῆς, τοσοῦτον προσηγγεζε τῷ θανάτῳ. Ζωὴ γὰρ ὁ Θεὸς τῆς ατεῖρησις δὲ ζωῆς, θάνατος. Ὡστε ἐαυτῷ τὸν θάνατον ὁ Ἀδὰμ δια' τῆς ἀναχωρήσεων τοῦ Θεοῦ κατεσκεῦασε.

¹⁶⁶ - Василий В. Horn. *Quod Deus non est auctor malorum*, с. VТ, col. 344В: ἐκακώθη ἡ ψυχὴ παρατραπείσα τοῦ κατὰ γυῖσιν. Τί δὲ ἦν αὐτῇ το προιγνύμενον ἀγαθόν; Ἡ προσεδερεΐα τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ διὰ τῆς ἀγάπης συνάφεια. Ср. Исаак С. А. LXXII, σ. 416.

¹⁶⁷ - τῷ μὴ ἐντεργεῖσθαι τοῦ Θεοῦ τὴν μετουσίαν ἢ τῆς ἀλλοτριώσις ἀναγκαιῶς ἐπηκολούθησεν. *De infantibus, qui praemature abripiuntur*. Т. XLVI, col. 176С.

¹⁶⁸ - *In Ecclesiasten*. H. VIII. col. 741 A.

¹⁶⁹ - *In Eccles*, H. VIII. col. 471 A. Ср. *Or. Catech.* с. VIII. col. 40С.

¹⁷⁰ - *In psal. Tract.* II, с. XIII. col. 565В.

¹⁷¹ - *Or. Catech.* с. VIII. col. 36В. Ср. *Bunom. Lib.* VIII. Т. XLV, col. 797ВС. Ср. Григорий П. *De mentali quietudine*. Т. CL. col.

1048C: как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души (καγα'περ ὁ χωρισμοπ`ς τῆς ψυχῆς ἀπο' τοῦ σώματος, θάνατο'ς ἐστὶ τοῦ σώματος, οὕτως. ὁ χωρισμοπ`ς τοῦ Θεοῦ ἀπο' τῆς ψυχῆς θάνατο'ς ἐστὶ τῆς ψυχῆς. ср. *ibid.* col. 1049C).

¹⁷² - Ἐν κακί'α γενο'μενοι, τῆς θεί'ας κοιωνί'ας ἐγυμνω'θημεν καὶ ζωῆς γενο'μενοι τῇ τοῦ θανα'του φθορᾷ ὑπεπε'σομεν). И. Дамаскин. *De f. Orth.* L. IV. C. IV, col. 1108B.

¹⁷³ - Ср. Макарий Е. Н. XII, с. II. col. 557B: «не говорим, что человек всецело утратился, уничтожился и умер, – он умер для Бога, живет же собственным своим естеством» (ἀπο' τοῦ Θεοῦ ἀπε'θανε, τῇ δὲ ἰδει'α φύσει ζῇ).

¹⁷⁴ - Григорий Н. *De or. Domin.* Or. IV, col. 1161D: ὑγεί'α ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ θείου θελη'ματος εὐοδι'α ὡ'σπερ δὴ πάλιν το ἐκπεσεῖν τοῦ ἀγαθοῦ θελη'ματος νο'γος ἐστὶ ψυχῆς, τελευτω'σης εἰς θά'νατον. Ср. И. Злат. Т. LV, 682. Феодорит Т. LXXX, 1829–1832.

¹⁷⁵ - И. Дамаскин. *De f. ortli.* L. II, с. XXV, col. 973D–976A: ἡ κακί'α οὐδε'ν ἑτερο'ν ἐστὶν, εἰ νῆ ἀναχω'ρησις τοῦ ἀγαθοῦ ὡ'σπερ καὶ τὸ σκο'τος τοῦ φωτο'ς ἐστὶν ἀναχω'ρησις. Ср. Евагрий. *Δε οστο νит. соупт.*, col. 1276I.

¹⁷⁶ - *ibid.* L. IV, C. XX, col. 1196C: κακί'α οὐκ οὐσί'α τίς ἐστὶν, οὐδὲ οὐσί'ας ἰδι'ωμα, συμβεβηκος ἡ'τοι ἐκ τοῦ κατὰ φύ'σιν εἰς τὸ παρὰ φύ'σιν ἐκου'σιος παρατροπῇ, ὅ'περ ἐστὶν ἁμαρτί'α.

¹⁷⁷ - Макарий Е. Н. XLVII, с. VI, col. 800B: ἐν τῇ παραρον'~ πο'с θανα'τῳ δεινῶ τῆς ψυχῆς.

¹⁷⁸ - Григорий Н. *De or. Domin.* Or. III, col. 1156 C. Ср. Е. Феофан. Толкование первых восьми глав Посл. Римлян., стр. 363 (объясн. VI 16); *ibid.*, стр. 774–375 (VI, 21).

¹⁷⁹ - В св. Писании «ἁμαρτί'α означает греховный принцип, проявляющийся в известных греховных актах и получающий в них специальный отпечаток. Но он вошел в мир чрез единого человека (Рим.5:12), потому что этот согрешил (Рим.5:16), допустив τὴν παρα'βασιν – действие правонарушения (Рим.5:14) в то παρα'πτῳμα (Рим.5:15, 17, 18) или в частном и определенном проступке преслушания (Рим.5:19) заповеди Божией, – и тем открыл место для греховного царства ἡ ἁμαρτί'α

(Рим.5:21) с роковым господством всеобщей смерти». Проф. Н. Н. Глубоковский. Благов. св. Ап. Павла, стр. 322–323. Ср. стр. 314, прим. 136; стр. 313. Cremer. S. 149–151. Archbish. R. Ck Trench, Synonyms of the New Testament (London 1890), p. 239 и след. 'Αμαρτί'α – для обозначение греха и склонности ко греху – употреблялось не только у LXX (напр. Быт.15:16, 18:20; Исх.10:17, 20:5; Лев.4:3, 8, 14; Чис.5:6, 7, 15. Втор.5:9, 9:18–21. Нав.22:20), но и у классиков (трагиков, Платона, Исократа и др.). хотя и не часто. Ср. Проф. М. Н. Корсунский. Перевод LXX, стр. 323. Проф. Н. И. Сагарда, стр. 324, 484, 622, 627–8. Проф. А. А. Некрасов, стр. 25.

¹⁸⁰ - Прем.1:13.

¹⁸¹ - Быт.3:20.

¹⁸² - Сравнительное изучение религий подметило тот в высшей степени знаменательный факт, что искание человеком сверхъестественного в большей части религий древнего мира в своей основе имело томление по истинном Боге и выражалось в виде стремления души возвратиться к Богу. (См. особенно Max M#252ller. Psychologische Religion. 1895. S. 91 и след. Ср. также проф. Введенский. Религиозное сознание язычества, стр. 222–229). Во всяком живом и осмысленном чувстве – даже непросвещенного истинным Откровением человека – божество полагается, как высшая цель человеческого существования, без чего жизнь является бессмысленною и не имеющею настоящего достоинства.

¹⁸³ - Быт.9:6.

¹⁸⁴ - 1Ин.4:10.

¹⁸⁵ - Быт.3:15.

¹⁸⁶ - Е. Ф. Письма к разн. лиц., стр. 340.

¹⁸⁷ - 1 Ср., напр., 2Кор..5:17; Гал.6:15; Кол.2:13 и др.

¹⁸⁸ - Григорий Н. De infantibus..., col. 176C: κακοῦ ἀποδειχθέντος τοῦ ἀλλοτριωθῆναι Θεοῦ, ὅστις ἐστὶν ἡ ζωὴ, ἡ θεραπεί'α τοῦ τοιοῦτου ἀρρώστηματος ἢ τὸ πάλιν οἰκειωθῆναι Θεῷ, καὶ ἐν τῇ ζωῇ γενέσθαι.

¹⁸⁹ - Он же. Or. Catech. C. VIII, col. 40C: τῷ ἐξ ἀρχῆς ζῶν δέδωο'τι μόνω δυνατὸν ἢ, καὶ πρέπον ἅμα, καὶ ἀπολλυμένον

ἀνακαλέσασθαι.

¹⁹⁰ - Макарий Е. Н. II, C. 2. col. 464C: αὐτος μόνος ἄρραι ἅφ' ἡμῶν τὴν ἁμαρτίαν δύνатаи.

¹⁹¹ - Григорий Н. Adv. Apollinarem. C. LIII. T. XLV, col. 1251A.... μὴ ἀπώσασθαι τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας, ἀ-λλὰ' πάλιν εἰ εἰς τὴν ζωὴν παραδεξασθαι.

¹⁹² - De divin. nomin. c. I, § 3, col. 589BC: ... πάντων ἐστὶν αἰτία, καὶ ἀρχή, καὶ οὐσία καὶ ζωὴν καὶ τῶν μεν ἀποπιπτόντων αὐτῆς ἀνακλήσεις τε καὶ ἀνάστασις, τῶν δὲ πρὸς τὸ τοῦ θεοειδοῦς παραφθαρτικὸν ἀπολισθησάντων ἀνακαίνισμός καὶ ἀναμορθώσεις... καὶ τῶν ἐπ' αὐτὴν ἀναγομένον ἀνατακτικὴ χειραγωγία. Ср. ibid.. C. IV, § 1, col. 694B. Ср. И. Дамскин. De f. orth. L. I, c. XII, col. 844CD–845A.

¹⁹³ - И. Дамаскин. L. III, C. XIV, col. 1045A: ὁ Κυρίος ἐκ τοῦ παρὰ φύσιν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἡμᾶς ἐπανηγάγε.

¹⁹⁴ - Ibid. L. IV, C. IV, col. 1108A: ἐνηνθρωπήσε ὁ Ὑῶς τοῦ Θεοῦ, ἵν' ἐφ' ὧ'ιπερ ἐποίησε, τὸν ἄνθρωπον, πάλιν αὐτῷ χαρίγῃται.

¹⁹⁵ - Ibid. LIV, c. XIII, col. 1137B.

¹⁹⁶ - Макарий Е. Н. I. c. VII, col. 457A.

¹⁹⁷ - Макарий Е. Н. XLIV, C. I, col. 780A: ... ὁ Κυρίος Ἰησοῦς Χριστὸς διὰ τοῦτο παραγε'γονεν, ὥστε τὴν φύσιν ἀλλάξει καὶ μεταβαλεῖν καὶ ἀνακτίσαι, τὴν φύχην ταύτην τὴν κατεστραμμένην τοῖς πάθεσι διὰ τὴν παράβασιν κεράσας τῷ ἰδίῳ αὐτοῦ Πνεύματι τῆς θεοότητος.

¹⁹⁸ - Исаак С. IV, 541.

¹⁹⁹ - Григорий Н. De professione Christiana T. XLVI, 244D: ἡ τοῦ χριγτιανασμοῦ ἐπαγγελία ἐστὶ το εἰς τὴν ἀρχαίαν εὐκκληρίαν ἐνανχθῆναι τὸν ἄνθρωπον.

²⁰⁰ - Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 108, col. 661D.

²⁰¹ - Макарий Е. Н. XLV, c. IX, col. 785A.

²⁰² - Евр.12:2.

²⁰³ - Проф. Тареев. Жизнь и учение Христа, ч. I, стр. 27.

²⁰⁴ - De f. orth. L. GV, c. XII, col. 1137BC.

²⁰⁵ - Ibid., col. 1137B.

²⁰⁶ - Само собою понятно, что это разделение не имело места в действительной жизни Богочеловека, а отмечается для более удобного уяснения искупительного дела с богословской точки зрения, in abstracto.

²⁰⁷ - 1Тим.3:16.

²⁰⁸ - Ин.1:14.

²⁰⁹ - Лк.2:30.

²¹⁰ - Ср. Ин.17:21; Евр.2:11.

²¹¹ - 1Еф.2:4–6.

²¹² - 1Тим.2:5; ср. Евр.9:15.

²¹³ - 1Кор.15:20.

²¹⁴ - Еф. 1:10, 4:15; Кол.1:18 и др.

²¹⁵ - Еф. 2:10.

²¹⁶ - 1Кор.15:45.

²¹⁷ - Ibid., ст. 47.

²¹⁸ - Рим.5:12–19; Ср. 1Кор.15:20–22, 45–49.

²¹⁹ - Проф. В. Л. Мышцын стр. 147–148.

²²⁰ - Рим. 5:18.

²²¹ - Проф, Беляев. Любовь Божественная, стр. 280.

²²² - С этой точки зрения следует ответить и на недоумение Holl'я, который констатирует факт неопределенности, неясности, неустойчивой колеблемости греческого богословия на всем протяжении его истории – в решении вопроса: представляет ли собою христианское искупление только восстановление первоначального совершенства (человеческой природы) или же оно есть достижение высшей ступени («ob die Erl #246sung Wiederherstellung des Nat #252rlichen oder Erreichung einer h#246heren Stufe ist.» Enthusiasmus und Bussgewalt, S. 144, 1). По православному учению, христианское спасение есть не только возвращение потерянного совершенства, но именно достижение несравненно высшей ступени. У православного богослова едва ли может быть колебание в этом пункте по самому понятию о спасении, нами изложенному в тексте. Если Holl не находит у свв. Отцов категорической определенности, то это объясняется тем обстоятельством, что Свв. Отцы не были

систематиками, а писали всегда ad hoc, по определенному поводу. Поэтому иногда они раскрывали лишь одну сторону вопроса, не затрагивая, но и не отрицая другой. Так, несомненно, было и в данном вопросе. Говоря об отношении христианского избавления к греховной «погибели» человека, Свв. Отцы утверждали, что первое было восстановлением природы человеческой в первый чин, вполне и безусловно сглаживало тлетворные последствия этой катастрофы. Когда же Свв. Отцы имели в виду уяснить отношения христианского избавления к первоначальному состоянию человека до грехопадения, они категорически свидетельствовали, что для усвоивших себе плоды этого искупления оно служит причиной и основанием высшего по сравнению с первым состояния, несравненно более тесного общения с Богом. Разница указанных оттенков святоотеческого учения по данному предмету может быть объяснена, таким образом, не принципиальным колебанием Свв. Отцов, а именно различием точек зрения на предмет. Точный смысл подлинного святоотеческого учения по данному вопросу может быть выражен в следующих существенных положениях. Состояние человеческой природы по восстановлении выше ее состояния до грехопадения уже потому, что христианин достигает теснейшего единения с Богом не только по душе, но и по телу, какого не было и не могло быть до воплощения и без воплощения Бога Слова. По словам преп. Макария Е., «силою Духа Св. и вследствие духовного возрождения христианин приходит в меру первого Адама, становится даже выше его, – «он делается обоженным (ἐρχεται εἰς τὰ μέτρα τοῦ πρῶτου Ἀδὰμ, καὶ μείζων αὐτοῦ γίγνεται. Ἀποθεοῦται γὰρ ὁ ἄνθρωπος). Н. XXXVI, с. II, col. 676BC. По словам св. Григория Н., «соединенное с Господом человеческое естество подымается на равную высоту с Божеством (ἐνωθεῖσα τῷ Κυρίῳ ἀνθρωπίνη φύσις συνεπαίρεται τῇ θεοότητι). Adv. Apoll. XXI, col. 1165C. Отсюда уже естественно вытекает тот вывод, что Бог человека в христианстве «восстановил дивным устройением спасения, по коему человек становится большим, нежели каков был в творении». (Е. Ф. Толков. Ефес. (II, 4), стр. 127). «Человек

удостоен неслыханной почести, какой не досталось на долю даже ангелов: он принят в совершенно реальное общение с Бесконечным, с Божеством; само Божественное приобщилось человеческому и человеческое в Божестве обожилось; – человек обожен, потому что Бог, Сын Божий, сделался человеком... Во Христе жизнь человеческая стала жизнью самого Божества, «жизнь (наша) сокрыта со Христом в Боге» (Кол.3:3). Проф. пр. И. Я. Светлов. Значение креста в деле спасения, стр. 304. Ср. стр. 304–307). Ср.о. И. Орфанитский. Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа (Москва 1904), стр. 115.

²²³ - De f. orth. L. III, с. I: ὁ Λόγος ... γλ'νεται ὑπηκοὸς τῷ Πατρὶ, τῷ καθ' ἡνᾶς καὶ ἐξ ἡμῶν προσλη'μματα τὴν ὑμετε'παν ἰωμενος, καὶ ὑπο'γραμμος μὴν ὑπακον̃ς γινο'μενος, ἡ'ς ἐκτόσ οὐκ ἐ]στι σωτηπ'ίς τυχεῖν.

²²⁴ - Флп. 2:7; Ср. Евр. 10:5, 7.

²²⁵ - Проф. Беляев, стр. 273.

²²⁶ - Ср. Рим. 11:32.

²²⁷ - Ср. Ин. 19:30.

²²⁸ - 2Пет. 1:3.

²²⁹ - Ibid., ст. 4.

²³⁰ - Евр.5:8–9.

²³¹ - Рим.5:19.

²³² - 1Ин.1:2; Ср. 1Ин.5:2.

²³³ - Ibid., V, 20; Ср. Ев. Ин.11:25.

²³⁴ - Ин.10:9–10; Ср. ibid., ст. 27–28; Ин.11:26.

²³⁵ - 1Ин.4:9; См. также Ин.11:25, 12:50; Деян.11:18; Рим.5:18, 6:23; Еф.2:1–5; 2Тим.1:10; Евр.5:9 и др.

²³⁶ - Ср. 2Тим.1:10.

²³⁷ - Деян.3:15.

²³⁸ - Ср. Ин.7:37, 4:14.

²³⁹ - Ин.1:4; Ср. Кол.3:4.

²⁴⁰ - Ин.1:16.

²⁴¹ - Ин.5:21.

- 242 - Рим.1:16; 1Кор.1:24.
- 243 - Евр.2:10.
- 244 - Ин.14:6.
- 245 - Ин.14:6.
- 246 - Ин.10:9.
- 247 - Е. Ф. Толков., Посл. Колос. (1:18), стр. 47.
- 248 - 1Ин.5:11.
- 249 - Ср. 1Ин.1:3.
- 250 - Ср. Кол.1:18; Еф.1:10.
- 251 - Ср. 1Кор.15:22, 4:15; Рим.5:12–19; 1Кор. 15:20–22, 45–49.
- 252 - Рим.5:12–19.
- 253 - Рим.5:12.
- 254 - Проф. Мышцын. Стр. 141. Проф. Н. Н. Глубоковский. Благов. св. Ап. Павла, стр. 336 Prof. E. De Wiit Burion Syntax of the Moods and Tenses in New Testament. 2 ed. Chicago. 1893, § 54. p. 28. W. Ed. Ielf. A Grammar of the Greek Language II § 401. p. 66 и след.
- 255 - Ср. Проф. Н.Н. Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла, стр.324 – 325.
- 256 - Еф.2:3.
- 257 - Ср. Рим.5
- 258 - Ин.3:8.
- 259 - Ин.15:4–6.
- 260 - 2Пет.1:3.
- 261 - Вот почему нам представляется, что напрасно преосв. Антоний (Храповицкий) при объяснении данного места Евангелия делает ударение на нравственно-свободном участии человека в жизни Христа, перенося центр тяжести именно на необходимость «полного слияния всех наших намерений, действий и чувств с Его (т. е. Христа) святейшим Существом». (Собр. соч., т. II, стр. 77, ср. 120, 100). Смысл этой аналогии, как мы видим, более глубок, и хотя, конечно, не исключает и нравственной стороны слияния со Христом, но ставит эту последнюю в подчиненное отношение к первому моменту.

- 262 - Точнее – внедрения: привился=ἐνεκεντρι'σθης.
- 263 - Рим.11:17; ср. ст. Рим.11:24.
- 264 - Кол.2:7.
- 265 - Рим.6: 5.
- 266 - Проф. Мышцын, стр. 176, прим I. См. Cremer, s. 936 – 937; Ср. Schmidt, IV B. S. 64.
- 267 - Еф.4:16; ср. ст. Еф.4:15.
- 268 - 1Кор.12:27; ср. ст.. 1Кор.12:12–13.
- 269 - Рим.6:11, 23; 1Кор. I, 30; 2Тим. III, 12 и др.
- 270 - Гал.2:20; Ср. 2Кор..13:5.
- 271 - Цитаты см. у проф. Мышцына, стр. 200.
- 272 - Ibid.
- 273 - 2Пет.1:3.
- 274 - См., напр., Е. Ф. Толк. перв. восьми гл. Посл. Римл. стр. 476 (Рим.8:9).
- 275 - Ин.3:5–6.
- 276 - Ср. Макария Е. Н. XXX, с. III, col. 721D: «Господь всех призвал к жизни. А жизнь есть рождение от Бога свыше. Ибо без этого рождения душ невозможно жить» (...πάντος εἰς ζωὴν ἐκάλεσε. Ζωὴ δὲ ἐστὶν ἡ ἀνοθεν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεννησις, ἄνευ γὰρ ταύτης ζῆσαι ψυχὴν ἀδύνατον).
- 277 - Ср. Григория Н. Adv. Macedonianos, XIX. T. XLV. col. 1324D: «чрез святое крещение мы достигаем причастие жизни, уже не подлежащей смерти» (τὸ ζωὴν μετεῖχειν οὐκέτι θανάτῳ ὑποκειμε/ντος).
- 278 - 2Кор..5:17.
- 279 - Ср. проф. . Н. Мышцын, стр. 189.
- 280 - Ibid., стр. 188. Ср. И. Златоуст. In. ep. ad Rom. Hom. XV. 2. col. 541.
- 281 - Рим. 6:3. Ср. Гал.3:27. «EU cum accus, всегда указывает на область, куда направляется действие или состояние, на цель, к которой стремится оно» Проф. В. Н. Мышцын, стр. 175, пр. 2-е. Ср. проф. Н. Н. Глубоковский. Благов. св. Ап. Павла, стр. 424: «внутреннее и тесное единение» «со Христом» «совершается (в крещении) верою,

которая приводит человека в фактическую связь с Господом до полного поглощения греховной индивидуальности».

²⁸² - Гал.3:27.

²⁸³ - Ср. Рим.6:5, 11:24.

²⁸⁴ - И. Дамаскин. De f. orth. L. IV, C. XIII, col. 1153A:

Μεταληψις λεγεται δι' αὐτίς γάρ, τῆς Ἰνσοῦ θεοῦντος μεταλαμβανόμεν. Κοινωνία δέ λεγεται τε καὶ ἐστὶν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐ τῆς Χρηστοῦ, καὶ μετεχειν αὐτῆοῦ σαρκός τε καὶ τῆς θεοῦτητος.

²⁸⁵ - Ин.6:51, 53–57; ср. Лк.12:16–20.

²⁸⁶ - 1Кор.6:17.

²⁸⁷ - 1Кор.6:15.

²⁸⁸ - Кол.3:3.

²⁸⁹ - Григорий Н. De or. Dom. Or. II, col. 1137B:... οὐ θεατὰς μόνον τῆς θείας δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ κοινωνωὺς ἀπεργάζεται, καὶ εἰς συγγένειαν τρόπον τινὰ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως, τοὺς προσιοῦντας ἀγει...

²⁹⁰ - Григорий Н. Or. Catech. C. XXXVII, col. 93C (ср. col. 93B): τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀνλαβοῦντι αὐτοῦ γεγομένον, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν.

²⁹¹ - Правда, в Св. Писании иногда говорится о спасении души (см. напр., Иак.1:21, 5:20; 1Пет.1:9), однако следует иметь в виду, что «душа» имеет в Св. Писании смысл более общий и широкий, по сравнению с тем, какой придается этому понятию в настоящем обычном словоупотреблении, – так как этим понятием обнимается отчасти и телесная, даже физиологическая жизнь. (См., напр., Мф.6:25; Деян.27:22; Евр.10:39). Следовательно, указанным выражением участие в христианском спасении и телесной стороны человеческого существа если не предполагается прямо, то все же и не отрицается.

²⁹² - Григорий Н. De mentali quietudine, col. 1049C: ἡ ζωὴ αὐτὶ οὐτῆς ψυχῆς ἐστὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ σώματος.

²⁹³ - Макарий Е. Н. XLIV. с. IX. col. 785B. ср. Homil. XLIX. с. III. col. 813D.

²⁹⁴ - Симеон Н. Б. Or. XXVII, col. 452D: homo Deo spiritualiter corporaliterque unitur (Cp. ibid. col. 451–452, примеч. 13: ἄνθρωπος Θεῷ ἐνῶται πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς).

²⁹⁵ - Григорий Б. Or. XLV, С. IX. Т. XXXVI. col. 636A: ... μεταλαμβάνει τῆς ἐμῆς σαρκὸς, ἵ' καὶ τὴν εἰκόνα σώ'γη, καὶ τὴν σὰρκα ἀθανατί'ση.

²⁹⁶ - И. Дамаскин. De f. Orth. L. IV, С. XV. col. 1164D: διὰ τοῦ νοῦ καὶ τοῖς σώ'μασιν αὐτῶν ἐνῶκησεν ὁ Θεός. ср. Макарий Е. Н. XLIX, с. IV, col. 816A: ... Θεὸν οἰκῆσαι ἐν σώ'ματι ἀνθρώπου.

²⁹⁷ - Макарий Е. Н. XXX, с VII, col. 725C: τὸ σῶμ'ς καὶ ἡ ψυχὴ αὐτῶν οἶκος γεγόν'ασιν. ср. Григорий Н. De Hesychastis. Т. CL, col. 1113B: «плоть соучаствует (т. е. вместе с душой) в божественном общении, становится приобретением и домом Божиим» (ἡ σαρξ... συναπολαυ'ει τῆς θείας κανωνίας καὶ αὐτὴ γίνεται καὶ οἶκημα Θεοῦ).

²⁹⁸ - Макарий Е. Н. XLVI, С. IV. col. 793D: ὁ'λος πρὸς αὐτὴν ἐν τῷ σώ'ματι ὑτῆς ἐστι.

²⁹⁹ - Григорий Н. С. Eunom. Lib. II. col. 468A: τῷ μετὰ ψυχῆς καὶ σώ'ματος ἀναλαβεῖν ὅλον τὸν ἄνθρωπον, ὥστε δι' ἀμφοτε'πων ἡμῖν γενέ'σθαι τὴν σωτηρί'αν. Ср. Его же. Or. Catech. С. XXXVII. col. 93A: ἐνείδῃ διπλοῦν τὸ ἄνθρωπον, ψυχῇ τε καὶ σώ'ματι γυγέκ'ραμε'νον, ἀνα'γκη τῷ πρὸς τὴν ζωὴν καθηγουμενω, δι' ἀμφοτε'πων τοὺς σωζομε'νος ἐφε'πεσθαι.

³⁰⁰ - Раскрывая подробнее эту мысль, св. Ириней основывается прежде всего на том, что если плотское создание само по себе (*plasmatio carnis ipsa secundum se*) не составляет человека, а только тело человека, следовательно, его часть, то ведь и душа одна сама по себе также не есть человек, но душа человека и следовательно, тоже часть человека (*sed anima hominis et pars-hominis*); сказанное, по мысли св. Отца, не менее приложимо и к духу человека, так как и он называется именно духом, но не человеком (*spiritus enim et non homo vocatur*). Только соединение, союз всех названных элементов (*commistio autem et initio horum omnium*) образует совершенного человека (*perfectum hominem efficit*). Но христианское спасение обнимает именно такого, т. е. цельного, совершенного человека. Особенно

ясно такое учение, по мысли св. Иринея, содержится у Ал. Павла. Св. Апостол молит о целом в совершенном сохранении в пришествие Господа всех трех элементов человеческой природы – тела, души и духа (1Сол.5:23). Апостол не мог бы говорить именно так, «если бы он не знал о восстановлении и соединении этих трех и об одном и том же (обнимающем их) спасении» (nisi redintegrationem et adunionem trium, et unam et eam dem ipsorum sciebat salutem). Contra Haereses. Lib. V. c. VI. T. VII, col. 1138AB.

³⁰¹ - Ibid. Lib. V. c. VIII, n. 2. col. 1142B.

³⁰² - Ibid. c. XII n. 3 col. 1154AB.

³⁰³ - Ibid., c. VIII. n. 2. col. 1142BC: Qui pignus Spiritus habent et non concupi scientiis carnis serviunt, sed subjiciunt semetipsos Spiritui, ac rationabiliter conservantur in omnibus, juste Apostolus spirituales vocat, quoniam Spiritus Dei habitat in ipsis. Incorporales autem spiritus non erunt homines spirituales; sed substantia nostra, id est animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei spirituales hominem perficit (Cp. ibid., col. 1143C–1147B; col. 1141C–1142A; c. XII. n. 3. col. 1154AB).

³⁰⁴ - Ibid. Lib. V, C, XII. col. 1154AB: Ταυτήν (τὴν σὰρκα) ὁ Κυΰπιος ἤλθε ζωοποιῶν ἵνα ὡς ἐν Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν ὅτι ψυχικοὶ, ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν ὅτι πνευματικοὶ ἀποθεμένοι οὐ τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰς ἐπιθυμίας τῇν σαρκὸς καὶ προσλαβόντες τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον[.

³⁰⁵ - Ibid. Lib. I, c. XXVII col. 689A: in corpore ait reconciliati corpore ejus, hoc quoniam justa caro reconciliavit eam carnem, quae in peccato detinebatur, et in amicitiam adduxit Deo.

³⁰⁶ - Ibid. Lib. V. c. XIV. col. 1162B.

³⁰⁷ - Между тем, по учению св. Отца, «если плоть и кровь (т. е. в физиологическом смысле) доставляют вам жизнь (т. е. физическую), то собственно не о плоти и крови сказано, что они не могут наследовать царства Божия, но о плотских делах, которые, преклоняя человека ко греху, лишают его жизни» (ibid. L. V. c. XIV. п. 4. col. 1163B). Очень сходно излагает православное учение по данному предмету и св. Мефодий П. Приводя Апостольские слова: «плоть и кровь не могут

наследовать царствие Божия, и тление не наследует нетления», св. Отец говорит: «плотию Апостол называет не самую плоть, но безумное стремление души к постыдным удовольствиям» (σὰρκα, φνσί'ν, οὐ τὴν σαρκα αὐτὴν ἐδη'λωσεν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώ'σας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονας). Сказав, что «плоть и кровь не могут наследовать царствие Божия», он прибавил: «и тление не наследует нетления». Между тем тление – не то, что подвергается тлению, а то, что производит тление (φθορὰ δὲ οὐκ αὐτο' ἐστὶ τὸ φθειρο'μενον, ἀλλὰ τὸ φθεῖρον). Δε Ρεсурреστιονε, с. IV. Πηοτιι πατριαрсηαе Βιβλιотηеса. Соδ. ССXXXIV. Т. СIII, соλ. 1125В.

³⁰⁸ - Ibid. Lib. V, с. II. col. 1124В.

³⁰⁹ - Ibid.

³¹⁰ - Ин.6:54; ср. ст. Ин.6:39, 40.

³¹¹ - 1Кор.15:51–53.

³¹² - Ср. ibid., ст. 42–44.

³¹³ - Ibid., ст. 36.

³¹⁴ - Рим.8:19–21.

³¹⁵ - Проф. Тареев. Цит. соч., стр. 235.

³¹⁶ - Ср. 1Кор.15:22–28.

³¹⁷ - 2Пет.3:10–13.

³¹⁸ - Лук.20:36.

³¹⁹ - Ин.6:40. Ср. ст. Ин.6:54.

³²⁰ - 1Ин.3:2.

³²¹ - 1Кор.15:49, 50.

³²² - Ibid. ст. 26. Откр.20:14. ср. Лк.20:36.

³²³ - 1Кор.15:48, 49. Флп.3:21; ср. 1Ин.3:2. Кол.3:10.

³²⁴ - 2Тим. 2:10.

³²⁵ - Ср. Рим. 8:18; ср. ст. Рим.8:21.

³²⁶ - 2Кор. 5:1–5.

³²⁷ - Рим. 8:23.

³²⁸ - Ср. 2Кор. 5:5: «Бог дал нам залог Духа» (ὁ καὶ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρράβῳνα τοῦ Πνευ'ματος).

³²⁹ - 2Кор. 5:4–5.

³³⁰ - Под «созданием», с которым соединено дарование «залога Духа», очевидно, разумеется духовное «возрождение». Ср. Гал.6:15; 2Кор.5:17.

³³¹ - Ср. Е. Ф. Толков. 2 Кор. (2Кор.5:4), стр. 155 (ср. *ibid.*, ст. 14. стр. 172–173): ...»Мы воздыхаем о свободе от такого тела, а не вообще от тела. Быть с телом положено человеку зиждительною Премудростию по строю творения; и без тела ему быть неестественно. Без него не может он не чувствовать себя не полным, оскудевающим, лишаемым, а потому не может вкушать и полной радости бытия, даже при уверенности, что оно есть благобытие».

³³² - Ср. 2Кор.5:8.

³³³ - Рим.8:24.

³³⁴ - Ср. напр., Н. XV. с. XXXIX, col. 601D и др.

³³⁵ - Н. XV. С. XXXVIII. col. 601C: ἀηάγκη καὶ τὰ σωμάτια τῶν ἁγίων μέλη Χριστοῦ ὄντα τὸ αὐτὸ γίνεσθαι ὅπερ ὁ Χριστός.

³³⁶ - Н. V, с. VIII. col. 513B: ὁ νῦν ἐναπεθησαυρίσεν ἕνον ἡ ψυχῇ, τότε ἀποκαλφθήσεται καὶ φανήσεται σ' ἡκωθεν τοῦ ἐστίν ο' Χριστός. Ср. также С. IX, col. 513C; С. XI, col. 516C; Н. XI. с. III, col. 545CD; Н. XII. с. XIII, col. 565A; Н. XV. с. XXXVIII, col. 601C; Н. XX. с. III, col. 652B; Н. XXXII. с. II, col. 733D. De patientia et discretione. с. XXIX, col. 889A. De elevatione mentis, с. I, col. 889C. De charitate. с. XIII, col. 920C. De libertate mentis, с. XXIV, col. 957BC; с. XXV, col. 957CD.

³³⁷ - Н. V, с. XI. col. 516C: ... το λοιπόν σωμάτι καὶ ψυχῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ εἰς αἰῶνας τῷ Κυρίῳ ἀναπαυσομεθακαὶ .

³³⁸ - Н. II, С. V, col. 468B: καὶ αὐτὸ το σῶμα καλυφθήσεται καὶ δοξασθήσεται τῷ τοῦ, τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ νῦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ εἰς τὴν ᾗ, ἵνα καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα συβασιλευσῇ ψυχῇ ἵνα...

³³⁹ - В православном учении данная мысль основывается на библейском повествовании о творении тела, как особом творческом акте.

³⁴⁰ - Мф.22:30.

³⁴¹ - Мефодий П. De resurrectione, с. XXXI. У Епифания К. Advers. Origen. Haer. LXIV. с. XXXV. col. 1124D-1125A.

³⁴² - Non enim potestas, sed egestas edendi et bibendi talibus corporibus auferetur.

³⁴³ - Бл. Августин. De civ. Dei. L. XIII, с. XXII, col. 395.

³⁴⁴ - Ibid., с. XXIII, col. 396; ср. ibid., с. XX, col. 393.

³⁴⁵ - Нет оснований отчасти не согласиться с проф. А. И. Бриллиантовым, что в воззрениях Бл. Августина на будущую блаженную жизнь праведных проглядывает свойственный практическим тенденциям запада излишний эмпиризм. (Влияние восточного богословия на западное..., стр. 225–226). Однако, если мы сопоставим учение Бл. Августина с изложенным ранее воззрением св. Мефодия (и несомненно Епифания К.), то найдем полную гармонию между ними в основном освещении данного вопроса. Следовательно, мы можем усматривать в них выражение православного учения. Что же касается не согласного с этим учением спиритуалистического воззрения св. Григория Н., Максима И. и «некоторых других из восточных отцов» (ibid., стр. 226), то в этом воззрении несомненно отразилось отчасти «воздействие со стороны неоплатонизма» (ср. ibid., стр. 468).

³⁴⁶ - Рим.8:19; ср. Рим.8:21.

³⁴⁷ - Ibid., ст. 21.

³⁴⁸ - 2Петр.3:13.

³⁴⁹ - Напр. Прем.1:14; Рим.8:12; Ис.61:22; Пс.103, 30 и др.

³⁵⁰ - Οὐ μὴν εἰς ἀπολείαν ἐλεῦσεται παντελῆ καὶ φθοράν.

³⁵¹ - Οἶον τοῦ προσθεν σχήματος ἀπολλυμένου κατὰ νῆν εἰς φαιδροτάτον ἀπάντων ἐξαλλαγῆν.

³⁵² - Мефодий П. Б De resurrectione. У Епифания К. Haer. LXIV (adv. Origen. Adam.), с. XXXI–XXXII, col. 1117C– 1121A.

³⁵³ - Григорий Б. Or. XL, Т. XXXVI, col. 424A: Πίστευε, τὸν συμπαντα κοσμον, ὅσος τε ὀπατός, καὶ ὅσος ἀόρατος, ἐξ οὐκ ὄντων παρὰ Θεοῦ γενομένον, καὶ προνοίᾳ τοῦ ποιησαντος διοκουμένον, δεῖξασθαι τὴν εἰς τὸ κρῖπτον μεταβολήν. Ср. Е. Феофан. Толк. Паст. Послан. Тит. (Тит.1:2), стр. 31: «Мир вещественный не имеет в себе цели. Он – поприще и место, в коем положено образовываться разумным тварям для вечной жизни... Он прейдет, как средство, когда достигнуто будет то, что

им посредствуется. Когда духовные твари воспримут свое благообразие, тогда преображен будет и он, в соответствие с ними, и отбросит настоящее грубое и тленное свое состояние».

³⁵⁴ - Ср. Проф. Чистович. Древне-греческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование (СПб. 1871), стр. 203.

³⁵⁵ - De divin. nom. c. VI, § 2, col. 856D – 857A. (cnf. De Eccles. Hierarch. C. VII, § 1, col. 552–553): ... ὅλους ἡμᾶς, φυχὰς φημι καὶ τὰ συζυγῇ σωμάτα, πρὸς πανυειῇ ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἐπηγγέλται μεταθῆσιν πρᾶγμα τῇ παλαιοῦτητι μὲν ἴσως παρὰ φυσιν δοκοῦν, ἐμοὶ δὲ καὶ σοὶ καὶ τῇ ἀλιθείᾳ καὶ θεῖον καὶ ὑπὲρ φυσιν. Ὑπὲρ φυσινδὲ τὴν καθ' ἡμᾶς φυσιν τὴν ὀπωμένην, οὐ οὐ τὴν παναθενῇ τῆς θεῖας ζωῆς αὐτῇ λὰρ ὡς πασῶν, οὐ'ση τῶν ζωῶν φυσει, καὶ μάλιστα τῶν θειοτέων, οὐδεμίᾳ ζωῇ παρὰ θυσιν ἢ ὑπὲρ θυσιν.

³⁵⁶ - Признавая за человеком вечное значение не как за духовным существом только, но и как за существом – вместе с тем – материальным, утверждая воскресение и вечную жизнь прославленных человеческих тел, христианство этим удовлетворяет самым действительным, насущным потребностям природы человека, поскольку последний представляет собою не только разумно-свободную личность, но – неразрывно с этим – и существо чувственно-материальное. «Воля пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день; воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день». (Ин.6:39–40). Следовательно, без воскресения от смерти человеческих тел для человека нет возвращения и к «вечной жезни». Бессмертие души человеческой для вечной жизни совершенно недостаточно, – в ней участвовала бы лишь духовная половина человека, а не целый действительный человек. Вот почему, по решительному учению Апостола, отрицание воскресения умерших равно отрицанию единственно реальной возможности к действительному спасению человека (1Кор.15:12–26).

³⁵⁷ - Μακαρίη Ε. Η. Ι, с. IV. col. 465C: 'δικνου'μενος πᾶσαν τὴν ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς, τοὺς λογισμοὺς καὶ πᾶσαν τὴν οὐσίαν, καὶ πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος, ἀνψύχων καὶ ἀναπαύων ἀναπαύσει θειχῇ καὶ ἀλαλήτῳ.

³⁵⁸ - Ε. Φ. Толков. 2 Κορινφ. (2Κορ.5:18), стр. 181. Ср. ibid., ст. 21, стр. 187. Толков. Посл. Галат., стр. 38.

³⁵⁹ - Μακαρίη Ε. Η. XLIV. с. I, col. 777D–780A: ...του'του χάριν τοῦ σκοποῦ ὁθεῖλει προσε'ρχεσθαι τοῦ ἀλλαγῆναι αὐτὸν καὶ μεταβληθῆναι ἀπο τῆς προτε'ρας κατασιτ'σεως καὶ ἀναστροφῆς, καὶ καλὸν ἀνθρώπον ἀποδειχθῆναι, ἐπιφερο'μενον.

³⁶⁰ - И. Златоуст. Christi discipulum benignum esse debere. T. XLVIII, col. 1071: μεταβολῆς γὰρ προτε'ρων ἡ σωτηρί'α ἡ ἡμετε'πα δεῖται, ἵνα ἑτεροι παρ' ὃ' ἐσμεν γενώ'μεθα... ἐναρξώ'μεθα δὲ ἑτερον βίον ὃν πρὸ τῆς παραβ'σεως κρατοῦντες ἐτυχά'νομεν. Ср. авва Исайя. Or.XXI, § 1, T. XL, col. 1157C (cnf. col. 1164A).

³⁶¹ - Ин.14:21. Ср. ст. Ин.14:23.

³⁶² - Μακαρίη Ε. Η. X, C. II, col. 541B: ... αἱ ἐμπύ'πος καὶ ἀκορε'στος τὴν ἀγά'πιν πρὸς Κυ'ριον ἐ'χουσαι, ἀ'ξiai τῆς αἰωνίου ζωῆς τυγχά'νουσι. Ср. Η. XLVI. C. III. col. 793C.

³⁶³ - Η. XLVII. с. XVII. col. 808C: Αὐτος ὢν τέλειος νυμφίος, λαμβάνει αὐτὴν τελείαν νυ'μφην εἰς τὴν ἀγάν καὶ μυστικὴν, καὶ ἀ'χραντον κοινωνίαν τοῦ γάμου...

³⁶⁴ - Исаак С. Л. LXXXI, σ. 454: dià th`n a=ga`pin an tou th`n pollh`n, ou=k eu=do`khse th`n e=leuferi`an h\$mw n bia`sasfai... a=lla th a=ga`ph tou \_fronh`mato_s h\$mw n plhgia`sai au=tw _i.

³⁶⁵ - Григорий Н. De inst. Christ., col. 300B: ... οὐχ ἀπλῶς οὐδὲ' αὐτομά'τως ἡμῖν ἡ πρὸς Θεὸν ἀγά'πη ἐγγί'νεσθαι πέ'φυκεν, ἀλλὰ διὰ πολλνῶν πο'νων καὶ μεγάλων φρωντιδων.

³⁶⁶ - В св. Писании говорится как о «последовании» Христу, так и о «подражании» Ему. «Последование» Христу представляется необходимым требованием живой связи со Христом. Только в этом «последовании» верующего Христу и может состоять, проявляться и выражаться «служение» Ему, религиозно-нравственное отношение к Его Личности. «Кто Мне служит, Мне да последует (ἐμοὶ ἀκολουθεῖτω), и где Я, там и слуга Мой будет» (Ин.12:26). «Ко всем сказал: если кто хочет

идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой, и следуй за Мною» (ἀκολούθει'τω μοι. Лук.9:23). «Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли (ἐπακολουθη'σῃτε) по следам Его» (1Пет.2:21) и др. Таким образом, идея «последования» Христу выражена в христианском Откровении с особенною решительностью и настойчивостью, как идея именно принципиальная, основная, всеобщая. Что касается идеи «подражания» Христу, то и она бесспорно дана в Откровении, но выражена она здесь, по-видимому, не так решительно, как первая, – первенствующее значение принадлежит именно идее «последования» (недаром и истинным христианам усвоено имя «последователей» Христовых). Св. Апостол Павел, увещая ефесских христиан быть добрыми, сострадательными друг к другу, прощать взаимно друг друга, – как на высочайший пример для подражания в этом случае указывает на то, что «Бог во Христе простил» их. «Итак подражайте, – говорит он, – Богу (Γί'νεσθεοὺ'ν τοῦ Θεοῦ[]), как чада возлюбленные» (Еф.4:32–5:1), Это собственно единственное место в св. Писании, где говорится о долге «подражать» Богу во Христе, причем, что особенно важно, здесь имеется в виду не вся жизнь христиан, а только отдельный, хотя в очень существенный, характерный момент ее – снисходительное, любвеобильное отношение христиан друг к другу. В других трех местах Посланий Ап. Павла содержится собственно апостольское увещание «подражать» именно ему – Апостолу языков, как точно отобразившему в себе особенности устройства Христовой жизни, как верному подражателю Христа. «Будьте подражателями мне, как я Христу» (μῆμηται' μου γί'νισθε, καθὼς καὶ ὁ Χριστοῦ 1Кор.11:1; Ср. 1Кор.4:16; 1Сол.1:6). Ср. Григория Н. De perfect, ad. Olymp, mon. col. 253: об Апостоле Павле говорится, что он «посредством самого точного подражания (Христу) изменил вид своей души по Первообразу». Итак идея «подражания» Христу, данная (explicite) только в Посл. Ап. Павла, не обнимает, по-видимому, всей жизни христианина. По-видимому, «подражание» может осуществиться только на вершинах христианского совершенства, как это было в личности Ап. Павла, почему Апостол и приглашает христиан подражать не

непосредственно Христу, а собственно ему, Апостолу, точному «подражателю» Христа. В посланиях Ап. И. Богослова говорится о нравственном поступании христиан по подобию Христа. «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (καθὼς ἐκεῖνος περὶπατήσῃ. 1Ин.2:6. Ср. 1Ин.4:17). Следовательно, идея «подражания» является как бы подчиненною по отношению к идее «последования» Христу, от нее получающую свой истинный смысл, правильное освещение и нормальное осуществление. В частности идея «последования» Христу прямо указывает на аскетический момент нравственного уподобления Христу, выдвигая прежде всего элемент активности, подвига, борьбы. Ср. Климент А. Quis div. salv. с. XXI. Т. IX. col. 625D–652: ... Ἀκολουθεῖν οὕτως τῷ Σωτῆρι ἀναμαρτησίαν καὶ τελειότητα τὴν ἐκείνου μετερχόμενον, καὶ ἐκείνην ὡς περ καὶ τοῦτον κοσμοῦντα καὶ ρυθμιζόντα τὴν ψυχὴν, καὶ πάντα διὰ πάντων ὁμοίως διατεθέντα. Между тем «подражание» указанного момента explicit, специально, рельефно не оттеняет, хотя, конечно, и не исключает и Ап. Павел, когда говорит об энергической борьбе христианина с грехом, вообще с разнообразными препятствиями, встречающимися на пути спасения, называет Христа «вождем спасения» (Евр.2:10. Ср. Евр.12:1–4), на которого христиане должны «взирать» (ἀφορῶντες Евр.12:2), проходя (τρέχωμεν) «предлежащее» им «поприще» (τον ἀγῶνα). Здесь, следовательно, также выдвигается на первый план идея последования Христу. Вот почему православная этика решительное предпочтение дает идее и термину «последование» Христу, тогда как католичество и протестанство охотнее и решительнее выдвигает именно идею «подражания» Христу.

³⁶⁷ - 1Ин.2(ср. ст. 1Ин.2:1). Ср. 1Ин.4:17.

³⁶⁸ - Ср. Сол.5:10; Гал.3:1.

³⁶⁹ - Проф. Мышцин, стр. 199.

³⁷⁰ - Еф.4:24; Ср. Кол.3:10; Кол.1:15; 2Кор.4:4. (ср. проф. Мышцын, стр. 189–190).

³⁷¹ - 1Кор.15:47–49.

- 372 - Кол.1:15. Ср. 2Кор.4:4.
- 373 - Кол.2:9.
- 374 - Ин.14:9.
- 375 - Григорий Н. De prof. Christ, col. 244C: χριστιανισμοῦς ἐστὶ τῆς φύσεως μίμησης.
- 376 - Рим.6:4. Ср. 2Кор.5:17.
- 377 - 1Ин.3:9; Рим.6:11.
- 378 - Ср. Ин.6:38.
- 379 - Рим.6:22. По учению Апостола, «плодом» христианского подвига («стали рабами Богу») является «святость» (ἁγιασμοῦς), а целью (τὸ τέλος[– «конец»]) – «жизнь вечная». Лук.1:74–75. Ин.15:15; ср. Ин.14:10, 21, 23, 24.
- 380 - В оригинале отсутствует.
- 381 - В оригинале отсутствует.
- 382 - Евр.2:10. Ср. гл. Евр.12:1–4.
- 383 - Рим.8:29.
- 384 - Ин.14:23; ср. Ин.14:24.
- 385 - Симеон Н. Б. Or. III, col 334C: qui servat mandata Christi, ejus simi, litudinem adipiscitur: formatur enim in eo Christus. Ср. ев. Ин.14:21.
- 386 - Рим.10:3. Ср. Флп.5:9.
- 387 - Ср. Гал.3:12; Рим.4:5, 10:5, 6. Ср. св. И. Златоуста. In epist. ad Rom. Hom. XVII, 1. col. 565: (Апостол) правдою Божиею называет праведность от веры, потому что она всецело (ὁλοῦτληρον) есть дело благодати свыше, и мы оправдываемся не трудами (οὐχί'πο'νοις), но по дару Божией». In Acta Apostol. Н. XV, 3. Т. LX. col. 124. In ep. ad Rom. Н. XVI, 9. col. 561. In. ep. ad Philipp. Н. VIII, 1. col. 239–240. Ориген. In Ioan. t. XX, n. 26. col. 645.
- 388 - Евр.2:11.
- 389 - Ср. Евр.12:10: ... εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιοῦτητος αὐτοῦ.
- 390 - Григорий Н. De perfecta Christ. forma col. 284D–285A: ὁ μὲν πηγάζει ὁ δὲ μετέχων ἀν'εραται... Ср. Его же. De instituto Christiano, col. 289B.

³⁹¹ - Симеон Н. Б. Or. XX, col. 410B: mala fugiendo et bona operando sit sanctus homo: non quasi omnino ex operibus sanctificetur, sed quia sancto Deo per huiusmodi actionum frequentationem se adjungit, eumque sibi conciliat. Ср. Григорий Н. De propos. sec. Deum (de inst, chr.), col. 296; Макарий Е. Н. I, с. XI. col. 461 AB. Ср. И. Златоуст. In verb. apostol. habentes eundem Spiritum... Н. I, n. 7, col. 276–277; in Genes. Hom. LIV. n. I, col. 471.

³⁹² - Макарий Е. De char. с. XXIX, col. 932D. Ср. Климент А. Quis dives salvetur, с. XXI. col. 625BC.

³⁹³ - Григорий Б. Carminum Liber. I. Theologica. Sectio II. Poemata Moralia. XXXIV. Definitiones minus exactae. 171. Т. XXXVII, col. 957A

³⁹⁴ - Е. Ф. Толк. Галат. (II, 16), стр. 173.

³⁹⁵ - «Своеобразное понимание дела ...спасения, поскольку оно зависит не только от Бога, но и от самого человека, составляет сущность отличия православного не только вероучения, но и нравоучения от инославных». О. И. Л, Янышев. Правосл. христ. учен. о нравств., стр. 196–197.

³⁹⁶ - 1Кор.15:10.

³⁹⁷ - Проф. А. Л. Катанский. Учение о благодати Божией, стр. 42.

³⁹⁸ - Означая вообще содействовать и помогать (Иак.2:22; Рим.8:28, 16:3, 9:21; Флп.2:25, 4:3; Кол.4:11; 2Кор.1:24, 8:23; Флм.1:24; 1Сол.3:2), συνεργεῖω и συ'νεργς в Новом Завете употребляются также, в частности, для обозначения тесного, неразрывного взаимодействия Божественных и человеческих сил собственно в деле утверждения на земле царства Божия. Ср. 1Кор.3:9; 2Кор.6:1; Мк.16:20. Ср. Cremer, S. 436–477. Grimm. р. 419. В святоотеческой письменности данный термин встречается уже и для обозначения взаимодействия Святого Духа и самого человека в деле совершения его спасения. По словам, напр., св. Григория Н., Св. Дух для всех, искренно получивших (благодатный) дар в крещении, становится «помощником и сожителем» (συνεργὸν καὶ συ'νοικον). De instituto christiano T. XLVI, col. 289A. Ср. Климент А. Strom. L. VII. с. 7.

col. 468 (cnfr. col. 465). Ориген. De orat n.l. col. 416. Inloan. t. XX. n. 26. col. 645. Ср. Αἰν. Ἰας. Διαλ. Θεοφραστος[. T. LXXXV. col. 909: εἰ γὰρ καὶ ἐφ' ἡμῶν ἡ' αἵρεσις υἱὸν καλῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ ἐφ' ἡμῶν θεοῦθεν ἐκόντες τῆς παρ' ἐκείνου συνεργείας καὶ τελειοσῶν τῶν αἵρεθέντων πάντως που χρῆζομεν. Совместная деятельность благодати и свободы обозначается иногда также термином συμπράττειν (H. Zlat. In ep. ad Rom. H. XIV, 7. col. 532–533. In ep. ad Philipp. H. I. 3. col. 185–186), συναγωνίζεθαι (Ov же. In Genes. H. XLII, 1. col. 386), συμμαχία (In ep. ad Rom. H. XIV, 7. col. 533), συμπонεία (Ориген. Selecta in Psalm. IV. col. 1161A). В западной богословской науке «синергизмом» обозначается обычно то учение об отношении благодати и свободы, которое в период реформации защищалось Эразмом, преимущественно же Меланхтоном и его школой. Сглаживая и ограничивая крайности учение Лютера, который отрицал у человека поврежденного всякую свободу и решительно признавал ее voluntas, синергисты допускали и содействие самого человека благодатному привлечению при его обращении, – приближаясь к полупелагианизму. См., напр., G. Frank. Synergismus. Real Encyclop#228die D. A. Hauck. Heft 141–150. Lpz. 1884. S. 103–113. D. F. Nitzsch. Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik. Zw. Aufl. Freib. und Lpz. 1896. S. 19, 282. Ph. Schaff []. The Creeds of Christendom with a Bistory and Critical Notes. Vol. I. New Vork and London. 1899, p. 270–271.

³⁹⁹ - Ср. Рим.5:15, 20; 2Кор.9:8; 1Тим.1:2; 2Тим.1:2; Тит.1:4; ср. Проф. Мышцын, стр. 154.

⁴⁰⁰ - Ср. 2Кор.12: 2; 2Пет.1:2–3.

⁴⁰¹ - Рим.5:10, 18, 21; ср. ст. Рим.5:15, 16, 17, 20 и 21.

⁴⁰² - Проф. А. Л. Катанский, стр. 30.

⁴⁰³ - Ср. Рим.5:1–2, 5, 9–11, 15–21; ср. Рим.3:23–26; Гал.2:21, 5:4; Еф.2:5–6; 2Тим.1:19.

⁴⁰⁴ - Проф. Катанский, стр. 31–32.

⁴⁰⁵ - Ср. 1Пет.1:2; 2Петр.1:2.

⁴⁰⁶ - Ин.7:37.

⁴⁰⁷ - Евр.5:9.

⁴⁰⁸ - Ср. 1Кор.3:11; Еф.1:10, 2:20, 4:15 и др.

⁴⁰⁹ - 2Пет.1:3; ср. ст. 2Пет.1:2.

⁴¹⁰ - 2Кор.12:9.

⁴¹¹ - Ср., напр., особенно характерное выражение 2Кор.13:13: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Св. Духа со всеми вами». Знаменательно, что «здесь упоминается вся св. Троица, но благодать усваивается Иисусу Христу». Проф. А. Л. Катанский, стр. 32. Ср. также Рим.16:20, 24; 1Кор.16:23; Гал. 6:18; Флп.4:23; 1Сол. 5:28; 2Сол. 3:18; Евр.4:16; ср. Евр.4:14–15, 10:29.

⁴¹² - Ср. Ефес.1:13–14.

⁴¹³ - Ср. 2Кор.13:13.

⁴¹⁴ - Ср. Рим.15:30; Ин.7:37–39.

⁴¹⁵ - Св. Василий В. в высшей степени знаменательно называет Св. Духа «Производителем освящения» (ἀγίασμοῦ γένεσις). De Spiritu Sancto, с. IX, н. 22. Т. XXXII, col. 108С. Василий В. неоднократно утверждает, что Дух Св. есть освяtitель, сила освящающая, совершающая, утверждающая, освяtitель и совершитель всего творения (ὁν, ἀγιάζον, δύναμις ἀγίαστικῇ, τελεοῦν, τελειωτικοῦν, τελεσειουργὸν στερεοῦν, ἀγίασμοῦ κυρίῳ). От него так же неотделима сила освящения и оживотворения, как от огня живительная теплота или от солнца – свет. (Н. XV. De fide н. 3. col. 469). Проф. А. Л. Катанский. Цит. соч., стр. 159–160. По учению св. Григория Н. (De orat. Domin. Or. III, col. 1157), Духу Св. принадлежит «особая и преимущественная сила и энергия очищать от греха (ἰδίᾳ τε ἐξαίρετος τοῦ ἁγίου Πνεύματος δύναμις τε καὶ ἐνέγεια το καθάρειν τε καὶ ἀφιέναι τὰς ἀμαρτίας). Ср. *ibid.*, col. 1160.

⁴¹⁶ - Рим.8:9.

⁴¹⁷ - Василий В. Adv. Eunoni. L. V, col. 725В.

⁴¹⁸ - Он же. Contra Sabel, et Arium et Anom. Н. XXIV, н. 4. col. 609: ὅπου γὰρ τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρουσία, ἐκεῖ καὶ Χριστοῦ ἐπηδμῖα...

⁴¹⁹ - Рим.8:9.

⁴²⁰ - В этой-то именно особенности учение Св. Писания об отношении Св. Духа ко Христу, можно полагать, лежит объяснение того факта, что «древнейшими св. Отцами и

Учителями Церкви до Оригена» «Дух Св. мыслился Сам как благодать, а не как Податель благодати». Проф. А. Л. Катанский, стр. 296.

⁴²¹ - 1Кор.15:10.

⁴²² - 2Кор.12:9.

⁴²³ - Рим.8:9.

⁴²⁴ - Проф. А. Л. Катанский, стр. 7–8.

⁴²⁵ - Ср. Макарий Е. Н. XXXVII, с. 10. col. 757A: «совершение дела (т. е. разумеется человеческого спасения) Духом лежит в (области) человеческой воли»: ἡ τελεσιουργία τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου κεῖται.

⁴²⁶ - Αὐτεξουσιότης[– свойственная человеку, как разумному существу, способность сознательного выбора (προαίρεσις[из различных стремлений (ὀρεξις), способность принимать решение (κρίσις) в пользу одного из них, с точки зрения присущего человеку критерия добра и зла (διακρίτον τὸ περὶ ἀδαθοῦ καὶ οὐ κριτήριον. Василий В. Hom. in Psalm. XXXIII. Т. XXIX, col. 368В. Ср. И. Златоуст. In Ioan. Hom. XIV, 2. Т. LIX. col. 94: τὸ τοῦ συνειδότης κριτήριον ἀδεύκαστον). Προαίρεσις противопоставляется ἀνάγκη (Ср., напр., Климент А. Т. IX, col. 756В: οὐ τοὺς ἀνάγκη τῆς κακίας ἀπεχομένους, ἀλλὰ τοὺς προαιρέσει στεφανοῖ ὁ Θεός. Григорий Н. De virginitate, с. XII, col. 369С: ἐν τῷ αὐτεξουσιῳ ἥς πρὸς τὸν ἐξουσιαζόντα πάντων εἶχε τὴν ὁμοιοτήντα, οὐδεμιᾶ τινι τῶν ἐξωθεὶ ἀνάγκη δεδουλωμένος. 12 Прав. Неокесар. соб.), ἀνάγκη τὴν ψύσεως (Мефодий П. Т. XVIII, col. 240), совершению чего-либо καθ' εἰμαρμένην. (Иустин М. Т. VI, col. 393, 465. Немезий, col. 761–817, 741–760), βί'α (Ср. Исидор П. Lib. III. Ep. CCCLXIII. Т. LXXVIII, col. 1016. Григорий Б. Т. XXXVI, col. 217. И. Дамаскин, Ἱερὰ Παραλλ.. Т. XCV, col. 1284–1285. Феодорит. Rel. Hist. XXVIII. Т. LXXXII, col. 1489А) и характеризуется эпитетами ἐχούσιος (ср. Климент А. Т. IX, col. 416), ἐλευθερός. Так. обр., в противоположность ἀνάγκη[, способности προαίρεσις[присуща свобода (ἡ ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως. Татиан Т. VI, col. 820. Ириней Т. VII, col. 1111). Способность выбора человеку присуща, как существу свободному (Климент А. Т. IX, col. 613: τῷ ἀνθρώπῳ ἥ'ν ἡ αἵρεσις

ὡς ἐλευθερώ) и именно благодаря ей, человек является αὐτεξουσιῦσιος (ibid.). Отсюда – теснейшая связь понятий ἐλευθερία и αὐτεξουσιότης. (Ср. Феофил А. Т. VI, col. 1096: ἐλευθερον καὶ αὐτεξουσιον ἐποίησε ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον. Cnfr. Афанасий А. Т. XXVIII, col. 1401. Григорий В. Т. XXXV, col. 892; Т. XXXVI, col. 324). По словам Афанасия А., αὐτεξουσιον ἐστὶ ἐλευθερία θελήσις (Т. XXVII, col. 1364–1365. Ср. Макарий Е. Н. XXIX, col. 716В: το αὐτεξουσιον θελημα[.]). По выражению Макария Е., Творцом человеку дана ἡ τῆς ἐλευθερίας αὐτεξουσιότης (col. 412А). Вот почему проαίρεσις (или αἵρεσις) называется ἰδίᾳ, как относящаяся к сознательно-свободной личности человека (Серапион. Adv. Manich. с. IX. Т. XL, col. 908С), как зависящая от его самоопределения (ἐφ' ἡμῖν, Немезий, col. 765А и др. И. Дамаскин. Т. XCIV, col. 957). Следов., αὐτεξουσιότης определяет способ действия и проявлений человеческой воли в отличие от животных. Человек отличается от животных тем, что ему присущи такие духовные свойства, которые делают его λογικός и которые объединяются в той высшей стороне его существа, которая обозначается обычно названиями ὁ λόγος или ὁ νοῦς (Ср. Παχυμ. I, 1021. Таμ. т. Патр. σ. 147: ψυχῆς ἀκρότης, ὁ νοῦς). «Душа человека не чувственная, а духовная» (Немезий. с. II, col. 557В: ἡ ψυχὴ οὐκ αἰσθητὴ, ἀλλὰ νοητὴ). Но всякая разумная природа по существу обладает свободой и способна к изменениям, может принимать различные, до противоположности, решения (Немезий, С. XLI, col. 776В: ἐξ ἀναγκῆς, πᾶσα ψυῖς λογικὴ αὐτεξουσιος ἐστὶ καὶ τρεπτὴ κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν. Ср. col. 588А). В общем понятии «разума» свобода человеческой воли мыслится, как его существенная сторона. Τῷ λογικῷ συνεσεῖρχεσθαι τὸ αὐτεξουσιον (Немезий. С. XLI, col. 773А). По учению Григория Н., одних неодушевленных и бессловесных можно чужою волею (Τῷ ἄλλοτρίῳ βουλημάτι) приводить к чему угодно; словесная же и разумная природа (ἡ δὲ λογικὴ τε καὶ νοερὰ φύσις), если перестала действовать свободно (kat= e_ksousi'an) утратила вместе и дар разумности (τὴν χάριν τοῦ νοεροῦ. Or. catech. с. XXXL col. 77С). По святоотеческому воззрению, как известно, ум и воля – собственно одна способность – ум – в различных

отношениях и проявлениях. Τοῦ λογικοῦ τὸ μεῖν ἐστὶ θεωρητικοῦν, τὸ δὲ πρακτικοῦν... Καὶ καλοῦσι τὸ μεῖν θεωρητικοῦν νοῦν τὸ δὲ πρακτικοῦν λόγον (Немезий. col. 773B). Деятельная сторона «ума», т. обр., называлась λόγος; в других случаях она называлась также ἡ διανοία (Ср., напр., Григорий Н. Adv. Apollinarem, с. XXIX. Т. XLV, col. 1188C. Cnfr. De virginitate с. XXII. Т. XLVI, col. 404B. Диадокх. Λογ. Ἀσκητ. с. XXVI). Обладая этой способностью, человек иначе, по сравнению с животными, относится и к природным своим стремлениям. Животные всецело и безраздельно управляются и определяются своими природными влечениями, возникающими в них стремлениями; противоречить им они не могут, так как не имеют для этого ни сил, ни побуждений, поскольку они неразумны (ἀλόγα[]). Человек же, обладая разумом, сам управляет своею природою и может или следовать стремлениям своей природы или же – в некоторых случаях – подавлять их (Григорий Н. у И. Лествичника. Т. LXXXVIII, col. 644: τὰ ἀλόγα οὐκ εἰσὶν αὐτεξούσια, ἀγονται μάλλον ὑπὸ τῆς φύσεως, ἢ περ ἀγούσι. Διὸ ὅτε ἀντιλέγουσι τῇ φυσικῇ ὀρεῖξει ἀλλ' ἅμα ὀρεχθῶσι τινος, ὀρμῶσι πρὸς τὴν πράξιν ὃ δε ἄθροπος λογικὸς ὦν, ἀγει μᾶλλον τὴν φύσιν, ἢ περ ἀγεται. Διὸ καὶ ὀρεγοῦμτοσ, εἴπερ ἐθέλει, ἐξουσιαν ἔχει ἀναχαιτίσαι ὀρεξιν, ἢ ἀκολοθῆσαι αὐ). Так. обр., проαίπεσις предполагает следующие моменты: обдумывание, соображение (βουλή. Ср. Григорий Б. Т. XXXVI, col. 297 или βουλεύσις. Ср. Максим И. Т. XCI, col. 16: τὴν βουλήν, ἡγούν βουλεύσιν, εἶναι φασιν ὀρεξιν ζητητικὴν περὶ τι τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτέων γινόμενῃν. Προαιρετὸν δὲ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθεῖν. Cnfr. col. 732–736; также βουλησῖς Григорий Б. Т. XXXVII, col. 948; проνοία Фотий. Т. CIV, col. 85.92); исследование (σκεψίς. И. Дамаскин. Т. XCV, col. 1292. Исидор П. col. 1089), колебание (ῥοπή. Ср. Анастасий С. Т. LXXXIX, col. 77), решение (κρίσις). По словам Немезия (De nat. hom. с. XXXIII, col. 733B), ἡ проαίπεσις... ἐστὶν μικτὸν τι ἐκ βουλῆς, καὶ κτίσεως, καὶ ὀπεξως καὶ ὅυτε ὀπεξις καθ' ἑαυτην, ὅυτε κρίσις, ὅυτε βουλῇ μόνῃ, ἀλλ' ἐκ τούτων. Сжатое, но вполне определенное и точное указание моментов волевого движения в их последовательном порядке мы находим у И. Дамаскина. По словам св. отца, желание имеет в виду цель

(ἐ’στι ἡ βούλησις τοῦ τέλους). После акта желания наступает обсуждение и исследование (ζη’ντησις, καὶ σκε’ψις). Если дело идет о том, что находится в нашей власти, возникает после этого совет или совещание (βουλὴ, ἡγουνβου’λευσις) о том, должен ли он помогать дела, или нет (εἰ ὀφείλει μετελθεῖν, τὸ πρᾶγμα, ἢ οὐ); следующее за этим предпочтение лучшего (τὸ κρεῖττον) называется решением (κρί’σις); затем в пользу избранного человек настраивается и проявляет к этому любовь (εἰ’τα διατί’θεται, καὶ ἀγαπᾶτο ἐκ τῆς βουλῆς κριθε’ν...). Этот момент называется γνω’μη. Если же человек не почувствует любви к тому, что избрано, то такое состояние не будет γνω’μη, (ἐὰν κρί’νη, καὶ μὴ διατρθῇ πρὸς τὸ κριθὲν, ἡγουν ἀγαπη’σιν αὐτὸ, οὐ λε’γεται γνω’μη). Затем происходит добровольное решение или выбор (proai’prsi_s, h=’goun e=pilogh’), предпочтение одного из двух подлежащих предметов. Потом человек устремляется к действию (πρὸς τὴν πρᾶξιν), и это называется возбуждением (ὁρμη’= impulsus). Затем пользуется достигнутой целью, и это называется пользованием (χρῆσις). После пользования он успокаивается от стремления. De fide orthodoxa. L. II, с. XXII, col. 945AB. Ср. И. Златоуст. In ep. ad Rom. hom. XII, 67 col. 502–603. Из указанных моментов наиболее важное значение в религиозно-нравственной жизни человека имеет γνω’μη – расположение, склонение в чувстве любви к предизбранному и αἰ’ρεσις или προαί’ρεσις – окончательное избрание, соизволение. Именно в этих моментах проявляется активное участие человека в совершении своего спасения. В них – начало и реальное осуществление или преданности благодатному воздействию или противление ему. Эти моменты и являются тем, чего «ожидает» благодать, чего она «не предупреждает». Ср. И.Златоуст. Inloan. hom. XLVI, I.T.LIX, col. 257–258. Hom. I, de verb. apost. habentes eumdem Spir. n. 4, 5, col. 275–276. In ep. ad Rom. hom. XVIII, 2, 3. col. 575. Hom. XIV, 11. col. 540. In ep. ad Ephes. hom. I, 2. T. LXII, col. 12–13. In Genes, hom. XXII, 1. col. 187. Hom. LIV, 1, col. 471 и др. По учению того же св. отца, Христос пришел исправить человека именно в этой его способности – προαί’ρεσις. (In ep. ad Rom. hom. XI, 2. col. 468: τὴν προαί’ρεσιν διορθῶσαι). Отсюда понятно, почему προαί’ρεσις

называется ὁρεξις βουλευτική τῶν ἐφ' ἡμῖν ἢ βουλευσις ὁρεκτική τῶν ἐφ' ἡμῖν (Немезий col. 736B). Кроме того, решение, сопровождающееся сердечным влечением, любовью к избранному предмету, называется γυνώμη (И. Дамаскин. De f. orth. L. II, с. XXII. col. 945AB. Ср. L. III, с. XIV, col. 1045D. Ср. Иринея Л. Т. VII, col. 1111. Исидор П. Т. LXXVIII, col. 344, 357, 1540). В святоотеческих писаниях προαίρεσις считается самой высшей, существенно необходимою способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека. Ср. Григорий Н. Or. de mortuis, col. 524: ἰσοῦ θεοῦ γὰρ ἐστὶ τὸ αὐτεξουσίον. Ср. Or. Catech. с. V. col. 24CD) поскольку ею определяется избрание и осуществление основного пути жизни и деятельности человека, приводящего или к «вечной жизни» или же к «вечной смерти», вечной гибели, к вечному блаженству или же к вечным мучениям. И это собственно потому, что προαίρεσις лежит в основе двух порядков религиозно-нравственного бытия человека – греха или делания правды (Ср. Немезий, С. XL, col. 769B: ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δικαιοπραγίας ἢ προαίρεσις), добродетели или порока (Т. XXXVIII, col. 720, 988 и др.). Человек имеет силу (δύναμιν) обращаться к тому и другому (ἐπ' ἀμφοτέρω τρεῖσθαι. Иустин Ф. Т. VI, col. 456), стремиться к лучшему и отвращаться от худшего (Макарий Е. col. 412). Он может избирать путь вечной жизни или же смерти (Ориген. De princ. L. III. с. 2. п. 4. col. 309. Афанасий А. Т. XXVIII, col. 1401. Серапион. Lib. adv. Manichaeos, с. IX. Т. XL, col. 908BC), – верить или не верить (Епифаний Т. XLI, col. 1153, почему вера называется ἐκουσίον πίστιν. Климент А. Strom. L. II. с. 3. col. 944), быть праведным или неправедным (Климент Р. Т. II, col. 85) готовить себе спасение или гибель (Леонтий В. Т. LXXXVI, col. 2053). Так. обр., свобода выбора имеет у человека хорошее или худое направление (Ср. Кирилл И. Т. XXXIII, col. 381: κατὸν αὐτεξουσίον. Исаак С. А. XXVII, с. 173: ν' προαίρεσις καλή), в отношении к истинному благу (ἀγαθόν) человека, которое заключается в том, чтобы устремляться к Богу (Исаак С. А. XXXVII. с. 173). Самое свойство верховного, истинного блага таково, что оно достигается и постепенно осуществляется не

иначе, как благодаря свободному избранию, путем напряженного стремления к нему человека. «Благом», и при том всесовершенным, в истинном смысле, по самой природе своей владеет только Бог (Ср. Исидор П. col. 797: τὸ ἀγαθὸν Θεὸς ἔχει κατὰ φύσιν), который Сам – всесовершенное благо (Ср. Василий В. Т. XXIX, col. 368В: τὸ παντέλειον ἀγαθὸν αὐτός ἐστιν ὁ Θεός. col. 216. Ориген. Т. XIII, col. 1280. Т. XI, col. 572– 573. Афанасий А. Т. XXVIII, col. 1136. Дионисий. Т. III, col. 636, 696. Исидор П. col. 797ВС.Л. И Лествичник, col. 1124 и др.). Человек же не владеет благом по природе; он его только постепенно осуществляет свободным подвигом постоянного напряжения сил. Отсюда обязательность для человека подвига, аскетизма, необходимо предполагающего свободу человеческой воли. Ср. Исидор П. Т. LXXVIII, col. 797: τὸ ἀγαθὸν Θεὸς μὲν ἔχει κατὰ φύσιν οὐκ ἀβουλήτον, ἀλλὰ καὶ προαιρετικὴν, οὐδὲ βιαίαν, ἀλλ' ἐκούσιον, ἡμεῖς δὲ κατὰ ἀσκήσιν καὶ προκοπὴν ἀναλαμβάνομεν, οὐκ ἀναφαίρετον ἔχοντες τοῦτο, ὥσπερ ἡ θεία φύσις ἀλλὰ μεταπίπτου, εἰ ῥαστώῃς ἕρος ἀχореύτως χορεύσειν. Отсюда понятен смысл утверждения, что Бог имеет βουλήσιν (желание, воля, намерение), но не имеет προαίρεσιν. Ср. И. Дамаскин. Т. XCIV, col. 945: χρὴ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ Θεοῦ βουλήσιν μὲν λεγόμεν, προαίρεσιν δὲ κυπῖως οὐ λεγόμεν. Ср. col. 1112. Максим И. Т. XCI, col. 13. Исидор П. Lib. V. Ep. CCCLIV. Т. LXXVIII, col. 1540. Григорий В. Т. XXXVII, col. 948. Общее значение свободно предпринимаемого, последовательно и целесообразно осуществляемого аскетизма заключается, следов., в том, что, благодаря ему, приобретаются навыки (ἐξίς), существенно изменяющие природные свойства человека. В том и состоит отличие ἐξίς от φύσις, что ἐξίς приобретается путем научения, продолжительного навыка (привычки), причем один навык, благодаря именно аскетизму, может быть заменен другим, ему прямо противоположным. По словам Немезия (с. XLI, col. 780AB), ἐξῆν τὴν ἐνανταίαν ἐξῆν ἐκ τῆς γυμνασίας κτησασθαι, καὶ μὴ τὴν φανήν. Διαφέρει δυνάμεις ἐξέως τῷ πάσας μὲν τὰς δυνάμεις φύσικας εἶναι τὰς δὲ ἐξίς ἐπεισάκτους καὶ τῷ τὰς μὲν δυνάμεις ἀδιδάκτους εἶναι, τὰς δὲ ἐξίς ἐκ μαθησεως καὶ ἐθους προσγίνεσθαι. добродетелью (Ср. Климент А. Т. VIII, col. 360), а

навык ко злу страстью (παῖθος), пороком (κακία). Следов., добро и зло заключается не в природе человека самой по себе, не в ее натуральных силах и способностях, а в их правильном или извращенном направлении, в добрых или худых навыках. (Ср. Немезий col. 777B, 780A. Григорий Б. Т. XXXVII, col. 955. Т. XXXVI, col. 349. И. Златоуст. In ep. ad Rom. hom. XIX, 6, col. 591: οὐ τὰ φυσικὰ τὰ καλὰ καὶ τὰ μὴ τοιαῦτα, ἀλλὰ γνῶμης καὶ προαιρέσεως μόνις. Ср. Hom. XII, 7. col. 503). Отсюда и содержанием подвижничества является собственно упражнение в добродетели и избегание порока (ἐξάσκησις τῆς ἀπετῆς, καὶ ἀποφυγὴ τῆς κακίας. И. Златоуст. Т. LX, col. 505. Ср. Т. LII, col. 505. Исидор П. col. 464, 1021, 1417, 1501, 1593), приобретение доброго навыка (Антоний В. ἐξὶν ἀγαθὴν ἐνείργαξέτο. Vita Antonii, с. 7. col. 852B). Вот почему Антоний В., по свидетельству Афанасия А. полагал, что путь добродетели и отшельничество ради нее следует измерять не временем, но желанием и произволением (Vita Antonii. С. 7. col. 853A: οὐ γὰρ ἡξίου χρόνῳ μετρεῖν τὴν ἀρετῆς ὁδόν, οὐδὲ τὴν δι' αὐτὴν ἀναχωρήσιν, ἀλλὰ ποῦθω καὶ τῇ προαιρέσει. Ср. С. 20. col. 872B. с. 44. col. 908B). Как добродетель, так и порок – дело не природы, но свободного выбора. (И. Златоуст. Т. LIV, col. 628: οὐφυσῶς, ἀλλὰ προαιρέσεως ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή. Cnfr. In ep. ad Rom. Hom. XIII, п. 2. col. 510. Ср. Нил Син. Т. LXXIX, col. 580: ἀρετὴ καὶ κακία οὐκ εἰσὶν οὐ σῖαι φύσει ὑφεστῶσαι). Отсюда и вообще противоположение проαιρέσεις и φύσις. Ср. Феодорит К. Т. LXXXIII, col. 1389: βίῳ προαιρέσεις πολλαὶ καὶ δλαῖφοροι, μῖα δὲ πάντεων ἀνθρώπων φύσις. Так, обр., благодаря присущей ему свободе, человек может коренным образом перерабатывать свою природу, как бы создавать новую, существенно изменять ее жизнеопределение и свойства. Ср. Немезий. De natura hominis, с. XXXIX, col. 765A: τὸ μελετᾶν καὶ γυμναζεσθαι, παρὰ πᾶσιν ὡμολογῆται εἶθ' ἡμῖν εἶναι αἱ δὲ μελετή, τῶν ἐξεῶν εἰσι κυρίαὶ τὸ γὰρ ἐθος, φύσις ἐπὶ κτῖτος εἰ δὲ κυρία τῆς ἐξεῶς ἐστὶν ἡ μελέτη, εἶθ' ἡμῖν δὲ ἡ μελέτη, εἶθ' ἡμῖν καὶ ἐ_κεσις. Ὡν δὲ εἶθ' ἡμῖν αἱ ἐξίς, τοῦ τῶν ἐθ' ἡμῖν καὶ αἱ πράξεις, αἱ κατὰ ἐξίς. Ταῖς γὰρ ἐ_κεσιν αἱ πράξεις πρόσφοροι. Но только стремление к добру, к добродетели осуществляет истинную свободу человека. (Ср. И.

Златоуст. Т. LV, col. 237: οὐδὲν οὐκ ὅτις ἐλευθερον, ὡς ἀρετῇ). Что же касается дурных навыков, страстей, то их господство в человеке является не свободой, а насилием, к ослаблению и свержению которого и направляется именно аскетизм, возвращающий человеку свободу. Ср. у Леонтия В. Т. LXXXVI, col. 2072: ἐκ μελετῆς πολλῆς ἀσκήσεως ἡ βίᾳ καὶ ἡ ἀγυριότης τῶν παθῶν ἀσθενεῖ. Ср. И. Златоуст. In ep. ad Rom. homil. XIII, n. 4. col. 512: τῆς ἀμαρτίας. Отсюда только добродетель, как дело свободы, как приобретение человека. (Ср. Козьма И. Т. XXXVIII, col. 415: ἀρετὴ μόνη κτηνὰ τῇ ψυχῇ πάντων περιφανέστερον. Ср. Серапион Т. XL, col. 916. И. Златоуст. Т. LXII, col. 654), заслуживает похвалу, славу, награду (Иустин. Т. VI, col. 456, И. Златоуст. Т. LII, col. 579. Синезий. Т. LXVI, col. 1405. Кирилл А. Т. LXXIII, col. 401), воздаяние (Κλημεντ Α. Т. IX, col. 756). Свойство преследуемой «аскетизмом» цели и достигаемых им результатов сближает понятие ἄσκησις и τέχνη. Это сближение объясняется самым содержанием этих понятий, одинаково предполагающих свободную и целесообразную деятельность, направленную к переработке наличной действительности по известному идеалу, по определенной норме, стремящуюся к улучшению и усовершенствованию данного в природе. С этой точки зрения τέχνη, как ἡ ἀσκήσις, противопоставляется данному от природы – φύσις. (Ср. Немезий, С. XXXIX, col. 768C: φύσις καὶ οὐ τέχνη. Конечно, понятие τέχνη шире и общее понятию ἄσκησις. (Ibid. col. 769A: ἐθ' ἡμῖν καὶ αἱ κατὰ τέχνην ἐνέργειαι καὶ ἀρεταὶ καὶ πᾶσαι πράξεις ψυχικαὶ τε καὶ λογικαί'). Относительно изложенного святоотеческого учения о «свободе» человеческой воли следует заметить вообще, что своею терминологией, а также некоторыми деталями оно напоминает учение по данному предмету Аристотеля (ср. Проф. А. А. Бронзов. Аристотель и Фома Аквинат..., стр. 118–139). Понятно, какое значение для аскетизма имеет αὐτεξουσιοῦτης и προαίρεσις. Эти понятия служат для него необходимым предположением, он с ними стоит и падает. Вот почему в святоотеческой письменности с особым старанием обосновывается (против языческого учения о судьбе и необходимости и против гностических и манихейских заблуждений) наличность в человеке свободы и

опровергается та гибельная для нравственной жизни человека мысль, что Бог – в каком-либо смысле и в какой-либо степени виновник зла. (Ср. Климент А. Т. IX, col. 416. Ориген. In Math. Т. X. п. 11. col. 280. Ср. XIV, 841–845. Василий В. Т. XXXI, col. 329–352. Григорий Н. Or. catech. С. V. col. 24D: οὐδεμί'α κακοῦ γένεσις ἐκ θεοῦ βουλη'ματος τὴν ἀρχὴν ἐσχεν[и др.]). Если несомненно, что только подвигом свободной самостоятельности человек может освободиться от страстей, достигнуть ἀπαθεία, а также приобрести «добродетели», т. е. осуществить условия, необходимые для вступления в «царство небесное», то отсюда уясняется и тесная связь понятий αὐτεξουσιότης, с одной стороны, и προαίρεσις, с другой. «Царство Божие внутри вас есть» (Лк.17:21), – в святоотеческой письменности нередко истолковывается именно в том смысле, что от самого человека зависит свободным устроением своего жизнеопределения приобщиться к даруемому ему от Бога единению с Собою – со всеми благами этого святого богообщения (Ср. Ориген. Т. XI, col. 496. Василий В. Т. XXXII, col. 265. Григорий Н. Т. XLVI, col. 372. Кирилл А. Т. LXXII, col. 840 – 841), равно и зло зарождается внутри, производимое свободным произволением (Григорий Н. Or. catech. С. V. col. 25D: ἐμφυ'εται' πῶς τὸ κακὸν ἐνδοθεν, τῇ προαίρε'σει το'τε συνιστ'α'μενον). Такое аскетическое истолкование, оттеняющее субъективную, нравственно-свободную сторону усвоения «царства небесного», вполне гармонирует и с учением св. Писания, в котором «везде с рельефностью выступает тот оттенок, что наименованием «небесный» характеризуется качество вещи» (Проф. Н. Н. Глубоковский. Благов. св. Ап. Павла, стр. 269. Курсив автора). В частности, по учению Климента Р., Бог определил два царства, устроил два века, назначив дурному человеку (τῷ πονηρῷ) предаваться настоящему, преходящему миру (τὸν με'λλοντα αἰῶνα), а для хорошего (τῷ ἀγαθῷ) обещал сохранить век будущий (τὸν με'λλοντα αἰῶνα). создав человека свободным (αὐτεξου'σιον), имеющим способность (ἐπιτηδεύ'οντα) склоняться к тем действиям, которые он сам хочет, Бог предложил ему два пути – закона и беззакония, определил два царствия – небесное и земное (Т. II, col. 448–449). Ориген, ссылаясь на Лук.17:20–21

и Втор.30:14, разъясняет, что молящийся о том, чтобы пришло царствие Божие, молится собственно, чтобы царство Божие воссияло, принесло плод и достигло совершенства именно в нем самом, ибо Бог царствует над всем святым и обитает, как бы в благоустроенном городе, в том, кто повинуется духовным законам Божиим (ὁ εὐχομένος ἐλθεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, περὶ τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἀνατεῖλαι καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειοθῆναι εὐλόγως εὐχεται παντὸς μὲν ἁγίου ὑπὸ Θεοῦ βασιλευμένου, καὶ τοῖς πνευματικοῖς νόμοις τοῦ Θεοῦ πνευμένου, οἰονεὶ εὐνοουμενὴν πόλιν οἰκοῦντος ἑαυτὸν. Т. XI, col. 496).

Афанасий А. раскрывает ту мысль, что путь истины имеет целью Самого истинно сущего Бога. Для точного ведения истины мы не имеем нужды в других, но в нас самих и от нас путь к Богу может получить начало (ἀθ' ἡμῶν εὐρεῖν τὴν ἀπχὴν δυνατὸν). Имея в самих себе веру и царство божие, мы возможем скоро владеть и созерцать царя всего – спасительное Слово Отца» (Т. XXV, col. 60. Vita Antonii, с. 20. col. 873A. Ср. Василий В. Т. XXXI, col. 420, 1525–1532. Т. XXXII, col. 265–268. Григорий Б. Т. XXXVI, col. 424. Т. XXXVII, col. 964. Евагрий. Т. XL, col. 1221. Григорий Н. Т. XLVI, col. 104, 372). По учению И. Златоуста, истинного царствия можно достигнуть через совершенный образ жизни (διὰ τῆς ἀπίστης πολιτείας. Т. LIII, col. 203), почему царство небесное имеет различные ступени (διαφόροι οἱ βαθμοὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐπανῶν. Ibid. col. 308). В собственном смысле Бог царствует над верующими и добровольно покоряющимися Ему (βασιλευεῖ τῶν πιστῶν, καὶ ἐκόντων καὶ ὑποταγμένων, κατὰ τὸν τῆς οικειώσεως λόγον). Об этом-то царствии Божиим и говорится, что оно имеет начало (Т. LXI col. 341–346). Короче, для получения царства небесного необходима ἡ προαίρεσις (Т. LXII, col. 291).

Κηρηλλ Α. изъясняя Лук.27:20–21, определенно утверждает, что в воле и власти самого человека получить Царство небесное, – если он обогатится всякою правдою во Христе через веру, просветится всякою добродетелью (Т. LXXII, col. 840: ἐν ταῖς ὑμετέραις προαίρεσιν καὶ ἐξουσίᾳ κεῖται τὸ λαβεῖν αὐτὴν ἔξεστι γὰρ ἄνθρωπῳ παντεὶ τὴν εἰς τὸν Χριστὸν δικαίωσιν, τὴν διὰ πίστεως δηλονότι, καταπλεουτήσαντι, καὶ διὰ πάσης ἀρετῆς ἐκλελამ πρυσμενῶ, τῆς τῶν Οὐρανῶν βασιλείας τυχεῖν. Ср. col.

905. Сп. Нснѡдор П. соλ. 889). Преп. Нсаак Σ. οπρεδελεννο раскpыβαετ τυ ηστηνυ, что βλαγοδατ νε тоλκo νε σтесняετ η νε ποδαβляετ челоβеческую сβοβοδυ, νο ημεννο βoсcтaнaβληβαετ εε, οткpыβαετ δειστβηтельную βoζмoжнoсть εε ρεαλbнoγo οсущестβлєннѡ; πpηняβшѡ Δуχa сыноποлoжєннѡ, ον «πpєβыβaεт» «β таηνσтpє сβοβοды» (έν μυσтѣpиѡ тѣс έλευγєpи́ας), наслаждаεтсѡ духовною блатoдaтiю. Λ. LXV. σ. 386. Ср. Λ. XXI. σ. 124. «Свoбoдa» в сoсtοянии сыноποлoжєния исκлючаεт сoвєршєннiє добpoдєтєлєй по σтpaxy нaкaзaния или paди нaгpaды. Лoвoвь к Бoгy вoзбуждaεт в чєлoвєкє лoвoвь к дєлaнию добpoдєтєлєй. Λ. XLIV. σ. 270–271. Ср. Λ. XXXVIII. σ. 240. Epist. IV. с 541. «Πo вєлiкoй лoвoβи Свoєй Бoг нє блaгoвoлил σтєcнιтѡ свoбoдy нaшy (тѣν έλευθєpи́ας ήμῶν), нo блaгoвoлил, тoбoы лoвoβию сoбcтвєннoгo нaшєгo сєрдцa πpиблιзιλις мь к нємy». Λ. XXXI. σ. 454. Слєдoв., cвѡзѡ «свoбoды» и хpиcтiанcкoй лoвoβи, cοcтaвляющєй cущнoсть cпacєния, cамaя нєoбxoдιμaя, нєpacтopжимaя.

⁴²⁷ - Πo cлoвaм Клιμєнтa A., Бoг cooбщaεт cвoю блaгoдaтѡ тoλкo жєлaющιμ, дoмoгaющιμcѡ и πpocѡщιμ, тoбoы, тaк. oбp., cпacєнιє бьлo ιх cοбcтвєнным дєлoм; Бoг нє πpιнуждaεт (нaσιλιє πpотивнo Бoгy), нo дocтaвляεт тoλкo ιщущιμ и дapует πpocѡщιμ и οткpывaεт тoлкущιμ (Т. IX, col. 613). Ср. Иcaак C. Λ LIX. σ. 357.

⁴²⁸ - Иcaак C. Λ. XVI, 81: ή άσκιςις μη'τηρ τοῦ άγιασμοῦ έστι'ν έξ οὔ' γεvνᾶται ή πpω'τη γεῦσις тѣс αίσθη'σεωс τῶν μυστηpиῶν τοῦ Χpισтoῦ. Cnfr. Λ. XXX σ. 190. Ср. Aφaнacий A. T. XXVI, col. 1297: άγiωσυνην άσκοῦσι.

⁴²⁹ - E. Ф. Πисьма, σтp. 65, 66, 97, 100.

⁴³⁰ - Флп.2:12–13. Ср. E. Ф., ibid., σтp. 71, 79, 80, 90.

⁴³¹ - Флп. 2:12–13. Ср. И. Златoуст. T. LXII, col. 240: ένεργєї ὁ Θεὸс εν ήμῖν ει τοῖνυν ὁ Θεὸс, ήμᾶс тѣν πpοαι'πεσιс παpασχεῖν συγκεκpοтημε'νην διὰ πανтὸс έσφιγμε'ντην, άδιa'хυтoν.

⁴³² - E. Ф. Цит. соч., σтp. 19.

⁴³³ - Ibid., σтp. 65, 67, 83. И таηnbsp;и дpугaя фoрμyлы по сущєcтвy пpавильны и дaжє заклyчaют oднy и тy жє мьслѡ. Всє pазличиє ιх свoдитсѡ к pазличию cοбcтвєннo тoчєк зpєния,

причем первая может быть названа объективно-догматической, а вторая – субъективно-нравственной. Ср. Е. Ф. Начерт., стр. 5. Ср. Макарий Е. Н. XXXVII, С. X, С. 757A: τὸ θελημα τοῦ ἀνθρώπου, ὡς παρὰ στασις ὑποστατικὴ μὴ παρόντος δὲ θελήματος, οὐδὲ αὐτὸς ὁ Θεὸς τι ποιεῖ. «Воля Человеческая есть как бы существенное условие (разум. для действия. благодатной силы). Если нет воли, Сам Бог ничего не делает».

⁴³⁴ - Рим.7:18.

⁴³⁵ - Ibid., стр. 22.

⁴³⁶ - Н. XVII, с. XV, col. 633B: πᾶς ἀνθρώπον εἶπε Ἰουδαίων, εἶπε Ἑλλήνων, ἀγαπᾷ τὴν καθαρότητα, καὶ οὐ δύναται καθερεῦεῖν. Ср. Ориген. In Ioann. t. XXII. n. 6. col. 757–760.

⁴³⁷ - Макарий Е. Н. II, с. III, col. 465A: τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ μὲν θελεῖν παρὰ κεῖται τοῦ εἶναι καθαρὸν, καὶ ἄμωμον, καὶ ἄσπιλον, καὶ μὴ ἐν ἑαυτῷ τὴν κακίαν, ἀλλ' αἰετὰ μετὰ τοῦ Θεοῦ εἶναι, τὸ δύνασθαι δὲ οὐκ ἔχει.

⁴³⁸ - Н. XXVI, с. XXI. col. 688D.

⁴³⁹ - Ср. Флп.4:13; Еф.6:10. Рим.15:24. Исаак С. Л. LIX σ. 357. Ср. Августин. De Spirit, et litter. 30, § 52. Т. X, р. 233. По его учению, действие благодати на естественные силы человека заключается собственно в расширении, усилении и обновлении этих сил. Ср. проф. Л. И. Писарев, стр. 319.

⁴⁴⁰ - Ин.3:20–21.

⁴⁴¹ - Ср. Рим.8:26: «и Дух подкрепляет нас в немощах наших» (καὶ τὸ Πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀνθερείαις ἡμῶν).

⁴⁴² - Григорий Н. De instituto Christiano, col. 289C: ἢ τε τοῦ Θεοῦ χάρις ψυχᾷς φεοοῦσαις τὴν σωτηρίαν οὐκ ἔχει ἐπτφοιτᾶν, ἢ τε τῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀρετῆς δύναμις οὐκ ἐξαρκεῖ καθ' ἑαυτὴν πρὸς τὸ τῆς σωῆς εἶδος ἀναβιβᾶσαι ψυχὰς ἀμοιρουσας τῆς χάριτος.

⁴⁴³ - Григорий Б. De virtute, 90–92. Т. XXXVII, col. 674: οὐκ οἶον μέγαλοιο Θεοῦ τότε δῶρον ἐτύχθη, εἰκόνα περτιόντος, ἐπεὶ καὶ σεῖο μεμοινῶς, οπὺ' τε σε'ο φρενὸς οἶον, ἐπεὶ καὶ κρείσσονος ἀλκνῶς...

⁴⁴⁴ - Василий В. Const. monast. С. XV. Т. XXXI, col. 1377BC: οὐδὲ ἡ περὶ τὰ καλὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγχείρησις δίχα τῆς ἀνωθεν

βοηθείς τελειωθήσεται οὐδὲ ἡ ἀνωθεν χάρις ἐπιμὴ σπουδαζοντα παραγένοιτ' ἄν ἄλλ' ἑκατέπα συγκεκράσθαι προσηΐκει σπουδὴν τε ἀνθρωπίνην καὶ τὴν διὰ τῆς πίστεως ἀνωθεν κατηγγκουσάν εἰς τελείσιν ἀρετῆς. Ср. И. Златоуст. Т. LXIII, col. 99: ἡμῶν τὸ προελεσθαι καὶ βουληθῆναι, Θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν. Ориген. De princ. L. I. C. 8. Π. 3. col. 178.

⁴⁴⁵ - Макарий Е. Н. IV, C. III, col. 469C: λοιπὸν τὸ ἐκπιζῶσαι τὴν ἀμортиάν καὶ τὸ συνον κακὸν, τοῦτο τῇ θείᾳ δυνάμει μόνον δυνατὸν ἐστὶ κατορθῶσαι.

⁴⁴⁶ - Макарий Е. Н. XXVI, с. X, с. 681A (ср. ibid. с. XIX, col. 688A): χρὴ τὸν ἀνθρώπων ἀπὸ προαρέσεως γεωργῆσαι τὴν γῆν τῆς καρβίας αὐτοῦ καὶ πονῆσαι. Ζητεῖ γὰρ ὁ Θεὸς τὸν πόνον, καὶ κάματον καὶ τὴν ἐργασίαν τοῦ ἀνθρώπου. Ἀλλ' ἔάν μὴ ἀνωθεν ἐπιφανῇ οὐράνια νεφέη, καὶ ὑετοὶ χάπιτος, οὐδεὶν ὥφελυνσεν ὁ γεωπγὸς καμῶν. Ср. Ориген. De princ. L. III. с. I. n. 10. col. 265. Selecta in Psalm. IV. col. 1160D–1161A.

⁴⁴⁷ - Λ. LIX. σ. 357. Ср. И. Златоуст. In ep. ad Philipp. H. VIII, 1. Т. LXII. col. 239–240: когда мы захотим, Бог умножит (αὐξει) дальнейшее наше желание. Благодать содействует и в таких делах, которые кажутся самыми легкими (εὐκόλωτατοις) и всюду (πανταχοῦ) вносит свое содействие. In ep. ad Rom. H. XIV, 7. col. 532–533.

⁴⁴⁸ - Григорий Н. De instituto Christiano, col. 289C.

⁴⁴⁹ - 1Κορ.15:10; ср. 2Κορ.10:14.

⁴⁵⁰ - Ср. Рим.8:16; ср. ст. 26–27.

⁴⁵¹ - Рим.5:5, 8:27; 2Κορ1:22; Гал.4:6.

⁴⁵² - В оригинале отсутствует

⁴⁵³ - Μκ.4:26–29.

⁴⁵⁴ - Μφ.13:33.

⁴⁵⁵ - Макарий Е. Н. VIII, с. 2. col. 528D–529A.

⁴⁵⁶ - Е. Феофан. Начерт., стр. 212.

⁴⁵⁷ - См., напр., Макария Е. Н. XV, с. XLI. col. 604BC.

⁴⁵⁸ - Его же. Н. XVI, с. VII. col. 617C.

⁴⁵⁹ - Ср. Рим.1:5, 5:17; 2Κορ.6:1 и др.

⁴⁶⁰ - Рим.5:5, 8:7; 2Κορ.1:22; Гал.4:6.

⁴⁶¹ - Рим.8ст. 16.

⁴⁶² - Макарий Е. Н. XV, XLI. col. 604С.

⁴⁶³ - Ср. 1Кор.3:18.

⁴⁶⁴ - Рим.5:2; 2Кор.9:8.

⁴⁶⁵ - Макарий Е. Н. XLI. С. II. col. 769А.

⁴⁶⁶ - Макарий Е. говорит (Homil. XVIII, X. col. 641А) о душе, достигшей высшего духовного совершенства, что она «соединяется и растворяется с Духом Утешителем, через неизреченное общение с Ним», и через растворение с духом сама удостаивается сделаться духом.

⁴⁶⁷ - Н. IV, с: X. col. 480ВС.

⁴⁶⁸ - Н. XV, С. XXXVI. col. 600С.

⁴⁶⁹ - Н. XXVII, с, LIX. col. 700В.

⁴⁷⁰ - Наилучшим подобием здесь может служить проникновение железа огнем, причем железо, так сказать, преобразуется, получает новые свойства, но все же не перестает быть железом. Ср. Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 7В. col 641С–644А; ср. ibid., § 90. col. 653А.

⁴⁷¹ - Способ взаимоотношения человеческих сил и божественной благодати в каждом христианине своею нормою, высочайшим первообразом имеет отношение божественного и человеческого в Лице Христа Спасителя. Именно, «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 Божией и наших слабых человеческих сил, с преобладанием первой, но без подавления последних». (Проф. А. Л. Катанский, стр. 14–15). Человеческая природа и человеческая воля во Христе обожествились, но не потеряли своей самостоятельности, но перестали быть человеческими.

⁴⁷² - Григорий Н. De instituto Christiano, с. 296С.

⁴⁷³ - Православное мировоззрение не только не допускает уничтожение личной индивидуальности человека ради пантеистического слияния с Богом, но категорически и решительно утверждает, что такого слияния и не может быть. Для этого требовалось бы изменение или Божеской сущности в

человеческую или же – человеческой в Божескую, – ни того ни другого быть не может, а, следовательно, недопустимо и пантеистическое слияние человека с Богом. Особенно определенно изложенная мысль выражена у св. Григория П. По словам последнего, Бог по своей сущности не может перейти в другую субстанцию, – будучи неделим, прост, Он не смешивается с теми, которые входят с Ним в общение. Григорий П. Theophanes, col. 949A. В связи с этим стоит и учение его о том, что св. Дух не сообщим по Своему существу, а лишь по энергии (См. Capita phisica, theologica... § 93, col. 1188B; ср. Theophanes, col. 956BC), так что благодать св. Духа есть собственно Его энергия (ibid.).

474 - 1Кор.12:3.

475 - Рим.8:26.

476 - Флп.2:13.

477 - Григорий Б. Or. XXXVII, с. XIII, col. 297C. Ср. И. Златоуст. In epist. ad Hebr. Hom. XII, 3. col. 100. In Ep. I ad Corinth. Hom. XII 1–2. T. LXI, col. 97–98.

478 - И. Злат. In. Ep. ad. Rom. Hom. XIV, n. 7. col. 532–533.

479 - По учению, напр., препод. Исаака С. «предпочитать доброе желание – дело самого человека, довершать же выбор доброго желания – дело Божие. Для этого человек имеет нужду в Божией помощи». Л. LIX, σελ. 357. Господь во всяком деле предоставляет святым своим, по мере сил, показать свой подвиг. Если же дело препобеждает их трудностью, то, когда изнемогут они и не в силах окажутся совершать дело, по недостаточности к тому природы их, Сам совершает по величию державы своей. Л. XXXVI, σελ.. 231.

480 - Григорий Н.. De vita Moysis. T. XLIV, col. 337CD.

481 - Таков именно смысл содержат в себе слова св. Апостола: «со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению». Флп.2:12–13.

482 - Ср. И. Златоуст, T. LXIII, col. 99.

483 - Ср. Рим.7:15–25.

⁴⁸⁴ - 2Кор.12:10. Ср. 9. Проф. А. Л. Катанский, стр. 42, примеч.

⁴⁸⁵ - Исаак С. Л. XXXV, σ. 228–229.

⁴⁸⁶ - Ibid., σελ.

⁴⁸⁷ - Ср. Е. Ф. Письма, стр. 27.

⁴⁸⁸ - Ср. 2Кор.1:22; Еф.1:13, 4:30. Const. apost. T. I, col. 620. Евсевий. Т. XX, col. 1212. Василий В. Т. XXIX, col. 665, 727. Т. XXX, col. 33. Т. XXXII, col. 116. Кирилл И. Т. XXXШ, col. 361. Григорий Б. Т. XXXV, col. 962. Т. XXXVI, col. 361. Епифаний К. Т. XLI, col. 1389. И. Дамаскин. Т. XCIV, col. 1121. Т. XCV, col. 727.

⁴⁸⁹ - Учение об основном значении «веры» в деле религиозно-нравственного воссоздания человека с особою полнотою и силою раскрыто в посланиях св. Ап. Павла.

⁴⁹⁰ - Е. Ф. Толков. Галат. (Гал.2:16), стр. 171; ср. *ibid.*, стр. 172.

⁴⁹¹ - Флп.3:8–10.

⁴⁹² - Ср. Рим.10:3.

⁴⁹³ - Флп.2:21.

⁴⁹⁴ - 2Кор.5:15. Ср. Гал.2:19.

⁴⁹⁵ - Гал.2:19–20.

⁴⁹⁶ - Ibid., ст. 20.

⁴⁹⁷ - Е. Ф. Толков. Галат. (Гал.2:16), стр. 172; ср. Толк. Посл. Филипп. (Флп.3:10), стр. 120–121.

⁴⁹⁸ - 1Кор.13:5.

⁴⁹⁹ - Ср. Е. Ф. Цит. сочин., стр. 171.

⁵⁰⁰ - Мк.1:15; ср. Е. Ф. Толков. Галат. (Гал.2:16), стр. 171.

⁵⁰¹ - Ин.3:19–21; ср. Ин.8:12, 5:9, 12:46.

⁵⁰² - Ин.14:6.

⁵⁰³ - Ср. Еф.4:21.

⁵⁰⁴ - Ин.18:37; ср. Ин.8:14, 26.

⁵⁰⁵ - Ин.8:31–32.

⁵⁰⁶ - Ср. Ин.8:30; ср. ст. Ин.8:26, 16 и др. Климент А. сравнивает значение для христианина созерцание безгрешности и совершенства Христа со значением зеркала. Т. IX, col. 625.

⁵⁰⁷ - Ср. Исаака С. LXXXIV, Т. 481. По мысли св. Отца, человек должен ощутить в душе своей, что совершенно, от всего сердца, он возненавидел грехи свои. Ср. также Е. Ф. «существо умертвия греху всегда одно: отвращение от греха, смертельное возненавидение его». Толк. перв. восьми гл. Римл. (Рим.6:3), стр. 332; ср. *ibid*, стр. 333; стр. 260–261 (IV, 7–8); *ibid.*, стр. 262; Толк. Посл. Колос., стр. 108 (Кол.2:12).

⁵⁰⁸ - Еф.4:21–24.

⁵⁰⁹ - *Ibid.*, ст. 21.

⁵¹⁰ - Ср. Мк.1:15.

⁵¹¹ - Ср. И. Л. Янышев. Сущность христианства с нравств. точки зрения Чтение 4-ое. Хр. Чт. 1877. Ч. II, стр. 368. Ср. Е. Ф. Начерт., стр. 372; ср. Путь ко спас., стр. 84, 88–89, 127.

⁵¹² - Более подробный и обстоятельный анализ процесса «обращения» человека ко Христу будет изложен, по нашему плану, в IV гл. нашей диссертации.

⁵¹³ - Е. Ф. Толков. Перв. восьми гл. Римл. (Рим.6:4), стр. 334; ср. св. Исаака С. Л. LXXXIV, σ. 481.

⁵¹⁴ - Астерий А. у Фотия. Т. CIV, col. 213.

⁵¹⁵ - Ср. Е. Ф. Толк. Галат. (Гал.2:16), стр. 172; И. Л. Янышев. Правосл. христ. уч. о нравств., стр. 291.

⁵¹⁶ - Не требует специального пояснения, что здесь, таким образом, указывается только центр тяжести в состоянии оправдывающей веры, но не исключается, а, очевидно, именно предполагается участие в ней и других моментов. Ср. преп. Макария Е. Н. XXXVII, с. X. col. 756D–757A. По мысли св. Отца, Бог ищет в человеке собственно свободной готовности. Он повелевает, чтобы человек сперва понял, поняв, возлюбил и, наконец, устремился волею.

⁵¹⁷ - Письма к одному лицу, стр. 71; ср. Начерт., стр. 47.

⁵¹⁸ - Ср. 1Пет.3:21. И. Злат. In Ep. ad Hebr. (с. VI). Homil. IX, 2 col, 78 (Т. LXIII).

⁵¹⁹ - Е. Ф. Толк. Посл. Филип. (Флп.3:10). Его же. Письма, стр. 71; Начерт. стр. 63.

⁵²⁰ - «Письма», стр. 71.

521 - Ср. *ibid.*, стр. 85, 104.

522 - Ср. *ibid.*, стр. 77.

523 - *Ibid.*, стр. 69.

524 - Вот почему чаще всего в святоотеческой письменности употребляются термины: *προαίρεσις*, *γνώμη*, *αὐτεξούσιος*, *προθυμία*, *προνοία*.

525 - Е. Ф. Начерт., стр. 39; ср. стр. 299 и 301: «она (т. е. твердость решения) есть плод всецелой твердости духа, а не кипучести одной силы, – воли или сердца». Ср. св. И. Златоуст. *In Ep. ad Rom. Hom. XIV*, n. 11, col. 540. По мысли св. Отца, от человека зависит собственно произволение и расположение; Макария Е. Н. XXXVII, с. X. col. 756D–757A.

526 - Изложение святоотеческого психологического учения о последовательности различных моментов волевого акта мы находим у св. И. Дамаскина (*De f. orth. L. П*, с. XXII). *Γνώμη*, *προαίρεσις*, *ὁρμή* являются именно последними и самыми важными и характерными моментами волевой деятельности. (*L. cit. col. 945AB*).

527 - Ср. Григория Н. *Or. Catech. с. XXXIX*, col. 97D.

528 - Ср. Григория П. *De ment, quiet. col. 1053A*.

529 - Григорий Б. *Lib. cit. col. 417*.

530 - Ранее привлекала ко Христу благодать промыслительная, благодать Бога Отца (ср. *Ин.6:44*).

531 - И. Злат. *Homil. I de verb. Apost. habentes eumdem Spir.* n. 4–5, col. 276. (Т. LI). Ср. *In Psalm. CXV*, n. 2, col. 322. *In Ep. ad Hebr. Homil. XII*, n. 3, col. 99 и др.

532 - Кирилл И. *Procatech. I*, col. 336. (Т. XXXIII).

533 - *Ibid. Catech. I*, 3; col. 372–373; ср. Григория Н. *De vita Moys.*, col. 382.

534 - *Catech. III*, 15. col. 445.

535 - *Catech. VIII*, col. 620.

536 - *Catech. III*, II, col. 445–446.

537 - Ср. *Рим.8:6, 7*.

538 - *Procatech. VI*, 363–364. *Catech. XVIII*, 20. *Cat. XV*, 23. Вот почему крещение называется *κατακλυσμὸς ἁμαρτιᾶς*.

(Григорий Б. Т. XXXVI, col. 361. Василий В. Т. XXIX, col. 304C), (Ibid., col. 364), (Кирилл И. Т. XXXIII, col. 360).

⁵³⁹ - Catech. III, 11. col. 445–446.

⁵⁴⁰ - Василий В. De Spir. Sanct. С. XII. Т. XXXII, col. 117B.

⁵⁴¹ - Е. Ф. Толков. первых вос. гл. Посл. Римл. (Рим.6:3), стр. 332; ср. Толк. Посл. Колос. (Кол.2:12), стр. 108.

⁵⁴² - Он же. Толков. на перв. восемь гл. Послав. Римл. (Рим.4:7–8), стр. 261; ср. *ibid.*, стр. 260–261, 262; (VI, 3), стр. 333; Посл. Колос. (Кол.2:14), стр. 112.

⁵⁴³ - Толков. Посл Ефес. (Еф.1:7), стр. 61; ср. Авва Исаия, Or. XXI. De poenitentia, с. VIII, col. 1164AC. Ср. И. Златоуст. Т. LIX, col. 204. Ср. Ириней Л. Т. VII, col. 1248. Климент А. Т. VIII, col. 281. Василий В. Н. in Ps. XXIX. Т. XXIX, col. 304BC. In Isaiam Proph. с. IV, 137. Т. XXX, col. 341 А. Григорий Н. In bapt. Christ. Т. XLVI, col. 580D. И. Златоуст. Т. XLIX, col. 223.

⁵⁴⁴ - Толк. Галат. (Гал.2:16), стр. 173. Ср. Василий В. Adv. Eunomium. L. V. Т. XXIX, col. 728A.

⁵⁴⁵ - Толк. перв. восьми гл. Послан. Римл., (Рим.6:4), стр. 334.

⁵⁴⁶ - Ibid., IV, 25, стр. 286; ср. Рим.6:4; Кол.2:12; 2Тим.2:11. Ср. Василий В. L. De Spir. Sanct, с. XV.Т. XXXII, col. 129.

⁵⁴⁷ - Рим.6:6.

⁵⁴⁸ - Ibid., ст. 2.

⁵⁴⁹ - Ibid., ст. 5. Ср. Василий В. Lib. cit. Т. XXXII, col. 128–132.

⁵⁵⁰ - Ibid., ст. 4.

⁵⁵¹ - Ср. Е. Ф. Толков. Филипп. (Флп.3:10), стр 120–121: «крещаемый, приступая к Господу, дает обет быть верным Ему до положения живота. Это решение есть обречение себя на смерть ради Господа, и следовательно прямое сочетание со смертью Его. На это решение нисходит и благодать возрождающая. Затем – то, что здесь полагается в решении воли, осуществляется потом целою жизнью. Внешние страдания не всегда приходят; а внутренняя болезненная борьба со страстями ради заповедей Господа всегда есть... жизнь

христианина истинного – крестный путь». Ср. Толков. Колос. (Кол.2:14), стр. 112.

⁵⁵² - Еф.4:24.

⁵⁵³ - Рим.6:5; ср. Кол.3:1–3; Еф.2:5–6. Григорий Б. Or. XXXVIII п. 4. Ср. Васислий В. De bapt. L. I. 15. Т. XXXI, col. 1552A. Т. LIX, col. 147–152, 203. Constitut. apost. col. 800.

⁵⁵⁴ - Символически участие человека в страданиях и воскресении Господа обозначается троекратным погружением крещаемого в освященную воду, которое является, по святоотеческому учению, важнейшим, совершительным актом в чинопоследовании крещения (ср., напр., св. Кирилл И. Catech. III, 443–444; Catech. XVIII, 33). Погружение бывает именно троекратное в знак участия человека в страданиях и воскресении Иисуса Христа, так как Иисус Христос воскрес по тридневном «пребывании в земле». (Его же. Mystagog. II, 1079–1080; ср. ibid., 1081–1082. Ср. Афанасий А. Т. XXVIII, col. 353. Василий В. Т. XXXII, col. 884.

⁵⁵⁵ - Ср. И. Златоуст. Т. LIX, col. 147. Ср. Григорий Б. Т. XXXVI, col. 361. Василий В. Т. XXXII, col. 113.

⁵⁵⁶ - И. Златоуст. Т. XLIX, col. 227.

⁵⁵⁷ - Василий В. Т. XXIX, col. 725D. Ср. col. 728.

⁵⁵⁸ - Василий В. De hom. struet. Or. I. 21. Т. XXX, col. 33. Ср. Т. XXIX. col. 728A.

⁵⁵⁹ - Василий В. Т. XXXII, col. 113. Ср. col. 1033.

⁵⁶⁰ - Василий В. Т. XXXII, col. 689, 1033. Ср. L. de Spir. San. col 129A.

⁵⁶¹ - Кирилл И. col. 1080–1081.

⁵⁶² - Ср. Василий В. Т. XXX, col. 33.

⁵⁶³ - Толков. перв. восьми гл. Римлян., (Рим.6:15), стр. 362.

⁵⁶⁴ - Ὁσόν ἐκτείνεις τοὺς τῆς εὐδεδείας ἀγῶνας τοσοῦτον καὶ τὸ τῆς ψυχῆς συνεκτείνεται μεῖγεθος.

⁵⁶⁵ - Григорий Н. De inst. christ, col. 289B.

⁵⁶⁶ - Or. Catech. с. XL, col. 101D. (Ср. De vita Moysis, col. 364A), «страстные нечистоты» (Catech. с. XL, col. 101D).

⁵⁶⁷ - Григорий Б. Or. XL, col. 405A. Ср. *ibid.*, col. 404C. Вот почему И. Златоуст утверждает, что кто не исправил худого поведения и не постарался сделать для себя добродетель легкою, тот пусть и не крестится. Catech. II, 2. Т. XLIX, col. 234. Приготовляясь ко крещению, необходимо уничтожить «худые привычки, истребить навык ко злу, чтобы после крещения опять не возвратиться к нему». *Ibid.* n 3; col. 235. Ср. Григорий Н. Or. adv. eos, qui differ, bapt. col. 424.

⁵⁶⁸ - Григорий Б. Or. VIII. с. XX, col. 812D. О Горгонии здесь говорится, между прочим.

⁵⁶⁹ - Григорий Б. Or, XL. n. 32.

⁵⁷⁰ - 1Пет.3:21.

⁵⁷¹ - Григорий Б. Or. XL. (In sanctum Baptisma), с. VIII. col. 368B.

⁵⁷² - Ср. И. Дамаскин. Т. XCIV col. 1121. Cnfr. Вас. В. Lib. de Spir. Sanct, с. XV. col. 129A.

⁵⁷³ - Ср. И. Златоуст. Т. LX, col. 21.

⁵⁷⁴ - Ср. Марк П. col. 985–989.

⁵⁷⁵ - Ср. 2Кор.3:17. Ср. Ин.4:24.

⁵⁷⁶ - Ср. Рим.8:21. Ср. 2Тим.2:10. 2Кор.3:7–11, 18. Мф.6:13, 24:30. Лк.12:26. Лк.9:31, 11:27; Флп.4:19. По словам преп. Исаака С., «нет совершенной свободы в веке несовершенном» Л. LXV, σ. 386.

⁵⁷⁷ - Ср. Cremer. 8. 421–422.

⁵⁷⁸ - Ср. Гал.5:25. Ср. Grimm, Т. 410.

⁵⁷⁹ - Ст. Гал.5:16.

⁵⁸⁰ - Ст. Гал.5:17.

⁵⁸¹ - Ст. Гал.5:19–21.

⁵⁸² - Ст. Гал.5:24.

⁵⁸³ - *Ibid.*

⁵⁸⁴ - Ст. Гал.5:13.

⁵⁸⁵ - 2Петр.2:19. Ср. 1Пет.2:16.

⁵⁸⁶ - Ст. Гал.5:14. Ср. Гал.5:22–23.

⁵⁸⁷ - Рим.6:2.

- 588 - Ст. Рим.6:7.
- 589 - Ст. Рим.6:14. Ср. Марк П. col. 989.
- 590 - Ст. Рим.6:18.
- 591 - Ст. Рим.6:19.
- 592 - Ср. ст. Рим.6:20–22.
- 593 - Григорий Б. Or. VIII, с. XX. Т. XXXV, col. 812C.
- 594 - Ср. Василий В. Т. XXXII, col. 113.
- 595 - И. Злат. In Ep. ad Rom. Hom. XIII, n. 6 col. 515.
- 596 - Василий В.Т. XXXII, col. 1033. Ср. col. 113.
- 597 - Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 186.
- 598 - Ср. Василий В. Т. XXXII, col. 129.
- 599 - Ὅστε γυμφωνίαν εἶται τοῦ κροπτοῦ ἀθροπῶν πρὸς τὸν φαينوμένον.
- 600 - Συμβαίνου'σης τῆς τοῦ βίου εὐσχημοσυ'νης τοῖς κατὰ Χριστὸν, κινουμένους νοήμασι.
- 601 - Григорий Н. De perfecta christiana forma. Т. XLVI, col. 284D–285A.
- 602 - Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Колос. (Кол.3:5), стр. 154; ср. Толков. перв. восьми гл. Посл. Римлян. (Рим.6:4), стр. 335–336.
- 603 - Григорий Б. Or. VIII. (In Laudem Gorgoniae), с. XX, col. 312CD. Ср. Григорий П. Or. I. In Christi resurrectionem, col. 604CD.
- 604 - И. Златоуст. In ep. ad Rom. Hom. XX, 2. col. 597.
- 605 - Ср., напр., 1Сол.5:23; 2Кор.7:1; Кол.3:10; Гал.5:5; 2Кор.5:16; Еф.4:23; Рим.12(ср. проф. Мышцын, стр. 195–196), а с другой стороны – Еф.4:24; Тит.3:5; 1Кор.6:11 и др. (Ср. ibid., стр. 185 – 191). Св. Апостол, по изъяснению св. И. Златоуста, учит, что существует два умерщвления и две смерти: одно (умерщвление) совершается в крещении, а другое должно совершаться через последующее старание (In Ep. ad Rom. Hom. XI, 1; col. 483). Не менее справедливо, по учению св. отца, указанное различие и в отношении к делу «освящения». Мы становимся «святыми», получая этот дар сначала через нисхождение Духа, а потом и через жизнь (In Ioan. Hom. XIV, 2, col. 93).

⁶⁰⁶ - Ср. Е. Ф. Толк. Колос. (Кол.3:5), стр. 154; еп. Антоний (Храповицкий). Полное собр. соч., т. II, стр. 78.

⁶⁰⁷ - Григорий Н. Oratio Catechet. с. XXXV. Т. XLV, col. 89B.

⁶⁰⁸ - Макарий Е. Н. XLI, II. 786D.

⁶⁰⁹ - Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 187. Ср. Кирилл А. Т. LXXXVIII, col. 628.

⁶¹⁰ - Ср. Макарий Е. Н. VIII, с. 2. col. 528D–529A.

⁶¹¹ - Е. Ф. Начерт. стр. 212.

⁶¹² - Н. XLI, с. II, 768D.

⁶¹³ - Григорий Н..

⁶¹⁴ - Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 109, col. 662D–664A.

⁶¹⁵ - Ibid., § 110, col. 664A.

⁶¹⁶ - Ап. Павел о христианах говорит: «освободившись от греха, вы стали рабами праведности». (Рим.6:18; ср. ст. Рим.6:2, 14, 16, 20, 22).

⁶¹⁷ - Е. Ф. Письма стр. 89.

⁶¹⁸ - Ср. Гал.5:1: «стойте в свободе, которую даровал нам Христос». Ср. Рим.8:2, 6:7, 22.

⁶¹⁹ - Ср. *ibid*.

⁶²⁰ - Григорий Н. De inst Christ, col. 296C.

⁶²¹ - Е. Ф. Цит. соч., стр. 77; Путь ко спасению, стр. 187.

⁶²² - См., напр., Евр.12:4; Гал.5:17; ср. ст. Гал.5:16; Кол.3:5; 2Тим.2:22.

⁶²³ - По, мысли преп. Макария Е., вошедший в душу грех, проникнув ее до глубочайших тайников, обратился в привычку. Н. XLI. с. I. col 768C. В этом виде «привычки» грех, очевидно, остается и в душе крещенного.

⁶²⁴ - Проф. Катанский, стр. 323.

⁶²⁵ - 2Кор.4:16.

⁶²⁶ - Григорий Н. Or. Catech. с. XXXV, col. 89B.

⁶²⁷ - Ср. Кол.3:5.

⁶²⁸ - Ср. Рим.8:13.

⁶²⁹ - Евр.12:4.

⁶³⁰ - По мысли преподобного Макария Е. от человека требуются великие труды и усилия, согласенные с действующею в человеке благодатью, чтобы уничтожить из личной жизни «всю пажить порока». *Homil. XLI, c.11. col 768D.* Благодать действует на человека только тогда, когда с его стороны проявляется «произволение» и «доброе старание» (Н. XIX, с. II. col. 645C), понуждение себя на всякое доброе дело, принуждение даже и против хотения сердца (*ibid. c. V, VI col. 645C– 648AB*).

⁶³¹ - 2Кор.4:16.

⁶³² - Вот почему понятия νοῦς, πνεῦμα, ὁ ἐ΄σω ἄνθρωπος являются синонимическими в Св. Писании. «Различие между этими терминами состоит в том, что, если πνεῦμα обозначает принцип, а νοῦς – орган религиозно-нравственной жизни, то ὁ ἐ΄σω ἄνθρωπος означает самую личность, поскольку она живет, сознает и чувствует по духу (κατὰ πνευ΄ματι), умом (τῷ νοῖ)». Проф. В. Н. Мышцын, стр. 38. Ср. Cremer, S. 728–728, 888–890.

⁶³³ - Гал.5:16. Ср. Рим. 8:1, 4.

⁶³⁴ - Ср. Галат.6:1; 1Кор.2: 15, 3:1.

⁶³⁵ - 1Сол.5:23.

⁶³⁶ - Григорий Б. Т. XXXVI. col. 349.

⁶³⁷ - Ср. Исаак С. Л. XXX, σ. 187: «Примиришь сам с собою и примирится с тобою небо и земля. Постарайся войти во внутреннюю свою клеть, и увидишь клеть небесную... Лестница того царствия внутри, сокровена в душе твоей.

⁶³⁸ - Симеон Н. Б. Or. XXII, col. 426D: *salus est, quae a Deo dabitur dignis, plenissima deificationis gratia, quam vix assequetur, qui acceptam in sacro baptismo, gratiam fideliter custodivit, et permulta quae passus est mala, adoptionem filiorum per Spiritum Sanctum in hoc mundo sartam tectam conservavit.*

⁶³⁹ - Он же. Cap. pract. et theolog. § 74. col. 645A.

⁶⁴⁰ - Макарий Е. De charit c. XXIX, col. 932D; ср. *ibid.*, с. XXX, col. 932D; De cust. cordis, с. IX, col. 828D–829A; De orat. с. V, col. 857AB; Григорий Н, (который выражает эту мысль совершенно одинаково с Макарием Е.). De inst christ. col. 304D.

⁶⁴¹ - Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 73, col. 641C–644A; ср. ibid., § 90, col. 653A.

⁶⁴² - Евр.11:6.

⁶⁴³ - Рим.14:23.

⁶⁴⁴ - Ср. Мф.7:24–27. Рим.1:17: «правда Божия открывается от веры в веру». «Данная формула является сокращением всего христианского исповедания». Это выражение утверждает, «что в процессе субъективного усвоения благ Христовых оправдание безусловно нерасторжимо от веры. Оно ею посредствуется в самом возникновении в нас, ею питается в своем продолжении и без нее невозможно даже на самый краткий момент. По этой причине вера является созидающей стихией и сферой всего бытия христианской праведности в людях, и здесь всякое движение замыкается в ее пределах – от веры в веру – без конца и исхода. Кратко сказать, праведность не бывает помимо, вне и без веры, в которой она зарождается, растет и крепнет». Проф. Н. Н. Глубоковский. Цит. соч., стр. 428. «Вера приводит человека к реальному источнику Голгофской жертвы и дарует все необходимые ее плоды». (Ibid., стр. 429). «Возникнув через веру и питаясь из нее, благодатная жизнь обязательно движется в вере, не удаляется из ее атмосферы ни на йоту и не уклоняется даже на мгновение. Здесь ее действие будет обычным, она укрепляет человека в правде Христовой настолько, что в нем живет фактически сам Христос (Гал.2:20)». Соч. цит., стр. 426–427.

⁶⁴⁵ - Климент А. Stromata, L. II, c. VI. col. 965B.

⁶⁴⁶ - Гал.5:6. По словам проф. Н. Н. Глубоковского, «апостольское речение δι' ἀγαπῆς ἐνεργουμένη не пассивное в смысле принимаемой и провозглашаемой католичеством fides formata – веры формулируемой постепенно и непрерывно, усовершенствующейся и приходящей в крепость зрелости посредством любви. Напротив, первая рисуется активной и производит свой плод во второй. Такова и есть вера, действующая из себя и сама по себе [–ἐνεργουμένη med., среднего залога–] при помощи любви, ее обнаруживающей и запечатлевающей». Благовестие христианской свободы в

послании св. Ап. Павла к Галатам. (СПБ. 1902), стр. 119–120.
Ср. Блоговестие св. Ап. Павла (СПБ. 1905), стр. 134, 427.

⁶⁴⁷ - Ср. Иак.2:12–26.

⁶⁴⁸ - Иак.1:25; ср. Мф.5:19; Ин.12:17 и др.

⁶⁴⁹ - Мф.12:35.

⁶⁵⁰ - Τὰ ἀγαθὰ ἔργα или το ἀγαθον ἔργον (Рим.2:7, 13:3;
2Кор.9:8; Мф.2:10; Кол.1:10; 2Сол.2:17; 1Тим.2:10, 2:10;
2Тим.2:21, 3:17; Тит.1:16, 3:1; Евр. 13:21; τὰ καλὰ ἔργα или τὸ
καλὸν ἔργον. 1Тим.3:1, 5:10, 25, 6:18; Тит.2:7, 14, 3:8, 14.
Евр.10(Ср. проф. Мышцын, стр. 215–216).

⁶⁵¹ - Евр.10:24; ср. Гал.6:10; Кол.1:10; 1Тим.5:10; Евр.10: 24.

⁶⁵² - Рим.6:19.

⁶⁵³ - Ср. Климент А. Strom. Lib. IV. c. VI. T. VIII, col. 1252A.

⁶⁵⁴ - 1Сол.1:3; ср. 2Сол.2:11.

⁶⁵⁵ - Рим.6:22, 15:28; ср. Кол.1:10.

⁶⁵⁶ - Ср. Тит.1:16; 1Тим.5:18; ср. ст. 1Тим.5:12, 6:10.

⁶⁵⁷ - Исаак С. Л. XXII, σ. 129.

⁶⁵⁸ - ibid. Л. XXXIII, σ. 208.

⁶⁵⁹ - Л. LVI, σ. 339.

⁶⁶⁰ - T.LIX. col. 78.

⁶⁶¹ - T.LXV. col. 985

⁶⁶² - Иак.2:24. Ср. ст. Иак.2:14, 21, 25.

⁶⁶³ - Ср. Verba Sen. III, 13. col. 1011D (ср. Патерик. XVIII, 45, стр. 420): брат спросил старца: имя спасает или дело? Старец ему ответил: «дело» (frater quidam interrogavit senem, dicens: nomen est quod salvat, aut opus? Respondit ei senex: opus). Ср. Е. Ф. Письма к одному лицу в СПб-ге, стр. 99: «спасение от добрых дел, но в добрых делах преуспевать, как должно, без веры нельзя. Вера подвигает на добрые дела, вера указывает их. Почему вера – пособница к делам добрым. Главное дела, а она – пособие».

⁶⁶⁴ - Loc. eit.

⁶⁶⁵ - 1Кор.6:20.

⁶⁶⁶ - Проф. В. Н. Мышцын, стр. 208.

⁶⁶⁷ - Loc. cit.

⁶⁶⁸ - Мф.11:12. По аскетическому учению, добро тем именно и отличается от зла, что его совершение сопряжено с трудом и усилием. Ср. Климент А. Strom. Lib. VI. с. XII. Т. IX, col. 325: Ср. Григорий Б. Т. XXXVI, col. 301.

⁶⁶⁹ - Мф10:38; ср. Мф10:16:24; Мрк.8:34; Лк.9:23.

⁶⁷⁰ - Ср. Евр.12:1–2: «с терпением будем проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальника и совершителя веры Иисуса».

⁶⁷¹ - Е. Ф. Письма, стр. 74.

⁶⁷² - Никита Стифат. Pract. capit, centuria I, § 32, col. 865D. Ср. Макарий Е. De cust. cordis, с. IX, col. 828D–829A: «прекрасное дело – пост, бдение, странническая жизнь; это – цвет доброй жизни. Впрочем, есть более внутренний чин христиан, и никто не должен возлагать надежды на эти одни дела».

⁶⁷³ - Е. Ф. Толк. на перв. восемь гл. Римл. (Рим.2:16), стр. 160; ср. Толк. Посл. Галат. (VI, 7), стр. 399. Ср. также Св. Василия В. Hom. in pricipium Proverbiorum. с. IX, Т. XXXI, col. 404AC. Здесь св. Отец раскрывает ту общую мысль, что правда Божия оценивает человеческие дела с точки зрения, проявившейся в совершении их степени добровольной готовности. Cnfr. И. Злат. Ер. III (Olympiadi) с. VIII. Т. LII, col. 580. Общая мысль изложенного здесь учения святителя та, что Господь воздает человеку «не сообразно с величиною добродетельного поступка, а соответственно тяжести того, что он претерпел при совершении его».

⁶⁷⁴ - Конечно, поскольку в обычном порядке религиозно-нравственного возрастания человека, «добрые дела» служат довольно точным показателем его внутреннего совершенствования, именно они – «добрые дела» – и полагаются в качестве критерия этого последнего. Бог «воздаст каждому по делам его» (Рим.2:6). Ср. Кирилл А. De adoratione in Spiritu et veritate, L. XIII. col. 877C: разве не соответственное трудам каждого будет воздаяние благ». Ср. ibid. L. XVI, col. 1032C. Но все подобные выражения Свв. Отцов означают, что

«святы пред Богом доблестная деятельность и чистая совесть». Исаак С. LXX, 407.

⁶⁷⁵ - Иез.33:10–16; ст. Иез.33:20; ср. Иез.33:18:26–28, 30–31; Ср. Исаак С. V, 38–39.

⁶⁷⁶ - *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, с. XLVП. Т. VI, col. 580A. Ср. Ефрема С. *De operatione inimici*. Т. III, р. 363Е: «человек, в чем застигнут будет при конце, – в добром ли, в худом ли, в том и судится. Ср. *Apophth.* P. § 38, col. 401. Никита С. *Pract. capit, centuria I*, § 32, col. 863A. *Apophth.* P. col. 353A, § 120. *Cnf. Verba sen.* XXII, 1, col. 1045С: «один брат спросил авву Пимена: «что такое покаяние во грехе?» Не делать более греха, отвечал старец. Праведники потому и названы непорочными, что они оставили грехи и сделались праведными.

⁶⁷⁷ - Мф.20:1–16.

⁶⁷⁸ - *Idid.*, ст. 16.

⁶⁷⁹ - Григорий Б. *Or. XL. In Sanctum baptismum*, col. 385С.

⁶⁸⁰ - Лк.23:40–42.

⁶⁸¹ - *Ibid.*, ст. 43. Ср. Симеон Н. Б. *De fide*, col. 693BC. Здесь рассказывается о человеке, который ни долгих и великих постов не держал, ни бдений не совершал... ни других подобных особенно тяжелых подвигов на себя не налагал, но, приведши на память грехи свои, познал свое окаянство и, осудив себя, смирился (ἐταπείνω'θη), – всеблагий Господь за это одно спас его (ἐ'σωσε).

⁶⁸² - И. Злат. *Ad. Theodor, lapsum.* I, с. VI. Т. XLVII, col. 284.

⁶⁸³ - Макарий Е. *Epistola*, col. 421С.

⁶⁸⁴ - Григорий Н. *In Cant. Cant. Homil. XV.* col. 1109С. Ср. Исаак С. XLI, 25b «каждому тяжесть наказания соразмерятся с намерением (избранием) его и пристрастием ко греху.

⁶⁸⁵ - Григорий Н. *De beatit. Or. V.* col. 1256BC.

⁶⁸⁶ - *Ibid.*

⁶⁸⁷ - Он же. *De infantibus*, col. 181В.

⁶⁸⁸ - Он же. *In Cant. Cant. H. VII.* col. 909D. Ср. *ibid.* H. XV, 1109D. *De infantibus*, col. 180С.

⁶⁸⁹ - Эту мысль Антония В. Афанасий А. называет «чудною». Vita Antonii, С. 7. col. 853A.

⁶⁹⁰ - Симеон Н. Б. De fide, col. 702A. Он же. Or. XXXII, col. 483C. Deus non ad faciem, nec ad solam exteriorum morum modestiam, sed ad cor contritum, et humilitatum et quietum, ac Dei timore plenum respicit.

⁶⁹¹ - Макарий Е. De orat. с. V, col. 857AB. Ср. 856C; ср. Его же Epistola, col. 436C; De cust. cordis, с. IX. col. 828BC; De charit. с. XXIX, col. 932D; ibid., с. XXX, col. 932D; Григорий Н. De instituto christiano, col. 304D; И. Кассиан. Coll. I, с. VII, col. 489B; Coll. XXI, с. XV, col. 1190C–1191A; особенно же Coll. I, с. VII, col. 490AB.

⁶⁹² - И. Кассиан. Coll. I, с. V, col. 487A: habentes scopon vestrum in cordis puritate; ср. ibid., с. VII, col. 489A; с. IV, col. 486A. Ср. Мф.5:8; Деян.15:9.

⁶⁹³ - Макарий Е. De cust. cordis, с. I, col. 824A.

⁶⁹⁴ - Он же. Homil. XVII,, с. XIII, col. 632D. Ср. И. Кассиан. Coll. III, с. VIII. col. 570–571A.

⁶⁹⁵ - Григорий П. De mentali quietudine, col. 1052B. Ср. Симеон Нов. Б. Or. XI, col. 369C.

⁶⁹⁶ - Е. Ф. Письма, стр. 106.

⁶⁹⁷ - Ср. Исаак С. XXX, 188: «духовное наслаждение не есть пользование чем-либо самостоятельно пребывающим вне души получающих» (. Ср. Макарий Е. De custodia cordis, с. II, col. 824B: «царство небесное есть духовное созерцание». Ср. Кассиан. Coll. I, С. XIII, col. 497C–498A.

⁶⁹⁸ - Е. Ф. Письма, стр. 27. Ср. Проф. Тареева «Искушение Господа нашего Иисуса Христа», стр. 181: «бессмертное, божественное, невидимое не составляет загробного продолжения настоящего смертного, тленного, видимого, и не отрицает его, но сокрыто в мире, как идея в символе, и совмещается с ним, как невидимое с видимым».

⁶⁹⁹ - 1Пет.3:19–21.

⁷⁰⁰ - Е. Ф. Письма, стр. 17. Ср. Толков. перв. восьми гл. Римл. (Рим.8:19), стр. 504. Толк. Паст. посл. (1Тим.1:16), стр. 199.

⁷⁰¹ - Ин.3:36; ср. Ин.5:24.

- 702 - Ин.6:54.
- 703 - 1Тим.6:12.
- 704 - Hom. in psalm. XXXII. n. 7. T. XXX. col. 81B.
- 705 - Н. II, С. V, col. 468.
- 706 - Макарий Е. De elev. mentis, с. XII, col. 900C. Ср. ibid., С. XIII, col. 901AB.
- 707 - Он же. Н. XVII, с. III, col. 625B.
- 708 - Ibid., с. IV, col. 625C. Ср. Е. Ф. Толк. Ефес. (Еф.2:6), стр. 132–133.
- 709 - Он же. Н. XXXIV, с. II, col. 745AB. ср. Н. XXXVI, с. I, col. 749AB; De oratione с. I, col. 853A.
- 710 - Григорий Н. De or. Domin. Or. II. T. XLIV col. 1145B.
- 711 - И.Каасан. Coll. 1, с. XIII, col. 497C–498A. У Макария Е. «мир и радование» лоставляются иногда в прямую и непосредственную связь с избавлением от «вредоносных страстей». De oratione, с. VI, col. S57C.
- 712 - Coll. VII, с. VI, col. 676C–677A. Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Ефес. (Еф.2:6), стр. 132 – 133: христианин «еще здесь предоущает блаженство будущего прославления».
- 713 - И по учению Св. Симеона Н. Б., христиане еще в земной жизни носят свидетельство небесной славы и вечных благ. См., напр., Or. XX, col. 409B. Эту черту в его мировоззрении отмечает и Holl S. 81–82.
- 714 - De vita in Christo. Lib. I, col. 493B. Ср. Е. Ф. Толков. Паст. Посл. (Тит.1:3), стр. 33.
- 715 - Е. Ф. Толков. Ефес. (II, 6), стр. 132–133. Ср. Толков. первых восьми гл. Рим., стр. 487–488.
- 716 - Ср. Рим.13:11, 12–14; 1Кор.15:1–2; Флп.2:12.
- 717 - Макарий Е. Н. XLIV, с. IX, col. 785B.
- 718 - Он же. De oratione с. I, col. 853A. Ср. De orat. С. I. col. 853AB. С. V, col. 857B. Н. XVIII. с. IX. col. 640D. Н. II. с. V. col. 468A. Н. IV. с. XI–XII, col. 480D–481 AB. Н. VIII. с. I. col. 528C Н. XVIII. с. V. col. 637BC. Д XXVI. с. XX. col. 688C. De elev. mentis, с. VII. col. 896A. Ср. Григория Н. De inst. Christ, col. 304A. De

beatitud Or. IV. col. 1245B. *ibid.*, col. 1232A. In psalmos. Tr. I, c. II, col. 437A.

⁷¹⁹ - Григорий В. Or. VIII, с. XXIII. col. 816C. Обращаясь к почившей сестре своей Горгонии, св. Отец, между прочим, говорит: πάντων ἀπολαύοις, ὥν ἐ'τι ὑπὲρ γῆς εἶχες τὰς ἀπορροίς διὰ το γνῆσιον τῆς πὸς αὐτὰ νεύσεως. . Ср. Исаак С. LXXIII, 421. И.Кассиан. Coll. I, с. X. col. 496A. Е. Феофан. Толков. перв. восьми гл. Посл. Рим., стр. 487–488.

⁷²⁰ - Мк.10:30.

⁷²¹ - Ср. Василий В. Regulae fus. tract. col. 892; Moralia. Reg. I, с. II. col. 700C. И. Златоуст In S. Iulian. martyr, с. I. T. L, col. 667. Исаак С. Λ, σ 307. Ефрем С. Sermo ascet. T. 1, p. 68DE.

⁷²² - Откр.16:19–31.

⁷²³ - Мф.12:29–30; 2Кор.5:1, 4, 6, 8; 1Кор. 15:49, 42–44; Флп.3:21 и др.

⁷²⁴ - Ин.14:27; ср. Ин.16:22; Флп.4:4; Григорий Н. De inst. Christ, col. 304A; De beat. Or. IV. T. XLIV, col. 1245B; In Psalmos Tr. I, с. II, col. 437A и др.

⁷²⁵ - De libertate mentis. С. XXV, col. 957C. Ср. Е. Ф. Толк. перв. восьми гл. посл. Римл. (Рим.8:19), стр. 504; Толков. Паст. Посл. (1Тим.1:16), стр. 199.

⁷²⁶ - 1Пет.1:5.

⁷²⁷ - Рим.8:24.

⁷²⁸ - 1Тим.6:18–19; ср. Кол.2:4.

⁷²⁹ - Мк.10:30.

⁷³⁰ - Исаак С. LXXII1, 421.

⁷³¹ - Ин.12:31, 14:30, 16:11.

⁷³² - Ср. Мф.13:20–22.

⁷³³ - Ср. 1Сол.5:19.

⁷³⁴ - Ср. Мф.13:46.

⁷³⁵ - Ср. Еф.6:10–17.

⁷³⁶ - Ср. 2Тим.1:14, ср. 2Тим.1:12.

⁷³⁷ - *Ibid.* Ср. 2Тим.2:3–4.

⁷³⁸ - 1Кор.2:J2; ср. Рим.8:15; Гал.3:26, 4:5, 6; 2Тим.1:7 и др.

- 739 - Ср. 1Кор.2:12; Еф.2:2; 1Ин.2:15–16.
- 740 - Еф.2:2.
- 741 - Ibid.
- 742 - 2Сол.2:7–10; ср. Лк.17:80.
- 743 - Л. LXV, σ. 386.
- 744 - Рим.8:22.
- 745 - Макарий Е. Н. XI, с. V. col. 548BC. 548: Ср. Феофил Антиох.. Т. VI. col. 1080.
- 746 - Ibid., ст. 19–21.
- 747 - Исаак С. Epist. IV, σελ.. 584.
- 748 - Е. Ф. Толков. перв. восьми гл. Римл. (Рим.8:19), стр. 504; ср. Толков. Паст. Посл. (1Тим.1:16), стр. 199: *ibid.*, Посл. Титу (Тит.1:3), стр. 33.
- 749 - Рим.8:23.
- 750 - 1Кор.15:48, 49. Флп.3:21, ср. 1Ин.3:2; Кол.3:10.
- 751 - Лк.21:27; ср. 1Сол..4:16–17.
- 752 - 1Кор.15:26.Откр.20:14; ср. Лк.20:36.
- 753 - Верующий и живущий в общении любви с Господом Спасителем вообще точно отображает в своей жизни Его состояния. «Если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем; если терпим, то с Ним и царствовать будем» (2Тим.11–12). «Как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1Пет.4:13; ср. 2Кор.4:10; ср. Ин.15:18–20; ср. Ин.16:2–3 и др). Христианин пока в земной жизни отображает в себе и в своем существовании первое явление Господа – в уничижении; в царстве же славы отобразит Его второе явление–в силе и славе, когда и в христианине «откроется слава» (Рим.8:18; ср. ст. Рим.8:21). «Когда явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол.3:4).
- 754 - Ср. Е. Ф. Толков. перв. восьми глав Римл., стр. 487–488.
- 755 - Православная мысль, что будущая вечная жизнь Божиих святых будет заключаться в достижении человеком все новых и новых ступеней духовного совершенства, довольно

определенно и решительно выражается в святоотеческой письменности. По словам, напр., преп. И. Кассгана, «в будущем веке... все от многообразной деятельности будут переходить к любви Божией и созерцанию божественных предметов, при постоянном очищении сердца. Coll. I, с. X, col. 496A. По словам св. Григория Синаита, «в будущем веке Ангелы и Святые никогда не перестанут преуспевать в приумножении дарований, Стремясь все к большим и большим благам». Capita, § 54. T. CL, col. 1253D.

⁷⁵⁶ - 1Кор.13:12; ср. Мф.5:8; 1Ин.3:2; Откр.12:4.

⁷⁵⁷ - 1Ин.3:2. Григорий Б. Or. XVI. In patrem tacentem, с. IX. col. 945C: праведники наследуют неизреченный свет и созерцание святой и царственной Троицы, Которая будет тогда озарять яснее и чище и всецело соединится со всецелым умом; в чем одном и поставляю особенно царствие небесное. Ср. Исаак С. LXXIII, 421. По учению св. Отца, В будущем веке не один от другого будет принимать откровение славы Божией но каждому, по мере доблестей его, что следует ему, дано будет Владыкою по достоинству. Там один Даятель, непосредственносообщающий дары способным принять, и от Него приобретают приобретающие небесное веселие. Л. LXXXIV. σ. 480. Ср. Макарий Е. Н. IV. с. XIII. col. 481D.

⁷⁵⁸ - Бл. Августин. De civ. Dei. LXXII, с. XXIX, n. VI, col. 800.

⁷⁵⁹ - Ср. И. Дамаскин. De f. orth. L. IV, с. XXVII, col. 122SA: «праведники всегда будут смотреть на Христа, сами будучи видимы Им». Ср. De divinis nominibus, с. I, § IV, col. 592BC.

⁷⁶⁰ - Ср. Евагрий. Rer. monae. rationes, с. IX, col. 1261C.

⁷⁶¹ - 1Кор.13:8. Бл. Августин. Loc. cit. L. XXII, с. XXX, n. 2, col. 802. Ср. Ефрем С. Т. II, р. 334DE. Макарий Е. Н. XXXIV, с. 3, col. 745C. По мысли великого подвижника, в будущей жизни взаимообщение христиан послужит к увеличению и укреплению их взаимного блаженства. Это воззрение мистика-аскета очень важно и в том принципиальном отношении, что оно *implicite* предполагает полную совместимость в христианине общения с людьми, с одной стороны, и мистического созерцание Бога—с другой.

⁷⁶² - Откр.22:3.

⁷⁶³ - Ср. 1Кор.13:8. Ср. Евагрий, *Loc. cit.*: ἀ'γε καὶ τὰ τοῖς δικαί'οις ἀποκεῖ'μενα ἀγαθὰ', παρ'ρ'η'ισ'αν τὴν μετὰ... ἀγγε'λων, ἀρχαγγε'λων, εξουσιῶν, καὶ παντὸς του δ ἡμου... Что касается тех образов, в которые облачается загробная жизнь праведников в св. Писании и у Оо. Церкви, то для правильного понимания их истинного значения не следует забывать, что они являются не более, как символами предметов и действий, в настоящих условиях нашей жизни для нас собственно не представимых. Цель их педагогически-методическая – приблизить, насколько возможно, к нашему пониманию будущее наше состояние. Без чувственных символов и конкретных образов идеи не обладают увлекающею человека живостью. Ср. Нил С. *De Iosepho et Snsanna*. с. XXI, col. S33CD.

⁷⁶⁴ - Мф.13:43; (ср. Рим.12:3). Такое именно, облеченное светом, светоносное состояние тел праведников предугазывалось, как своим высочайшим прототипом, фактом преображение Господа, когда «просияло лицо Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф.17ср. ст. Мф.17:5; Мк.9:3; Лк.9:29). Макарий Е. Н. XV. с. XXXVIII. col. 601BC; с. X. col. 581CD. Н. XI. с. I–III. col. 544D–545D. Н. XVI. с. VII. col. 617CD. Н. XXXII. с. II, col. 733D–736A. Вообще именно свет является образом «всего чистого, святого, разумного и животворящего» – образом, всегда предносившимся «религиозному сознанию людей» и проникающим все представление христианства (ср. 1Ин.1:5; ср. 1Ин.1:6–7; 1Ин.2:8–11). См. Проф. П. П. Соколов. Вера. Психологический этюд стр. 70 и след. «В восточном воззрении ζωή[и φῶς[– понятия синонимические». Архим. Феофан. Тетраграмма...СПВ. 1905г., стр. 113.

⁷⁶⁵ - Мф.11:28–30; ср. 1Ин.5:3.

⁷⁶⁶ - Флп.4:4 и др.

⁷⁶⁷ - Флп.4:7; ср. Ин.14:27; ср. Ин.16:22 и др.

⁷⁶⁸ - Ср. Флп.4:7.

⁷⁶⁹ - Ср. Ин.14:27.

⁷⁷⁰ - Ср. Ин.16:22.

- 771 - Ср. Мф.5:12; ср. Лк.6:22, 23; 1Пет.4:14.
- 772 - Ср. Ин.16:20; ср. Лк.6:25.
- 773 - Ср. Лк.6:21.
- 774 - Ср. 1Сол.4:13.
- 775 - Ср. Лк.6:25.
- 776 - Ср. 1Пет.4:16; ср. 2Кор.4:16.
- 777 - Ср. 1Пет.4:13; ср. 2Кор.4:17: «кратковременное, легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое; ибо видимое временно, а невидимое вечно».
- 778 - Ср. 1Ин.5:4.
- 779 - Флп.4:13.
- 780 - Е. Ф. Толков. 2 Сол. (2Сол.1:10), стр. 436.
- 781 - Евагрий. *Reg. monac. rat.* с. IX, col. 1261C. Ср. *Cap. pr.* с. XV, col. 1225B. XXI, col. 1228A. Ср. Исаак С. Л. LXXXIV, σ. 480.
- 782 - Григорий Н. *De infantibus...*, col. 181 C.
- 783 - Григорий Н. *De beat. Or. VI*, col. 1265B. Ср. *ibid.*, *Or. V*, col. 1249A: *In Psal. Tr. I*, с. I, col. 433A; 433B; 433C.
- 784 - Ср. Василия. В. *Const.* шоп. с. II, § 1, col. 1340C.
- 785 - Исаак С. Л. LXXXII1, σ.
- 786 - Об Антонии В., напр., сообщается, что так как душа его была безмятежна, то и внешние чувства оставались невозмущаемыми (ἀταράχους), и от душевной радости весело было и лицо (ἀπὸ τῆς χατᾶς τῆς ἔχειν καὶ τὸ προὔωπον) и по движениям телесным можно было заключать о спокойствии души (τὴν νῆς ψυχῆς κατὰστασιν). *Vita Antonii*, 67, col. 940AB. Даже и в других общение с ним возбуждало радость. *Ibid.* 73, col. 945A.
- 787 - Св. Григорий Н. отличает радость истинного христианина, пока он находится на земле, от той высшей степени ее развития, которая явится его уделом в жизни будущего века, обозначая первую и вторую даже разными наименованиями. По мысли Св. Отца «царствием» Господь назвал раждаемую Духом в душах «радость» (εὐφροσύνην),

которая является залогом «вечной радости» (αἰωνίου χαρᾶς), которую некогда будут наслаждаться души святых. De inst. Christ, col. 304A.

⁷⁸⁸ - Исаак С. Л. LXXXIY, σ. 480.

⁷⁸⁹ - Григорий Н. De beat. Or. IV, col. 1232A.

⁷⁹⁰ - Он же. In Ps.al. Tr. I, C. II, col. 437A. Ср. Василий В. Const. mon. c. II, § 1, col. I340C.

⁷⁹¹ - Он же. De beat. Or. IV, col. 1245B.

⁷⁹² - В существе своем, поэтому, справедливо, но в способе и деталях раскрытие не чуждо преувеличений обобщение проф. И. В. Попова, церковь, по его словам, «смотрит на духовное блаженство, как на следствие добродетели, и осуждает тех, которые ставят его целью своей нравственной деятельности» (Естественный нравственный закон, стр. 167). Гораздо точнее и определеннее сказать, что ставить загробное блаженство целью своей деятельности христианин может только на низших ступенях своего развития (о чем у нас речь будет ниже. Ср. *ibid.*, стр. 159–165), когда такое отношение для человека является даже отчасти неизбежным. Что же касается высшей ступени христианского совершенства, то исполнение христианского подвига становится уже потребностью, одушевленной самоотверженной любовью, облагодатствованной личности. В первом случае обещание загробного блаженства очень плодотворно и полезно для человека и потому усиленно предлагается верующему и Словом Божиим и Церковью; во втором случае внешнее напоминание просто излишне, поскольку христианин уже фактически владеет христианским блаженством, высшею радостью, которую, по слову Христа, никто и ничто отнять от него не в состоянии. На этой ступени и не может уже быть речи о блаженстве, как цели христианской жизнедеятельности. Психологическая подкладка этого явления отчасти вытесняется хотя бы на следующем примере. Сначала человек может заниматься тою или иною научною специальностью ради каких-либо внешних по отношению к самой науке целей. Но, по мере того, как он входит в научную область, осваивается, сродняется с нею, он начинает

мало-помалу работать ради самой истины бескорыстно. Однако только тогда и именно по тому самому его работа начинает доставлять труженику высшее блаженство, которого он не знал, пока занимался ранее по внешним побуждениям. И чем бескорыстнее работает ученый, тем выше, утонченнее, благороднее, светлее и чище почерпаемое им из научных занятий удовлетворение, наслаждение *sui generis*. Кто решился бы осудить такого ученого за то, что он, отрекшись от всего ради науки, вознаграждается, даже независимо от своего прямого желания, высоким, утонченнейшим внутренним удовлетворением, которое—в некоторых случаях — может быть сполна чуждо всякого эгоистического оттенка? Таков уже общий закон духовной жизни, что всякое самопожертвование сопровождается высшим «обретением» (Мф.16:25–26). Отнять блаженство от христианского совершенства не удастся никакому последователю морали сухого долга, — блаженство—необходимый, неотъемлемый момент христианского совершенств, что бы кто ни говорил. Но испытать его может только и именно тот, кто полюбил добро ради самого добра, — кто полюбил Христа Спасителя, как высочайшую Истину и безусловное Добро, кто воспитал в себе исключительную преданность Его Божественной Личности. Отсюда и упреки христианства в эвдемонизме могут проистекать только из недоразумения, из непонимание сущности христианского учение о спасении человека. Даже с точки зрения принятого понятия об эвдемонизме этот упрек оказывается по отношению к христианству беспочвенным. В самом деле «если счастье поставляется конечною, верховною целью нравственности, т. е. если говорится: будь нравствен, делай добро не ради самого добра, но чтобы быть истинно счастливым, то такая этика называется эвдемоническою, или эвдемонизмом. Если же счастье признается только как необходимое последствие нравственности, т. е. если как бы говорится, что благо, добро будет доброду, то такая этика не заключает еще в себе эвдемонизма». Проф. Редкин. т. III, стр. 66–67.

⁷⁹³ - Ср. Григорий Н. In Psal. Tr. I, с. II, col. 437A: «душевное веселие Далеко отстоит от бессловесного и рабского

сластолюбия».

⁷⁹⁴ - Ср. 1Кор.2:9.

⁷⁹⁵ - Ср. Лк.6:23: «возрадуйтесь (χαίτετε) в тот день и возвеселитесь (σκιπτιήσате)»...

⁷⁹⁶ - 2Пет.3:13. – Если νεῶς – новый только хронологически, молодой, то καινοῖς – новый именно качественно; καινοῖς соответствует ἕτερος – качественно другой, тогда как νεῶς сближается с ἄλλος – нумерически другой. Напр., лучи Рентгена– καινοί, поскольку наука отличает их, как особый класс, от известных доселе лучей световых, тепловых, химических. Если καινοῖς – то, – что заступает место настоящего и притом как ἕτερος[, качественно от него отличное, то понятно, почему именно этот термин употребляется для характеристики настоящих и ожидаемых благ спасения; ср., напр., καινοί οὐπανοὶ καὶ γῆ καινῇ [Иез.65:17; Откр.21; 2Пет.3:13]; [καινὴ Ἱερουσαλὴμ] (Откр.3:12, 21:2); ὄνομα καινοῦ (Откр.2:17; Ср. Иез.26:2–4, 55:15, Откр.3:12, 19:12); ὡδὴ [(Откр.5:9, 14:3). Таким образом, καινοῖς – слово по преимуществу апокалиптическое (Ср. Откр.21:5: καινὰ ποιῶ πάντα). Однако уже и дарованные Христом блага искупления объединяются в понятии: καινὴ διαθήκη (Мф.26:28; Мк.24:24; Лк.22:20; 1Кор.11:25. 2Кор.3:6. Евр.8:8–14, 9:19), как завета лучшего = (κρείττων διαθήκη) по своему достоинству и неизмеримо высшего по сообщаемым им плодам. Cremer. S. 534–535. Ср. Ученые заметки и письма проф. В. В. Болотова. Христ. Чтен. 1906 г. Май, стр. 681.

⁷⁹⁷ - Рим.8:21.

⁷⁹⁸ - Мф.6:33.

⁷⁹⁹ - 1Кор.15:25.

⁸⁰⁰ - Ср. *ibid.*, ст. 26.

⁸⁰¹ - *Ibid.*, ст. 28.

⁸⁰² - Откр.21:3–4.

⁸⁰³ - Равным образом по отношению к грешникам и все внешние условия будут соответствовать бесконечно мрачному, мучительному состоянию их личной духовной жизни, жестоким терзаниям и мучениям совести, так что «мука вечная» грешников будет не определяться, как своею причиной, а лишь

дополняться и внешними условиями окружающей их среды, в которую они будут поставлены. Ср. Мф.25:46;Откр.21:8. Исаак С. LXXXIV, 480–481; Григорий С. *Capita* § 34, col. 1249B; § 35, col. 1249C; § 38, col. 1249D.

⁸⁰⁴ - Ср. 1Кор.15:41–42; ср. Мф.20:23; Лк.10:40. Исаак С. LVI, 332: «Спаситель многими обителями у Отца называет различные меры ума водворяемых в той стране, т. е. отличие и разности духовных дарований, какими наслаждаются по мере восприимчивости ума». Ср. Макарий Е. *De patientia et discretione*, с. X, col. 873AB. Ср. Григорий С. *Capita*...., col. 1252 (Т. CL): «Царствие одно, но имеет внутри (себя) многие различия, по различию в добродетели, ведении и степени обожения имеющих войти в него.

⁸⁰⁵ - Ср. св. Григорий С. *Cap.* § 56, col. 1256A. По мысли преподобного, в царстве славы всякий будет иметь такую степень обожения, которая будет соответствовать совершенству в духовных возрастаниях нынешнего века.

⁸⁰⁶ - *De infantibus*.. col. 181B.

⁸⁰⁷ - Ефрем С. Т. III, р. 25ЕИ–26А.

⁸⁰⁸ - Если бы можно было представить себе, что «внешние блага будут совершенно исключены из будущего состояния светлого прославление праведников, то и в таком случае вечная жизнь в своем существе осталась бы незатронутою, внутреннее блаженство праведников отнюдь существенно не пострадало бы. По словам Е. Феофана, «благоволение любви любимого Господа и любовь, дышащая любимым Господом, – это и есть рай. Любящий Господа и любимый Им везде будет в раю, хоть помести его в ад; как наоборот нелюбимый Господом и не любящий Его везде будет в аду, хоть помести его в рай». Толков. IX–XVI гл. Посл. Св. Ап. Павла к Римл. стр. 12.

⁸⁰⁹ - *Contra Haereses*. L. V, с. XXVII, col. 1196–1197.

⁸¹⁰ - *Ibid.*, L. IV, с. XXXIX, col. 1111–1112.

⁸¹¹ - *De infantibus*, col. 173D-176A.

⁸¹² - *Ibid.*, col. 176D.

⁸¹³ - Col. 176D–177A.

⁸¹⁴ - Col. 177B.

⁸¹⁵ - Ibid., col. 177BC.

⁸¹⁶ - Col. 177C.

⁸¹⁷ - Мысль о том, что восприятие будущего блаженства определяется собственно способностью человека к богообщению, с помощью особенно выразительных образов и характерных сравнений, выражает Николай Кавасила (см. *De vita in Christo. Lib. I. T. CL, col. 493B–496A*). Вот сущность его воззрений. – Те, которые не будут иметь необходимых для участие в будущей жизни сил и способностей, не получат никакого блаженства. В жизни будущего века и свет будет сиять, и солнце будет посылать яркие лучи, но глаз, если его нет, образоваться, сформироваться уже не может; И духовное благоухание будет щедро разлито, наполняя все, но не имеющий обоняния, не будет его воспринимать. И будет сообщение таин, которые Сын Божий слышал от Отца и которым Он научит друзей своих, но для того, чтобы действительно можно было слышать их, необходимо, чтобы сами друзья Его имели уши.

⁸¹⁸ - Ср. Григорий Н.. *Or. II. Apolog. col. 425C*.

⁸¹⁹ - Григорий Н. *De or. Domin. Or. IV. T. XLIV, col. 1161D*.

⁸²⁰ - Рим.10:3; Флп.3:9.

⁸²¹ - Такою именно «собственной праведностью» была праведность подзаконная, ветхозаветная (ср. Рим.10:5; Флп.3:6), поскольку ее источник, основание и средства заключались в самом человеке, который должен был осуществлять ее исключительно путем личной самодеятельности. Богом была дана человеку лишь форма, программа его нормального поведения – в виде закона; создать угодное Богу состояние своей личной жизни должен был человек вполне и исключительно сам, своими собственными силами и средствами, путем личной самодеятельности и постоянного волевого напряжения. Отсюда «законная» праведность была личным приобретением человека, результатом его собственного «делания». Бог является в этом случае для человека только и именно в качестве Законодателя и Судии. Давши человеку норму его поведения, Бог затем

исполнителя закона, и притом закона в целом, во всех его предписаниях без исключения (Рим.10:5; Гал.3:12; Евр.2:2), награждает жизнью (ζωήν – ср. Рим.10:5; Гал.3:12), а преступников закона, нарушителей хотя бы только одной какой его заповеди и предписания, подвергает проклятию, лишению жизни, – смерти (ср. Гал.3:10; ср. Евр.2:2). Таким образом, награда исполнившему весь закон во всей его безусловной, неуклонной точности – присуждалась Богом не по милости, а по долгу (Рим.4:4). Отсюда праведность закона носила характер правовой, юридический, так как всецело покоилась на идее справедливого воздаяния по долгу. «Бог и живущие под законом люди составляют союз (διαθηκή[, Гал.4:4), каждая сторона которого имеет обязательства и пользуется своими правами». (Проф. Мышцын. Цит. соч., стр. 2; ср. также стр. 3, 6, 11, 69).

⁸²² - 'Εκ πίστεως (Гал.3:12, 24, 5:5 и др.), διὰ τῆς πίστεως (Гал.2:16, 3:26 и др.). Первая форма указывает на то, что вера «составляет лишь посредствующее условие оправдания», тогда как вторая отмечает значение веры, как «проводника действия Духа Святого»; точно тоже и выражение πίστει – Рим.11:6. Ср. Проф. Мышцын. Цит. соч., стр. 174.

⁸²³ - Т. е., благодать не была бы милостью, какою она является даже по самому своему наименованию.

⁸²⁴ - Т. е., если оправдание человека совершается божественною благодатью, милостью, то оно уже не может – естественно – быть собственной заслугой человека, проистекать из его субъективного источника.

⁸²⁵ - Рим.4:5.

⁸²⁶ - Рим.10:3.

⁸²⁷ - Ср. Мф.13:23; ср. 1Кор.3:6–7.

⁸²⁸ - В этом смысле и говорит преп. Иссиак С., что христианину «награда дается не за делание, но за смирение.... Смирению дается благодать. Воздаяние бывает не за добродетель и не за труды ради ее приобретения, но относится собственно к рождающемуся от них смирению». Л. XXXVII, σ. 236.

⁸²⁹ - Еф.2:8; ср. Флп.1:29; 2Кор.4:13; 1Кор.12:13.

⁸³⁰ - Флп.2:13. По словам св. И. Златоуста, человек ничего не имеет сам от себя (οἰκοθεν[]), но все получил от Бога... Добрые поступки (κατορθώματα ταῦτα) не его, а благодати Божией, вера произошла от призвания. In ep. I ad Corinth. Hom. XII, 1–2. T. LXI, col. 97 – 98. Ср. In ep. ad Hebr. Hom. XII, 3, col. 100. In ep. ad Philipp. Hom. VIII, 1. T. LXII, col. 239–240.

⁸³¹ - Ср. Рим.1:17, 3:21, 22, 10:3; 2Кор.5:21.

⁸³² - 1Ин.4:10; ср. ст. 1Ин.4:19; Рим.5:8; Еф.2:4 и др.

⁸³³ - Ср., напр., св. Григория Нисского. In Cant. Cant. Homil. IX, col. 968C.

⁸³⁴ - По словам преп. Макария Е., «Бог плототворит и преобразует себя, делаясь видимым для любящих Его, по великой и невыразимой любви являясь достойным, соразмерно с силами каждого. Н. IV, С. XIII. col. 48ID.

⁸³⁵ - Ср. Григорий Н. De beat. Or. VIII, col. 1301A. Ср. De infantibus..., col. 181B.

⁸³⁶ - Ср. 2Кор.3:5: ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ Θεοῦ.

⁸³⁷ - Ср. Симеон Н. Б. Or. XXXIII, col. 504A: si omnem justitiam fecerit homo, tanquam servus et debitor faciet, compensationem autem peccati sui nullam inveniet. Ср. Марк П. De baptismo. T. LXV, col. 989D.

⁸³⁸ - Марк П. Opusc. II. De his, qui putant se ex operibus justificari. § II. T. LXV, col. 029C. Cnfr. § XXII, col. 933B.

⁸³⁹ - 1Кор.13:5.

⁸⁴⁰ - Тит.3:5.

⁸⁴¹ - Ibid.

⁸⁴² - Ср. Ин.15:5: «без Меня не можете делать ничего».

⁸⁴³ - Флп.2:13.

⁸⁴⁴ - Еф.2:8: «Благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас» (οὐκ ἐξ ὁμῶν)...

⁸⁴⁵ - Ibid.

⁸⁴⁶ - Рим.3

⁸⁴⁷ - Ср. Марка П. Lib. cit. § 2. T. LXV, col. 929C: «царство небесное не есть награда за дела, но благодать Владыки, уготованная верным рабам.

⁸⁴⁸ - Первоначальный и собственный смысл μισθοῦς всецело окрашен оттенком юридическим. Так, у ап. Иакова (Иак.5:4) μισθοῦς означает мзду, поденную плату работников. Вообще μισθοῦς=ск. midha борьба, др. бакт. mizhda; готск. mizdo; др. нем. meta mieta; Латинский miles; Латышск. mesli подать, пошлина; слав. мзда. Мзда есть самый точный перевод μισθοῦς, потому что в обоих случаях разумеется уплата кому-нибудь должного за известное время (борьбы), в частности солдатское жалованье. Μισθοῦς называлось также вознаграждение софистов за образование юношей». Cremer, S. 697. Ср. Проф. Прот. М. И. Орлов. Пасхальное огласительное поучение. Хр. Чт. 1896. Март – Апрель, стр. 498, прим. 39.

⁸⁴⁹ - Ср. напр., Мф.5:12: Христос призывает гонимых за правду радоваться и веселиться, ибо «велика награда» их «на небесах» (ὁ μισθοῦς πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς). (Ср. Лк.6:23); ср. *ibid.*, ст. 1–10. Лк.6(ср. ст. Лк.6:2, 5, 16): Христос предостерегает своих последователей от совершения милостыни ради приобретения славы от людей, потому что, в противном случае, они лишатся награды (μισθοῦν) от Отца Небесного (ср. Мф.5:46). Даже тот, кто напоит учеников Христовых чашею воды во имя Христова, не лишится своей награды. Мк.9:41; ср. Мф.10:41–42, 19:27–29; Лк.6:23–25; 2Пет.2:12; Ин.4:36; (ср. 1Пет.5:2–4), ср. 1Пет.5:9, 13; 2Ин.1:8; 1Кор.3:8; Откр.22:12. О «воздаянии», напр., говорится Мф.6:4–6: «Отец твой, видящий тайное (т. е. совершение милостыни) воздаст тебе явно. Мф.16:27: «Придет Сын человеческий... и тогда воздаст каждому по делам Его». Ср. Лк.14:14; Рим.1:32, 2:2, ср. ст. Рим.1:3; 4:4, 5, 9, 16, 18–24. 1Кор.9:24–25; 2Сол.1:5; Евр.10:35, 11:6, 26; Гал.5:7, 6:7–10; Кол.3:24–25; 1Сол.4:3–6; 2Тим.4:7–8; Евр.6:12, 11:26; Откр.11:18, 22:12 и др. Cremer. S. 618–620. Григорий Н. De infantibus... col. 169AB.

⁸⁵⁰ - Ср. Климент А. Paedag. L. I, c. I, col. 249B: «увещательный характер (πρωτρεπτική) носит на себе все христианское учение (ἡ πᾶσα χριστιανική), пробуждая в душе прирожденное ей стремление к (истинной) жизни в настоящем веке и в будущем.

⁸⁵¹ - 1Кор.9:19–22.

- 852 - Е. Ф. Толков. Галат. (Гал.1:1), стр. 70.
- 853 - Ср. Ин.16:12–13.
- 854 - 1Ин.2:12.
- 855 - 1Кор.3:1–2. Ср. Еф.4:14.
- 856 - Еф.4:13.
- 857 - Ср. 1Кор.13:11.
- 858 - 1Кор.3:1–2.
- 859 - Григорий Н. De pauperibus amandis. Or. I. T. XLVI, col. 453A.
- 860 - Ср. Григорий Б. Or. XLV, с. XVII, col. 648A: «жизнь по Богу горька и Трудна, особенно для начинающих». И. Златоуст In Ioann. N. LXXVII, с. IV, col. 418 (Т. LXI). Е. Ф. Толков. перв. восьми гл. Римл. (Рим.6:14), стр. 360: «грешащий знает одну сладость от греха, сладости же от добра не знает».
- 861 - Ср. Григорий Б. Or. XLV, с. XVII, col. 648A.
- 862 - Е. Ф. Толков. 2 Солун. (2Сол1:10), стр. 436.
- 863 - Мф.25:46; ср. ст. Мф.25:41; ср. Лк.13:28. (ср. ст. Лк.13:42, 50); Мк.9:43–44 (ср. Мк.9:45–48); Мф.11:21, 23:13–16 (ср. ст. Мф.11:25, 29); Лк.11:43–47 (ср. ст. Лк.11:52); Лк.17:1; Откр.20:15 и др.
- 864 - Иуд.1:23.
- 865 - Способность нравственной личности человека реагировать на эти представление будущего суда свидетельствует однако все же, что богоподобная сторона в человеке еще не совсем подавлена, что она начинает в нем пробуждаться и заявлять о себе.
- 866 - Е. Ф. Письма к разным лицам, стр. 16.
- 867 - Когда враг представлял Антонию В. «приятность удовольствий», то подвижник приводил себе на память огненное прещение и мучительного червя, и, противопоставляя это удовольствию, оставался невредимым». Vita Antonii. 6, col. 84ДС.
- 868 - Ср. Василий В. Regul. brev. tract. XI, col 1089A.
- 869 - Григорий Н. De beat. Or. VI. col. 1276.

⁸⁷⁰ - См., напр., Григорий Н. Or. catech. c. VIII. T. XLV, col. 36CD. Ср. De beat. Or. III, col. 1221AB. Григорий П. De mentali quiet., col. 1076D–1077A. Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 4, col. 605. Ср. также Verba Seniorum, V, § 30, col. 881C: «Брат спросил старца: что мне деять, – меня убивает срамный помысл (*sordida cogitatio*). Старец говорит ему: когда женщина хочет отнять от молока свое дитя, прикладывает к сосцам своим что-нибудь горькое (*amarum aliquid*), – когда младенец по обыкновению припадет сосать молоко, чувствуя горечь, отвращается. Положи и ты в мысль твою горечь (*in cogitatione tua amaritudinem*), –памятование о смерти и мучениях, приготовленных в будущем веке для грешников. Ср. Vita Beati Antonii Abbatis. MSL. T. LXXIII, col. J29D. Об авве Антонии рассказывается, что он «*ultrices gehennae flammās et dolorem vermium recordans, ingestae sibi libidini opponēbat.... aeterna futuri iudicii tormenta considerans, illaesam animae puritatem per tentamenta servabat*».

⁸⁷¹ - Ср. Исаак С. Л. I, σ. 1.

⁸⁷² - Ibid., σελ. 4.

⁸⁷³ - Кирилл И. Т. XXXIII, col. 656–657.

⁸⁷⁴ - Исаак С. А. LXXII, σελ. 418.

⁸⁷⁵ - Исаак С. Л. XLIV, σ. 270–271.

⁸⁷⁶ - Ibid.

⁸⁷⁷ - Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 66, col. 640AB; ср. § 67. Ср. также Исаак С. Л. XLIV, σ. 271.

⁸⁷⁸ - Григорий Н.. In psalmos. Tr. II, c. II, col. 492AB.

⁸⁷⁹ - Исаак С. Л. XXIII, σ.

⁸⁸⁰ - Никита С. Practicorum capitum centuria I, § 4, col. 853B; ср. ibid., § 30, col. 865AB; § 86, col. 876D–877A; Phisicorum capitum cent. II, §§ 88–89; col. 944CD–945A.

⁸⁸¹ - Αὐτὴ μέγιστη μέθοδος καὶ εὐκολωτὰτὴ πρὸς ἀπρτὴν ὁδὸς, μὴ τοὺς πόνοὺς μόνον ὀρᾶν, ἀκκὰ καὶ τὰ ἐπαθλα μετὰ τῶν πόνων.

⁸⁸² - И. Златоуст. De sanctis martyribus, III. T. L, col. 711.

⁸⁸³ - Он же. In Ioann. Hom. LXXVII (al. LXXVI), с. IV, col. 418 (Т. XLI).

⁸⁸⁴ - И. Кассиан. Coll. XI, с. XII, col. 864AB.

⁸⁸⁵ - Καὶ εἰς αἴσθισιν τινα ἐρχεται αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἀγαθοῦ καὶ οὐκέτι θέλει χωρισθῆναι ἀπ' αὐτοῦ.

⁸⁸⁶ - Авва Дороеей. Doctr. IV, с. 3, col. 1661 AB.

⁸⁸⁷ - И. Кассиан. Institutiones. Lib. GV, с. XXXIX, col. 199B. Ср. Григорий Б. Or. XL. In sanctum bapt. col. 388A. Нил С. De vana gloria, с. II, col. 824CD.

⁸⁸⁸ - 1Ин.4:18.

⁸⁸⁹ - Исаак С. XXXVIII, 240.

⁸⁹⁰ - Ср. Apophth. § 32, col. 85C (Verba Seniorum, XVII, 1, col. 973C): Достигши подвижнического совершенства, Антоний В. который вначале побуждал себя к аскетизму представлением адских мучений, сделался совершенно чужд рабского страха пред Богом. Он сам говорил: я уже не боюсь Бога, но люблю Его.

⁸⁹¹ - Ср. И. Кассиан. Coll. XI, с. VIII, col. 855A: Non ergo aliter ad illam veram perfectionem conscendere poterimus, nisi quemadmodum nullius alterius nisi nostrae salutis gratia prior nos ille dilexit, ita cum nos quoque nullius alterius rei nisi sui tantum amoris dilexerimus obtentu.

⁸⁹² - Он же. Lib. cit., с. X, col. 859A: ut bonum propter boni ipsius operetur affectum, perveniens ad... veram adoptionem filiorum Dei.

⁸⁹³ - Ср. Григорий Б. Or. XL, col. 388A. Ср. Нил С. De vana gloria. С. II, col. 824CD.

⁸⁹⁴ - Τὸν τελειότατον... καὶ μακάριον σωτηρίας ὑποδείκνoσι τροπὸν, τὸν διὰ τῆς ἀγάπης λέγω.

⁸⁹⁵ - Григорий Н. In Cant. Cant. Homil. I, col. 765BC.

⁸⁹⁶ - Исаак С. Epist. IV, σελ. 542; ср. σελ. 544–545; 568; Л. XXIII, σελ 145. Авва Дорофей. XIV, 7, col. 1785B.

⁸⁹⁷ - Ср. Василий В. Regul. brev. tract Interr. LIV, col. 1120A (Т. XXXI).

⁸⁹⁸ - И. Кассиан. Coll. XI, с. IX, col. 855B–856A.

⁸⁹⁹ - Нил С. De vana gloria. С. II, col. 824С. Ср. Исидор П. Epistol. lib. II. Ep. 184, col. 636А.

⁹⁰⁰ - Григорий Н. De hominis opif. С. XVI, col. 184В.

⁹⁰¹ - Григорий Б. Or. XXXVI, с. IX, col. 276D:... Ср. И. Кассиан. Coll. XI, с. VI, col. 852С.

⁹⁰² - Е. Ф. Письма к разным лицам..., стр. 352.

⁹⁰³ - Ср. И. Кассиан. Coll. XI, с. VI, col. 852ВС.

⁹⁰⁴ - Гал.4:5.

⁹⁰⁵ - Гал.3:26; ср. Ин.1:12; Рим.8:14.

⁹⁰⁶ - Рим.8:16.

⁹⁰⁷ - Рим.8:15; ср. Гал.3:26, 4:5, 6; 2Тим.1:7.

⁹⁰⁸ - Ср. Макария Е. De orat. с. VIII, col. 860А, где св. Отец прямо говорит, что Господь обещает награду за всякое доброе дело, имея цель промыслительную – расположить христианина восходить постепенно и непрерывно от малых добродетелей к большим.

⁹⁰⁹ - Е. Ф. Письма к разным лицам..., стр. 352. Ср. Марк Подвижник. De temperantia, с. XIII, col. 1057D–1060А.

⁹¹⁰ - Ср. Григорий Б. Or. XL, с. XIII, col. 373CD. Василий В. Regulae fus. tract., col. 896В–897А. Авва Дорофей. Doctr. XIV, с. VII col. 1785А. Нил С. De vana gloria, с. II, col. 824CD. Марк П. De temperantia, с. XIII, col. 1057D–1060А. Иоанн Кассиан. Coll. XI, с. VI, VIII, IX и X, col. 852ВС, 855АВ, 857А. Климент А. Strom. Lib. VII, с. XII, col. 497АВ. Е. Ф. Начерт., стр. 105–109». Его же Путь, стр. 118–119. О. И. Л. Янышев. Прав. Христ. учение о нравственности, § 25, стр. 124–126.

⁹¹¹ - Рим.8:38–39.

⁹¹² - Ср. Григорий Б. Or. XL, с. ХШ, col. 373D. Ср. Макарий Е. De libertate mentis, с. XX, col. 953А. По мысли св. Отца, истинно возлюбившие Бога служат Ему не ради царствия, как бы для купли и корысти, и не ради наказания, приготовленного грешникам, но побуждаемые любовью К Богу и Создателю.

⁹¹³ - С этой точки зрения следует решать и вопрос, действительно ли автономна христианская нравственность. По замечанию Winter'а, Климент Александрийский о чистоте

нравственных мотивов обнаруживает такую заботу, которая напоминает Канта (*Die Ethik des Clemens von Alexandrien*. Leipzig. 1882, S. 78). Ср. также замечание Л. Вольтмана: «Кантовская этика – не что иное, как научная формулировка основных моральных принципов первобытного христианства» (*Система морального сознания*. Перев. с немецкого. СПб. 1901 г., стр. 41). По словам архиеп. Антония (Храповицкого), «Кант стремился твердо установить автономистическую мораль в противовес нравственному этеронимизму католиков и протестантов. Его нравственная религия имеет гораздо менее соприкосновение с этими вероисповеданиями. нежели с православным аскетическим учением о духовном совершенстве» (*Собр. соч.* Т. II, стр. 33–34). Это мнение отчасти несомненно справедливо, раз мы имеем в аскетической письменности категорические утверждение самоценности добродетели. По словам Немезия, «добродетель и сама по себе достаточна для блаженства». *De natura hominis*, c. XLIV. col. 801. Cnfr. Климент А. Т. IX, col. 144. И. Златоуст Т. XLVII1, col. 955. Ср., также, напр., Исидора П. *Epistolarum Lib. II*. Ep. 184 (*Theoni episcopo*, col. 636A): «Если ты в подлинном смысле будешь любить добродетель, то узнаешь, что и без воздаяние добродетель сама по себе – награда, венец и украшение, имея воздаяние в себе самой. См. и у Григория Н. *De beatitud. Or. IV*, col. 1245C: «воздаяние за добродетель не в чем ином полагаю, как в той-же опять добродетели». По словам препод. Марка П., удостоившиеся св. крещения совершают добрые дела не ради воздаяния, но для сохранения данной им чистоты. *Opusculum II. Do his, qui putant se ex operibus justificari*, § 22, col. 933B. Однако, с другой стороны, не следует забывать, что добродетель мыслилась свв. Отцами не отвлеченно, а конкретно, как всецело и безраздельно олицетворенная в Боге. Источник всякой добродетели – в Боге. Ср. Григорий Н. *De anima et resurrect.* col. 104A. Отсюда и концом добродетельной жизни является именно приобщение Бога. *In Cant. Cant. H. IX*, col. 968C. Ср. *De beat. Or. V*, col. 1249A.

⁹¹⁴ - Григорий Е. *De infantibus*, col. 177C.

⁹¹⁵ - Указание мест св. Писания, в которых содержится упоминание о Божественном «гневе», и при том указание довольно полное, соединенное с разбором некоторых из них, в недавнее время представлено в диссертации Проф. Керенского: *Школа ричлианского богословия в лютеранстве* (Казань. 1903), стр. 534–546; ср. также стр. 507–513. (Прав. Собеседник, 1902. Декабрь, стр. 864–875). Ср. проф. М. Д. Ястребов: «Новая точка зрения в системе нравственного богословия». Труды Киевской Дух. Академии. 1897. Т. III, стр. 390–392. Поэтому перечисление цитат считаем совершенно излишним, тем более, что их довольно много, особенно в Ветхом Завете, где мест, в которых говорится о гневе Божественном, насчитывается около 160. (Ср. K#248lling. Die satisfactio vicaria das ist die Lehre von der stellvertretenden Genuthung des Herrn Iesu. B. II. G#252tersloh. 1897. S. 42. Ср. Проф. Керенский. Цит. соч. стр. 538. Мы считаем достаточным в настоящем случае ограничиться указанием только наиболее характерных мест из св. Писания Нового Завета. Мф.3:7; Лк.3:17, 21:22–23; Ин.3:36; 2Пет.2:9; Рим.1:18, 2:5, 8, 3:5, 5:9, 9:22, 12:19; Еф.2:3, 5:6; Кол.3:6; 1Сол.1:10, 3:16, 5:9; 2Сол.1:8, 9.

⁹¹⁶ - Особенно ясно, полно и определенно раскрывается сущность святоотеческого учение по данному вопросу у преп. Иоанна Кассиана, авторитет писаний которого для нас в данном, как и в других случаях, важен особенно потому, что эти писания проникнуты духом воззрений древних восточных отцов. (Ср. Арх. Феодор. Аскетические воззрение Препод. Иоанна Кассиана Римлянина, стр. 27; ср. стр. 21, 22, 25, 60, 270–271, 316). Вот основная сущность этих воззрений. Говорит, что «Бог действительно гневается на тех, которые не хотят знать его или, зная, презирают» (*ipse Deus contra eos, qui eum, vel scire nolunt vel scientes contemnunt, furere atque irasci dicatur*), – понимать эти выражения в чувственном, грубом, буквальном значении (*carnali et pingui secundum litteram significatione*) так же невозможно, как понимать в таком смысле и выражения, приписывающие Богу сон (Пс.43:24, 120:4), стояние (1Цар.3:10; Амос.9:1), сидение (Ис.66:1), неведение (*ignorationem*) (Ис.58:3; Мф.7:23), забвение (Пс.12:2, 41:10, 43:25 и др.), очертание

членов, – волосы, голову, ноздри, лицо, руки, мышцы и т. под. Как этого и всего подобного нельзя понимать буквально (*secundum litteram*), без ужасного святотатства (*absque nefaudo sacrilegio*), так без большого богохульства нельзя приписать возмущение гневом Богу, природа которого неизменяема (*ne furoris quidem et irae perturbatio illi indemutabili naturae sine ingenti blasphemia poterit coaptari*). Когда читаем о гневе ипи ярости Божией, то должны разуметь не человекообразно, по подобию человеческого возмущения, но достойно Бога, который чужд всякого возмущения (*De ira Dei vel furore, cum legimus, non ἀνθρώποπαθῶς id est secundum humilitatem humanae perturbationis, sed digne Deo, qui ab omni perturbatione alienus est*). *De coenob. Institut. Lib. VIII. De spiritu iraa, col. 325–329.*

⁹¹⁷ - По учению, напр., св. И. Златоуста, «Божество бесстрастно, и наказывает ли, поражает ли, делает это не с гневом». *Ad Theodorem lapsum, c. IV. T. XLVII, col. 281; ср. Ew oice. Homilia de capto Eutropio et dp divitiarum vanitate, -c. VII. T. LII, col. 402.* По словам Марка П., «Бог не движется страстью гнева и не вымышляет способа к отмщению». *Op. VIII (Consaltatio intellectus cum sua ipsius anima), C. III, T. LXV, col. 1005C.* Св. Григорий Б. называет «гнев» явлением, противным Божественной природе. *Op. XVI, c. X1V, col 953A.* Св. Григорий Н. (*Contra Eimomium. Lib. XII, col. 1084B*), в числе других предикатов, называет Бога безгневным, как существо совершенно чуждое движений гнева. *Ср. его же. De oratione Dominica. Op. I, col 1129A.* *Ср. Исаак С. LXXIII, 420.* По учению св. Симеона Н. Б., Бог по Своей природе – Любовь, чужд ненависти, гнева и всякого вообще аффекта. *Op. XXVIII, col. 464AB.* Отсюда не вполне точным следует признать то представление дела, которое мы находим, напр., у проф. А. Д. Беляева и проф. Керенского и согласно которому гнев Божий принимается в собственном смысле. См. сочинение первого «Любовь Божественная», стр. 244, 239, 245, 301 и др. и второго *цит. соч.*, стр. 426, 535, 539 и др. Но никто из православных богословов, конечно, не доходил и не дойдет до таких крайних утверждений, до каких доходят – и нередко – протестанты. См.,

напр., особенно сочинение Weber' а «Vom Zorne Gottes». Erlangen, 1862.

⁹¹⁸ - По мыслям, напр., преп. И.Кассиана, «Божественная мудрость, обращаясь с речью к людям, по необходимости должна ((для выражение возвышенных истин) употреблять слова и аффекты человеческие» (hominibus disputans divina censura, mcesse est ut Immanis verbis et affectibus eloquatur). ColL VI, с. VI, col. 652C. По словам св. И. Дамаскина, в Божественном Писании Богу приписывается весьма много из области телесного в символическом смысле. И это неизбежно, поскольку люди не могут отрешиться от своей природы, от привычных и близких образов, даже говоря о невещественных действиях Божества. De fide orthodoxa. L. I, с. XI, col. 841AB. Таким образом, о предметах, превышающих нас, мы бываем принуждены говорить, прибегая к человеческому способу выражения, когда, напр., в отношении к Богу употребляем выражения: сон, гнев, руки, ноги и т. под., ibid., С. II, col. 792B).

⁹¹⁹ - Вот почему, когда св. Писание употребляет по отношению к Богу выражение: «гнев» (ἡ ὀργή), оно собственно имеет в виду сказать: «как бы гнев, «ὥς ὀργή», нечто подобное гневу, или же говорит собственно о том, чем то или другое действие Божие представляется грешному человеку, его извращенному самосознанию. Ср. Григорий Н. In Psalmos. Tr. II, с. XV, col 596CD; ср. ibid. De octava, col. 612C.

⁹²⁰ - Рим.1:18.

⁹²¹ - Еф.2:2.

⁹²² - Ср. Еф.2:1–3 и др.

⁹²³ - И. Дамаскин. De f. Orth. L. I, с. XI, col. 844B.

⁹²⁴ - Ап. Павел «получение» людьми «спасения» противопоставляет состоянию их под «гневом» Божиим. 1Сол.5:9. А так как спасение есть дарование истинной жизни, то «быть чадами гнева» и значит, другими словами, являться «мертвыми по преступлениям и грехам». Ср. Еф.2:3; ср. Еф.2:1; ср. также Ин.3:36: «не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем» (Ин.:36).

⁹²⁵ - Две стороны в каждом грехе человека, или точнее, – в отношении Самого Бога к греху очень рельефно оттеняет проф. В. Н. Мышцын. «С точки зрения любви каждый грех должно рассматривать с двух сторон: с личной, поскольку он есть оскорбление величия Божия, субъективное (в человеке) омрачение славы Творца, и с нравственной, поскольку он есть нарушение абсолютной нормы истины и добра. Первую сторону греха составляет то, от чего терпит, так сказать, Личность Божия, Его слава и величие; вторую-то, от чего терпит нравственное содержание субъекта, сама нравственная личность. Первое противно любви Божией к Себе Самому, второе – любви Божией к истине и правде». Цит. соч., стр. 90–91. В православном богословии указывается два мотива, основанных на учении Божественного Откровения и святоотеческом, по силе которых «гнев» Божий на человека не может иметь личного характера: прежде всего человек и не может в истинном смысле оскорбить беспредельное величие Божие; с другой стороны, если бы такое оскорбление и было в действительности, оно покрывается абсолютной любовью Божией, которая по самой природе своей – «не вменяет во зло» (οὐ λογιζέται τὸ κακόν – 1.13:5) наносимых ей оскорблений. Первая сторона вопроса разъяснена проф. В. Н. Несмеловым. По его словам, «человек может быть равнодушным к Богу, и может ненавидеть Его, и может даже желать оскорбить Его, но это желание только и может быть желанием человека, потому что Бог может увидеть в этом желании не оскорбление себе, а лишь нравственное безобразие того человека, который имеет такие желания, и явное безумие того человека, который думает оскорбить Великого, когда Он безмерно выше всех, и следовательно – никогда и никак Он не может быть оскорблен никем». Метафизика жизни и христианское откровение. Прав. Собеседник 1902 г. Февраль, стр. 280. По словам проф. Мышцына, который точно раскрывает вторую сторону вопроса, «любовь, по учению св. Павла, ставит целью своей жизни и деятельности не себя, а предмет любви. Не ища своего (1Кор.13:5), т. е. того, что возвышает самочувствие и увеличивает собственное счастье, любовь по самой природе

своей не может вменять во зло (οὐ λογιῴζεται τὸ κακὸν – 1Кор. 13:5) все наносимые ей обиды, оскорбление и бедствия. Она все покрывает, все прощает. И любовь Божия, как совершеннейший образец истинной любви, не вменяет преступлений людей (2Кор.5:19), все прощает, все покрывает». Цит. соч., стр. 89. По силе этой-то «великой любви которую Бог возлюбил» людей (Еф.2:4), Он, несмотря на свой «гнев», спас людей бесценною жертвою страданиями и смертью Единородного Сына Божия.

⁹²⁶ - Ср. Иак.4:5.

⁹²⁷ - См., напр., Еф.2:4–5, ср. ст. Еф.2:3.

⁹²⁸ - Д. И. Введенский. Учение В. 3. о грехе, стр. 155.

⁹²⁹ - Знаменательно также и то обстоятельство, что, «гнев с точки зрения Библии характеризуется не как возмущение, но скорее, – как пламя или пылание, почему для обозначение сущности гнева иногда прямо употребляется слово огонь 'ψ ср. Втор.32:22. (ibid., примеч.). Огонь же является стихией сколько грозной, столько в то же время благодетельной, очищающей, преобразующей, возрождающей.

⁹³⁰ - Ос.11:8–9.

⁹³¹ - Еф.2:4.

⁹³² - Рим.2:44–45; Деян.10:35.

⁹³³ - По словам, напр., Климента А. в Боге нельзя допустить желание мстить человеку. Мщение есть воздаяние за зло, происходящее в интересах того, кто отмщает за себя. Но может ли желать мести тот, кто учит нас молиться за врагов. *Paedagog. L. I, C.VIII. T. VIII, col. 333C. Ср. T. IX, col. 1360.* По учению преп. Исаака С. «Бог вразумляет человека с любовью, а не отмщает (да не будет этого!), вразумляет с тем намерением, чтобы исцелел образ Его, и не хранит гнева до времени. Этот способ (обнаружения) любви есть следствие правоты и не уклоняется в страсть мщения» *Λ. LXXIII, σελ. 420. Ср. Григорий Б. Or. XVI, с. XIV, col. 953A. И. Златоуст. Ad Theod. laps. с. IV, col. 281.*

⁹³⁴ - Ср. Симеон Н. Б. *Or. XXVIII, col. 464AB: Deus, qui secundum naturam suam claritas est, et vocatur, nec damnatos odit, omni affectu naturaliter liber, nec a damnatis jure odio habetur.*

⁹³⁵ - Василий В. В.Т. XXXI, col. 408. Homil. in princip. Proverb. 10.

⁹³⁶ - 2Пет.3:9; ср. 1Тим.2:4; Евр.10:37; 1Пет.3:20.

⁹³⁷ - Из свв. Отцов никто, кажется, не возвращался к раскрытию этой отрадной для человека истины с таким постоянством и не посвящал этому раскрытию таких глубоко-проникновенных, трогательных, вдохновенных речей, как св. И. Златоуст. По еловом св. Отца, «если бы гнев Божий был страстью», то имело бы основание опасение грешника, что он не имеет никаких средств, никакой возможности «погасить пламеи», который он возжег столь многими своими злодеяниями; «но так как Божество бесстрастно, и наказывает ли, поражает ли, делает это не с гневом, но по помышлению и великому человеколюбию, Но следует питать крепкую надежду «на силу покаяния. Ad Theodorum lapsus, с. IV, col. 281; ср. *ibid.*, с. VIII, col. 286. Бог и согрешившему человеку продолжал благодетельствовать не менее, чем прежде, показывая, что, хотя бы мы тысячу раз согрешили и отступили от Него, Он никогда не перестанет устроить все необходимое для нашего спасение. Ad Stagirium. L. I, C. II, col. 428.

⁹³⁸ - Ср. Свящ. А. Бургов: «Гнев Божий не есть свойство в Боге, противоречащее любви, – скорее, это-та же самая любовь, насколько она стеснена в своем проявлении грехом и по самому существу своему не может проявить себя в отвратившихся от нее существах, с которыми она от самой вечности желает находиться в полном жизнеобщении». Православно-догматическое учение о первородном грехе. Киев, 1904, стр. 199–200.

⁹³⁹ - Подробнее и обстоятельнее эта мысль будет раскрыта нами при изложении православного учение об истинном смысле и подлинной цели посылаемых Богом «наказаний».

⁹⁴⁰ - Отсюда выражение «Бог гневается, потому что любит» (Д. И. Введенский. Цит. соч. стр. 156, прим.) не заключает в себе ничего противного святоотеческому учению, а скорее имеет в нем свою точку опоры. Ср. Исаак С. Л. LXXIII, σ. 420.

⁹⁴¹ - Иерем.31:54; Евр.8:12.

⁹⁴² - 2Кор.5:17, 19. (Ср. 1Кор.13:5); ср. Рим.3:24–25.

⁹⁴³ - По словам св. Григория Н., «как скоро человек обратится к Богу от злых дел, Бог ни во что ему не вменяет этого, потому что Божие око взирает всегда на настоящее, не вменяет же прошедшего. In Psal. Tr. I, c. VII, col. 460C. Ср. Aporphth. col. 385B. (из речи аввы Павла Простого): «христиане знают из Божественного Писания и из святых Откровений, какую великую благодать являет Бог по отношению к тем, которые искренно прибегают к Нему и через покаяние получают прощение прежних грехов своих», знают, что «Господь возвращает им обещанные блага, не наказывая их за прежние грехи». Еще решительнее те же мысли подвижника выражены в памятнике Verba Seniorum, XVIII, 20, col. 986D; ср. также *ibid.*, 1,16, col. 999AB. (Ср. Патерик, XVIII 44, стр. 418–419). Вот почему мы не можем признать вполне точно выражающими особенности православного учения слова проф. Беляева, стр. 245: «для примирения с Богом, без чего невозможно достигнуть вечной блаженной жизни, не достаточно только обратиться к Богу, а нужно еще умиловать Бога за прежние грехи».

⁹⁴⁴ - 2Кор.5:18–20; ср. Рим.5:10, 3:25–26.

⁹⁴⁵ - Такое именно, а не иное, положение дела выражается самою конструкцией речи св. Писания при употреблении глагола ἰλα'σκεσθαι (или чаще –ἐξἰλα'σκεσθαι). Этот глагол, за исключением Зах.7:2; Мал.1(ср. Лк.18:13), «никогда не имеет субъектом для страд. формы или объектом для действит. з. Θεο'ς. Характерные и обычные сочетание этого глагола на библейском языке суть – ἐξἰλα'σκεσθαι τὰς ἁμαρτί'ας τοῦ λαοῦ. Соответственно истинному положению дела, действие, выраженное глаголом θα'σκεσθαι[, должно быть направлено не на гнев Божий (ἰλα'σκεσθαι Θεο'ν), а на грех человека» (ἰλα'σκεσθαι ἁμαρτί'ας). Исключительно в значении умилование Бога со стороны людей и очищение людей со стороны Бога (Исх.32:14; 4Цар.5:18, 24:4; 2Пар.6:30; Есф.4:17.Дан.9:19. Пс.24:11, 64:4. Ср. Лк.18:13; Евр.2:17) этот глагол употребляется у LXX. Между тем у классических писателей ἰλα'σκεσθαι нередко употребляется в значении умилования, умаливания разгневанного Божества. Ср.

Проф. И. Н. Корсунский. Цит. соч, стр. 476. Cnfr. Cremer. S. 503–507.

⁹⁴⁶ - Ad Theod. laps. I, C. VIII, col. 28. *ibid.* c. IV, col. 281. Ad Stagirium L. T, c. VI, col. 440; *ibid.* c. II, col. 428. Нил С. Epist. L. II, n. 186, col. 297A.

⁹⁴⁷ - Ср. Рим.2: 4.

⁹⁴⁸ - Отсюда τὸ κτῖμα τῆς ὀρυγῆς. Василий В. Moralia. Reg. XI. c. I. T. XXXI, col. 720C.

⁹⁴⁹ - Ср. И. Злат. Ad Theod. laps. c. IV, col. 281: «Бог наказывает ли, поражает ли, делает это не с гневом, но по примышлению и великому человеколюбию».

⁹⁵⁰ - Св. Григорий Н. In Psal. Tr. II, c. X, col. 540C: «словом «гнев» обозначается воздающая сила Праведного Судии». Ср. *ibid.*, C XV, col. 596CD; И. Златоуст. Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate, c. VII, T. LII, col. 402. И.Кассиан. Institut. L. YHI, col. 329. Е. Ф. «Гнев Божий означает суд, осуждение и наказание» (Толков. первых восьми глав Послание Рим. (Рим.!:18), стр. 82; ср. *ibid.* II, 5, стр. 137). Называя эту деятельность Божию «гневом» не по ее существу, а только «человекообразно» (Е. Феофан. *ibid.*), св. Писание имеет в виду собственно обозначить то субъективное впечатление, которое она должна произвести и действительно производит на людей. По словам св. Григория Н. «осужденным на страшное наказание приговор суда представляется делом ярости и гнева. In Psal. De ostava, col. 612C. Ср. Е. Ф.: «у Бога нет гнева, а есть праведное воздаяние, которое кажется гневом тому, кто подвергается ему» (Толков. IX–XVI Римл., стр. 258 (объясн. XII, 19); «гневом названо действие Правды, ради строгости суда и непреложности определения, – а более по тому чувству, с которым примут осуждение имеющие подвергнуться ему» (Толков. 1 Солун. (1Сол.1:9–10), стр. 223). «Апостол ставит два выражение (для обозначения), что будет гнев тот для грешников и что он есть сам в себе: для грешников день гнева, а сам в себе день праведного суда Божия (Толков. первых восьми глав Послания Римл., стр. 138).

⁹⁵¹ - Ср. Деян.17:31: «Бог назначил день, в который будет праведно судить вселенную».

⁹⁵² - Ср. Рим.2:4.

⁹⁵³ - «Праведность» (δικαιοσύνη) и «святость» (ὁσιότης) «сродны настолько, что одно из них непременно предполагает другое. Разница их следующая. Ὁσιότης указывает на внутреннюю непорочность и нравственную чистоту; δικαιοσύνη означает эти же свойства в их отношении к внешней норме. Первое выражает свойство, рассматриваемое само по себе, по своей природе; второе – то же свойство, поскольку характеризует оно отношение лица к нравственному закону. То означает внутреннюю святость, – это согласие с волею Божией. Итак разность понятий ὁσιότης и δικαιοσύνη чисто формальная. Святость и праведность есть одно и то же свойство нового человека, рассматриваемое то в самом себе, в связи с идеею самого человека, то в отношении к внешней норме, существующей в Боге». Проф. Мышцын. Цит. соч., стр. 190. Ср. Cremer. S. 304: δικαίος – тот, который удовлетворяет своей норме, предъявляемым к нему требованиям. Иоанн Креститель называется δικαίος καὶ ἁγίος. Мк.6:20. – По святоотеческому учению, δικαιοσύνη включает в свое определение, в качестве основного, существенного признака, – деятельное стремление к приобретению всякой добродетели, безупречность и совершенство жизни. (Ср., напр., Феофилакта ad у. 17, с. XIV ad Romanos. Другие цитаты см. Suicerus. T. I, col. 912–913. Cnfr. 908–909).

⁹⁵⁴ - Сотериологический смысл понятие δικαιοσύνη подтверждается с полною несомненностью и 1Ин.1:9: «если исповедуем грехи наши, то Он (т. е. ὁ Θεός), будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды». Знаменательна и характерна, прежде всего, связь, в которой стоят эпитеты πίστος и δικαίος. Πίστος, по согласному признанию экзегетов, указывает на свойство истинности Божией, в силу которой он обязательно и точно выполняет и осуществляет данные Им обетование (Втор.7:9; Евр.10:23, 11:11). Верность есть существенное, неотъемлемое определение, характерное свойство Божественной жизни

(2Тим.11:13). Наиболее рельефно и типично «верность» Божия проявляется в отношении Бога к миру, как его Спасителя. (Ср. 1Кор.1:9; ср. ст. 1Кор.1:8, 10:13; 2Кор.1:18; 1Сол.5:24; 2Сол.3:3; 2Тим.2:13; Евр.10:23, 11:11; 1Пет.4:19). Как Бог спасения, Он самым делом совершает спасение людей, проявляя при этом абсолютную последовательность и непоколебимость. Рядом с $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$ и в ближайшей, существенной связи с ним стоит и то свойство божественных отношений к согрешившим, но жаждущим примирения с Богом людям, – которое характеризует его, как $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$. Еще по воззрению Ветхого Завета, праведность Божия проявляется в деле спасения (Суд.5:11; Мих.6:5; 1Цар.12:17; Ис.45:24; Пс.102:6), близко соприкасаясь и даже сливаясь с милостью и милосердием Божиим (Пс.35:11, 70:2, 118:40, 142:1, 145:7). Отсюда «милосердие» и «праведность» по характеру своих действий и по результатам однозначны (Ср. Herm. Schultz. Alttestamentliche Theologie. 4 Aufl. G#246 ttingen. 1889. S. 540–541. Cremer, S. 819–825. S. 308 sqq.). Так. обр., $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, в связи с $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$, еще в Ветхом Завете имело чисто сотериологическое значение, которое в Новом Завете получило еще более глубокое истолкование. По учению Ап. Иоанна Богослова, верность и праведность Божии ручаются за то, что Бог, именно как верный и праведный, оставит человеку грехи и очистит, освятит, т. е. совершит полное спасение его, если и он, со своей стороны, твердо и искренно исповедает свои грехи (ср. Быт.18:25; Рим.3:6). Ср. Проф. Н. И. Сагарда, стр. 338. Так. обр., «истинность» и «Правда» Божие определяют способ, характер отношений Бога–Спасителя и Освятителя к людям, требуя и со стороны людей выполнения обязательных условий, известного религиозно-нравственного настроения и поведения.

⁹⁵⁵ - Следов., genitiv. $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ указывает прежде всего на источник оправдания. Ср. Проф. Н. Н. Глубоковский. Благов. св. Ап. Павла, стр. 423.

⁹⁵⁶ - Ср. Рим. Т, 17; III, 21; X, 3; 2Кор. V, 21.

⁹⁵⁷ - Поэтому христианская праведность называется $\eta\grave{\epsilon}\kappa\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\prime\nu\eta$ (Рим.3:9). Вот почему $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\prime\nu\eta$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ означает иногда и свойство человека – от Бога исходящую и человеком свободно воспринятую и усвоенную человеческую праведность,

как выражение нормального взаимоотношения между волею человеческой и волею Божией. Ср. Проф. И. Н. Глубоковский. Соч. цит., стр. 425 (прим. 425), стр. 437 (пр. 478). Отсюда праведность состоит в сообразности жизни человеческой жизни Божественной.

⁹⁵⁸ - Особенно ясно два указанные момента Правды Божией оттенены Ап. Павлом Рим.3:26. По учению Апостола, Правда Божия – ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ[– в Новом Завете обнаруживается в том, что Он является праведным (δίκαιον[и оправдывающим (δίκαιοῦντα[верующего во Христа.

⁹⁵⁹ - Василий В. Homil. in princ. Proverb. с. VIП. Т. XXXI, col. 401D–404A. Интересно отметить, что на изложенном учении о Δικαιοσύνη, – как в терминологии, так отчасти и в некоторых – второстепенных – подробностях его, – несколько отразилось влияние тогдашней философии, преимущественно Аристотеля. По учению этого последнего, «δικαιοσύνη справедливостью» (δικαιοσύνη) называется вообще навык, под влиянием которого человек с твердым намерением по своему внутреннему настроению, по своему выбору пропорционально (ни много, ни мало, словом должным образом) распределяет что бы то ни было или между собою и другими людьми, или же между последними только в их взаимных отношениях друг к другу» (Etli. Nie. L. V, с. V, v. 17. См. Проф. . А. А. Бронзов. Аристотель и Фома Аквинат..., стр. 164)». Справедливость, понимаемая в точном смысле, является, в частности, или как «распределяющая» вообще все блага, какие только должны быть распределены между гражданами известного государства, или – как «исправляющая, восстанавливающая» нормальные взаимные отношения граждан (Eth. Nie. L. V, с. II, V. 12). Проф. А. А. Бронзов. Цит. соч., стр. 167. Справедливость распределяющая, воздающая каждому –сообразно с его достоинством и природой – обращает внимание на внутреннее достоинство, умысел и настроение лиц, с которыми она имеет дело (Ср. Eth. Nie. L. V, с. V, v. 2–3. Проф. А. А. Бронзов. Соч. цит., стр. 171). Так. обр., «справедливость у Аристотеля так же, как и у Платона, имеет отношение и к государственной и к частной жизни» (Проф. Д. П. Миртов. Нравственное учение

Климента А., стр. 132), но во всяком случае это – качество человека, а не свойство Божественной жизни в ее отношении к людям. Но и в указанном своем объеме понятие философской справедливости имеет в виду почти исключительно юридическую область, а не нравственную. «То, что требуется строгим осуществлением философской справедливости, может быть противно духу любви, и наоборот. Там строгая соразмерность с достоинством каждого при распределении благ ведет собственно к тому, что не только нельзя умалять прав других лиц ради себя самого, но и своих собственных ради других, т. е. последовательное проведение справедливости не мирится с самоотвержением, составляющим совершенство христианской любви» (Ibid., стр. 136). Тем более, конечно, философское понятие о «справедливости» отстоит далеко – до полной, непримиримой противоположности – от понятия Δικαιοσύνη σωτηρίου, самую сущность которого составляет бесконечное самоотвержение и беспредельное снисхождение Божественной любви, которая «не ищет своего» (1Кор.13:5), но жертвует собою всецело для спасения согрешившего пред нею человечества. С точки зрения юридической справедливости проповедь о распятом Христе для Иудеев представлялась соблазном, а для Еллинов казалась безумием (Ср. 1Кор.1:23). «Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых. Ибо едва ли кто умрет за праведника; разве за благодетеля, может быть, кто и решится умереть. Но Бог Свою любовь доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками». (Рим.5:6–8. Ср. 1Кор.III:25; Еф.2:1; Кол.2:13; Евр.9:15; 1Пет.3:18; Ин.15:13; 1Ин.3:5, 16, 4:9 и др.). Здесь δικαιοσύνη оказывается уже совсем иной сущности, другой природы, и она явилась только и исключительно в Божественном самооткровении спасающей любви. Что же касается классических писателей, то у них в понятии δίκη, δικαιοσύνη (и других производных слов) мыслился почти исключительно правовой момент определение известных границ человеческой деятельности и наблюдение за тем, чтобы эти границы не переступались. Чтобы Божественный порядок мира не нарушался и человек, пользуясь своею свободою, не

переступал положенных ему границ, каждому состоянию человека указывается, по классическому мировоззрению, определенный круг прав и обязанностей. Это определение соответствующих прав и обязанностей у классических писателей называлось термином δίκη, – справедливость, право, – который был образован непосредственно от Корня διη – «показывать». В этом понятии мыслилась также и идея мздовоздаяния, возмездия. Работник получает плату, а преступник терпит наказание; дети обязаны почитать старость родителей и вообще проявлять свою благодарность по отношению к ним, – все это обобщалось в понятии δίκη. Этот нравственный миропорядок имеет своим источником и охранителем Божество. Что же касается «законов» (νόμοι), то они являются конкретным выражением и частичным определением δίκη, Δικαιοσύνη у классиков вообще «обозначало справедливость, как свойство человека» (Schmidt В. I. S. 352–356).

⁹⁶⁰ - Вот почему не вполне точно выражает смысл православного учение проф. Беляев, когда говорит, напр., что «правда требовала не спасения и помилования, а наказания грешников». (Цит. соч., стр. 254; ср. стр. 255 и др.). Под «Правдою Божиею», профессор, по-видимому, понимает только правду воздающую.

⁹⁶¹ - С указанным смыслом православного учение вполне согласуется то, что «δικαιοσύνη в Новом Завете употребляется исключительно в религиозно-нравственном смысле, а не в судебном, как это часто допускается в Ветхом Завете. При этом объектом его большею частью служит не то δίκαιον, а δίκαιος. Следовательно, здесь речь не о судебно-практическом оправдании, а о том религиозно-нравственном δικαιοσύνη, от которого отказывались благочестивые ветхозаветные писатели, и источник которого они видели в Боге; и самое оправдание выражается не столько в воздаянии τὸ δίκαιον человеку, сколько в деятельности, в силу которой люди становятся δικαιοσύνη, δικαιοῦν здесь означает акт, который или производит δίκαιος на место ἀδικός или констатирует уже существующую δικαιοσύνη человека». Вот почему у св. Ап. Павла указанный глагол иногда

«служит для выражения содержания божественного дела спасения». Проф. Мышцын, стр. 118. Ср. стр. 119.

⁹⁶² - Григорий Н. De orat. Dom. Or. IV. T. XLIV, col. 1161D; ср. De beat. Or. IV, col. 1240D.

⁹⁶³ - Ср. Мк.10:18; ср. 2Кор.13:11; Мф.23:9; Ин.3:16; см. об этом подробно в начале III главы настоящего сочинения.

⁹⁶⁴ - И. Златоуст. Exposit. in Psalm. CXLII, col. 448; ср. Ad Theodorum lapsum, с. IV, col. 281

⁹⁶⁵ - Это свойство Божественной жизни называется совершеннейшею истинностью или верностью. «Бог не может... отречься Себя» (Прав. Испов., ч. I, отв. на вопр. 14). Ср. 2Тим.2:13; Рим.3:4; Откр.3:7.

⁹⁶⁶ - См. кн. «Премудрость и благодать Божия», стр. 454.

⁹⁶⁷ - Проф. Прот. П. Я. Светлов. О свойствах воли Божией по христианскому учению. Правосл. Обозрение. 1891 г., ч. III, стр. 522.

⁹⁶⁸ - Вот почему Климент А. говорит, что «правда Божия благая, а благодать его праведная» (Т. IX, col. 332. Ср. col. 503).

⁹⁶⁹ - Такое поставление Правды Божией в подчиненное отношение к Божественной любви, хотя прямо, explicite и не выражается в св. Писании, однако следует из него с несомненностью. «Приписывая Богу в одно время любовь и справедливость, св. Писание этим самым указывает на тесную связь их в Боге» (Проф. Прот. Светлов. Цит. статья, стр. 530), причем «там, где говорится о благодати и правде в Боге, всегда почти прежде и на первом месте упоминается и ставится благодать, а потом уже и правда» (ibid., стр. 542). Из патристической литературы особенно характерны в настоящем случае следующие слова Климента Александрийского. «Бог сам по себе благ; правосуден же Он из-за нас; да и правосуден-то Он потому, что благ». Paedagog. L. I, с. IX, col. 356A. (Т. VIII).

⁹⁷⁰ - De Div. nom. C. VIII, § 7. T. III, col. 896A.

⁹⁷¹ - 1Пет.2:23.

⁹⁷² - Рим.2:11; Гал.2:6; ср. Еф.6:9; Кол.3:25 и др.

⁹⁷³ - Ср. 1Ин.3:20; Деян.1(снес. Деян.15:8); Иер.17:9, 10. 2Пар.6:30; Пс.7:10, 27:10 и др.

⁹⁷⁴ - По словам св. Кирилла А., праведность (δικαιοσύνη) человека оценивается Богом «В отношениии духовной силы ее». De ador, in Spiritu et veritate. L. XVI, col. 1032CD. (Т. LXVIII).

⁹⁷⁵ - В этом отношении с каждого требуется по мере его (secundum mensuram uniuscuiusque requiritur ab eo). Verba Sen. X, 78, col. 927B.

⁹⁷⁶ - Ср. 2Кор.8:12: «если есть усердие, то оно принимается смотря по тому, кто что имеет, а не по тому, чего не имеет». По словам Григория Б., «праведный и человеколюбивый Судие наших дел всегда ценит подвиги применительно к роду жизни каждого» и т. д. Or. XL, С. XIX. Т. XXXVI, col. 384C.

⁹⁷⁷ - В этом отношении особенно знаменательны и определенны следующие слова св. Ап. Павла: «те, которые не имея закона согрешили, вне закона и погибли; а те, которые под законом согрешили, по закону осудятся» (Рим.2:12); а также (дополняющие их) слова св. Ап. Петра: «во всяком народе боящийся его (Бога) и поступающий по правде приятен Ему» (Деян.10:35). Комментируя вышеприведенные слова св. Ап. Павла, преосв. Феофан говорит: «Апостол хочет сказать этим, что Иудей не награждается, поколику Он Иудей, а поколику окажется верным предписанному ему закону заповедей; равно язычник не осуждается, поколику он язычник, а поколику окажется неверным естественному закону заповедей.... И в том и в другом случае участь решится верностью или неверностью тому закону, который каждый из них считал для себя обязательным» (Толков. на первые восемь глав Посл. Римл., стр. 149–150).

⁹⁷⁸ - Рим.2:6–7; ср. Рим.14:12; Мф.16:27; 1Кор.3:8; 2Кор.5:10; Откр.12:12.

⁹⁷⁹ - Ср. Рим.2:7.

⁹⁸⁰ - Мф.12:37.

⁹⁸¹ - Ibid., ср. ст. 34–35.

⁹⁸² - Рим.2:16.

⁹⁸³ - 1Кор.4:5.

⁹⁸⁴ - Ср. И. Златоуст. Т. LV. col. 72.

⁹⁸⁵ - Характерное и совершенно определенное отрицание именно юридического характера Божественной Правды см., напр., у преп. Исаака С. LX, 363. По учению препод. Исаака С., «милосердие противоположно правосудию», т. е. правосудию, понимаемому, как видно из дальнейших разъяснений, – именно в юридическом смысле. «Правосудие (в этом смысле) есть уравнивание точной меры; каждому дает, чего он достоин, и при воздаянии не допускает склонение на одну сторону... А милосердие есть печаль, возбуждаемая милостью, и ко всем сострадательно преклоняется: кто достоин худого с ним обращения, тому не воздает злом; и кто достоин доброго воздаяния, того преисполняет с избытком. «Как зерно песку не выдерживает равновесие с большим куском золота; так требование правосудия Божия не выдерживает равновесие в сравнении с милосердием Божиим». «Как обильный водою источник не заграждается горстью пыли; так милосердие Создателя не препобеждается пороками тварей». Исаак С. LVI11. 348–349. Ср. Патерик. XVIII, 48, стр. 425 (в латинском соответствующего нет).

⁹⁸⁶ - Если же некоторые, даже и православные, богословы настаивают на необходимости признавая именно «юридического элемента в содержании Божественной Правды» (Ср. Проф. Керенский. Цит. соч, стр. 426; ср. стр. 423 и след. – Ср. Правосл. Собеседник 1902. Июль–Август, стр. 233–246; а также Проф. Прот. Светлов. Цит. статья, стр. 533), то они, как можно с полной вероятностью заключать из сопоставления с другими местами их сочинений, употребляют названный термин в другом смысле, желая оттенить собственно объективный характер Божественного суда, – необходимость в Правде Божией момента справедливого отношения к людям (ср. у Проф. Керенского стр. 426; ср. стр. 708–714). Что же касается Проф. прот. Светлова, то он словом: «юридический» переводит термин δικα'ότη. Вопрос, почему в святоотеческой письменности все же несомненно наблюдается присутствие юридического понимания правды Божией, вопреки подлинному святоотеческому воззрению на этот предмет, в общих чертах довольно правильно разрешается, напр., проф. Несмеловым. в его соч. «Метафизика

жизни и христианское откровение» Правосл. Собеседн. 1902. Сентябрь, стр. 371–372. Ср, Его же. Наука о человеке. Т. I, стр. 328.

⁹⁸⁷ - Ср. о. И. Л. Янышев. Православно-христианское учение о нравственности, стр. 158. Ср. Климент А. Т. IX. col. 332. Ср. col. 503.

⁹⁸⁸ - Ср. Григорий Н. Or. Catech. с. XXVI. Т. XLV, col. 68B: «дело справедливости воздавать каждому по достоинству». In psalmos. De octava, col. 612B: «праведный суд Божий уделяет каждому по достоинству». Исаак С. LXXXIV, 480. Д. Патерик, XVIII. 49, стр. 434; *ibid*, XVIII. 493, стр. 441–432.

⁹⁸⁹ - Откр.3:20; Ин.14:21 и след.

⁹⁹⁰ - «Приведем относящиеся сюда слова Е. Феофана в их цельной связи так как они представляются по содержащемуся в них смыслу очень важными. «Любовь отчая позвала к Господу, позванный пошел к Господу, через Господа пришел к Зовущему и сочетался с Ним. В таковых Любовь Отчая почивает и насыщается ими; в отношении же к непокорным, любовь простирается поверх их всех, не входя внутрь, ибо они заперты в себе». Толков. первых восьми глав к Римл., стр. 44.

⁹⁹¹ - Ср. Рим.3:4. «Верность» Божия у св. Апостола поставляется в ближайшую, теснейшую связь с Его Правдою, и эта связь имеет важное значение при определении сущности этой последней в данном отношении.

⁹⁹² - По учению Самого Христа Спасителя, полная гармония, точное соответствие внешнего и внутреннего состояний христианина является одним из существенных последствий усвоение им Царства Божие и Правды Его. «Ищите прежде (πρῶτον) Царства Божия и правды Его (τῇν δίκαιουσύνην αὐτοῦ, и это все приложится (προστεθήσεται) вам» (Мф.6:33; ср. ст. Мф.6:32–33).

⁹⁹³ - Ср. Рим. 2:4–5:... «благость Божия ведет тебя к покаянию». «Но по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровение праведного суда от Бога». (Ср. также Рим.9:22; Иак.5:3). По мысли Бл. Августина, «в возмездие за грех, по правосудию

Владыки Бога, мы получили только принадлежащее нам» (De civ. Dei. XIV, (неразборчивый текст). Ср. свящ. Битюгов. Цит. соч., стр. 203: «Возмездие не есть нечто внешнее, внешним образом относящееся ко греху, оно есть естественное, необходимое его следствие».

⁹⁹⁴ - Даже в Ветхом Завете «встречаются прямые указание на то, что зло, постигающее грешников, есть необходимое следствие греха» самого по себе. «Грешник» по изображению Библии, «сам носит с собою свои беззакония» (Лев.17:16, 20:17; ср. Исх.63:11 и др.); самая природа вещей требует наказания греха (ср. Лев.18, 25, 28, 20, 22. Иов.16, 18, 20, 27. Ис.26, 21). Бог предаёт грешников «в руки их же собственных беззаконий» (Иов.8:3–4; Пс.33, 22, 39, 13 и др). Д. И. Введенский. Учение В. З. о грехе, стр. 153–154.

⁹⁹⁵ - Вот почему страдания, претерпеваемые человеком за грех и причиняемые им, называются «наказаниями» только в смысле несобственном, не вполне точном. Ср. Проф. Прот. Буткевич. Зло, его сущность и происхождение, стр. 470; Проф. Тареев. Испытание Господа нашего Иисуса Христа. Изд. 2, стр. 122, примеч. 190.

⁹⁹⁶ - По учению, вапор., преп. Марка Подвижника, «Господь положил, чтобы за каждым делом, добрым или злым, приличное ему воздаяние следовало естественно, как думают некоторые, не знающие духовного закона, т. е. «закона Правды». Ор. VIII, с. III, col. 1105CD.

⁹⁹⁷ - Ср. И. Златоуст in Psalm. CXLII, col. 448. Ср. соч: «Премудрость и благодать Божия», стр. 166: «все горькие следствия зла, не отнимая у них горечи, в которой наказание греха, растворяет (благодать Божия) силою любви и милосердие к грешнику».

⁹⁹⁸ - Ср. И. Дамаскин. De f. orth. L. II, с. XXIX, col. 969A.

⁹⁹⁹ - Ibid , col. 968CD.

¹⁰⁰⁰ - Евр.12:10.

¹⁰⁰¹ - Ibid., ст. 6–11.

¹⁰⁰² - Рим.2:4.

¹⁰⁰³ - Евр.12:9.

¹⁰⁰⁴ - Ibid., ст. 10.

¹⁰⁰⁵ - ст. 11.

¹⁰⁰⁶ - Даже в Ветхом Завете священные мудрецы возвышались иногда до такого светлого, вполне истинного повисания смысла посылаемых Богом наказаний, что видели в них именно проявление Божественной любви к наказуемому (Притч.2:11–12). Хотя они имели в виду в данном случае Собственно праведников, однако их основное учение о смысле наказаний все же настолько знаменательно и характеристично, что Ап. Павел привел его в виде наставления и одобрения христианам, подтвердив его истинность, расширив и углубив его приложение (Евр.12:5–13). Ср. Проф. Никольский. Вера и Промысл Божий, стр. 41.

¹⁰⁰⁷ - Т. XLIX, col. 80.

¹⁰⁰⁸ - Ср. Рим.5:12–21; 1Кор.15:22.

¹⁰⁰⁹ - По словам Марка П., Бог не сказал Адаму: «в день, в который вы вкусите, Я умерщвлю вас, но, предостерегая его, предвозвестил ему закон правды, сказав: « в онъже аще день снете смертью умрете» (Быт.2:16). Ор. VIII, с. III (Consaltatio intellectus cum sua ipsius anima), col. 1105CD). – «Т. е. Бог не угрожал наказанием за нарушение Его заповеди, а лишь заранее предупреждал человека о том, что необходимо последует, если данная ему заповедь будет нарушена им». Проф. Несмелов. Метафизика жизни и христианское откровение. Прав. Собеседник. 1902, Февраль, стр. 280. Следовательно, «та же свобода человека, которая сотворила грех, создала в нем себе и наказание». Премудрость и благость Божия, стр. 153. Равным образом и во всей истории язычества, на самых высших степенях его развития, люди получали именно «в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (Рим.1:27). Ср. Проф. А. П. Введенский. Рел. созн. яз. стр. 222; ср стр. 220.

¹⁰¹⁰ - Or. XXXVIII, С. XII.Т. XXXVI, col. 324D. Почти буквально приведенные слова повторяются св. Отцом и в Or. XLV, с. VIII, col. 633B.

¹⁰¹¹ - Ad Stagirium Lib. I, с. II. Т. XLVII, col. 428.

¹⁰¹² - Ibid. По учению Кирилла И., Адам был изгнан из рая, чтобы он покался и через покаяние получил спасение. Т. XXXIII, col. 392. Ср. Феофил А. Т. VI, col. 1093 .

¹⁰¹³ - Ibid.

¹⁰¹⁴ - Исаак С. LXXIII, 420. Ср. Verba Seniorum, I, 16, col. 999AB. (Ср. Патерик, XVIII, 44, стр. 418–419).

¹⁰¹⁵ - Paedagog. L. I, с. VIII. Т. VIII, col. 333C.

¹⁰¹⁶ - По словам св. Григория Н., «дело справедливости – воздавать каждому по достоинству; а дело премудрости – и не нарушать справедливости, и добрую цель человеколюбия не отделять от праведного суда, но то и другое искусно соединять между собою, по правосудию воздавая кто чего достоин, а по благодати не отступая от цели человеколюбия. . Or. Catech. с. XXVI. Т. XLV, col. 68B.

¹⁰¹⁷ - В святоотеческой письменности, действительно, загробная участь грешника представляется иногда как бы возмездием в собственном смысле. Ср. напр., Григорий Б. Or. V (Contr. Iulian II), с. XXVII, col. 697A: таков закон Божия суда: или спасти покаянием, или наказать по справедливости.

¹⁰¹⁸ - И. Дамаскин. De f. orth. L. II, с. XXIX, col. 968AB.

¹⁰¹⁹ - Исаак С. LXX, 407.

¹⁰²⁰ - Ср. Проф. В. Н. Несмелов. Метафизика жизни и христианское откровение. Прав. Собесед. 1902. Декабрь, стр. 817.

¹⁰²¹ - Деян.10:42; ср. Деян.17:31; Ин.5:22; Рим.14:10; 2Кор.5:10; 1Сол.4:14–18; 2Тим.4:1.

¹⁰²² - По словам, напр., пр. Феофана, «милость Божия и там будет изобретать, как бы оправдать грешника, и будет предавать его правде Божией уже после того, как не к чему рук приложить в оправдании его» Толков. первых восьми глав Рим., стр. 138 (Рим.2:5).

¹⁰²³ - Рим.2:4; ср. 2Пет.3:9–15; Евр.10:29–31.

¹⁰²⁴ - Ср. Е. Ф. Письма к разным лицам, стр. 13: «правда Божия вступает в силу, когда благодать истощает уже все средства»; ср. ibid., стр. 8: «невозможно помилование тех, которые упорно противятся Богу».

- 1025 - In ep. ad Philem. Hom. III. 2. T. LXI1, col. 717–718.
- 1026 - Л. LXXXIV, σ. 480–481. Ср. Л. XXX, σ. 189: «всякое раскаяние, бывающее после отнятия свободы (т. е. после смерти) таково, что ни радости оно не источает, ни награды не заслуживает всем, приобретшим его.
- 1027 - Сир. XXXIII.с.XXV. col. 1268A.
- 1028 - Исаак С. Л. LXXII, σ. 416.
- 1029 - Григорий Б. Or. IX, С. II, col. 821A. Ср. De Spiritu Sancto, col. 410; Or. XL col. 424C.
- 1030 - 1Тим.2:6, 4.
- 1031 - И. Дамаскин. De i. orth. L. II, с. XXIX, col. 968C.
- 1032 - Ср. 1Кор.5:3.
- 1033 - Еф.4:24; ср. 2Кор.4:16; Кол.3:10.
- 1034 - Еф.4:22; ср. Рим.6:6; Гал.5:24.
- 1035 - Евр.12:4.
- 1036 - De perfectione in Spiritu, с. II, col. 844A.
- 1037 - Путь ко спасению, стр. 267. Ср. стр. 73, 188, 201.
- 1038 - Ср. 1Ин.1:8; Иак.3:2.
- 1039 - Ср. Гал.5:24.
- 1040 - С присутствием в глубине природы человека «темных сил, способных при благоприятных обстоятельствах развиться до чудовищных. размеров» должны считаться и представители юридической науки, в частности уголовного права. Ср. И. В. Михайловский. Наказание, как фактор культуры. Вопросы Фил. и Псих. 1905 г. Март–Апрель (кн. 77), стр. 255. Г. Михайловский справедливо видит причину этого явление в первородном грехе человека. Стр. 261.
- 1041 - По мысли св. Григория Н., если человек для того получает бытие, чтобы соделаться причастником Божественных благ, то он и устроен так, что имеет способность к причастию благ. В естестве человеческом срастворено нечто сродное с Божеством, чтобы человек, сообразно с этим и желал ему свойственного. Человек, приведенный в бытие для наслаждения божественными благами, должен был иметь в

природе своей нечто сродное с тем, чего он должен быть причастен. Or. catech. C. V. T. XLV, col. 21 C. Cp. col. 24C.

¹⁰⁴² - Исаак С. Л. LXXXVI. σ. 521. Cp. Преосв. Феофана Толков. Посл. Ефес. (Еф.5:7), стр. 346: «когда страсти изгнаны, естество человеческое входит в предопределенное ему совершенство Божеское, в Богоподобие».

¹⁰⁴³ - Он же. Л. LXVIII, σ. 398. Cp. Григорий Н. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 89B.

¹⁰⁴⁴ - Он же. Epist. IV, σ. 556.

¹⁰⁴⁵ - Он же. Л. LXIX, σ. 400; cp. Epist. IV. σ. Василий Вел. Sermo ascet. II, с. Т, col. 372AB.

¹⁰⁴⁶ - Григорий Н. De oratione Dominica. Or. I. T. XLIV, col. 1132D.

¹⁰⁴⁷ - Слова Аввы Иоанна, игумена монастыря на горе Елеонской. Pratum Spirituale, с. CLXXXVII, col. 217CD.

¹⁰⁴⁸ - Василий В. Reg. brev. tract. Interr. CCCI. T. XXXI, col. I296AB.

¹⁰⁴⁹ - Исаак С. Л. LXXXIIT, σ. 467.

¹⁰⁵⁰ - Исаак С. EpisL IV, σ. 541–542.

¹⁰⁵¹ - Cp. Григорий Н. De instituto Christiano.. T. XLVI, col. 296B.

¹⁰⁵² - Климент А. Paedagog. L. I, с. II, col. 253A.

¹⁰⁵³ - Григорий Н. Or. catechetica, с. VI. T. XLV, col. 29A.

¹⁰⁵⁴ - Исаак С. Epist. IV, 3. 544.

¹⁰⁵⁵ - Исаак С. Epist. IV, σ. 544.

¹⁰⁵⁶ - De fide orthodoxa. L. III, с. XIV, col. 1045A. Cp. Антоний В. Epist. XX, col. I057A.

¹⁰⁵⁷ - Epist. XX, col. 1057A.

¹⁰⁵⁸ - Cp. проф. П. П. Пономарев. Догматические основы христианского аскетизма, стр. 79. Проф. А. И. Гренков. Первоначальное происхождение науки о христ. нравоуч. Прав. Собесед. 1875. Апрель, стр. 365.

¹⁰⁵⁹ - Она обозначается в аскетической письменности термином ψυχαγωγι'α. Нил С. Epist. Lib. III, 33. T. LXXIX, col. 389A.

- ¹⁰⁶⁰ - Ср. Исаак С. Л. XLII, σ. 256.
- ¹⁰⁶¹ - Евагрий П. *De octo vitiosis cogitationibus*, с. III, col. 1272В. с. VII, col. 1273. с IX, col. 1276А. Ср. Марк П. *De baptism.* Т. LXV, с. Ю16Я. Нил Синайский. *Epist.* III, 143, col. 149. Василий В. *Const. Monast.* с. XVII, I, col. 1380; *Historia Lausiaca*, с. XXIX. Т. XXXIV, col. 1084В. Макарий Е. Н. Vi, с. III, col. Ефрем С. Т. III, р. 37А.
- ¹⁰⁶² - В подлиннике отсутствует
- ¹⁰⁶³ - Григорий Н. *De virginitate*, с. XXIII. Т. XLVI, col. 408В.
- ¹⁰⁶⁴ - *Askese und M#246nchtum*. S. 256.
- ¹⁰⁶⁵ - Ср. Преосв. Феофан. Начерт. христ. прав., стр. 392; *Путь ко спасению*, стр. 74–75, 89.
- ¹⁰⁶⁶ - Ср. *Apoplthegm. Patrum*. col. 3340–336А, § 54. Ср. *Verba Seiliorum*, col. 922С. X, 60.
- ¹⁰⁶⁷ - *Do paticntia et discretione*, с. XVIII, col. 884В.
- ¹⁰⁶⁸ - В подлиннике отсутствуют.
- ¹⁰⁶⁹ - Ср. Е. Феофан. *Путь*, стр. 74–75.
- ¹⁰⁷⁰ - Замечание о неудобстве заменить этот именно термин другим. каким-либо русским словом, с ним синонимическим, см. у В. С. Соловьева «Оправдание добра». 2-е, изд. Москва. 1899, стр. 110 (примеч). Этот термин нередко употребляется и преосв. Феофаном. См., напр., *Начерт.*, стр. 54, 269, 280; *Толков. Ефес. (Еф.3:17)*, стр. 214 и др.
- ¹⁰⁷¹ - Куртц весьма удачно характеризует грех с его внутренней стороны, как «стремление человека сделаться богом без Бога» (*ohne Gott sein zu wollen, wie Gott*). *Geschichte des Alten Bundes von Joh. Heinr. Kurz*. 1 Band. Berlin. 1848. S. 38.
- ¹⁰⁷² - Ср. Исаак С. Л. LXXII, σ. 416. Григорий Н. *Contra Eunomium*. L. II. Т. XLV, col. 545В. Ср. Д. И. Введенский. *Учение Ветхого Завета о грехе*, стр. 34.
- ¹⁰⁷³ - Учение о религиозной автономии, как исходном пункте и основе греха, согласно раскрывается как восточными, так и западными свв. отцами церкви. По словам, напр., препод. Макария Е., «в грехопадении человек умер для Бога, живет же собственным своим естеством» (τῇ ἰδεῖ᾽α φυ᾽σει) *Hom.* XII, с. 2.Т.

XXXIV col. 557B. Ср. Н. V, с. IX, col. 504CD. По учению Бл. Аугустина, в основе падения первых людей лежала «злая воля» (*mala voluntas*), поставившая «началом» своей деятельности «стремление к превратному возвышению» (*perversae celsitudinis appetitus*). А это последнее состоит в том, что «душа, оставив начало, к которому должна прилепляться, некоторым образом делается и бывает таким началом сама для себя (*deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium*), это уклонение от Бога – добровольное (*spontaneus*). *De civ. Dei* lib. XIV, с. XII, n L. T. XLI, col. 420; ср. *ibid.*, col. 421. Между тем, «человек живет по истине» (*secundum veritatem*) только тогда, когда «он живет не сам по себе, а по Богу» (*secundum Deum*). Он и правым сотворен под тем условием чтобы жил не по себе самому, а по Тому, Кем сотворен, т. е. исполнял более Его волю, чем свою собственную (*homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est viveret; id est, illius potius, quam suam faceret voluntatem*), *ibid.*, с. IV, n. I, col. 407.

1074 - Е. Феофан. Начерт.. стр. 49.

1075 - Ср. Быт.3:8–13.

1076 - Ср. Е. Ф. Начерт., стр. 315.

1077 - Быт.3:12.

1078 - В том и состоит сущность эгоизма, «самости», что он «себя ставит целью, а других всех считает средством; так и обращается с ними». Е. Ф. Толков. Филипп. (Флп.2:4), стр. 69.

1079 - Ср. Быт.3:16.

1080 - *Ibid.* II, 16–17.

1081 - Таким образом, поставление своей личности в ненормальное отношение к природе, внешнему миру, несомненно входило в содержание процесса грехопадения человека, как его составной и сопровождающий момент, – однако, как видно из предыдущего, оно было моментом лишь производным, второстепенным, а не главным, источным, основным. Поэтому мы не видим достаточного основания согласиться в данном случае с мнением проф. В. И. Несмелова, который приписывает категорически, согласно со своими

основными воззрениями, названному моменту именно первенствующее значение в акте грехопадения первых людей. По его словам, «вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей дели мирового бытия, они (т. е. первые люди), напротив, сами обратились к помощи мира, чтобы он своими механическими силами осуществил бы за них их предвечное назначение. Этим неразумным поступком они унизили себя до положение простых вещей мира и обессмыслили все мировое существование... Люди подчинили закон свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство в причинную зависимость от употребление каких-то плодов». (Метафизика жизни и христианское откровение. Правосл. Собеседн. 1902, февраль, стр. 283). В этом мнении достоуважаемого и глубокомысленного отечественного мыслителя непонятно уже то, каким именно образом поступок только «неразумный», суеверный мог сопровождаться такими роковыми последствиями для человека, – изменившими коренным, принципиальным образом всю его жизнь. С другой стороны, суеверие, стремление найти опору для своего существования во внешней природе, – как свою причину, неременное предваряющее условие, предполагает обязательно ослабление положительной веры в Бога, потерю живого чувства единения, взаимообщение с Ним в союзе любви, ослабление стремления со стороны человека к этому единению с Богом. Таким обр., анализ приведенного воззрения проф. В. И. Несмелова только подтверждает правильность нашего понимания сущности богооткровенного учения по данному вопросу.

¹⁰⁸² - По словам св. Григории Н., «природа естественным образом, как бы по степеням, в отношении отличительных свойств жизни, делает восхождение от менее к более совершенному». *De hominis opificio*, с. VIII. Т. XLIV, col. 148BC.

¹⁰⁸³ - Ср. В. С. Соловьев. Собрание сочинений, т. II, стр. 259.

¹⁰⁸⁴ - Говоря о различных «основаниях», побуждающих «допускать в составе существа человеческого» именно «три части: дух, душу и тело» (Начерт. христ. нравоуч., стр. 188),

лично придерживаясь трихотомического взгляда на состав природы человека, преосв. Феофан оговаривается, что «это предмет спорный, хотя (спор) весь только о словах. Тем, кои не хотят различать духа и души, можно предложить, чтоб под словом – дух они понимали высшую сторону нашей нетелесной стороны, а словом – душа означали низшие ее действия и направления» (Ibid., примеч.). Преосв. Феофан останавливается на этом вопросе специально в своем труде: «Толкование посланий св. Ап. Павла к Филиппийцам и Солунянам», стр. 383 – 386. Ср. Толков. Галат. (Гал.5:16), стр. 361. Ср. Немезий. De nat. hom. col. 504A, 512C, 529B. Василия В. Constitutiones monasticae, II. Т. XXXI, col. 1340D–1341A: «думаю, что душевная сила двояка, хотя душа одна и та же; именно одна – собственно жизненная сила тела, а другая – сила, созерцающая существующее, которую называем также разумною» (λογιστικὴν). Ср. Homil. XXI, с. 5. Т. XXXI, col. 549A: вот что (представляет собою) человек, – ум (νοῦς), тесно соединенный с приспособленною к нему и приличествующею ему плотью». Ср. также Его же: Homilia in illud: Attende tibi ipsi, с. VII, col 213C. Из западных отцов см. Бл. Августина. De civitate Dei. Lib. XI, с. II. Т. XLI, col. 318: «частью, которою человек наиболее приближается к Богу, будет, конечно, та часть его, коею он возвышается над своими низшими частями, общими у него даже с животными». «А это называется умом, или разумом, или пониманием или другим каким-либо более подходящим именем. (Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia...) In Genesi ad litteram. Lib. III, с. XX, п. 30. Т. XXXIV, col. 292. Ср. Contra Academicos, L. I, с. 2, п. 5. Т. XXXI1, col. 908–909.

¹⁰⁸⁵ - «Ум – νοῦς – владычественная сила, то же, что дух» Е. Феофан. Толков. перв. восьми гл. Посл. Римл. (Рим.1:28), стр. 118; ср. Толков. Посл. Ефес. (Еф.4:17), стр. 283; ibid, стр. 285, 289, 299 . и др. Высшая сторона человека называется также и «сердцем» см., напр., толков. перв. восьми гл. посл. Римл. (Рим.1:29), стр. 97.

¹⁰⁸⁶ - Немезий. С. I. col. 533A. Ср. Григорий Н. In Psalmos Tr. I, с. III. Т. XLIV, col 441C: человек – малый мир. De hominis opificio с. XII, col. 164C. Григорий Б. Or. XXXVIП, с. IV. Т. XXXVI,

col. 321D. Нил Синайск. Epist. Lib. II, n. 119, col. 252BC. De divers, malignis cogitat, с. XIX. col 1221C. Исаак С. Л. XXIII, σ. 136. и др.; преосв. Феофан. Толков. Посл. Ефес. (Еф1:21), стр. 107: «человек – малый мир. Он сосредоточивает в себе все тварные силы». Ср. Его же Толков. 1 Солун. (1Сол.5:23), стр. 383; Толков. Посл. Галат. (Гал.5:16), стр. 361.

¹⁰⁸⁷ - Ср. Немезий. De natura hominis, col. 512B. Ср. col. 508A. Ср. Преосв. Феофан «Толков. Посл. Ефес. (Еф.1:10), стр. 68: «человек, по идее своей, должен быть средоточием миров, – всей области тварного бытия, – и ангелов, и мира вещественного».

¹⁰⁸⁸ - Ср. И. Златоуст. In illud, vidi Dominum... Homil. IV, с. 1. T. LVI, col. 120–121; ср. in illud: Domine non est in homine, с. IV. Ibid., col. 159.

¹⁰⁸⁹ - Быт. 1:20, 24, 25.

¹⁰⁹⁰ - Ср. проф. В. С. Серебrenиков. Учение Локка о прирожденных началах знание и деятельности (Спб. 1892), стр. 270: «души животных образуются Божественным словом из начал, которые были приготовлены прежде творческою деятельностью Божиею и которые, не смотря на свое отличие от материи, находились в материи».

¹⁰⁹¹ - Ср. Е. Ф. Толкование первых восьми гл. Посл. Римл. (Рим.7:14), стр. 421.

¹⁰⁹² - Достоверность утверждения относительно земного характера душевной деятельности самой по себе покоится на наблюдении (правда, редких) случаев состояние человека на степени крайней умственной и моральной неразвитости или религиозно-нравственного огрубения, с богословской же стороны подтверждается словами Апостола Иакова, в которых мудрость, противоположная высшей, называется вместе и земною (по предметам, на которые обращена) и душевною (по силам и способностям, которые употребляются для ее достижения). Иак.3:15.

¹⁰⁹³ - Конечно трихотомическое учение не является обязательным, так. как оно в патристической письменности и не всеобщее. По учению, напр., Немезия, человек состоит из

разумной души (ψυχή νοερά) и тела (σῶμα). (De natura hom. c. I, col. 504A) или из двух природ – разумной и неразумной. Ibid. col. 512C.

¹⁰⁹⁴ - Вот почему можно питать твердую уверенность в том, что метафизика, в смысле стремления человеческого разума и факта человеческого познания, всегда была и будет в человеческой истории, поскольку человек по самой природе своей, как выражается Шопенгауэр, есть animal metaphisicum. (Die Welt, als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1873, B. II, S. 176).

¹⁰⁹⁵ - Ср. проф. Городенского. «Нравственное сознание человечества». Сергиева Лавра, 1903, стр. 204: «сознавать известное поведение как разумное, и как нравственно-обязательное – это одно и то же». Ср. также стр. 190: «моральное сознание представляет собою по своей сущности практическую сторону разумного самосознания... Подобно тому, как в области теоретической разум создает мир объективного знания, так он же в области практической является высшим фактором в созидании мира морального, среди которого живет человеческая личность».

¹⁰⁹⁶ - По словам Немезия, τῆς λογικῆς φύσεως τὸ κεφαλαίον ἔστι φευγεῖν μὲν καὶ ἀποστρέφεσθαι τὰ κακὰ, μετεῖναι δὲ καὶ καλὰ (col. 513).

¹⁰⁹⁷ - Т. е. эмоций, сопровождающихся общим специфическим чувством их внутреннего превосходства по существу пред другими сродными явлениями душевной жизни.

¹⁰⁹⁸ - «Неоднократно было доказываемо, что чувства эстетические, интеллектуальные и моральные тождественны в своем последнем основании, и различаются лишь постольку, поскольку лежащий в их основе общий принцип должен принимать различные формы по различию объектов, понимаемых под именем добра, истины и красоты» (Проф. Городенский, цит. соч., стр. 114). Роднит же эти идеи лежащая в их общей основе идея бесконечного совершенства, которая «сказывается» в человеческом «сознании в трех главных положениях или формулах, сообразно троякому определению или трем сторонам эмпирического существования человека» и т.

д. Именно «здесь пред нами месторождение идей и идеальных начал, определяющих жизнь человека, как именно человека». (Проф. А. И. Введенский. Религиозное создание язычества, стр. 100 примеч.). «Анализ показывает, что эти идеи, и в своих специальных психологических основах и в своей общей сущности, в своем существенном триединстве, религиозной природы» (ibid., стр. 36).

¹⁰⁹⁹ - Ср. Е. Ф. Начертание христианского нравоучения, стр. 239. Ср. Толк. Посл. Ефес. (Еф.4:17), стр. 293.

¹¹⁰⁰ -) Ср. Е. Ф. Толкование первых восьми гл. Посл. Римл. (Рим.8:2), стр. 451: «стихи духа суть страх Божий, совесть и жажда Бога, обнаруживающиеся недовольством ничем тварным». Ср. также ibid. (VII, 14), стр. 421: «дух – все те проявления внутренней нашей жизни, которые устремляют человека от земного к небесному, от временного к вечному, от тварного к божественному. Он есть та сила, которую вдунул Бог в лицо человека при сотворении его, и в которой собственно лежит образ и подобие Божие. Как такая, она устремляет человека к Богу и довольна бывает только тогда, когда человек в Боге живет и в живом с Ним состоит союзе». Ср. ibid. (VII, 22), стр. 437–438. Толк. Посл. Ефес. (Еф.1:18), стр. 95. Токов. 1 Солун. (1Сол.5:23), стр. 383. Толков. Галат. (Гал.5:16), стр. 361 и др. ibid. (XII, 11), стр. 232. Ср. И. Кассиан. Collat. 1, с. VIII, col. 490B: hic nobis principalis debet esse conatus, haec immobilis destinatio cordis jugiter affectanda, ut divinis, rebus ac Deo mens semper inhaereat.

¹¹⁰¹ - Ср. Григорий Нисский. De hominis opificio, С. II. Т. XLIV, col. 133B. Ср. Ibid. с. XII, col. 164C. Преосв. Феофан. Начерт. Христ. нравоуч., стр. 210.

¹¹⁰² - ...Deum cum in principio hominem fecisset, eum sensibus integris et naturae congruentibus in paradiso collocasse. Verum postea quam audivit Ulu a quo deceptus fuit, omnes ejus sensus in habitum naturae contrarium conversi sunt. Авва Исаия Oratio II, I. Т. XL, col. 1107C.

¹¹⁰³ - По словам Св. Григория Нисского, «теперь все почти человеческое естество бдительно для одного вещественного, к

этому направлено все его старание, усердие. это составляет предмет и памятование и надежды». De oratione Dominica. Or. I. T. XLIV, col. 1125C. Некоторым преувеличением звучат в сущности верные слова проф. Б. И. Несмелова «Наука о человеке». Т. I, стр. 254: «отношение человека к внешнему миру в сфере наличной жизни всецело определяются физической природой человека: и чувство живет только переживанием органических состояний, и мысль работает только над культурным преобразованием внешнего мира в интересах физического довольства жизни, и все без исключения желания человека направляются только к охранению и развитию этого довольства, словом – вся душевная жизнь человека находится в полном подчинении его физическому организму, а потому и вся практика человеческой жизни необходимо носит физический характер и выражается физическим содержанием».

¹¹⁰⁴ - 1Кор.2:14.

¹¹⁰⁵ - Быт.6:3. – Уже тотчас после грехопадения сказалось в людях это расстройство стремлений и потребностей их природы, обнаружилась получившая в ней преобладание чувственности. Их «высота» стала служить для них поводом к смущению, стыду (Быт.3:7), что указывает на ослабление в них разума и силы воли, управляющих половыми инстинктами и сдерживающих их. Ср. Бл. Августин. De civitate Dei. L. XIV, с. XVII, col. 423.

¹¹⁰⁶ - Ср. Бл. Августин. De civitate Dei. L. XIV, с. II, col. 406: «думающие, что всякое зло души происходит от тела, заблуждаются. Ибо повреждение тела, которое отягощает душу, было не причиною первого греха, а наказанием. Не плоть тленная сделала душу грешницею, а грешница душа сделала плоть тленною». (Veramtamen qui omnia animae mala ex corpore putant accidisse, in errore sunt... Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non peccati primi est causa, sed poena; nec raro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem). Ср. Е. Феофан. Толков. первых восьми гл. Посл. Римл. (Рим.7:18), стр. 433: «душа и плоть, как твари Божии, добры; но вследствие падения стали седалищем всего недоброго». Ср. ibid. (I, 24), стр. 106.

¹¹⁰⁷ - Ср. Немезин. De nat. liom. col. 532B.

¹¹⁰⁸ - Каждая простая и естественная потребность может разветвляться на множество, так сказать, привитых, производных потребностей через привычку и пристрастие к разным способам ее удовлетворения. Прежние опыты удовлетворения стремления могут вызывать потребность именно в определенных и различных способах удовлетворения потребности. «Душа и тело имеют множество потребностей, из коих каждая расплачивает множество желаний, по множеству предметов, годных к их удовлетворению». Е. Ф. Толков. перв. восьми гл. Посл. Рим. (Рим.7:14), стр. 429. «Изведанный предмет становится предметом пожелания всякий раз, как возбудится потребность». Он же. Начерт. христ. нравоуч., стр. 302–303.

¹¹⁰⁹ - Ср. Рим.1:26–30. Еф.4:19.

¹¹¹⁰ - Он же. Путь ко спасению, стр. 75–76.

¹¹¹¹ - Указанный факт отмечается и свв. аскетами. По словам, напр., Василия В., «переступившие пределы потребностей, подобно несущимся вниз по скату, не имея пред собою ничего такого, на чем бы удержаться, нигде не останавливаются в своем стремлении вперед, но, чем далее простираются вперед, тем более, для удовлетворения пожелания, имеют нужду в равном прежнему, или еще в большем. Sermo de legendis libris gentilium. С. VIII. Т. XXXI, col. 585AB Ср. Нил Син. De monastica exercitatione. с. LXIX, col. 804A. Ad Adoles. С. VIII. Т. XXXI, col. 585AB.

¹¹¹² - Ср. Исаак С. Л. I, σ. 8. По современной психологической теории, силы и способности человека – познавательная, эмоциональная и деятельная – суть лишь разные стороны одной и той же силы (души), которая проявляет себя в разных отношениях различно, причем выступает яснее и рельефнее то одна, то другая, то третья сторона, но в каждой из них присутствуют непременно и две другие.

¹¹¹³ - Ср. Немезий, col. 777B, 780A. Василий В. XXXI, col. 408. Григорий Б.Т. XXXVII, col. 955.

¹¹¹⁴ - По учению Немезия, если до грехопадения человек владел своими страстями и неразумною частью своей природы, то после грехопадения страсти и неразумная сторона его природы овладели им. Col. 532B. Ср. Препод. Макарий Е. Homil. XV, с. L, col. 609C: «мир страждет порочную страстию».

¹¹¹⁵ - Ср. Е Феофан. Толков. перв. восьми гл. Посл. Римл. (Рим.7: 14), стр. 423: «вместе с тем, как человек произнес внутри решение: так я сам устроюсь, ниспал в самость, и в этой самости воспринял семя злых страстей, исходящих из сей самости и не коренящихся в естестве». Ср. *ibid.*, стр. 431 (VII, 17); стр. 449 (VII, 2). Ср. также *ibid.* VII, 5, стр. 389: «Бог создал естество наше чистым от страстей. Но когда отпали мы от Бога и, остановясь на себе, вместо Бога, себя стали любить и себе всячески угождать, тогда в сей самости восприняли мы и все страсти, которые в ней коренятся и из нее рождаются». Ср. *ibid.*, стр. 208 (III, 12), 209, 485 (VIII, 13), 487 (*ibid.*, ст. 10). Авва Исаия. Or. XVIII, с. II, col. 1198A. Ср. Авва Дорофей. Doctr. XII, с. VI, M. S. Gr. T. LXXXVIII, col. 1757C–D. Cnfr. Григорий Н. Or. catech. с. VI, col. 28C. Исаак С. А. LXXX Λ, σ. 466, 467.

¹¹¹⁶ - Ср., напр., Астерий А. T. XL, col. 441.. Равно и моменты πα'θος считаются моментами и α%μαρτι'α. Максим И. T, XC, col. 812. Вот почему и термин α%μαρτι'α в аскетической письменности встречается сравнительно редко, тогда как πα'θος[, наоборот, – очень часто.

¹¹¹⁷ - Общее и широкое значение слова – πα'θος – страдание вообще. См., напр., Griechisch–Deutsches Handwörterbuch von Dr. W. Pape. II. Baud. (Braunschweig. 1857), S. 428–429. У греческих классиков πα'θος имело смысл очень широкий и означало «всякое приключение, страдание, всякое дурное происшествие с человеком». Schmidt. B. I. S. 439–440. Ср. Немезий, с. XXXIV, col. 673A, col. 516C–517A, 524B (телу приписывается ἄσθε'νεια καὶ πολίπαθεια); col. 532A, 533A, col. 536AB.. Ср. Григорий Н. Or. catech. C. V, col. 24B. «О страсти говорят в двояком смысле. Говорят и о телесной страсти, напр. о болезнях и ранах; говорят, с другой стороны, и о душевной страсти, – о похоти, о гневе. И. Дамаскин. De fide orthodoxa L. II, с. XXII. T. XCIV, col. 940CD. Таким обр., в отличие от порочных

душевных страстей, покоящихся на свободе воли, могут быть и действительно бывают «естественные и беспорочные страсти». Здесь понимаются такие состояния человеческой природы, которые не зависят от самого человека, но вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения за преступление, как, напр., голод, жажда, утомление, труд, слезы, тление и т. п. Он же. Ibid., L. III. с. XX, col. 1081B. Ср. Григорий Н. De pauperibus amandis. Or. I. T. XLVI, col. 457C. В этом последнем смысле, конечно, говорится и о «страстях» παῖθη Χρισтовых. См., напр., И. Дамаскин. Ibid. с. XV, col. 1060B. Исаак С. L. II s. 14 Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Галат. (Гал.6:8), стр. 401: «если каждую страсть назовем раной души или болезнью, что и значит греческое их наименование – παῖθος – то изгнание страсти и внедрение вместо нее доброго расположения – плода Духа, будет залечение раны, исцеление болезни». Если понимать «страсти» в этом смысле, то целью «аскетизма» является не уничтожение их, а только господство над ними и управление ими. Климент А. Т. VIII. col. 1040. Ср. И. Лествичник. col 785.

¹¹¹⁸ - «Страдание вообще происходит тогда, когда действительные состояния известного существа определяются чем-либо для него внешним, чуждым и противным». В. С. Соловьев. Полное собрание сочинений. Т. II, стр. 45. Еще стоики называли страсти болезнями (morbi) души. Zeller. B. III. S. 232–233.

¹¹¹⁹ - По мнению некоторых представителей патологической письменности, именно уклонение к страстям лишило человека бессмертия. Немезий. De nat. hom. col. 513B.

¹¹²⁰ - Особенно выразительно говорит об этом Бл. Августин. De civitate Dei. L. XIV, с. VI, col. 409. Преосв. Феофан страсти называет «худыми настроениями воли». (Начерт. христ. нравоуч., стр. 292). В связан с этим стоит святоотеческое учение и о том, что зла, не зависящего от воли, имеющего свое самостоятельное бытие, во всей природе существ нет никакого». Ср. Исаак С. Л. XXVII. Григорий Н. De virginitate C. XII. T. XLVI. col. 372A. Ср. Or. Catech. с. VI. col. 28C. с. V. col. 24D – 25A.

¹¹²¹ - Так. обр., страсти суть нечто придаточное, так как душа по природе бесстрастна. Исаак С. Л. LXXXII σ. 464. Ср. Григорий Н. Or. catech. с. VI. col. 2913. Приходя «в страстное движение, душа оказывается «вне своего естества (ibid. σ. 465), поскольку приводится в движение чем-то чуждым, внешним, а не своим собственным. ibid). В этом же смысле очевидно, св. отец говорит, что τὰ πα'θη τὰ ψυχικὰ οὐκ εἶδι' ψυ'σει ψυχικὰ. Л. LXXXIII. σ. 466. следов., страсти – недуг, и притом недуг случайный. ibid. σ. 467. Этой истины не принимают последователи «внешнего любомудрия» (σ. 463–464), признавая страсти состояниями естественными и природными.

¹¹²² - Григорий Н. De or. Dominica Or. IV. T. XLIV, col. 1172B: Ср. Исаак С. Л. LXX. σ. 471. Л. LXXXV. σ. 506.

¹¹²³ - Астерий А. T. XL. col. 469ю

¹¹²⁴ - Эти восемь страстей перечисляются обычно почти в одинаковом, а именно, в следующем порядке: γαστριμαργυ'α, порνει'α, φιλαργυρία, ὀργή, λυ'πη ἀνηδι'α, κενοδεξι'α, ὑπερηφανι'θ (Нил С. De vitiis quae opposita sunt virtutibus. T. LXXIX, col. 1140 sqq. Ср. также Еро же. De octo spiritibus malitiae, col. 1145–1164. И. Кассиан. Collatio V, с. 2, col. 611 А. Евагрий П. De octo vitiosis cogitationibus, col. 1272 А. Ефрем С. De octo cogitationibus. T. II. р. 321 С. И. Дамаскин. Πρὶ τῶν ὀκτώ τῆς πονηρι'ας πνευματῶν. T. XCV, col. 80А. Исихий. Centuria de temperantia et virtute, с. II, § 75. T. XCIII, col. 1536D). Некоторое различие в порядке расположения указанных страстей обуславливается только тем, что одни писатели на 4 месте ставят ὀργή, а на 5 – λύπη, другие же поступают наоборот. Первый порядок соблюдают И. Касс., Нил С., Ефрем С., а второй – Евагрий П., Исихий, И. Дамаскин.

¹¹²⁵ - Современное научное состояние вопроса относительно времени происхождения и фиксирование учения именно о восьми главных, основных страстях, в связи с научными гипотезами об авторах этого учения, а также принципиальная оценка указанной систематизации, преимущественно ввиду нападков на нее протестантской критики, пытающейся подорвать всякое психологическое, религиозное и нравственно-педагогическое ее значение, в связи

с другими соприкосновенными вопросами, – выделяется нами в особый, отдельный трактат и помещается после настоящей главы, в виде приложения к ней, чтобы не нарушить органически-целостного ее характера.

¹¹²⁶ - Перечисленные страсти называются главными пороками (*principalia vitia*. И. Кассиан. *De coenobior. inst. lib. V*, с. I, col. 202С. Ср. *Collat. V*, с. 2 col. 611А), родовыми, в которых заключаются все остальные страстные движения (Евагрий П. *loc. cit.*), производителями всякого зла (Ефрем С. *loc. cit.*), первенствующими среди остальных пороков и правителями их (И. Лествич. *Gr. XXII*, col. 948–949). Преп. И. Кассиан представляет даже примерную таблицу и, так сказать, родословную остальных – наиболее заметных – пороков, которые происходят от восьми главных страстей, как от своих производителей и корней. *Coll. V*, с. XVI, col. 634AB; ср. *ibid.*, col. 633A.

¹¹²⁷ - Григорий Б. *Or. XXXVII*, с. XXII. Т. XXXVI, col. 308А: «отсеки телесные страсти, отсеки и душевные. Евагрий П. *Capita practica ad Anatolium. De affectibus*, с. XXIV. col. 1228. Иоанн Кассиан *Coll. V*, С. IV, col. 613–614А. Все пороки разделяются у него на два разряда (*duplici divisione*): *quaedam dicimus esse carnalia, quaedam vero spiritalia*. Нил С. *Ad Eulogium*, с. X-XIII, col. 1124BC. Ср. Епифаний К. *Haer. LXIV* (adv. Origen, с. LIII). Т. XLI, col. 1160А. Исаак С. *Λογ. Α, σελ. 3. Λ. LXXXII*, σ. 463. Λ. VIII, σ. 53. Λ. XL, σ. 429. *Apophthegmata Patrum*, col. 324А. § 8 (ср. *Verba Seniorum X*, § 39, col. 920А). Е. Феофан. Толков. Посл. Ефес. (Еф.2:3), стр. 124. Толков. первых восьми Гл. Посл. Римл. (Рим.6: 6), ст. 341; ср. *ibid.* (VI, 12), стр. 352 и др.

¹¹²⁸ - В оригинале отсутствует.

¹¹²⁹ - См. особенно у Евагрия И., И. Кассиана, Нила С. *loc. cit.* Ср. Исаак С. Λ. LXXXII, σ. 463: когда слышишь в Писании о страстях душевных и телесных, да будет тебе известно, что говорится это в отношении к причинам страстей.

¹¹³⁰ - Ср. Нил С. *Tr. ad Eulogium*. с. XIX, col. 1117В.

¹¹³¹ - Ср. Исаак С. Λ. LXXXII, σ. 463.

¹¹³² - Ср. Исаак С Λ. LXXXIII, σ. 467.

¹¹³³ - De nat. hom. C. XXXIV, col. 673B. Ср. De Fide orthodoxa. L. II. C. XXII, col. 940D.

¹¹³⁴ - Ср. Климент А. Strom. L. III, с. 5. Т. VIII, col. 1145A.

¹¹³⁵ - Немезий. XXXIV. col. 673B. Евагрий. col. 1221D. с. XLVIII. col. 1233A. Ср. пр. с. XLIV. col. 1244D–1245A.

¹¹³⁶ - Ср., напр., Нил С. Epistolarum Lib. IV, n. 56, col. 576B.

¹¹³⁷ - Отсюда объясняется смысл того определения св. Иоанна Дамаскина, согласно которому только те движение страдательной части души называются страстью, которые очень сильны и доходят до области чувства. Что же касается незначительных движений, остающихся незаметными для чувства, то они не производят страсти De f. orth. LII, с. XXII, col. 941 B. Ср. Немезий с. XXXIV. col. 673A. с. LXXXV. col. 677B. В этом же смысле, можно полагать, и преосв. Феофан говорит, что страсти «суть сердечные движения». Путь ко спасению, стр. 281; ср. стр. 276.

¹¹³⁸ - 'Hδovη', означая удовольствие в общем смысле слова, в частности и в особенности употребляется, даже у классиков, для обозначения именно чувственных удовольствий, и притом нередко удовольствий именно низменного характера. Schmidt B. II. S. 651–652. Впрочем ηδovη' отмечает вообще всякую приятность, получаемую известным лицом от какой-либо вещи, так что ραθ' ηδovη' λε'γειν означает, напр., говорить кому-либо то, что ему нравится, угодно. ibid. S. 562.

¹¹³⁹ - Немезий. с. XXXV, col. 680A.

¹¹⁴⁰ - Евагрий. Ср. пр. с. LXVIII col. 1241C.

¹¹⁴¹ - Немезий. с. LXXXV. col. 680A. Ср. col. 513B. 525C. Исидор П. Т. LXXVIII. col. 1505–1508. В. Златоуст. Т. LVII. col. 255–264. Иногда в патристической письменности мы встречаем уже учение, что Адам был нагнан из рая именно за наслаждение. Ср., напр. Григорий Б.Т. XXXVI. col. 269. Cnfr. Т. XXXIII, col. 364.

¹¹⁴² - In Epist. ad. Ephes. с. II. Homil. V, с. 4 Т. LXII; col. 41; ср. Genes. Т. LIII, col. 189.

¹¹⁴³ - Ibid. col. 42.

¹¹⁴⁴ - Admonitiones ad monachos. T. XL, col. 1083C–1084A. Scias corpori messe quemdam naturalem motum in eo ardentem, sed is nequaquam operatur, uisi animae accesserit consensus; nam corpori est admistus tantum, movetque; at nec obest, nec cogit. Ср. Apophthegmata Patrum, § 22, col. 84A. (Verba Seniorum V,t, col. 873D).

¹¹⁴⁵ - Это учение близко напоминает учение стоиков о том, что всякий аффект возникает из недостатка суждения, из ложного мнения о добре и зле, и потому он прямо обозначается как суждение и мнение. Zeller. T. III. S. 226.

¹¹⁴⁶ - Κρίσις— один из моментов волевого решения.

¹¹⁴⁷ - Cent. II, § 17. T. XC, col. 989; ср. ibid., § 83, col. 1009D.

¹¹⁴⁸ - Cent. II, § 4, col. 1017CD.

¹¹⁴⁹ - Cent. III, § 86, col. 1044B.

¹¹⁵⁰ - Ср. Немезий. col. 676A.

¹¹⁵¹ - По учению, напр., св. Григория Н., если разум ослабит свою власть над стремлениями и влечениями, которые у него общи с другими существами мира, тогда эти стремление обращаются в страсть. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 61C (Ср. col. 60–61).

¹¹⁵² - Исаак С. Л. XVII, σ. 91.

¹¹⁵³ - Григорий Н. De hominis opificio с. XVIII. T. XLIV, col. 193B.

¹¹⁵⁴ - Вот почему «страсть» приписывается иногда и духу злобы. Ср., напр., Григорий Н. Or. catech, с. VI, col. 29B.

¹¹⁵⁵ - Нил С. Sermo ascet. с. LXXV, col. 809AB.

¹¹⁵⁶ - Ориген. T. XIII, col. 952. Василий В. T. XXIX, col. 221. Apophthegm. Patrum, col. 208B. § 12; col. 328A, § 21; Макарий Е. Н. I, с. V, col. 456A; Н. VI, с. III, col. 520CD. Н. XVI, с. П, col. 617A. Н. XXI, с. VI, col. 732C, 733A. Евагрий Понт. Capita pract. ad Anatol. с. LXVI, col. 1240B. Марк Подвижн. De lege spiritual, с. CLXX, col. 925. И. Златоуст. De compunctione, с. I. T. XLVII, col. 412. Нил С. Epist.lib. III, col. 513. Cap. paraen. § 114, col. 1260C. De voluntaria paupertate, с. XXIV, col. 3000C. Исаак С. Λογ. Α, σελ. 3. Λ. LVI, σ. 336.337. Λ. XXXIV, σ. 218. Λ. XI, σ. 66. Λ. XXVI, σ. 164. Λ. LXXIII. σ. 419. Симеон Ное. Б. De tribus modis orationis,

col. 701 C, 708B. Ср. Мф.15:19; Мрк.7:21–22. Πονηρὸς имеет ближайшее филологическое родство с πο'νις (также πέν'ασθαι, πένε'σθης, πέν'νης, πένι'χρο'ς, πένι'α, πονεῖν). Πο'νος на языке послегомеровском означает понятие труда и напряжения, иногда даже прямо страдания. (Schmidt. II B. S. 623). Πονεῖσθαι употребляется для означения труда тяжелого и упорного (напр. о возведении стен, о снаряжении кораблей, о производстве насыпей S. 614). Но постоянно занятый такою работою является по большей части человеком, лишенным средств, бедным. Отсюда группа слов, примыкающих к этому именно значению (πένε'σθης, πέν'νης, πένι'α, πένι'χρο'ς). Так. Обр. с понятием «труда» понятие «бедности» связано как бы по ассоциации смежности, как два таких явления, из которых одно напоминает другое, с ним связанное обычно (S. 612). Отсюда уже отчасти объясняется, почему собственно πονηρὸς получило значение дурного, негодного, и именно в моральном смысле. Такой оттенок получился вследствие еще дальнейшей работы ассоциативной деятельности лингвистического развития. Если πένεισθαι употребляется для обозначения обычных, обыденных работ прислуги; если πένε'σθης значит: слуга (S. 619); а πено'μενα – рабочий класс (S. 623); то πονηρὸς получает оттенок свойственного низшему классу и означает такой образ представлений и поведения, который свободного по происхождению уравнивает с низшим рабочим сословием, с состоянием рабов. (S. 612). Изредка в классической литературе πονηρὸς означает – подверженный страданию и труду. (S. 624). Такая филологическая генеалогия подтверждается и в позднейшее время – в патристической литературе. По словам, напр., св. И. Златоуста, πονηρος παρὰ τὸ πονεῖν εἴρηται οὖν καὶ ἡ γραφὴ πο'νον ἀπὸ τὴν πονηρίαν καλεῖ Homil. VII in Acta Apostol. Cnfr. In Psalms. CXL. Ср. Suicerus. T. II, col. 807.

¹¹⁵⁷ - Марк П., col. 956. Симеон Нов. Бог. loc. cit., col. 701BC и др.

¹¹⁵⁸ - Евагрий. Rer. nmn. rat. c. IX, col. 1261D. Ср. Apophthegmata Patrum, col. 328A, § 21 (авва Исаия спрашивал авву Пимена о нечистых помыслах). Макарий Е. Homil. XVI, c. VI, col. 617A. Ср. Apophthegm. col. 325C, § 15. (V. S. X. 41, col.

920В). Исаак С. Л. XLIX, σ. 298–299, и др. ῥυπαροῦς дает понятие прежде всего о физической грязи, нечистоте, которая пристаёт и присыхает к какому-либо предмету. Но в переносном смысле даже и у классических писателей это слово употреблялось для означения поступков, которые возникали из грязных, неблагородных побуждений. Schmidt S. 208–211.

¹¹⁵⁹ - Евагрий П. *Capita practica ad Anatolium*. с. LXIV, col. 1237С. Нил С. *Epist.* XXXI, col. 97. Исаак С. Л. XLIII, σ. 266. Л. XXI, σ. 124. Л. LVI, σ. 330.

¹¹⁶⁰ - Григорий Н. *De beatitudinibus*. Or. V. T. XLIV, col. 1260А. Исаак С. Л. XXX, σ. 190. Василий В. Т. XXIX, col. 221. Ограничение, умерение выходящих из пределов стремлений, страстей, входит в понятие κοῤασις. Отсюда хорошо воспитанный назывался κεκοῤασμενος, тогда как к распутному и необузданному прилагалось слово ἀκοῤαστος; δι᾿αἶπα κεκοῤασμεῖνη=accurata et exquisita victus ratio. Schmidt T. IV. S. 176, Cnfr. Suiceru. T. II, col. 131. У Немезия ἀκοῤασται᾿ενν противопоставляется σωφρονεῖν. *De nat. hom.* С. XLI, col. 777С. 780А. Ср. Исидор П. Т. LXXVIII, col. 1037. 1049, 1052. Василий В. Т. XXXI, col. 408. Иногда ἀκοῤασίᾰ поставляется наряду с ἡδονῇ, отмечая, очевидно, безмерность, необузданность его. (Немезий. col. 677–685) или с τρυφή. Зосима. στλ. 223. См. Ταμεῖον т. Патр. σ. 138. ᾿Аκοῤαστος очень часто прηλαγεται к οβλαστη порνειᾰ, οδνακο νε к νεῖ только οδной. Ср. напр., В. Λεσβητικ. col. 757. Κλημεντ Α. Т. VIII, col. 596. Τατηαν Т. VI, col. 857. Ζλατουστ. Т. LVII, col. 255, 264, 349. . ᾿Аκοῤαστος γνῶσσα . Феодорит. Т. LXXXI1I, col. 810.

¹¹⁶¹ - Евагрий. *Cap. pract.* с. LXIV, col. 1237В, с. LXVIII, col. 1241С. Так он называется, как происходящий от демонов, нечистых (с. LXVI, col. 1237В) И вообще ἀμαρτιᾰς... οὐδεν ἀκαθαρτο᾿τερον.

¹¹⁶² - Евагрий. *Rer. mon. rat.* с. IX, col. 1261 D.

¹¹⁶³ - Евагрий. *Lib. cit.* с. I, col. 1233А.

¹¹⁶⁴ - И. Лествичник. col. 785.

¹¹⁶⁵ - Евагрий П. *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium* I. col. 1272А. Ср. Исаак С.. 227–2284 А. LXXXI, σ. 460.

¹¹⁶⁶ - Он же. *Capita practica ad Anatolium* LXIV, col. 1237B. *Ср. Liber practicus*. XLIII, col. 1244CD.

¹¹⁶⁷ - Григорий Н. *De beatitudinibus*. Or. III. Т. XLIV, col. 1228B. Это особенно следует сказать об отшельниках, которые не имели в пустыне соответствующих предметов для удовлетворения своей страсти, но грешили исключительно посредством «помысла». Евагрий. *Сар. пр. с.* XLVIII, col. 1245BC.

¹¹⁶⁸ - Он же. *In Ecclesiasten Homil.* VIII. Т. XLIV, col. 741B.

¹¹⁶⁹ - Макарий Е. Н. XVI, с. I, col. 613A.

¹¹⁷⁰ - Он же. Н. XXIV, с. 2, COL 664A.

¹¹⁷¹ - Он же. II. I, с. V, col. 456A; *ср. с.* IX, col. 460A.

¹¹⁷² - Н. XVI, с. VI, col. 617A. *Ср. Н. IV, с.-IV, col. 473D.* Исаак С. Л. XLIII, σ. 259.

¹¹⁷³ - Н. XV, с. XIII, col. 584C. Исаак С. Л. XXXI, σ. 197. Л. LVI, σ. 337. Марк П. *De baptism.*, col. 1000D, 1024B. Григорий П. называет «сердце» хранилищем помыслов. *De Hesychastis*. col. 1106D–1108A.

¹¹⁷⁴ - *Homil.* V, с. IV, col. 497 B; *ср. с.* V, col. 497D.

¹¹⁷⁵ - *Ср. Apophth. Patrum*, col. 76A: Авва Антоний, пребывая в пустыне, впал в уныние и в глубокую тьму помыслов; и взывал он к Богу: «Господи, я хочу спастись, а помыслы не дают мне».

¹¹⁷⁶ - Евагрий. *Сар. пр.* col. 1236C, с. LXIV, col. 1237BC.

¹¹⁷⁷ - Евагрий. *Сар. пр. с.* XXXI. col. 1229C; с. XLVI, col. 1233A. Макарий Е. *Homil.* VI, с. I, col. 517C; *ср. Homil.* XV, с. XXVIII, col. 593D; *Homil.* III, с. 3, col. 469BC; *ср. Древний Патерик VII, 56, стр. 160.*

¹¹⁷⁸ - Исаак С. Л. XXXII, σ. 202.

¹¹⁷⁹ - *De patientia et discretione*, с. IX, col. 872C. *Ср. De libertate mentis* с. V, col. 940A. Н. IV. с. IV, col. 473D. Н. VI, с. III, col. 520C. Н. XXXI, с. VI, col. 732C–733A. Аммий В. *Sententiarum expositio*, col. 1085D. *Ср. Григорий Н. In Psalmos*, II, col. 492C. Евагрий П. *Sententiae ad virgines*, col. 1284A. *Apophthegm. De abbate Abrahamo*, § 1, col. 129D–132AB. Исаак С. Лоу. XXXIV, σελ. 221. *Ср. Древний Патерик, XI, 4, стр. 250.*

¹¹⁸⁰ - Макарий Е. Н. VI, с. III, col. 5200.

¹¹⁸¹ - De custodia cordis, с. VII, col. 825A.

¹¹⁸² - При этом, не довольствуясь личной опытностью, подвижники с целью достигнуть более точного и безошибочного различение помыслов, обычно прибегали к помощи аскетов, выдающихся своими подвигами. Так авву Антония спрашивали о «помыслах» и о спасении души (Arophth. § 27, col. 84CD; ср. col. 89A, § 6 (об авве Арсении); col. 124A, § 11. Ср. Verba Sen. V. § 3, col. 874AB: хорошо не утаивать своих помыслов (cogitationes), но открывать их старцам духовным, имеющим рассуждение.

¹¹⁸³ - Homil. VI. с. III, col. 520C. Ср. Е. Ф. Толков. перв. восьми гл. Посл. Римл. (Рим.6:6), стр. 342. Начерт. христ. нравоуч., стр. 158. Путь ко спасению, стр. 274. Это правило выполнялось в действительности и практически. См. напр., Verba Seniorum, X, 14, col. 877A. (ср. Патерик, § 17, стр. 90).

¹¹⁸⁴ - De libertate mentis, с. VII, col. 940D. Ср. Е. Ф., Толк. Посл. Ефес. (Еф.5:10), стр. 351–352.

¹¹⁸⁵ - Н. I, с. IX, col. 460C. Н. XV, с. XX, col. 589B. Григорий Н. De perfecta Christiani forma. Т. XLVI, col. 285B. Исаак С. Л. I, σ. 8. «Достодолжные помыслы называются иногда «помыслами десными» (ο\$ logismoì de_ksioi'. Исаак С. Л. XII, σ. 68). И. Кассиан такие помыслы называет «духовными и святыми» (cogitationes... sanctae et spiritates. Coll. I, с. XVII, col. 507AB. Ср. Verba Sen. X, 86, col. 928C. (Патерик § 117, col. 233). Из других названий встречаются ὀρθὸς λογισμὸς. Василий В. Const. monast. с. XVII.Т. XXXI, col. 1380A; ἀγαθὸς λογισμὸς. Василий В. Regul. brev. tract. Interr. LXXX. Т. XXXI, col. 1137C; καθαρὸς λογισμὸς. Исаак С. Л. XXX, σ. 189; οἱ ψυσικοὶ λογισμοί. Макарий Е. Н. VI, С. III, col. 520CD.

¹¹⁸⁶ - Н. VI, с. IV, col. 521A.

¹¹⁸⁷ - Л. XXX, σ. 191.

¹¹⁸⁸ - И по учению Евангелия, «злые помыслы», исходящие из сердца, служат не только исходным психологическим моментом, но и главным, существенным содержанием злого, противного воле Божией, направления жизнедеятельности

человека. Мф.15:19; ср. Мк.7:21–22. Ср. Ориген. Т. XIII, col. 952. Кирилл И. Т. XXXШ, col. 656D – 657A. По своему специфическому нравственно-психологическому содержанию оказывается очень близким к понятию $\pi\alpha'\theta\omicron\varsigma$, каковое, совсем не встречаясь в Евангелии, только три раза употребляется в Апостольских Посланиях. Рим.1:26: «предал их (язычников) Бог постыдным страстям». Исаак С. Л. LXXXV, σ. 492. Л. XXXV. σ. 226. Л. LXI, σ. 368. Л. LXVHI, σ. 398. Л. LXXXV, σ. 505. См. и Suicerus. Т. II, cot. 542. Ср. 1Фесс.4:5. В посл. Кол.3– $\pi\alpha'\theta\omicron\varsigma$ упоминается в числе других проявлений нечестия, как один из видов нравственного зла. Ср. Grimm, p. 329. Cremer. (Biblisch-theologisches W#246rterbuch der Neutestamentlichen Gr#228cit#228t. S.S. 798–799. 'Επιθυμίαι означает внутреннее стремление к предмету, но особенно связанное с физической природою человека и из нее вырастающее, когда, напр., речь идет о пище и питье и половой потребности. 'Επιθυμίαι особенно направлены к ἡδοναί. Schmidt. III.B. 5. 594–595. В Посланиях Апостольских основным, исходным моментом безнравственного, злого дела, которое самым своим проявлением констатирует господство в сфере внутренней личности человека религиозно-нравственного уклонение его от Бога, – представляется уже не $\log\acute{\iota}\sigma\mu\omicron'$ _s, а именно ἐπιθυμίαι. «'Επιθυμίαι» – к чему-либо направленное, как бы привязанное к своему объекту (на что указывает приставка ἐπι-) желание. (Cremer. S. 488). В своем непосредственном значении это слово в нравственном смысле нейтрально, и его оттенок в каждом отдельном случае зависит от ближайшего определения (субъекта или объекта). Ср. Мк.4:9. – В нравственно добром значении ἐπιθυμίαι употребляется, напр., Лк.22:15; ср. ст. Лк.22:22; Флп.1:23. 1Сол.2:17. Откр.18:14. То же следует сказать об употреблении ἐπιθυμίαι и в святоотеческой литературе. Ср., напр., И. Златоуст. Т. XLVIII, col. 528. Исаак С. Л. LIX, σ. 357. Ближайшее, непосредственное, тесное отношение ἐπιθυμίαι к $\pi\alpha'\theta\omicron\varsigma$ отмечено Апостольским выражением 1Сол.4:5. В частности у св. Ап. Иакова (Иак.1:14) ἐπιθυμίαι, – не сопровождаемое никаким эпитетом, служит «исходной точкой отправления в психологическом изображении возникновения

фактического греха» (Свящ. Бургов. Православно-догматическое учение о первородном грехе (Киев. 1904), стр. 38, примеч.) и, следов., в нем *implicite* уже мыслится качественно определенное содержание с дурным оттенком. Ср. 2Пет.1:4. У ев. Ап. Иоанна в частности указывается двоякая похоть. 1Инн.2:16. 'Επιθυμίαι в специфически-дурном смысле имеет своим источником мир (ἐπιθυμίαι αὐτοῦ 'κο'σμου. 1Ин.2:17; Здесь αὐτοῦ *genitivus subjectivus*. Проф. Н.В Сагарда, стр. 412–413). У свв. отцов «страсти» называются «мирскими». Исаак С. Л. XLIII, σ. 264). Ап. Павел упоминает вообще о различных похотях. 2Тим.3:6. Господство в человеке похотей препятствует ему быть «святым», (Ср. 1Пет.1:14), проводить добродетельную жизнь (*ibid.*, II, 12 ср. ст. 11; IV, 3). В частности похоть ведет к нечистоте. Рим.1:24. Достигнуть высшей христианской цели – сделаться причастниками Божественного естества – можно не иначе, как «удалившись от господствующего в мире растления похотью». 2Пет.1:4. По учению св. Ап. Павла, в «пожелании» выражается конкретным образом господство в его природе и личности греха. Рим.7:8: «грех произвел во мне всякое пожелание». Нравственно-психологическим источником (ἐπιθυμίας служит сердце. Рим.1:24: «Бог предал их в похотях сердец их нечистоте». В ἐπιθυμία выражается и вообще основное, господствующее плотское направление человеческой личности. Гал.5ср. ст. Гал.5:17. 1Пет.2:11. Еф.2:3. в специфически дурном смысле в частности называется: 'Επιθυμία κακή' (Кол.3:5), ἐπιθυμία σαρκικάι (1Пет.2:11; 2Пет.3:18; ср. Еф.3:3 и др.), αἱ κοσμικάι ἐπιθυμίαι (Тит.2:12) и проч. Ср. Cremer. S. 488–9, Grimm, p. 166. Смирнов. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Ап. Павла к Ефесянам (Москва. 1873), стр. 92–93. Ср. Василий В. Т. XXIX, col. 384, col, 235. 'Επιθυμία и λογισμός с Писания Ноб. Зав. находятся между собой в самом теснейшем соприкосновении по своему основному содержанию. Λογισμός (διαλογισμός) имеет своим источником «сердце», т. е. внутреннейшее существо человека, которое и выражается в «помысле», обнаруживая и проявляя в нем свои стремления, свои специфические

особенности и склонности. Ср. Рим.1:21. Волевой момент, следов., присущ этому акту несомненно. Ср. Мф.9:4: Иисус, видя помышления их, сказал: для чего вы мыслите худое («лукавая») в сердцах ваших. Мф.16:7; ср. ст. Мф.16:8; Мк.2:6, 8. Лк.5:22, 9:47. Ср. Евагрий. *Per. monach. rat.* с. I, col. 1235. Нил Синайский. *De monachorum praestantia*, col. 1064CD.

¹¹⁸⁹ - Исаак С. Л. XXX, σ. 187. Макарий Е. Н. VI, с. III, col. 520C. Отсюда страсть определяется как «образовавшийся навык к помыслу, внушаемому врагом и как бы постоянное о нем помышление и мечтание». Ефрем С. О добродетелях и страстях. Т. III, 429B. – Ср. И. Лествичник. Gr. XV, § 73, col. 897.

¹¹⁹⁰ - Исаак С. Л. LIV, σ. 318.

¹¹⁹¹ - Авторитетным руководством и в этом случае служат нам труды преосв. Феофана. Данного предмета он касается специально в «Начерт. христ. нравоуч.», стр. 156–158. В высшей степени ценные, хотя еще более краткие, замечания содержатся также в III томе Добротолюбия (Москва. 1888), стр. 459–460, при разъяснении аскетических терминов препод. Филофея Синайского. Однако это обстоятельство не избавляет нас от труда самостоятельного анализа указанных терминов, так как преосв. Феофан основывался главным образом на произведении названного подвижника (см. Начерт., стр. 157), тогда как в интересах дела важно привлечение и других, наиболее замечательных аскетических писателей. Что касается почтенного труда проф. К. Д. Попова «Блаженный Диадокх», то здесь (стр. 69–82) интересующие нас термины разъясняются преимущественно по писанию преподобного Марка Подвижника, который отступает в некоторых случаях от других писателей-аскетов (Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Ефрема Сир.).

¹¹⁹² - Ср. Ефрем С. Т. III, р. 429.

¹¹⁹³ - Иоанн Лествичник. Gr. XV, col. 896C–897B. В порядке психологической постепенности перечисляет моменты развития страсти етИ. Лествичник, тогда как у Ефрема С. такой, даже сравнительной, систематичности в перечислении не замечается.

¹¹⁹⁴ - У других аскетов мы находим и иную терминологию моментов страсти. Ср. Нил С. *De moriach. praestantia*, с. III. col.

1064CD. Максим И.Т. ХС. col. 812. Интересно отметить, что ни один из указанных терминов не имеют себе соответствия в названиях различных моментов постепенного развитие в душе желанія (βου'λνσις), – до того момента когда оно переходит в дело. Вот название этих моментов в том виде, в каком они перечисляются у св. И Дамаскина. De fide orthodoxa. L. II, с. XXII, col. 945AB. Ср. Немезий. De nat. hom. col. 733BC–736A–736B. Несомненно, что такое детальное различение моментов постепенного развитие страсти встречается только у аскетических писателей, начиная с конца IV в. Что касается ранних писателей, то у них мы видим только общее различие между греховным поступком и греховною мыслию. Ср., напр., Ориген, Т. XII. col. 1456. Афанасий А.Т. XXV II.col. 1368–1369.

¹¹⁹⁵ - От проσβα'λλειν. По своему непосредственному значению это слово обозначает «действие, когда брошенная вещь ударяет в то, на что брошена» (Е. Феофан. Добротол. Т. III, стр. 459. Ср. Pape, lib. cit., S. 739: проσβα'λη' = das Hinzuwerfen, = f#252hren, = bringen, der Angriff, Umarmung, bes. vom St#252rmen der St#228dte). О встрече тел и их взаимном соприкосновении, в смысле философском, употреблялось существит. ἐπαφη', которое впоследствии становится синонимическим πρεαβολή, причем последнее означает более движение, в то время, как ἐπαφη' – самое соприкосновение. Schmidt. I B. S. 236. Βα'λλειν отличается от своих синонимов тем, что достижение цели здесь мыслится несомненно; так. обр., βα'λλειν можно переводить «попадать». Schmid.B. III. S. 151. Cnfr. S. 162. Ср. Немезий. De nat. hom. col. 641A. Конечно, здесь речь идет только о «приражении» «страсти». Вообще же проσβα'λη' может означать «приражение» κακί'ας; καὶ ἀρετῆς, так как само по себе понятие проσβα'λη', имеет чисто нейтральное и формальное значение. Ср. Анастасий С. Т. LXXXIX. σ. 77–80.

¹¹⁹⁶ - По словам Иоанна Лествичника, блаженные определяют, что «прилог есть простое слово (λο'γον ψιλο'ν) или образ (εἰκο'να) какого-нибудь предмета, вновь вносимый в сердце» (Gr. XV, col. 89). Последними словами обозначается собственно появление мысли или представления о предмете в

сфере сознательной жизни человека. Что такое представляет собою $\lambda\omicron'\gamma\omicron\nu\ \psi\iota\lambda\omicron'\varsigma$, можно видеть, напр., из следующих слов Исаака С.: «то естественное движение, какое бывает в нас собственно ради чадородия, без присоединения чего-либо отвне, не может возмутить чистоты произволения и потревожить целомудрия. Но когда возбужден кто или раздражительностью, или похотью, тогда не сила естественная побуждает его выйти из пределов природы и выступить из своих обязанностей, а то, что присовокупляем мы к природе по побуждениям воли. Л. XXVII. σ. 173. Можно полагать, что $\lambda\omicron'\gamma\omicron\nu\ \psi\iota\lambda\omicron'\varsigma$ – такое состояние человека, которое, хотя и вошло в сферу его ясного сознания, однако без участие его свободного решения, избрания ($\pi\rho\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$), и к которому личное, свободное отношение самого человека определиться еще не успело. Такое состояние вполне возможно и собственно потому, что «чувства в состоянии принимать в себя случайное без участие воли». Л. LXXXIV. σ. 477. Идеальным является такое состояние «бесстрастия», благодаря которому ум подвижника свободен даже от простого представления страстей. Марк П. De temper. С. IV. Т. LXV. col. 1056A. Под $\lambda\omicron'\gamma\omicron\nu\ \psi\iota\lambda\omicron'\varsigma$ разумелось иногда такое представление предмета, которое лишено живости, конкретности и определенности и с которым не соединено чувство удовольствия. Ср. Евагрий П. Car. pr. С. XXV. col. 1228C. Ср. С. XLVIII. col. 1245BC. При определении данного термина нам приходится считаться с сильною отрицательной инстанцией, которая уже нашла себе выражение и защиту в богословской науке. Мы разумеем категорическое суждение по данному вопросу проф. К. Д. Попова, основывающегося на том определении $\pi\rho\omicron\sigma\beta\omicron\lambda\eta'$, которое мы находим у преп. Марка П. По словам названного ученого, «под приражением разумеется произведенное внешними или внутри нас находящимися причинами действие на нашу душу, воспринятое ею и вызвавшее в ней известное движение ($\kappa\iota'\nu\eta\alpha$). Это именно движение, в первоначальном своем появлении неопределенное, чуждое даже образа ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$) вещи, вызвавшей его, и есть собственно приражение. Оно есть впечатление, чувственное восприятие ($\pi\rho\omicron'\lambda\eta\psi\iota\varsigma$), ощущение

(ἀίσθησις), свидетельствующее о том, что нечто воздействовало на душу и нашло в ней соответствующий отзвук. В этом смысле определяется приражение Марком П. «Приражение, говорит он, есть «безббразное движение сердца». (De lege spirit, с. CXLI, col 921). «Приражение», понимаемое в обозначенном смысле, не есть представление, – ибо в последнем приражается уже образ вещи (Марк П., col. 1016В), не есть и помысл (λογισμο΄ς), который заимствует из приражения только причину». Проф. К. Д. Попов называет прямо неточным вышеприведенное определение Иоанна Лествичника (цит. соч., стр. 69–70). Однако с этим мнением вполне и без существенных оговорок согласиться трудно. На одном Марке Подвижнике основаться, на учении его одного строить общий вывод невозможно. И. Лествичник ведь недаром же ссылается на авторитет «рассудительнейших отцов». Необходимо, следовательно, свести его мнение с учением других подвижников. И это тем более, что если поглубже проанализировать учение Марка П. и И. Лествичника, то можно с вероятностью определить причину их разногласия. Марк Подв. намеренно или ненамеренно, применительно к особенностям и целям своих писаний, суживает объем анализируемого понятия проσβολη΄. При этом определение Марка Подвижника само по себе, без пояснительных дополнений, в сущности не противоречит определению Иоанна Лествичника, но входит в него, как один из существенных моментов. И. Лествичник берет это понятие в более широком объеме, который не противоречит определению Марка Подвижника, но включает его в себя, как составную часть, поскольку и у первого даже простое слово (λο΄γον ψιλο΄ς), в отличие от представления предмета (εἰκω΄ν), также, как и это последнее, одинаково называется проσβολη΄. Можно предполагать, что – как чуждое образа впечатление, так и представление одинаково, хотя, очевидно, и не всеми аскетами, – включались в понятие проσβολη΄. К числу таких аскетов принадлежал Иоанн Лествичник. Интересно сопоставить определение этого последнего с учением И. Кассиана о способах борьбы с плотскими страстями. По его словам, заботящимся о чистоте весьма большую пользу доставляет то,

чтобы они прежде всего удалили от себя самые предметы плотских страстей, от которых может рождаться для больной душ повод или воспоминание (*vel occasio vel recordatio*) об этих страстях. Чтобы плотская похоть не переходила в дело, необходимо должен быть удален и самый предмет и изображение (представление – *effigies*) его; а душе, чтобы она не воспринимала его и в мысли (*ne eam vel in cogitatione concipiat*), весьма полезно внимательное чтение Св. Писания, трезвенная бдительность и удаление в уединение. *Collatio V*, с. IV, col. 613–614A. Ср. Нил С. *De monachorum praestantia*, с. III. col. 1064CD. *ibid.* с. IV, col. 1073BC. Исихий. *De temperantia et virtute*, с. II, col. 1480D, 1481AC. Указанные места и под. подтверждают (хотя и не прямо) большую точность определения И. Лествичника, по сравнению с определением Марка Подвижника.

¹¹⁹⁷ - Ефрем С. *Loc. cit.*

¹¹⁹⁸ - Марк П. col. 1020A. *ibid.*, col. 1017AB.

¹¹⁹⁹ - В аскетической письменности это состояние обозначается термином *μετεωρισμός τῆς ὀρθοῦς* (Исаак С. Л. LXXIII, σ. 438) – «парение мысли». Ср. Л. I, σ. 4. Л. XIII, σ. 74. Л. II, σ. 12. Л. XIII, σ. 74. Л. XXI, σ. 120. Л. XXII, σ. 127. Л. XXIX, 182. Л. XXVII, σ. 175. Л. XXIX, σ. 182. Л. XXXIV, σ. 215, 216. Л. XLIII, σ. 259, 260, 263, 268. Л. LXXVIII, σ. 442. Особенно такое состояние нежелательно в молитве. Ефрем С. *De virginitate*. Т. III, р. 78EF.

¹²⁰⁰ - Иногда человек прямо не может воспрепятствовать возникновению приражения. Марк П., col. 1017B.

¹²⁰¹ - Марк П. col. 1104B.

¹²⁰² - И. Лествичник. col. 785.

¹²⁰³ - *ibid.*, col. 924.

¹²⁰⁴ - (Начало примечания отсутствует) XXII, 19, стр. 482: «прилог, оставаясь без действия, не делает неправедным человека».

¹²⁰⁵ - Ср. Исаак С. Л. LXXIII, σ. 438. Е. Феофан. Начерт., стр. 157.

¹²⁰⁶ - Козьма Иер. *Εἰς Γρηγορίου*. Т. XXXVIII, col. 800.

- 1207 - Анастасий С. Т. LXXXIX, col. 77–80.
- 1208 - Марк П., col. 1024С. Ср. Е. Феофан. Толк. Посл. Галат. (Гал.6:4) стр. 392.
- 1209 - Е. Феофон. Начерт., стр. 157.
- 1210 - Ibid.
- 1211 - Ср. Марк П. De his, pii putant... С. CXIV, col. 948. De baptism. col. 1016С. ibid., 992В.
- 1212 - Ефрем С., И. Лествичник. Loc. cit. Марк П. De lege spirituali, с. CXLII, col. 921. De baptism. 997А, С.
- 1213 - Тот же самый момент называется иногда ὁμιλί'α (Исаак С. Л. LXXIIT, σ. 438. Л. LXIX, σ. 403), προσομιλί'α (Марк П. с. CXL, col. 952, De baptismo, col. 992В) τε'ρψις. (Нил Синайский. De monachorum praestantia, col. 1064С D) Е. Феофан называет его в одном месте «сочувствием» (Толк. Посл. Гал.6:4), стр. 392, в другом – «вниманием» (Начерт. стр. 157).
- 1214 - Συνδυασμο'ς = Verbindung zweier Personen od. Sachen. (Pape, S. 991); «συνδυασμο'ς» – содвоение, – внимание сковано предметом, так что только и есть, что душа, да предмет, приразившийся и ее занявший». Доброт. т. III, стр. 459.
- 1215 - Ефрем С. Loc. cit. Ср. И. Лествичник. Loc. cit. Исаак С. Лоу. LXXIIT, σελ. 438. Лествичник момент удовольствия, наслаждения относит специально только к третьему моменту, допуская во втором возможность «собеседования» как страстного, так и бесстрастного. Во всяком случае и этот подвижник, следовательно, не отрицает возможности присутствия также и во втором моменте элемента наслаждения.
- 1216 - Некоторые подвижники на этом последнем моменте делают особенное ударение, что они и отмечают самым наименованием его – τε'ρψις Нил С. Loc. cit. Ср. Е. Феофана, который выделяет «услаждение» даже в следующий – третий и отдельный момент развития страсти. (Нач. Хр. Нр., стр» 158–159).
- 1217 - Ср. И. Лествичник. Loc. cit.
- 1218 - И. Лествичник, Ефрем С. Loc. cit. У Нила С. этот термин заменяется синонимическим ему συνα'νεσις. Loc. cit. Ср. Марк П. De lege spirituali, с. CXLII. col. 921; De baptism., cof.

997A, С. Ср. 2Кор.1:6: какая совместность («сложение» – συγκατα’θεσις) храма Божие с идолами. Gufr. Strom. Lib. UL с. VIII, col. 1165A.

¹²¹⁹ - Этот термин означает собственно в классическом словоупотреблении: «согласие», «одобрение» (Ср. Pape. Lib. cit. S. 946. Zustimmung, Beifall). То же означает и συνα’νεσις (Ср. ibid., S. 979). В русской патристической переводной литературе он передается словами: «сосложение» (буквально филологически) и «соизволение»; συνα’νεσις же переводится чаще словом «одобрение». Во всяком случае συγκατα’θεσις является принадлежностью τοῦ διανοητικοῦ. Немезий. De nat. hom. с. ХП, col. 660B.

¹²²⁰ - Ефрем С. Т. III, р. 429F.

¹²²¹ - И. Лествичник, col. 896. Ср. Евагрий. Car. pr. с. VLVII, col. 1233A.

¹²²² - Ефрем С. loc. cit.

¹²²³ - Ср.Е. Феофан. Начерт., стр. 159.

¹²²⁴ - С этой точки зрения, строго анализируя все относящиеся к делу данные, мы не можем вполне согласиться с почтеннейшим ученым проф. К. Д. Поповым, который не находит возможным провести какую-либо заметную градь между συνδυασμο’ς и συγκατα’θεσις и сливает их до неразличимости в отношении обозначаемого ими этико-психического содержания. «Иоанн Лествичник, – говорит он, – делает различие между συνδυασμο’ς и συγκατα’θεσις... Неправильность и искусственность этого различения видны уже из того, что как в понятии о сочетании так и о сосложении утверждается одно и то же, – склонение души к тому, что приносится приражением... И действительно, συνδυασμο’ς и συγκατα’θεσις – слова синонимические как по своему значению, так и по употреблению их в творениях более древних аскетических писателей; сими словами обозначается один и тот же психический акт: согласие души (чувства, воли и рассудка) на принятие приражения» (Соч. cit., стр. 80). По этому поводу следует, однако, сказать, что, будучи действительно синонимическими и означая, следовательно, в общем одно и то же, названные термины

могут выражать, как и действительно выражают, различные оттенки, – в данном случае именно постепенное склонение к «помыслу» различных сторон души, различных душевных способностей. Между тем в этом тонком, детальном анализе постепенного прогрессивного роста страсти в душе и лежит собственно центр тяжести аскетических определений различных моментов развития «помысла», обозначаемых поэтому синонимическими, но все же не тождественными вполне терминами. При этом, что в особенности важно, различает анализируемые термины не один И. Лествичник, но также, напр., и Ефрем С., который даже разделяет их двумя промежуточными терминами (Loc. cit.), а также Нил Синайский, который, впрочем, заменяет их, как сказано, другими (τε'ρψις, συναίνεσις). Loc. cit. Различает их и преосв. Феофан, бесспорно тонкий и глубокий знаток аскетической святоотеческой письменности (Доброт. III, стр. 459).

¹²²⁵ - Ефрем С. р. 429F. У И. Лествичника названный момент не выделяется explicit, но очевидно, предполагается. Loc. cit.

¹²²⁶ - Нил С. Loc. cit.

¹²²⁷ - Ефрем Сирин. – По свидетельству. И. Лествичника, «рассудительные отцы» борьбу называют ἰσοσθενῇ πρὸς μαχο'μενον δυνάμιν, ἐκουσίως ἢ νικῶσαν ἢ τὴν ἡττην ὑπομε'νουσιν. Loc. cit.

¹²²⁸ - Василий В. Н. in princ. Proverb. с. XI, col. 409A.

¹²²⁹ - Ефрем С. И. Лествичник. Ср. Григорий Б. Carminum lib. I. Theolog. T. XXXVII, col. 955.

¹²³⁰ - Ефрем С. И. Лествичник. Loc. cit. По определению первого, αἰχμαλωσί'α δε' ἐστὶ ρθὶ ἀκου'σιος τῆς καρδί'ας ἀπαγωνή', ὑπὸ προλή'ψεως συνηθει'ας τυραννου'μενης[. Ср. Аввф Дорофей. Doctr. XI, с. 3, col. 1737C. Исаак Сир. Λογ. V, σελ. 29 Apophthegm. Patrum, col. 197 (ср. Verba Seniorum, lib. XI, § 12, col. 934B).

¹²³¹ - Αἰχμαλωσί'α употребляется и в собственном значении – плена. Ср., напр., Евсевий К. Т. XXII, col. 921. Нил С. Т. LXXIX, col. 336. Феодорит. Т. LXXX, col. 1348.

¹²³² - Apophth., col. 197C. (Ср. Verba Seniorum. Lib. XI, § 12, col. 934B). И. Златоуст. De compunctione, с. I. Т. XLV11, col. 412.

Исаак С. Л. LXXXI, σ. 457. Л. XXXVIII, σ. 243. Ср. Л. LXXIII, σ. 438. Л. I, с. 4. Л XIII, σ. 74. Л. XXI, σ. 120. Л. XXII, σ. 127. Л. XXVII, σ. 175. Л. XXIX, σ. 182. Л. XXXIV, σ. 215, 216. Л. XLIII, σ. 259, 260, 263, 268. Л. LXXVII, σ. 442, где в качестве причины страсти является μετεωρισμοῦς διανοίᾱς. Ср. Кирилл И. Т. XXXIII, col. 424.

¹²³³ - Ср. Симеон Н. Б. Or. XVIII, Т. CXX, col. 398BC.

¹²³⁴ - Пр. Нил С. Tr. ad. Eulog. с. XIX, col. 1117B.

¹²³⁵ - Ср. Немезий. De nat. С. XXV. col. 700A.

¹²³⁶ - По учению Немезия, удовольствия (ἡδοναί' Н. употребляет здесь вместо πα'θη, каковое понятие имеет у него смысл более широкий) называются «телесными» собственно потому, что они обращены к пище и половому общению, а не потому, что они – проявление телесной жизни; телу принадлежат собственно только органы потребностей; что же касается удовольствий, то они – проявление именно душевной, а не телесной жизни. Ср. De nat, hom. с, XVIП. col. 677B. – Такое патристическое учение вполне гармонирует и с учением св. Писания. По учению Ап. Павла, «грех не мог быть исконным и необходимым свойством человеческой природы и по существу ни мало не связан с материальностью. Конечно, он преимущественно выражается в плотяности, но и здесь заметен волевой элемент в насильственном порабощении духа его естественному органу». Проф. Н. Н. Глубоковский. Благов. св. Ап. Павла, стр. 449–450.

¹²³⁷ - Немезий. De nat. hom. С. XVI. col. 6730. Ср. De fide orthodoxa. L. II, с. XXII, col. 941.

¹²³⁸ - Ср. Исаак С. Л. XXVII, σ. 173.

¹²³⁹ - Apophth. Patr., col. 84A, § 22. Ср. Verba Sen. V, 1, col. 837D.

¹²⁴⁰ - Исаак С. Л. XXVII, σ. 173.

¹²⁴¹ - De coenob. tastitut. Lib. VI, e. I. De spiritu fornicationis, col. 267–269A.

¹²⁴² - Ср. Verba Sen. X, § 99, col. 931 (ср. Патерик, § 141, стр. 240).

¹²⁴³ - Ср. Василий В. Reg. brev. tr.interr. CXCXI. Т. XXXI, col. 1212D-1213A. Cnfr. Евагрий. Cap. pract. с. VI, col. 1224B. Диадох. Λογ. α'σκητ. с. XLIV. Проф. К. Д. Попов, цит. соч., стр. 148. Ср. прекрасное рассуждение по данному вопросу – в духе святоотеческом – преосв. Феофана. Толков. Паст. Посл. (1Тим.4:3), стр. 298–299: «Бог вложил в естество человека, как животное, потребность пищи и около его же среди тварей рассеял такие, кои могут удовлетворять сию потребность снедением их. Это разрешил Он им еще в раю; это же подтвердил при изгнании из него и расширил в заповедях и благословениях, данных праведному Нюю по потопе. Устроил так Бог для того, чтобы люди, видя в приготовлении Им для них около их потребной пищи, познавали в этом Божию о них благопопечительность, и вкушали пищу со благодарением. Это благодарение должно было питать религиозные чувства к Богу и в пунктах верования о Боге осиявать лик Его чертами светлыми, привлекательными и возбуждающими. Таким образом, в этом, самом простом по-видимому деле, снедении пищи, Бог поместил самое внушительное, и вместе немолчное училище веры и благочестия».

¹²⁴⁴ - Ibid.

¹²⁴⁵ - О совершенном устранении этого последнего не может быть и речи, так как воздержание и продолжительный пост содействуют тому, что и «насыщение хлебом кажется блаженством» (Евагрий. Cap. pr. с. VII, col. 1224B), что, по самому своему существу, неустранимо никакими мерами аскетической «склирогагии».

¹²⁴⁶ - Евагрий. Rer. nionac. rat. с. VIII, col. 1260B. Ср. Василий В. Regulae fusius tractatae. Inter r. XVI, § 2. Т. XXXI, col. 960B; И. Кассиан. De coenob. inst. с. VIII, col. 1223–1224.

¹²⁴⁷ - В частности, в подвижнической литературе различается несколько видов чревоугодия, соответственно тем различным способам ненормального отношения человека к принятию пищи, в которых проявляется потеря или ослабление его самообладания в отношении названного акта. Различными писателями-аскетами указывалось неодинаковое количество видов чревоугодия, – обычно три или два. Так И. Кассиан

допускал три вида чревоугодия (*triplex natura est gastrimargiae. De coenobior. institut. lib. V, с. XXIII, col. 240B. gastrimargiae genera sunt tria. Collat. V, с. XI, col. 624. Ср. Исаак С. Λογ. XXVI, σελ. 161–162*), тогда как авва Дорофей различал только два вида этой страсти. *Doctr. XV, с. 2, col. 1789B*). Такое различие обусловливается тем, что второй имел в виду только проявление в человеке неумеренного чувства наслаждение в отношении количества и качества пищи, тогда как первый кроме того принимал во внимание также и неурегулированное в отношении времени, несвоевременное принятие пищи с целью получить от этого наслаждение. Вкушение монахом пищи раньше установленного часа (*Collat. loc. cit., 625A*) *πρὸ καιροῦ* (Исаак С., *Λογ. XXVI, σελ. 164, 166. Ср. Λογ. LIV, σελ. 321*), которое, следов., совершалось отдельно от других, тайно от них, называлось по этому последнему признаку тайноядением (*λαθροφαγία. Ср. Василий В. Sermo de renuntiatione saeculi, с. VI. Т. XXXI, col. 640B*). Стремление насыщаться пищею непременно вкусною, искусно приготовленною и красиво поданною (ср. авва Дорофей. *Doctr. XV, col. 1789B. И. Кассиан. Collat. V, с. XI, col. 625A. Нил Синайский. Narrat. III, col. 616AB*) называлось гортанобесием (*λαίμαργία. Ср. авва Дорофей. Doctr. XV, с. 2, col. 1789CD. Климент А. Paedagog. lib. II, col. 397A. Λαίμαργος, λαίμαργεῖν, λαίμαργία* означают вообще необузданное стремление к пище и питью. *Schmidt. B. IV. S. 237*). В третьем виде чревоугодия характеристическим признаком служит неумеренное, невоздержное употребление излишнего количества (*ὑπερβαλλούσῃ ποσότης. Исаак С. Λογ. XXVII, σελ. 173*) пищи, причем, в погоне за количественной стороной пищи, может забываться ее качество. (И. Кассиан. *De coenob. inst. lib. V, с. XXIII. col. 240BC. Авва Дорофей. Loc. cit., col. 1789C ii др.*).

¹²⁴⁸ - Γαστριμαργία – слово составное. Γαστήρ – орган питания. (Ср. Немезий. *Μαργος* означало того, кто охвачен необузданным влечением, так что *μαργοί* и *μαντι* являются синонимами. *Schmidt B. IV. S. 236*). По словам Климента А., ἡ γαστριμαργία есть невоздержность (ἄκρασις) в отношении к пище, как показывает и самое имя бешенство во чреве (*μαντι* ἐπὶ γαστέρα), так как беснующийся есть иначе *μαργος*. *Paed.*

Lib. II, С. I, Т. VIII, col. 397A. Нил С., в общем примыкая к этому определению, в частности оттеняет в состоянии анализируемой страсти момент особой напряженности позывов чрева к пище. (Lib. de monast. exercit. с. LVI. Т. LXXIXr col. 789A. Ср. Исидор П. Lib. I. Epist. LXIX, col. 228). Авва Дорофей Определяет γαστρίμαργυ'α, как ἡ πλησμονὴ τῶν βρομάτων ἢ πομα'τον. Doctr. XV, с. II, col. 1789A. Итак, в некоторых случаях оттеняется позыв к пище, а в других – его результат. Анализируемая страсть под именем gula была известна еще стоикам. Ср., напр. Синеки. Lib. III. Ep. VIII (29), p. 65, где обличается обжорство и изысканность в пище. Lib. XIV. Ep. I (89), p. 259; ep. II (90), p. 261. Lib. XV, ep. III (95), p. 302. Lib. XIX, ep. V (114), p. 377 (здесь gula связывается с venter).

¹²⁴⁹ - De coenob. institut. L. V, с. XIV, col. 229AB. Препод. Исаак Сир. основным источником борьбы с «возмущением от телесного устремления» признает «занятие сердца ведением» (Λογ. I, σελ. 6).

¹²⁵⁰ - Святоотеческим духом проникнуты и рассуждение по данному вопросу преосв. Феофана. По его словам, «наслаждение естественно сопровождает вкушение приятной пищи; но у тех., которые принимают ее с благодарными к Богу чувствами, наслаждение теряет характер чувственности, одухотворяется и освящается. Когда вкушают брашна, чтоб насладиться, творя угодие плоти в похоти, тогда являются погруженными в чувственность; а когда принимают яства, в удовлетворение неизбежной потребности, с благодарением, тогда чувствуют сладость, не делаясь чувственными. Возношение при сем ума и сердца к Богу делает самую сладость как бы отрешенною и обезвещественною». Толков. Паст. Посл. (1Тим.4:3), стр. 300. Ср. Толков. Посл. Тит. (Тит.1:15), стр. 73–74.

¹²⁵¹ - По выражению аввы Дорофея, это отношение к пище называется τὸ φαγεῖν διὰ τὴν ἡδονήν[. (Doctr. XV, С. 2, col. 1792A; ср. ibid., col. 1780BC). Указанное отношение к принятию пищи принадлежит собственно ко второму виду чревоугодия и называется гортанобесием (λαίμαργυ'α). Климент Александрийский. Paedag. L. II, col. 397A. авва Дорофей. Doctr.

XV, с. 2, col. 1789CD. Нил Синайский. Liber de monastica exercitatione, с. LVIII, col. 792B).

¹²⁵² - Т. XXXI, col. 640AB.

¹²⁵³ - Евагрий П. *Rer. monac. rat.* С. X. col. 1264A.

¹²⁵⁴ - Эта страсть, занимающая в списках порочных помыслов обычно второе место, называется большею частью *πορνεία* (см., напр., Макарий Е. *Homil XV*, с. L, col. 609C. *De perfectione in Spiritu*, с. V, col. 845A. Евагрий П., col. 1272A. Нил С. *De oratione*, с. XC, col. 1188A; Его же. *De octo spirititus malitiae.*, с. III, col. 1148C. Ефрем С. Т. III, р. 429B. Исаак С. Л. LXIX, σ. 403. Л. II, σ. 12. Л. XLIII, σ. 267); реже *ἐπιθυνία γυναικός*. Афанасий А. *Vita Antonii*, col. 872A; *ἐπιθυνία γυναικεία* (*Histor. Lausiaca*. с. XXIX, col. 1084B и др.); *γυναικομ'ανία* (Климент А. *Strom. Lib. III*. с. IX. col. 1165C); *ἡ ἐμπαθὶς ἐπιθυνία* (Григорий Нисс. *De orat. Dominica. Or. II*, col. 1148A); *ἡ κακὴ καὶ αἰσχρὰ ἐπιθυνία* (И. Дамаскин. Т. XCV, col. 80A); *ἡ ἐπιθυνία γυνουσι'ας* (Бл. Диадокх. *Λογ. ἁσκητ.*, с. XCLX, у проф. К. Д. Попова. Соч. цит., стр. 517; ср. стр. 159–160). У И Кассиана она называется *fornicatio* (*Collat. V*, с. 2, col. 611; *ibid.*, с. X, col. 622A; *De coenob. institut. lib. VI*, col. 266); а также *stimulus carnis, corporis motum*. Эта страсть более всего нарушает необходимое христианское требование и обязательное качество – чистоту (*ἀγνεΐα*). Климент А. *Strom. Lib. III*, с. VIII. col. 1165A. Ср. Афанасий А. *Sermo de patient.* с. I, Т. XXVI, col. 1297A), которая приобретает и сохраняется аскетизмом (Феодорит. *Interpretatio Epist. I ad Tim. cap. III. ver. 2.* Т. LXXXII. col. 805A. Афанасий А. *Loc. cit.*), направленным к сохранению девства (И. Дамаскин. Т. XCVI. col. 241), и по преимуществу называется *μολυσμός*. *Ibid.*

¹²⁵⁵ - Евагрий. *Cap. rg.* С. XIV, col. 1225A.

¹²⁵⁶ - И. Кассиан. *Coll. XII*, 2. Ср. Проф. Н. Н. Глубоковский. *Благов. Св. Ап. Павла*, стр. 377: «плотяной грех, будучи духовным по своему возникновению, продолжает сохранять это свойство и во все дальнейшие периоды». – И по учению стоиков, все страсти возникают из недостатка самообладания. Цицерон. *Tuse. IV. 9, 22.* Zeller. III. S. 229. Ср. Климент А. *Strom. L. c. V*, col. 724A. *Cnfr. col. 1165A.*

¹²⁵⁷ - Ср. Максим И. *Capita de charit.* Cent. III, §§ 56–57, col. 1033BC.

¹²⁵⁸ - Ср. Климент А. *Strom. Lib.* III. с. VII. col. 1164.

¹²⁵⁹ - В общем же списке страстей φιλαργυρία занимает обычно третье место (ср., напр., Евагрий П. *lib. cit.*, col. 1272A. И. Кассиан. *Collat.* V, с. 2, col. 611 A; *De coenobior. institut.* *lib.* VII, с. I, col. 291 C. Ефрем С. *De octo cogitationibus.* Т. II, col. 321F. Нил С. *De octo spiritibus malitiae* col. 1141A и след. И. Дамаскин. *Loc. cit.*).

¹²⁶⁰ - В Св. Писании Н. 3. указанная порочная склонность называется иногда φιλαργυρία (1Тим.3:10; ср. 1Тим.3:5: епископ, между прочим, д. б. ἀφιλάργωρος. 2Тим.3:2: в последние дни люди, между прочим, будут – φιλαργυροί), однако чаще для обозначение его употребляется %Γρleone_ksi'a (Лк.12:15; 2Пет.2:3, 14. Рим.1:29. Еф.5:3. Кол.3:5). И в аскетической письменности, наряду с φιλαργυρία, третья по порядку страсть называется ἡ πλεονεξία, а также φιλοχρηματία (ср. Григорий Н. *Epist. canon, ad Letoium*, col. 225A, 232D. In Cant. Cant. Н. XV, col. 1096A (φιλοχρηματία). In *Ecclesiasten* Н. IV, col. 676C. Н. V, col. 693BC. *De virginitate*, с. IV. Т. XLVI, col. 344BC. *Ibid.* с. XV, col. 384B. *De or#228t. Domin.* Or. II, col. 1145D. *De vita Moysis* col. 361C. Исаак С. Л. LVII, σ. 345. (ἡ πλεονεξία). Нил С. *De malignis cogitationibus*, с. IV, col. 1205A. *Historia Laus.* с. XCV, col. 1201 D: πλεονε_κτικαί' (т. е. ψυχαί'). Макарий Е. рассматриваемый порок называет преимущественно φιλαργυρία. (См., напр., Н. XV, с. L., col. 609C. *De patientia et discretione*, с. I, col. 866C–868A; ср. с. XXV, col. 885B. *De perfectione in Spiritu* с. V, col. 845A. Ср Исидор П. *Epist. Lib.*, III, 234, col. 916). Третий порок называется также иногда (φιλοκτημοσυ'νη (Исаак С. Л. XX III, σ. 132. Григорий П. *De mentali quietudine* col. 1061A).

¹²⁶¹ - Эта связь указывается, напр., св. Григорием Н. (*De orat. Domin.* Or. IV. Т. XLIV, col. 1172CD–1173A), И. Кассианом (*Collat.* V, с. XI, col. 625B. *ibid.* с. X, col. 621B), Нилом С. (*Sermo ascet.* с. LV, col. 788C).

¹²⁶² - Ср. Григорий Н. *Epist. саповис.*, col. 232D.

¹²⁶³ - *De coenob. inst. lib.* VII, с. 23–25, col. 314–316.

1264 - De octo spirit. malitiae c. VIII, col. 1153A. Ср. Григорий Н. In Ecclesiasten. Homil. V, col. 693BC. Его же. De mortuis. Т. XLVI, col. 520A.

1265 - Collat. V, c. VIII, col. 620A; ср. De coenobior. inst. lib. MI, c. I, col. 291: peregrinum bellum et extra naturam. Нил С. De octo spirit. malitiae c. VIII, col. 1449B.

1266 - Григорий П. De mentali quietudine, col. 1061B.

1267 - В этом пункте патристическое учение напоминает учение стоиков, согласно которому скупость есть ложное мнение о достоинстве золота. Ср. Zeller. III. S. 226–227.

1268 - Нил С. Loc. cit., col. 1449C. И Кассиан. De coenobior. instit., col. 291–292.

1269 - И. Кассиан. Loc. cit. c. V, col. 295A.

1270 - Григорий П. Lib. cit., col. 1061 A.

1271 - Григорий Н. Epist. canonic. col. 232D.

1272 - Ср. Е. Феофан. Толков. Посл. Ефес. (Еф.5:5), стр. 342: «В пристрастии к богатству есть особая черта, ставящая обладаемого им на одной линии с идолопоклонником, именно упование на богатство... Обладаемый лихоиманием всего ожидает от денег и богатства, на них опирается и поживает своими надеждами».

1273 - Евагрий. Cap. pg. col. 1221B.

1274 - И. Златоуст. Т. LX, col. 93 и след. LXVII, col. 553. Феодорит. Т. LXXXII, col. 805.

1275 - Col. 313C–314A: ...occasio enim eis habendi defuit, non voluntas, quae semper apud Deum solet magis quam necessitas coronari. Ср. И. Златоуст. In 1Corinth. Homil. XXIII, n. 6. Т. LXI, col. 197. Homil. de capto Eutropio et de divitiarum vanitate. Т. LII, col. 339.

1276 - Collat. IV, c. XXI, col. 609B-610B.

1277 - Л. XXIII, σ. 132.

1278 - Максим И. Cent. II, 89. Т. XC, col. 1013A; IV, 91, col. 1069CD; II, 75. col. 1008C. Ср. Макарий Е. Н. V, c. 13, col. 508D. Марк П. Or. III. De poenit. § 4–5. col. 972B–D. Нил С. De malignis cogit, c. IV, col. 1205A. Василий В. Regulae fus. tract. Inter. IX. Т.

XXXI, col. 941B. T. XXXI, col. 1145CD. Ep. XXII, al. CCCCXI, c. I. T. XXXII, col. 2S9B, ригорий Б. Or. XLIV, c. VII. T. XXXVI. col. 616A. Or. XIV. c. XXV. T. XXXV, col. 892A. И. Златоуст. De statuis ad populum Antioch. H. II, c. V. T. XLIX, col. 40–41. C. VII, col. 43. In Psalmos. Ps. XLVIII, c. III. T. LV, col. 503. In Acta Apostol. H. VII, c. 1. T. LX, col. 64. In I Corinth. H. X. n. 4. T. LXI, col. 87–88. In inscriptionem altaris c. 2. T. LI, col. 69. Peccata fratrum non evulganda, c. 2. ibid., col. 355 – 356. H. de capta Eutropio. T. LII, col. 399. De sanctis martyr, sermo c. IV. T. L, col. 652 – 653. In ep. I. ad Timoth. c. VI. H. XVII, c. III. Климент А. Quis dives salvetur, c. XI–XII. IX, col. 616AC; c. XIV–XV, col. 617C – 620B; c. XIX, col. 624BC; c. XXIV, col. 629A. Strom. Lib. III, c. VI. T. VIII, col. 1160B. Lib. IV, c. V. T. IX, col. 1233BC. Ерм. Pastor. Lib. I. Vis. I, c. I T. II, col. 893–894. Vis. III, c. VI, col. 904–905; c. IX, col. 907–908. Lib, III. Sim. X, c. IV, col. 1011–1012.

¹²⁷⁹ - Евагрий. Cap. pr. col. 1221B.

¹²⁸⁰ - Ср. Е. Феофан. Толков. Паст. Посл. (1Тим.6:17), стр. 414: в случае подчинения человека страсти сребролюбия «внутренний, естеством человеческим требуемый и определяемый строй извращается: становится во главу, чему следовало быть в ногах». Ср. itfid. (ст. 11), стр. 395: «весь строй внутренний тогда у человека бывает темен: грудью пресмыкается он по земле и питается землею».

¹²⁸¹ - В приведенных словах св. отец перечисляет те доводы, которые обычно приводились сребролюбивыми монахами в защиту своего стремление приобретать и копить деньги и которые им самим казались благословными (εὐ'λοῦα. Нил С. De octo spirit. malitiae col. 1449C, 1452A), справедливыми и разумными (justos et rationabiles. И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. VII, c. 7, col. 296), тогда как в сущности, по аскетическому учению, проистекали из недостатка веры в Бога (ср. Нил С. Lib. cit. col. 1449BC. И. Лествичник. Gr. XVI, col. 924D). Под ξενιτεῖ'α, вероятно, следует разумеать переход инока из одного монастыря в другой отдаленный монастырь (ср. Евагрий. Rer. monach. c. VI, col. 1257B. И. Кассиан. De coenobior. institut. lib. VII, c. 7, col. 297A), для совершения которого деньги казались необходимыми «сребролюбивым» монахам. Ξενιτεῖ'α

имело в аскетической письменности и другое, более глубокое и вполне положительное значение. Ср., напр., И. Лествичник. Gr. III, col. 664C, т. е. странничество есть отлучение от всего, чтобы сделать мысль свою неразлучною от Бога.

¹²⁸² - Cent. III, §§ 16, 17 и 18. Т. XC, col. 1021AB. Ср. Cent. I, § 75, col. 977AB. Ср. И. Златоуст. *Exposito in psalmum XLVIII* n. 8 Т. LV, col. 234. Ср. Е. Феофан. Толков. Паст. Посл. (VI, 10), стр. 387.

¹²⁸³ - Ср. Кол.3:5. Cnfr. Григорий Н. *Epist. canonic.* Т. XLV, col. 232D. И. Кассиан. *De coenobior. instit.* с. VII, col. 298C.

¹²⁸⁴ - По учению св. Григория Н., любостяжательность ведет за собою гнев (ὀργή) к равным, гордость (ὑπερηφανία) к низшим, зависть (φθόνος) к высшим. *De virginitate* с. IV. Т. XLVI, col. 344BC. По наблюдению преп. Нила С., гнев необходимо возбуждается на препятствующих приобретению денег. *De monastica exercitatione* с. LV, col. 788C. Ср. И. Златоуст. *Exposit. in Psalm. CXIX*, с. III. col. 34:3. И. Кассиан. *Collat.* V, с. X, col. 622. По словам Аввы Дорофея, гневаются обыкновенно или за имение или за снеди. *Doctr.* II С. II. col. 1644A. Е. Феофан. Толков. Паст. Посл. (1Тим.6:12), стр. 397: «самое широкое поле для расположения сего зелия (т. е. гнева) представляет любоимание. Не тронь, это мое. Таков закон любостяжания. Тронет кто, – и пошли неудовольствия».

¹²⁸⁵ - Евагрий. *Cap. pr.* XCIX. col. 1251B.

¹²⁸⁶ - Немезий. с. LXXXIX. col. 692A. Евагрий. *De octo vitios. cogit.* с. VI, col. 1273A.

¹²⁸⁷ - Марк Подвижник. *Praecepta salutar.* с. VIII, col. 1041B. Ср. Е. Феофан. Цит. соч.: гнев «возникает от всего, что каким-нибудь образом тревожит ваше самолюбие».

¹²⁸⁸ - От гл. ὀρίγυμαι (Феодорит. *Quaest. CXV In Genesin.* Ср. *Sufcerus.* р. 504, V, или собст. отъ гл. ὀρυῖν (Исидор П. *Lib. IV.* Ер. CCXXIII. col. 1317B). В ряду восьми пороков страстная раздражительность встречается именно с этим названием большею частью как в Новом Завете (ср. Мк.3:5. Иак.1:19. Еф.4:31. Кол.3:8. 1Тим.2(ср. Тит.1:7); в глагольной форме Мф.5:22, 18:34, 22:7. Лк.14:21, 15:28, Еф.4:26), так и в

святоотеческой письменности (Евагрий П. *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*. с. I, col. 1272A; с. VI, col. 1273A. Ср. *Capita practica ad Anatolium*. с. XIV, col. 1225A. Нил С. *De vitiis, quae opposita sunt virtutibus* с. I, col. 1141 A. *De octo spiritibus malitiae* с. IX, col. 1153A. *De diversis malignis cogitationibus* с. I, col. 1201 A. И. Дамаскин. Т. XCV, col. 80A. Ефрем С. Т. III, р. 429В. Григорий Н. *De virginitate*, с. XV. Т. XLVI, col. 385В и др. И Златоуст. *In laude. S. Pauli apost. Homil. VI. Т. L*, col. 508 и мн. др.). Наряду с этим именем анализируемая страсть называется также еще θυμός (Лк.4:28. Деян.19:28. Гал.5:20. Еф.4:31. Кол.3:8. Евр.9:27, в форме множеств. числа – θυοί (2Кор.12:20. Гал.5:20). Макарий Е. *Homil. XV. с. L*, col. 609С. Исидор П. *Epist. lib. IV*, 223, col. 1317. *ibid.*, 152, col. 1237. *lib. V*, 144, col. 1409В. Нил С. *De octo spiritibus malitiae*, с. IX, col. 1153. *De octo vitiis*, col. 1452D, 1453A. И. Златоуст. *Lib. eit*), πικρία (разгорчение) (Еф.4:31. Василий В. *Regulae brevius tractatae. Interr. LV. Т. XXXI*, col. 1120), παροξυσμός. Василий В. *Loc. cit.* И. Златоуст. *In laude S. Pauli, loc. cit.*), μῆνις и κότος. (И. Дамаскин. *De fide orthodoxa, lib. II. с. XVI*, col. 933A).—В некоторых случаях θυμός и ὀργή употребляются, по-видимому, безразлично, однако, при всем сходстве, они, очевидно, включают в себе и различие, если они употребляются даже в Новом Завете отдельно, хотя и рядом, совместно. См. Кол.3:8. Еф.4:31. В аскетической литературе более или менее определенно указывается и их различие. Это различие, вообще говоря, сводится к тому, что θυμός обозначает собою гнев в начальной стадии его развития, – первую вспышку гнева, тогда, как ὀργή – предполагает гнев уже развившийся, законченный – ἀπote'λεσμε) Афанас. А. *Exposit. in psalm. Т. XXVII*, col. 65С. Cnfr. Василий В. *Homil. in psalm. XXIX, с. IV. Т. XXIX*, col. 313A). μῆνις и κότος оттеняют собственно продолжительность гнева, злопамятство, причем κότος (от κείῃθαι) выражает этот оттенок даже энергичнее, чем μῆνις (от μένειν) Ср. И. Дамаскин. *Lib. cit.*, col. 933A. Pape. *Lib. cit. B. I*, S. 1373. В. U, S. 170–171. Cremer. *Lib. cit. S. 766*). Suicerus. Т. I, col.1411–1413. Т. II, col. 540–506. У Немезия ὁ θυμός считается общим, или родовым, понятием, тогда как ὀργή, χολή, μῆνις и κότος представляются его видами.

Терминология и – в значительной степени – самое определение различных оттенков синонимических наименований гнева мы находим уже у стоиков, которые, в частности, различали ὀργή, θυμός, χόλος, μῆνις, κότος и πικρία. Schmidt T. III. S. 552. Cremer. S. 766. Θυμός определялся у стоиков, как ὀργή ἐναρχομένη. Schmidt S. 592, По Аммоню, θυμός μεν ἐστὶ προῖσκαίρος, ὀργή δὲ πολυχρομένη. Θυμός – внутреннее движение души, ὀργή – проявление и обнаружение его. Μῆνις уже у Гомера употребляется в значении продолжительного гнева богов, и у классиков почти исключительно по отношению к гневу высшей силы, – не только богов, но также и умерших. Schmidt T. III. S. 566. Значение слова не изменяется в зависимости от субъекта, от которого гнев исходит, и от объекта, на который он простирается. При этом μῆνις может означать гнев благородный и справедливый. S. 565–566. По определению стоиков, κότος – οἰργή e=pithrou sa kairo n ei=_s timwri'an. S. 552. κότος означает, таким образом, собственно «ненависть», которую чувствует кто-либо в сердце к тому, кто его оскорбил или противен ему по существу. S. 565. При этом κότος является таким термином, который употреблялся почти только в поэтическом языке. S. 564. Ср. S. 570–571. Πικρία позволяет предполагать в состоянии гневающегося момент огорчения, прискорбия, печали. S. 564. Что касается различие «ненависти» и «гнева» по их психологическому содержанию, то можно сказать, что «ненависть» затрагивает более теоретическую сторону, мыслительную способность в человеке, тогда как гнев – дело и проявление преимущественно чувства и воли, почему он сильнее и заметнее выражается также и в области физических и физиологических проявлений.

¹²⁸⁹ - Евагрий . De octo vit. c. VI, col. 1273A.

¹²⁹⁰ - Евагрий. Cap. pg. C. XXVI. col 1228D. Уже Сенека, впрочем, называл гнев (ira) affectus peterrlnnis et perDiciosissimus. Dialog. III. I, 1–2, S; IV, 35. 3. V. 1–4. и др.

¹²⁹¹ - Мф.5ср. ст. 21. Можно полагать, что убийство здесь является именно как высшая ступень и грубейшее проявление гнева. Ср. ibid., ст. 27–28, где воззрение на женщину с «вожделением» служит исходным начальным моментом того

психического состояния, которое также, развившись в аффект, выливается в грубую форму фактического нарушения целомудрия. Се. Авва Дорофей. Doctr. I. с. V. col. 1624A.

¹²⁹² - По Евагрию, даже в начальном своем моменте гневающийся как бы сражается с тем, кто причинил ему огорчение. Сар. пр. с. XIV, col. 1225A; с. XV, col. 1225B.

¹²⁹³ - См. напр., Евагрий П. De octo vitiosis cogitationibus, с. VI col. 1273A. Capita practica с. XI, col. 1224C. Григорий Б. Carminum liber I. Theologica. Sectio II. Moralia. XXV. Adversus iram v. 39. Т. XXXVII, col. 816A. Василий В. Homil, adv. irat. с. VI. Т. XXXI, col. 369A. Григорий Н. De anima et resurrectione. Т. XLVI, col. 56A. Исидор П. Epist. lib. IV, 223, col. 1317. И. Дамаскин. De fide orthodoxa, lib. II, с. XVI, col. 933A.

¹²⁹⁴ - Евагрий. Сар. пр. с. XI, col. 1224C.

¹²⁹⁵ - Ср. Григорий Б. Lib. cit. V. 83, col. 819A. Евагрий П. De octo vitiosis cogitationibus, с. VI, col. 1273A.

¹²⁹⁶ - Василий В. loc. cit. Исидор П. Epist. lib. IV, 223, col. 1317.

¹²⁹⁷ - Ср. Исихий. Centuria de temperantia et virtute. I, 31. Т. XCII1, col. 1489D.

¹²⁹⁸ - Василий В. Lib. cit. с. II, col. 356D–357A.

¹²⁹⁹ - Ср. Исидор П. Epist. lib. III, 92, col. 796.

¹³⁰⁰ - Ср. Нил С. De octo vitiis, col. 1453A (гнев делает все в душе σουκεχυμε'να).

¹³⁰¹ - Ср. Евагрий П. De octo vitios. cogitation. с. VI, col. 1273. Исидор П. Epist. lib. IV, 152, col. 1237. ibid. V, 144, col. 1409B.

¹³⁰² - Евагрий. Сар. пр. с. XIV. col. 1225A. Нил С. col. 1452D.

¹³⁰³ - Василий В. lib. cit., col. 356B. Ср. Нил С. De octo spirit. malitiae, 1153C.

¹³⁰⁴ - Евагрий. Сар. пр. с. XV. col. 1225B.

¹³⁰⁵ - Евагрий. Сар. пр. с. XXVI, col. 1228D. Ср. с. XLVIII, col. 1233A. И. Кассиан. Collat. XVI, С. XXVII, col. 1041 A.

¹³⁰⁶ - Евагрий. Сар. пр. с. VI, col. 1224A. Нил Син. De octo spirit. malitiae, col. 1144A и др.

¹³⁰⁷ - Вас. Вел. lib. cit., col. 364C. Григ. Бог. lib. cit., v. 324, col. 835.

¹³⁰⁸ - Вас. Вел. lib. cit., col. 369B.

¹³⁰⁹ - Евагрий. Сarp., pr. c. VI, col. 1224A.

¹³¹⁰ - De octo vit. cogit, c. VI. col. 1273A.

¹³¹¹ - Сp. Василий Вел. Hornil. adv. irat. c. V, col. 365C.

Евагрий Понт. Сarp. pract c. LXI, col. 1236B. Григорий В.

Carminum lib. II. Historica. Sectio I. Poemata de seipso. v. 7, col.

1382A. Григорий Нисс. Quid sit ad imaginem Dei, col. 1336B. Сp.

col. 1337C. Epist. canon, ad Letoium T. XLV, col. 224A. Сp. Платон.

Republ. IV 438Д–441 С; IX, 580Д–581С. Tim. 89E (по изд.

Stephani).

¹³¹² - «Слово θυμοῦς – происходит от глагола θυῶ, который в форме действ. залога значит: зажигаю, а в форме среднего залога, – горю, пламенею и затем горячо, пламенно желаю чего-нибудь, пылко, страстно стремлюсь к чему-нибудь... В этом смысле θυμοῦς включает в себе – понятие о присущих душе человеческой сердечной теплоте, жаре, рвении к добру, и пламенной ненависти к злу, так что θυμοῦς в этом смысле есть то, что немцы называют Gem#252th, а что мы называем еще удачнее сердцем (Проф. Редкин. Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. IV, стр. 391). Сp. Griechisch-Lateinisches Etymologisches W#246rterbuch von Alois Vanicek. 1 Band (Leipzig, 1877), S. 407–408: θυῶ – st#252rmen, toben, tosen, brausen; w#252then, rasen, θυμοῦς – das Regsame und belebende in Menschen, die bewegende Lebenskraft; Herz als Sitz des Empfindens u. s. w. По определению Платона θυμοῦς ἀπὸ τῆς θυ'σεως καὶ ζε'σεως τῆς ψυχῆς. Grimm. p. 204.

¹³¹³ - Сp. Григорий Б. Lib. cit. Poemata moralia, v. 360, col. 838.

¹³¹⁴ - Ibid., v. 357.

¹³¹⁵ - Василий В. Homil. adv. irat. c. V, col. 365B, 365C. Сp. Григорий Б. Lib. cit. v. 48–49, col. 817. Poemata de seipso. v. 6–7, col. 1382. Исидор П. Epist. lib. I, 280, col. 345D – 348A. Сp. Jib. III, 338, col. 497. Исихий lib. cit. I, 31, col. 148D. В данном случае

святоотеческая психология примыкает к платоновской. По учению Платона, «желательная» сторона души по природе подчинена разумной, но также по природе ей совершенно противоположна, и, вследствие этого, господство разумной способности над желательной возможно только при посредстве именно силы θυμοῦς, которая и служит посредствующим звеном между обеими, по натуре своей стоя на стороне разума. Последний только благодаря θυμοῦς, именно благодаря его поддержке и помощи, имеет реальную возможность последовательно утверждать свое господство над чувственностью. Ср. Albert St#246ckl. *Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte* 1 Band. (W#252rzburg. 1858), § 165, S. 331–332.

¹³¹⁶ - Немезий, определяя значение θυμοῦς для деятельности разума, называет его «охранной стражей» последнего. Если разум находится в нормальном состоянии, то при суждении его по поводу чего-либо достойного возмущения, негодования, это настроение человека и выражается в том, что называется θυμοῦς. с. XXI, col. 692B.

¹³¹⁷ - Ср. Григорий Б. *Poem, moral*, v. 362, col. 838.

¹³¹⁸ - Ср. Григорий Н. *Epist. canon, ad Letoium*. T. XLV, col. 225A.

¹³¹⁹ - Ср. Исидор П. *Epist. lib. V*, 95, col. 1381.

¹³²⁰ - Ср. Василий В. *lib. cit.*, col. 365B. Уже Сенека признавал благодетельное значение гнева, когда он направляется против *scelera et errores*. *Tr. IV*, 6–10.

¹³²¹ - Ср. Исихий. *lib. cit. I*, 34, col. 1492.

¹³²² - Ср. Авва Исаия. *Or. II*, с. 2. T. XL., col. 1108A: *est mentis ira a naturae ratione minime aliena, sine qua castitas homini non constat*.

¹³²³ - Евагрий. *Cap. pr. LII–LHI*. col. 1233D–1236A.

¹³²⁴ - *Lib. cit.* col. 365B.

¹³²⁵ - Василий В. *Homil. adv. irat. c. VI*, col. 368A.

¹³²⁶ - Евагрий. *Cap. pr. c. XVI*, col. 1225B.

¹³²⁷ - Ср. *ibid.*

- 1328 - Ср. Ин.2:17; ср. ст. 14–16.
- 1329 - Исидор П. *Epist. lib. II.*, 239, col. 677AB. Ср. *Apophthegm. Patrum*, col. 553A, § 118 (cnf. *Uerba Seniorum*. X, 47, col. 92IB).
- 1330 - Он же. *Lib. V*, 227, col. 1469D–1472 .
- 1331 - Василий В. *Lib. cit.*, col. 365B. Григорий Н. *De virginitate*, с. XVIП, col. 389D.
- 1332 - И. Кассиан. *De coenob. instit. lib. VIII*, с. VI, col. 334A. Нил Син. *De octo cogitat.*, col. 1453A. Григор.Нисс. *canon.*, col. 225A.
- 1333 - Ср. Исихий. *lib. cit. II*, 24, col. 1520.
- 1334 - Евагрий. *Cap. pr. с. XV*. col. 1225B.
- 1335 - Исидор П. *Epist. lib. II*, 239, col. 677AB.
- 1336 - Василий В. *Lib. cit.*, col. 368B.
- 1337 - Василий В. *lib. cit.*, col. 368D.
- 1338 - Григорий Б. *Поem, moral.*, у 399–400, col. 840–841. Василий В. *Lib. cit.*, col. 368C. Исидор Пел. *Epist. lib. II*, 240, col. 676–677.
- 1339 - Ср. Мк.3:5.
- 1340 - Напр., Мк.3:5; ср. Еф.4:26. Василий В. *Lib. cit.* col. 358C. Ср. Исидор Пел. *Epist lib. III*, 338, col. 997D–1000A.
- 1341 - Ср. Проф. Прот. С.А. Соллертинский. Объясн. Мф.5:22, V, 38–42, 7:1; Лк.6у гр. Толстого (Спб. 1887), стр. 12. В классическом словоупотреблении ὀργή означало вообще внутреннее натуральное влечение, внутреннее, к определенной цели направленное стремление, в котором проявляется известное настроение человека. 'Οργή' имело смысл еще более широкий и употреблялось для обозначения производительной силы земли, полового влечение у животных. У Гиппократэ этот глагол употребляется при описании болезней, которые проявляются в резких, бурных симптомах. Schmidt S. 553–554. По Исихию ὀργή = ἐπιτεταμένως ἐπιθυμεῖν. Suicerus. T. II. p. 504. У Аввы Дорофея именем ἡ ὀργή (лат. furia) названа блудница, «совершенно развратная», для означения, очевидно,

полнейшего и всецелого преобладание в ней всякого рода порочных наклонностей. Doctr. VI, с. IV, col. 1689C.

¹³⁴² - Григорий Нис. De anima et resurrectione, col. 65C. В классическом словоупотреблении ὀρυή означало вообще такое стремление, которое определяло отношение и поведение одного субъекта в отношении к другому, причем это отношение могло проявляться как в виде «гнева», так и в вид «любви»; последнее, впрочем, реже. Напр., у Фукидита ὀρᾶς ἐπιφε'πειν τιῖ = любить кого-либо, обращать к кому-либо свою склонность. Cremer. S. 766.

¹³⁴³ - Еф.4:26. Ср. Бл. Диадох. Λογ. ᾰσκηт. с. VI (См. Проф. К. Д. Попов, стр. 27).

¹³⁴⁴ - Ср., напр., Григорий Нисс. De anima et resurrectione, col. 65AB. Ср, 65C, Вас. Вел. Lib. cit., col. 365BC.

¹³⁴⁵ - Григорий Н. Lib. cit. col. 65C–68A

¹³⁴⁶ - Исихий. Lib. cit., II, 34, col. 1521.

¹³⁴⁷ - Марк Подвиж. Praeept. salutar. с. VIII, col. 1041A. Ср. Григорий Н. De anima et resurrectione, с. XXXIX. col 68A.

¹³⁴⁸ - Немезий, с. XXXIV, col. 672B. Интересно, что для гнева в русск. языке существуют синонимы: «сердиться», «серчать». Что же касается слова: «гнев», то, б. м., один корень с ним имеет великорусская: «загнетка», где сосредоточивается в печи «огонь». (Ср. Даль. Толков. Словарь. 2 изд. Т. II, стр. 585).

¹³⁴⁹ - Отсюда психологически более последовательно поставлять печаль именно после гнева (как и поступают в действительности, напр., И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. IX, с. I. De spiritu tristitiae, col. 351 B. Нил С. (De octo spirit. malitiae. С. XI, col. 1156C. Ср. De octg... col. 1453. Ефрем С. Т. III, р. 429B), а не прежде его (ср. Евагрий П. De octo vitiosis cogitat, с. I, col. 1272A; с. VII, col. 1273AB. Исихий. De temperantia et virtute. Cent. II, 75. Т. ХСШ, col. 1536D. И. Дамаскин. Т. ХCV, col. 80A). И это несомненно, поскольку, по аскетическому наблюдению, печаль, по крайней мере, в некоторых случаях, —происходит именно «по прекращении гнева» (iracundia desinente) И. Кассиан. Collat. V, с. XI, col. 627A. Ср. Coenobior. instit. I. IX, с. IV,

Col. 355B. Ср. даже Евагрий П. *De octo vitiosis cogitationibus*. С. V, col. 1272C.

¹³⁵⁰ - Ср. Нил С. *De octo spirit. malitiae*, с. XII, col. 1157B.

¹³⁵¹ - Ibid.

¹³⁵² - Ср. Евагрий П. *Cap. pract. ad Anatol.* с. X, col. 1224C.

¹³⁵³ - Григорий Нис. *De mortuis*. Т. XLVI, col. 536D. Ср. Евагрий. *Cap. pract.* с. IX, col. 1224C. В частности, по словам препод. Исаака С., «желающий себе чести не может иметь недостатка в причинах к печали». Л. I, ст. 4.

¹³⁵⁴ - Ср. Немезий, С. LXIX, col. 676B. Ср. Евагрий П. *De octo vitios. cogit.* С V, col. 1272C. Ср. И. Кассиан. *Coenobior. inst. lib.* IV, с. IX, col. 355B. Ср. *Collat.* V, с. XI, col. 627A. И. Лествичник. Gr. II, col. 656C. Егил С. *Lib. cit.* col. 1156C–1157A. По словам св. Отца, неприятели пленника оковывают железом, а пленника страстей связывает печаль. Бессильна печаль, когда нет других страстей. Кто связан печалью, тот, следов., побежден страстями, и т. д. Мнение, что «удовольствие» заключается и в самой «печали», что «печаль» и «удовольствие» – состояние по существу сродные, высказывалось еще у классических писателей, напр., Метродором, но с ним решительно не соглашается уже Сенека. Ср. *Epist. mor. lib.* XVI, ep. 4 (99). p. 324: *illud nullo' modo probo, quod ait Metrodorus: esse aliquam cognatam tristitiae voluptatem; hanc esse captandam in ejusmodi tempore.*

¹³⁵⁵ - И. Кассиан. *De coenob. instit. lib.* IX, с. I, col. 351–353. Нил Син. *lib. cit.* с. XI, col. 1156C. Евагрий. *Cap. pract.* с. XVI, col. 1225B; с. LXVUI, col. 1241D.

¹³⁵⁶ - Нил С. *loc. cit.* Ср. И. Кассиан. *lib. cit.* с. IV, col. 355B.

¹³⁵⁷ - И. Кассиан. *loc. cit.*

¹³⁵⁸ - И. Кассиан. *lib. cit. r.* IV, col. 355B.

¹³⁵⁹ - Ibid. Ср. *Verba Seniorum*. VII, 40, col. 902BC. (ср. Древний Патерик VII. § 47, стр. 153–154).

¹³⁶⁰ - Роем, *moral*, v. 66, col. 950. λύπη означает всякий род боли, скорби, печали как душевной, так и телесной. При этом λύπη само по себе означает разные степени этого неприятного, тяжелого аффекта. Schmidt B. II. S. 588–589.

- 1361 - Григорий Нисс. *De mortuis*. T. XLVI, col. 537B.
- 1362 - Ср. И. Кассиан . *De coenobior. instit.*, с. X, col. 538: *utilis nobis una re tristitia judicanda est*. Ср. Григорий Нисс. *loc. cit.*
Отсюда оказывается совершенно преувеличенным и по существу несправедливым утверждение Немезия, что «всякая печаль – зло по самой своей природе (с. LX, col. 683A.
- 1363 - Григорий Нисс. *De beatitud. Or.* III, col. 1225A.
- 1364 - *Ibid.*, col. 1220D.
- 1365 - Василий В. Т. XXXI, col. 776. Ср. col. 777–780.
- 1366 - Григорий Н. *lib. cit.*, col. 1225A.
- 1367 - *Ibid.*, col. 1225A.
- 1368 - *Ibid.*, col. 1220D
- 1369 - 2Кор.7:10.
- 1370 - Нил С. *lib, cit.*, col. 1157B.
- 1371 - Он же. *Hb. cit.*, col. 1456A.
- 1372 - Исаак С. А. LVIII, σ. 347.
- 1373 - Так. обр., «печаль» может принимать два, диаметрально противоположных друг другу направления, – быть «пороком» или «добродетелью». Ср. Григорий Н. *De mortuis*, col. 536D.
- 1374 - Нил С. *lib. cit.* col. 1141D. Ср. И. Лествичник. Gr. XXVI, col. Ю85В.
- 1375 - Нил С. *Lib. dt.* col. 1156С–1157А.
- 1376 - 2Кор.7:10. Ср. Григорий Н. *De beatitud. Or.* III, col. 1220D.
- 1377 - Специальный, особый анализ шестой страстен – уныния (ἡ ἀκηδία; реже ἄθυρμα, κατήφεια; у Златоуста ἄθυρμα встречается, впрочем, нередко. (Т. XLVII, col. 425, 447, 494. Т. LXIX, col. 419 и др. Ср. также Максим И . Т. ХСИ, col. 876–880. И. Дамаскин . Т. ХCV, col. 1209–1213 и др.) в особом трактате – в тексте – мы считаем делом для нас необязательным, так как со стороны своего нравственно-психического содержания названное аффективное состояние представляет только окончательное развитие, полное возобладание в душе «страсти» предшествовавшей (И. Кассиан . *De coenobior. instit.*

lib. X, c. I, col. 363: *affinis haec (acedia) tristitiae est*. Ср. Нил С. lib. cit. c. XI, col. 1156B. Ср. col. 1456D). Все симптомы страсти предшествовавшей в ἀκηδία являются выраженными в форме еще более резкой, интенсивной, захватывая притом в человеке еще более широкую область – все душевные силы (ср. Нил С. lib. cit., col. 1460B. Максим И. De charitate. Cent. L § 67, col. 973), всю вообще душу. Евагрий. Сар. рг. с. XXV, col. 1228C). В этом состоянии «слабость души» (ἀτονία) (Нил С. lib. cit. c. IV, col. 1157D), ее изнеможение, подавленное состояние (Исаак С. Λογ. XLVI, σελ. 287), потеря разумом всякой власти над ходом душевной жизни (ср. И. Лествичник Gr. XIII, col. 860A) достигают такой степени, что душа представляется как бы вовсе бездействующею в отношении религиозно-нравственного подвига, расслабленною, как бы дремлющею (ср. И. Златоуст. Т. LV, col. 682. Нил С. col. 1144B. И. Лествичник. loc. cit. И. Кассиан lib. cit. 369). При таких условиях все другие страсти, не встречая себе надлежащего отпора со стороны души, лишенной твердости и бодрости, пользуясь слабостью разума (Ср. Исаак С. Λογ. LVI1, σελ. 345) и нерешительностью воли, начинают, наоборот, действовать с полною силою, так что душа такого человека представляет собою поприще их полного, безраздельного, ничем не ослабляемого и не парализуемого господства (ср. Нил С. lib. cit., col. 1460A). Такое малодушие (ср. И. Лествичник. loc. cit. ἀκηδία ὀλιγοψυχος) сопровождается полным лишением, совершенною потерю надежды на Бога (ср. Евагрий. Сар. рг. с. XVIII, col. 1225C. Макарий Е. De libertate mentis, c. XIII, col. 945B) и даже веры в Него (Исаак Сир. Λ. VII, σελ. 345), а также – вместе с этим – способности преуспевать неленостно не только в молитвенном подвиге (Евагрий. Сар. рг. с. XIV. col. 1225A. Нил С. col. 1160B, 1457C, 1460A. И. Лествичник. loc. cit.) но даже и в рукоделье (Евагрий, loc. cit. c. VII, col. 1273B. И Кассиан. De coenoblor. inst. lib. X, c. II, col. 336) вообще ослаблением всякого подвижничества. Одною из причин возникновения и развития названной страсти является «леность» (ἡ ἀργία). Евагрий. Rer. monach. rat. c. VIII, col. 1260D. В отношении к окружающим, совместно живущим людям развиваются у человека, подверженного унынию, чувства

презрения, отвращения, ненависти (*aspernationem gignit atque contemptum*). (И. Кассиан. *Lib. cit.* с. X, col. 365–366. ср. Нил С. col. 1457A), так что дальнейшая совместная жизнь с ними становится прямо невозможною, невысказанною (Нил С. col. 1456Д, 1457А. Евагрий, с. VII, col. 1273В). Отсюда уже понятны те основания, по которым аскетическое мировоззрение, оценивая значение названного аффекта в духовной жизни, считает его в высшей степени опасным, тяжким врагом подвижника, этой страсти подверженного (ср. И. Кассиан. *De coenobior. instit.* *Lib. X*, с. I, col. 363. Евагрий П. *Capita pract.* с. XIX, col. 1225Д. И. Лествичник *Gr. XII*, col. 860С. Максим И. *De charit. Cent I*, § 67, col. 973Д). И это собственно потому, что анализируемая «страсть» представляет собою состояние диаметрально противоположное добродетели «терпения», при наличии которого только и может совершаться «спасение», по слову Господа (Лк.21:19. Мф. 34:13). Аммоний. Т. LXXXV, col. 1386. Итак, греховное себялюбивое направление деятельности само в себе носит яд разложения духовной жизни, который и проявляется с особенною силою в состояниях λύπη и особенно ἄκηδία. В этих последних и без слов дастся красноречивая оценка, сказывается как для самого человека, так и для других настоящее значение избранного им пути греховного самоутверждения, страстного самоудовлетворения.

¹³⁷⁸ - В числе «зол», душевных бедствий, пустых и тщетных. *Epist. moral. Lib. XIX*, Ep. I (110), p. 363.

¹³⁷⁹ - И. Кассиан. *Collat. V.* с. X, col. 622В: *incrementum prioris (cenodoxiae) ortus efficiatur alterius superbiae*. Ср. И. Лествичник. *Gr. XXII*, col. 949А. *Cnfr. Gr. XXIII*, col. 965С.

¹³⁸⁰ - По словам И. Кассиана, *non solum enim, ut caetera vitia, in parte carnali, sed etiam in spiritali, monachum pulsat (cenodoxia) giiptiliore se nequitia ingerens menti*. *De coenobior. inst. Lib. XI*, с. 11, 400–401. Ср. Евагрий П. *De octo vitiosis cogitationibus*, с. VIII, col. 1273Д.

¹³⁸¹ - Лк.18:11–12.

¹³⁸² - *Ibid.* ст. 9. Ср. Василий В. *Keg. brev. tract. Interr. LVI*, col. 1120С. Ср. Исидор П. Т. LXXVIII, col. 244. Авва Дорофей.

Doctr. VI, с. 11, col. 1686A.

¹³⁸³ - Collat.V, с. X, col. 622B–623. Ср. Евагрий П. *Capita practica* L V III, col. 1248C; с. XXXI. col. 1244C.

¹³⁸⁴ - Ibid. с. VIII, col. 406AB: non enim aliunde quam virtutum ejus quem impetit successibus animatur.

¹³⁸⁵ - Ср. И.Кассиан. *De coenobior. inst. lib. XII*, с. I, col. 422: (superbia) perfectos maxime tentans. Cnfr. Нил С. *Lib. cit.* col. 1461C.

¹³⁸⁶ - Евагрий. *De octo vitios. cogitat*, с. VIII, col. 1273D. Ср. с. XX, col. 1225D.

¹³⁸⁷ - Ин.7:43.

¹³⁸⁸ - Правда подвижниками иногда указывается собственно не один, а два вида «тщеславия», причем первый обнимает собою превозношение плотскими, видимыми вещами (*pro carnalibus ac manifestis extolimur rebus*). И. Кассиан. *Coll. V*, с. XI, col. 627A. Ср. *De coenobior. inst. XI*, с. III, col. 402–403. Однако это скорее обычный мирской порок тщеславия, не обладающий специфическим качеством анализируемой страсти – скрытностью, тонкостью приражения к уму подвижника.

¹³⁸⁹ - *Carmin. lib. I. Theolog. Sect. II. Poem, moral, v. 97*, col. 952.

¹³⁹⁰ - Ср. Евагрий П. *De octo vitios. cogitat*, с. VIII, col. 1273, cnfr. Нил С. *Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis. Sect. IX*, col. 924B. И. Кассиан. *Coll. V*, с. XI, col. 627A.

¹³⁹¹ - Василий В. *Reg. brev. tract. In ter r. LXI*. col. 1120D. Ср. Кирилл А. Т. *LXXIV*, col. 113.

¹³⁹² - Уже по учению Климента А., ἀλαζονεία отводит от истины. *Paed. Lib. Π с. X*, col. 3200.

¹³⁹³ - Ср. Фил.1:21. Кол.3:4. Рим.7:2, 8:24. 2Кор.5:7. Гал.2:20.

¹³⁹⁴ - Кол.3:17.

¹³⁹⁵ - 1Кор.10:31.

¹³⁹⁶ - Флп.3:13.

¹³⁹⁷ - Ibid. ст. 13–14.

¹³⁹⁸ - 2Кор.12:9.

- 1399 - Флп.2:13. Евр. XIII, 21.
- 1400 - 2Кор.3:5.
- 1401 - Гал.2:20.
- 1402 - Ср. Гал.4:19.
- 1403 - Ср. 1Кор.3:7. 2Кор.12:9.
- 1404 - Ср. Василий Вел. Т. XXIX. col. 285–288.
- 1405 - 2Кор.8:21.
- 1406 - Мф.5:16. Ср. 1Пет.2:12.
- 1407 - Ср. Лк.11:2.
- 1408 - Кол.3:17.
- 1409 - Блаж. Диадок. Λογ. ἀσκητ. с. XIII. См. цит. соч. проф. К.Д. Попова, стр. 36–37.
- 1410 - Ср. Свида. Κενοδοξία μαται'α περὶ ἑαυτοῦ οἰ'ησις. См. Snicerus.loc. cit. Т. 11 col. 86.
- 1411 - Евагрий. Сар. pr. col. 1220D–1221A. Ср. Василий В. Reg. brev. tr. interr. LII.
- 1412 - Бл. Диадок. Lib. cit. с. XII (стр. 35).
- 1413 - Ibid. с. XIII (стр. 37).
- 1414 - Quaesi at Thalassium. V. Т. XC, col. 585Д.
- 1415 - Немезий . De nat hominis, col. 733A.
- 1416 - И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. XI, с. I, col. 399.
- 1417 - ἡ ἐξωθεν δο'ξα, которая является собственно «бесславием» (ἀδοξία[]). Исидор П.. Т. LXXVIII. col. 1513.
- 1418 - Исихий . См. Suiceru col. 86.
- 1419 - Ср. Нил С . Perist. Sect. III, с. i. cot,821Д.
- 1420 - Ср. ibid. col. 824A. Максим И. loc. cit.
- 1421 - Нил С. Lib. cit., col. 821Д. Авва Фалласий. Centur. IV, 29. Т. XCI, col. 1461.
- 1422 - По учению преп. Нила Син., тщеславие пресекает силу добродетелей (lib. cit 1160Д), а св. Василий В . называет этот порок «грабителем духовного богатства». Constit monast. С. X, col. 1272. И.Кассиан. Collat с, VII, cot 489В.
- 1423 - Евагрий. Сар. pr. с. LXIV, col. 1237С.
- 1424 - Ср. Авва Фалласий. Centur. I, 19. col. 1429.

¹⁴²⁵ - Что касается других людей, то тщеславный ценит их только как средство собственного самоуслаждения их похвалами, или же как препятствие к достижению этой цели. Вот почему он «отчуждается мира и сердце его ожесточается к святым людям». Древний Патерик, VIII, 4, стр. 162; ср. *ibid.* § 7, стр. 163.

¹⁴²⁶ - По своему филологическому составу ὑπερηφανος означает человека, который «себя» чрезмерно показывает, т. е., который, обладая громадным самомнением, при всяком случае выставляет свою личность на первый план. Таким образом, ὑπερηφανία очень часто связана с внешнею пышностью, роскошью. Отсюда наречие ὑπερηφανως употребляется как противоположное по смыслу μετρίως. (Schmidt IV B. S. 272–273). Ср. Василий В. ὑπερηφανος ὁ ἐπὶ τοῖς προσοῦσιν κομπᾶζων, καὶ ὑπὲρ ὃ ἐστιφαίεσθαι ἐπιτιθεῖσθαι. Равным образом и слово ὑβρις, без сомнения, связано с ὑπὲρ и означает собственно поставление себя выше всяких границ, высокомерие. При этом ὑβρις может иногда проявляться и в пренебрежении законов священных, божественных (Schmidt B. IV. 8. 264–275). Ср. Василий В. Т. XXIX, col. 288. Кроме этого наиболее часто встречающегося термина (см., напр., Макарий Е. Homil XL, с. I, col. 764A. De custodia cordis, с. «YIII, col. 828A. De perfectione in Spiritu с. V, col. 845A. Histor. Laus. с. XCV, col. 1201Д), в аскетической письменности встречаются иногда и другие наименования последнего главного порока, напр. ὀήσις (Климент А. Strom. Lib. I, col. 752C. Hist. Laus. с. III, (о Валенте), col. 1090. Бл. Диадокх Λογ. Ἀσκητ. с. XLI, LXIX, LXXXI, ὀυκος (Hist. Laus. loc. cit. Бл. Диадокх. с. LXXIX, XCI), τυφος (Василий В. Advers. Eunom. lib. I, с. XIII, Т. XXIX, col. 541B. Григорий Н. In. Cant. Cant. Homil. XV, Т. XLIV, col. 1096A. De instituto Christiano. Т. XLY1, col. 301 A. De oratione Dominica. Or. II. Т. XLIY, col. 1145Д. Hist. Laus. loc. cit. Бл. Диадокх с. LXXXVII), ἀλαζονεία (Григорий Б. Т. XXXVII col. 651. И. Златоуст. In illud, vidi Dominum. Homil. IY, с. TIL Т. LYI, col. 124). Т. LVIII. col. 624–626. Т. LX col. 237–238. Т. LXIII. col. 671, 676), υψιλοφροσυνη (И. Златоуст. Т. LVIII. col. 671–672). Кирилл А. Т. LXXII. col. 601. Исидор П. Т. LXXVIII col. 328. 548, 1013, 1397. Феодорит. Т.

LXXX. col.1064. Т. LXXXI. col. 1133). При этом иногда те или другие из этих синонимических названий встречаются рядом, напр., ὑπερηφανία («гордость») и τυφός («кичливость»). Григ.Нисс. In Ecclesiasten, Homil. IV, col. 676С. Объяснение синонимов ὑψηλοφρων, ἀλαζων, ὑπερηφανος, τετυφωμενος см. у Василия В. Reg. brev. tract. Interr. LVI. Т. XXXI. col. 1120CD–1121A. В Св. Писании анализируемый порок называется ὑπερηφανία. Мк.7:22. Ср. 2Тим.3:2; ἀλαζωνεία Иак.4:16; 1Ин.2:16; это слово нередко употреблялось у позднейших греческих писателей (Grimm, p. 16); (в глагольной форме) Рим.1:30. 2Тим.3:2. Ср. Grimm. p. 445, 440 16. Ἀλαζωνεία у классиков означает хвастовство и является одним из синонимов ψῦδος. Schmidt IV В., S. 209.

¹⁴²⁷ - Ср. Нил С. Lib cit. De superbia; col. 1161С. Исидор П. Т. LXXVIII, col. 1013 Cnfr. Феофилакт. In. cap. VII Marci; in. cap. XVIII Lucae. См. Snicerus. Т. II. col. 1377–1378.

¹⁴²⁸ - Так. обр., «тщеславие» и «гордость» стоят в полной, решительной, диаметральной противоположности к добродетели «смирения». Ср. И. Златоуст Т. LV, col. 466. В ней различаются два момента, две ступени. Первая ступень состоит в том, чтобы «почитать брата своего разумнее себя, по всему превосходнее, – почитать себя ниже всех». «Второе же смирение состоит в том, чтобы приписывать Богу свои подвиги, – это совершенное смирение святых». Авва Дорофей Doctr. II. с. VI. col. 1645С. Cnfr. Василий В. Adversus iratos, с. V. col. 364С. Reg. br. tr. inter. CXCVIII. Т. XXXI. col. 1213В.

¹⁴²⁹ - Ср. И. Лествичник. Gr. XXIII, col. 965С.

¹⁴³⁰ - 1Кор.1:23–24.

¹⁴³¹ - Евагрий. Cap. pr. с. XXII. col. 1228В.

¹⁴³² - И. Златоуст . Т. LVIII. col. 624–626.

¹⁴³³ - Все указанные термины взяты нами из писаний преп. И. Лествичника. Gr. XXIII, col. 965С. Определение того, что называется, в частности, ἐξουδενοσις, мы находим, напр., у Аввы Дорофея. По его словам, уничижение бывает тогда, когда человек не только осуждает (другого), но презирает его, т. е. гнушается ближним и отвращается от него, как бы от какой

гадости; это хуже осуждения и гораздо пагубнее. Doctr. VI, col. 1692A.

¹⁴³⁴ - И. Златоуст. Т. LV, col. 466. Ср. Кирилл А Т. LXXL. col. 113.

¹⁴³⁵ - Ср. И. Златоуст. Т. LV, col 237–238.

¹⁴³⁶ - И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. XII, с. И, col. 423–424. Ср, И. Лествичник. Gr. XXIII, col. 965C. Евагрий П. De octo vitios. cogit, с. IX, col. 1276A. Пил С. Lib. cit. с. XVII, col. 1161D.

¹⁴³⁷ - Ср. Е. Феофан. Нач. хр. нр., стр. 186–187.

¹⁴³⁸ - Евагрий П. De octo vit. cogit, с. IX, col. 1276A. Нил Син., col. 1461 С. И. Кассиан. De coenobior. inst. lib. XII, с. I, col. 422. Василий В. Advers. Eunom. lib. I, с. XIII. Т. XXIX, col. 541B. Григорий Н. De virginitate с. VI. Hist. Laus, с. XXXIV, col 1097A. И. Златоуст. Lib. cit. Homil. IV. с. III. Т. LVI, col. 121. Кирилл А. Т. LXXIV. col. 113.

¹⁴³⁹ - Такое значение двух последних «страстей» вполне согласно и с тою общею оценкой сравнительной тяжести различных грехов, по которой грехи, касающиеся «разумной части» души, наиболее тяжки. Ср., напр., Григорий Н. Т. XLV, col. 221.

¹⁴⁴⁰ - Совет новонаначальному монаху, с. XXXIX, Т. I, р. 269. Ср. Тим.3:2.

¹⁴⁴¹ - Л. LXXI, σ. 410. Ср. Е. Феофан. Толк. Кол.3:12, стр. 175–176. «самость есть источник всех страстей». Толк. Паст. Посл. 2Тим.3:2, стр. 526: «самолюбие – корень всех злых страстей». Толков. Посл. Еф.5:6, стр. 346.

¹⁴⁴² - К активным страстям следует отнести все страсти, кроме «уныния» и «печали», которые, по их существу и действию на душу, являются скорее пассивными патологическими состояниями. По словам преп. Исаака С., «не все страсти ведут борьбу наступательно». «Нерадение, уныние, печаль не нападают наступательно и смело, но только налагают на душу тяжесть». Л. VIII. σ. 54. Эти аффекты служат следствиями чрезмерной активности других предшествующих.

¹⁴⁴³ - Флп.3:19; ср. Рим.16:18. Еф.5:5. Кол.3:5. Мф.19:22. Ср. Макарий Е. Epistola, col. 416AB.

¹⁴⁴⁴ - De libertate mentis. C. XXXII, col. 965B.

¹⁴⁴⁵ - In Eceiesiasten. Homil. VIII T. XLIV, col. 744AB. Ср. Рим.16:18. Филп.3:19.

¹⁴⁴⁶ - Неразрывность религиозного и нравственного моментов утверждается и в Св. Писании относительно, напр., страсти блуда, которая относится аскетическими писателями к категории, так наз., плотских. Ап. Павлу, очевидно, приходилось считаться с возражением, выставленным коринфскими христианами, сущность которого, можно думать, сводилась к тому, что «блуд» (ἡ πορνεία (1Кор.6:13) не может причинить какого-либо существенного ущерба религиозно-нравственной жизни человека, так как он совершается в области телесной жизни, принадлежит собственно к физиологическим отправлениям телесного организма и, следовательно, не затрагивает глубины религиозно-нравственной жизни человека, являясь, по отношению к ней, делом нейтральным, актом безразличным. Аналогично с этим рассуждали и о чревоугодии (ibid). Ап. Павел категорически и решительно выставляет на вид всю губительную ложность подобного воззрения, его безусловную несовместимость с основными началами христианского учения. Допустим, что «блудник» прежде всего и преимущественно «грешит против собственного тела» (1Кор.6:18). Однако ведь и «тела» христиан «суть члены Христовы» (1Кор.6:15); следов. «тело» предназначено «не для блуда, но для Господа» (1Кор.6:13). Тело не менее реально, чем душа, участвует в религиозно-мистическом общении с Господом. Это достигается тем, что тела христиан становятся храмом живущего в них «Святого Духа» (1Кор.6:19), – они., как и их души, все человеческое существо, – принадлежат всецело Богу (1Кор.6:20), почему и их главным назначением является прославление Бога (ibid). Отдаваясь блуднице, человек перестает быть членом Тела Христова, порывает нравственно-мистический союз с Ним, отделяется от живого таинственного общения со своим Исккупителем (1Кор.6:15–16). А отсюда уже понятно, каким образом и почему именно «блудники», как и вообще люди преданные другим подобным грубым порокам,

«Царства Божие не наследуют» (1Кор.6:9), в живом общении любви с Богом не состоят и состоять не могут.

¹⁴⁴⁷ - Авва Дорофей. Doctr. XI, col. 1745CD.

¹⁴⁴⁸ - Исаак С. Л. LXXIII, σ. 428. Ср. Григорий Н. De Orat. Dominica. Or. III. T. XLIV, col. 1156C. Ср. Е. Феофан. Толков. Посл. Колос. и Филим., стр. 155–156.

¹⁴⁴⁹ - Григорий Н. De perfecti christiani forma. T. XLVI, col. 284C.

¹⁴⁵⁰ - Григорий Н. De virginitate, с. XIII. T. XLVI, col. 384A. Ср. Исаак Сир . Лоу. XXIII. σ. 134.

¹⁴⁵¹ - Изречение аввы Пимена. Древ. Патерик. X, 77, стр. 216 (в Verb. Senior, соответствующего нет).

¹⁴⁵² - Ibid. XI, 80, стр. 270.

¹⁴⁵³ - Исаак Сир. Epist 4, σ. 556.

¹⁴⁵⁴ - Он же. Л. LXXXVI, σ. 521. Ср. Еп. Феофан. Толков. Посл. Гал.5:22, стр. 371–372. Толков. Посл. 1Сол.5:22), стр. 380–381.

¹⁴⁵⁵ - Ibid. Ср. Григорий Н. De orat Domin. Or. II, col. 1137B. Ср. Е. Феофана. Толк. Посл. Еф.5:7, стр. 346.

¹⁴⁵⁶ - Ср. Исаак С. Л. LXIX, σ. 400.

¹⁴⁵⁷ - Он же. Л. LVI, σ. 328. Ср. И. Кассиан. Coll. IX, с. IV, col. 774B–775B.

¹⁴⁵⁸ - Hist. Laus. с. XLIII, col. 1116D. Ср. Мф.5:8. 1Кор.13:12. Евр.12:14. 1Ин.3:2.

¹⁴⁵⁹ - Исаак С. Л. LXXXIII, σ. 465–466.

¹⁴⁶⁰ - Nisi purgata fuerit a cogitationibus alienis, contemplative non potest orare Deum. Verba Sen. XII, 13, col. 942D-943A (ср. Патерик, § 16, стр. 287).

¹⁴⁶¹ - Григорий Н. Or. XXXIX, с. IX. T. XXXVI, col. 344B. Ср. Or. XX, C. IV, col. 1069A. Григорий Н. De oratione Dominica. Or. I. T. XLIV, col. 1132D. De virginitate с. V. T. XLVI, col. 348B. Василий В. Sermo ascet. II, с. I, col. 372AB. И. Кассиан. Collat. IX, с. IV, col. 774B–775B. Макарий Е. De patientia et discretione с. XXV, col. 885C. Исаак С. Epist IV, σ. 574.

¹⁴⁶² - И. Кассиан. Collat. IX, с. IV, col. 775AB: curemus mentem ab omnibus terrenis vitiis expurgatam cunctisque mundatam faecibus passionum ad sublimitatem perducere naturalem, ut ita ad Deum oratio ejus nullo vitiorum pondere praegravata conscendat.

¹⁴⁶³ - Исаак С. Лоу. LXVIII, σελ. 398. Ср. Е. Феофан. Толков. Послан. Гал.5:22), стр. 371–372.

¹⁴⁶⁴ - Авва Дорофей, Doctr. XI. с. IX. col. 1745D–1748A. Ср. Е. Феофан. ibid., Толков. 1 Посл. Солун. (1Сол.5:22), стр. 380 – 381, 384.

¹⁴⁶⁵ - Pratum Spirituale, с. CLXXXVI1, col. 217CD (изречение аввы Иоанна игумена монастыря на горе Елеонской): qui virtutem possidere voluerit, nisi prius oderit virtuti ex diametro contrariam malitiam, eam acquirere ac possidere non potest.

¹⁴⁶⁶ - Григорий Н. De instituto Christiano. Т. XLVI, col. 296B.

¹⁴⁶⁷ - Григорий Н. De virginitate е. XXI. Т. XLVI, col. 401 A.

¹⁴⁶⁸ - Климент А. Paedag. Lib. I, С. II, col. 253A. Ср. Еп. Петр. Указание пути ко спасению, стр. 90: «главное препятствие к достижению совершенства составляют страсти, которые прежде всего я должно подавлять».

¹⁴⁶⁹ - И. Дамаскин. De fide orthodoxa. L. III, с. XIV, col. 1045A. Ср. Макарий Е. Homil. IV, с. VIII, col. 477D.

¹⁴⁷⁰ - Ср. Макарий Е. De oratione, с. XIII, col. 864A. Ср. col. 684C. Ср. Евагрий Понтийский Rerum monachalium rationes. III, col. 1253C.

¹⁴⁷¹ - Е. Феофан. Начертание хр. нр., стр. 313.

¹⁴⁷² - Oratio catechetica с. VI. Т. XLV, col. 29A.

¹⁴⁷³ - Авва Дорофей. Doctr. XII, с. V, col. 1757AB. Ср. Макарий Е. De perfectione in Spiritu с. II, col. 844A. Ср. И. Златоуст. Т. LV, col. 52–53.

¹⁴⁷⁴ - Л. LXXXVI, σ. 519.

¹⁴⁷⁵ - Cap. pr. col. 1221.

¹⁴⁷⁶ - Василий Вел. Homil. in prine. Proverbior. II, col. 409A. Ср. Евагрий. Cap. pr. с. LXXI, col. 1244B. Исаак С. Лоу. LXXXI, σ. 457. Ср. Е. Феофан. Начерт. Хр. Нрав., стр. 289.

- 1477 - Исаак С. Λ LVI, σ 335.
- 1478 - Авва Дорошей. Doctr. XI, с. I, col. 1736BC. Ср. Василий В. Reg. fus. tr. interr. LI. T. XXXI, col. 1040CD–1041A. Ср. Нил С. Epist. lib. III. T. XXX III, col. 392D.
- 1479 - Евагрий. Cap. pr. с. XLIV, col. 1244D-1245A.
- 1480 - Doctrina X, с. 5, col. 1729BC.
- 1481 - Ср. Е. Феофан . Толков. перв. восьми гл. посл. Римл. (VII, 6), стр. 394: «в духовной жизни умирание не есть престание жизни, а порождение новых начал жизни, отметающих прежние. Самоотвержение убивает самость или самоугодие... Отвергшийся себя, или пресекавший в себе самоугодие, не в пустоту какую поступает, но в то же время, как отвергается себя, привергается к Богу, и в то же время, как убивает в себе самоугодие, возрожденным в себе чувствует ревнование о богоугождении». В этом пункте нельзя не видеть существенного отличия патристического учения от стоического. У стоиков добродетель определялась ближайшим образом отрицательно, – преимущественно как свобода от аффектов, как апатия. См., напр., Плутарх . v. Hom. Zeller . T. III. S. 235.
- 1482 - Ср. Исаак Сир. Ер. ГV, σ. 575.
- 1483 - Евагрий П . Cap. pr. с. .LXXI, col. 1244AB. Ср. с. LXX, col. 1244A.
- 1484 - Исаак С . Λ. LXXIV, σ. 432.
- 1485 - И. Лествичник. Col. 729.
- 1486 - Древний Патерик. XV, 23, стр. 329 (изречение аввы Исаии). Ср. Евагрий П. Cap. pr. col. 1221BC. с. LIII, col. 1233B. с. XXIII, col. 1228BC. с. XXV col. 1228C.
- 1487 - Интересно отметить, что в другом своем сочинении: «Askese und M#246nchtum», В. I, S. 352–257 тот же немецкий профессор на анализируемое нами учение смотрит гораздо благоприятнее, беспристрастнее.
- 1488 - S. 15.
- 1489 - См. его сочинения: De octo vitiosis cogitationibus, с. I–IX. T. XL. col. 1272–1276AB. Capita practica ad Anatolium с. VII–XXII, col. 1224B–1228AB.

¹⁴⁹⁰ - S. 16. Ср. Schiwietz, S. 268: «из христианских аскетических писателей Евагрий был первый, который фиксировал и раскрыл схему восьми пороков.

¹⁴⁹¹ - Автор, в частности, имеет в виду Тертуллиана (S. 8–11), Киприана, Августина (S. 11–12), Климента Алекс. (S. 12–13), Оригена (13–14). Григория Н. (S. 15), Златоуста, (S. 14), Макария Е. (S. 20–21), Григория Б. (S. 21–22). И Schiwietz, в свою очередь, согласен, что в древнейшей христианской литературе нельзя указать знакомства со схемой, предложенной Евагрием (S. 268). Со своей стороны добавим, что и у Афанасия А. нет намека на знакомство с восьмичленной формулой. Ср, напр., случай, где это знакомство, если бы оно было, естественно должно бы обнаружиться. Vita Antonii C. XXXVI. col. 896B.

¹⁴⁹² - S. 16.

¹⁴⁹³ - Euagrius monachus... scripsit multa monachis necessaria, e quibus ista sunt: adversus octo principalium vitiorum suggestiones, quas aut primus advertit aut inter primos didicit.. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Hieronymi de viris illustribus liber. Accedit Gennadii Catalogus virorum illustrium ex recensione Guilelmi Herdingii Lipsiae. MDCCCLXXIX. Gap. XI, p. 75. Ср. Bruno Czapla. Gennadius als Literaturhistoriker (Munster, 1898). S. 25.

¹⁴⁹⁴ - Ibid.

¹⁴⁹⁵ - И в этом пункте Schiwietz примыкает к Z#246ckler'у.

¹⁴⁹⁶ - S. 10.

¹⁴⁹⁷ - S. 17.

¹⁴⁹⁸ - Быть может сочинение: «De octo vitiosis cogitationibus» представляет собою только извлечение из названного у Геннадия труда (ср. у Z#246ckler'а S. 17, примеч.).

¹⁴⁹⁹ - Оба жили спустя около двух или трех десятилетий после смерти Евагрия (т. е. около 420–430 года), причем Нил старше Кассиана (S. 28).

¹⁵⁰⁰ - Ср. Нил С. De vitis, quae opposita sunt virtutibus, col. 1440AD sqq. De octo vitiosis cogitationibus. col. 1453. De octo spiritibus malitiae, c. XI–XII. col. 1156–1157. И. Кассиан. Collat. V,

с. II, col. 611A. Ср. Евагрий. *De octo vitiosis cogitationibus* с. I, col. I272A.

1501 - S. 28.

1502 - S. 29. Этот довод, однако, значительно ослабляется тем, что указанные пороки по самому своему этико-психологическому содержанию естественно сближаются. И, действительно, они поставляются рядом в таких случаях перечисления пороков, которые с восьмичленной формулой не имеют ничего общего еще у писателей раннейших. См. напр., *Vita Antonii*, С. XXXVI, col. 896B.

1503 - Collat. V, с. XVIII, col. 635AB.

1504 - S. 23. Ср. S. 29.

1505 - S. 23.

1506 - S. 23.

1507 - Ср. Ibid.

1508 - Ibid. Ср. S. 29.

1509 - Ibid.

1510 - Collat. V, с. XVIII, col. 635AB.

1511 - Своего учителя (Макария Е.) Евагрий называет, напр., ἄγιος καὶ πρακτικώτατος διδάσκολος. *Сар. pr.* с. XXIX, col. 1224B. Ср. с. LXXI. col. 1240D. Антоний В. собравшимся к нему монахам однажды сказал: «для научения достаточно и писаний, однако же нам прилично утешать друг друга верою и умащать словами. Поэтому и вы, как дети, говорите отцу, что знаете; и я, как старший вас возрастом, сообщу вам, что знаю и что изведаль опытами. *Vita Antonii*. С. XV–XVI, col. 865–868A.

1512 - Евагрий. *Сар. pr.* с. XLIII, col. 1244C. Астерий. Т. XL, col. 469. Мысль о том, что посредством страстей действуют в сущности демоны, возникла не теперь только, в эпоху расцвета монашества, а гораздо раньше – в период открытой борьбы с язычеством. По словам проф. И. В. Попова, «в сущности борьба с язычеством была для христиан борьбою с демонами. Они были глубоко убеждены, что истинными деятелями этой трагедии были демоны, которые, скрываясь за кулисами, направляют всю жизнь языческого мира против христиан, пользуясь человеческими страстями, как пружинами».

Религиозный идеал св. Афанасия. Богослов. Вести. 1903. Декабрь 693– 694. Ср. *Vita Antonii Abbatis*. MSL. T. LXXIV, col. 130A; с. XV, col. 137D. И. Кассиан *Collat.* VII, с. XXXII. Ср. *Sehiwietz*. S. 258. Что касается св. Писания Нового Завета, то «некоторые утверждают, что в нем речение *διαπονοῖν* повсюду имеет этически нехороший оттенок и указывает на духовные существа, вызывающие в людях нравственные аномалии. Однако, подобное уверение далеко не бесспорно... Качественная энергия *διαπονοῖν* в каждом случае должна определяться ближайшими эпитетами, так как – само по себе – рассматриваемое слово дает знать просто божество». Проф. Н. Н. Глубоковский *Благов. Ап. Павла*, стр. 672, 678. Однако бесспорно, что в некоторых местах «грех представляется» именно «демоническим началом в человеческой природе». Соч. цит., стр. 863, 364. Ср. И. Златоуст. T. L, col. 725.

¹⁵¹³ - *Apophthegmata Partum*. T. LXV, col. 84CD, § 27. Ср. об авве Арсении col. 89A, § 6; об авве Аммоне, col. 125C, § 1. Ср. *Schkvietz*, S. 277.

¹⁵¹⁴ - *Lib. cit.*, col. 76A. Ср. Макарий Е. Н. XVI, с. VI, col. 617A. Н. XV, с. XIII, col. 584C. Н. VI, с. I, col. 517C. *De patientia et discretione*, с. IX, col. 872C. *De libertate mentis*, с. V, col. 940A. Григорий Н. *In Psalmos*. Tr. II. T. XLIV, col. 492C. *In Ecclesisten* Н. VIII, col. 744B. *De beatitudinibus*. Or, III, col. 1228B. Древний Патерик. VII, 56, стр. 160.

¹⁵¹⁵ - Ср. Макарий Е. *De custodia cordis*, с. VII, col. 825A. Ср. Григорий Н. *De oratione Dominica*. Or. IV. T. XLIV, col. 1172B. *De vita Moysis*. *Ibid.*, col. 361C.

¹⁵¹⁶ - Ср. *Verba Seniorum*, X, 88, col. 928CD (ср. Патерик, § 119, стр. 233). «Брат спросил старца: что мне делать, когда многие помыслы (*multae cogitationes*) восстают на меня, и я не знаю, как отражать их. Старец сказал: не борись со всеми, но с одним, ибо все помыслы монахов имеют как бы одну главу; поэтому необходимо рассматривать, какова она, и против нее бороться. Таким образом и прочие помыслы усмирятся». Ср. Григорий Н. *De virginitate*, с. IV. T. XLVI, col. 344B.

¹⁵¹⁷ - Григорий Н. *De virginitate*, с. IV. T. XLVI, col. 344B.

1518 - По Евагрию, особенности страстей определяются особенностями демонов. Сар. рг. с. XLIII, col. 1244D.

1519 - Исаак С. Л. XXX, σ. 186.

1520 - S. 19.

1521 - Ср., напр. *Verba Seniorum*, X, 35, col. 918C. (Патерик § 47, стр. 203): «авва Матоз сказал: сатана сеет помыслы то блуда, то злословия, то прочих страстей (*spargit aliquando semina fornicationum, aliquando detractationum, et caeterarum similiter passionum*). *Historia Lausiaca*, с. XCV, col. 1201D. Григорий Н. *De instituto christiano*. Т. XLVI, col. 301 A. Ср. *De oratione. Dominica. Or. II*. Т. XLIV, col. 1145D-1148A.

1522 - Что касается древнейшей христианской литературы, то мы здесь видим вообще – в перечислении пороков – близкое сходство со св. Писанием. Однако, уже и здесь можно наблюдать образование некоторых групп пороков, имеющих некоторое отношение и к анализируемой схеме. См., напр., так наз., *Canones ecelesiastici. harnack. Die Quellender apostolischen Kirchenordnung* S. 8–9. «Нужно разузнать, говорится в этом месте о поставлении пастырей, удерживаются ли они от грехов, сострадательны ли к бедным, честны ли, не пьяницы ли, не блудники ли, не корыстолюбивы ли и т. д. Здесь интересна для нас подчеркнутая группа трех пороков – пьянство (вид «чревоугодия»), «блуд, корыстолюбие». Cnfr. SS. 12; 17–18; 20–21; 24. Ср. Проф. А. П. Лебедев. *Духовенство древней вселенской Церкви* (Москва. 1905), стр. 321. У Елимента А. упоминаются, напр., след. пороки: *φιλαργυρία*, *φιλαργυρία* (очевидно, близкое по своему значению к *ὀργη*), *φιλοδοξία* (вид *κενοδοξία*), *γυναικομανία* (т. е., иначе говоря, «блуд»), *παιδεραστία*, *ὀψιφαγία* (вид «чревоугодия»), *α-σωτία*. *Strom. Lib. III*, с. IX, col. 1165C. Здесь на лицо собственно уже уже пять пороков из евагриевой схемы. Ср *Lib. I*, с. V, col. 724A.

1523 - S. 21.

1524 - *De perfectione in Spiritu*, с. V, col. 825A; *τυ'φος* («кичливость») в других местах творений св. отца называется *ὑπεριφαι'α*. Н. XL, с. I, col. 764A.

¹⁵²⁵ - De patientia et discretione, c. I, col. 866C–868A; ср. с. XXV, col. 885B.

¹⁵²⁶ - Ibid. Ср. Н. XL, с. I, col. 764A. De custodia cordis c. VIII, col. 828A. De patientia et discretione. c. XVII, col. 877D.

¹⁵²⁷ - In Cant. Cant. Н. XV. Т. XLIV, col. 1096A.

¹⁵²⁸ - Н. XXVI, с. XXI, col. 689A. Ср. Григорий Б. Or. XXXIX, с.Х. Т. XXXVI. col. 344D–345A. След., и в данном случае находит себе фактическое подтверждение то наблюдение Schiwietz'a, что принципы аскетики Евагрия одинаковы (dieselben) с принципами его учителя – Макария Е. S. 266.

¹⁵²⁹ - De virginitate, c. IV. Т. XLVI, col. 344BC.

¹⁵³⁰ - Or. XXVIII, с. I, col. 1197C. ср. Or. VIII, с. III, col. 1131B. Or. XVI, с. V col. 1145 AB.

¹⁵³¹ - S. 21.

¹⁵³² - S. 18–19.

¹⁵³³ - Л. VIII. со. 54.

¹⁵³⁴ - De octo vitiosis cogitationibus, с. V, col. 1272C. Ср. Григорий Н. De anima et resurrectione. Т. XLVI, col. 56B.

¹⁵³⁵ - De mortuis. Т. XLVI, col. 536D.

¹⁵³⁶ - Нил С. De octo spiritibus malitiae, с. XT, col. 1156B.

¹⁵³⁷ - S. 18.

¹⁵³⁸ - Мы не считаем возможным в настоящем случае входить в более детальное рассмотрение намеченного вопроса, потому что с нашею постановкою дела в сущности вполне согласны и рассуждение самого Z #246ckler'a, содержащиеся, впрочем, не в разбираемом его сочинении, а в другом «Askese und M #246nchtum». В. I. Здесь (S. 253–256) Z#246ckler доказывает ту мысль, что схема восьми порочных помыслов, или восьми нечистых духов, совершенно точно соответствует лестнице восьми главных подвигов, начинающейся постом, как всеобщим, основным аскетическим предположением, и оканчивающейся вершиною аскетизма – смирением. Z#246ckler представляет и примерную схему восьми аскетических добродетелей, представляющую собою точную параллель лестнице пороков, причем и та и другая постепенно восходит от

чувственного, осязаемого к более утонченному, духовному. Целью немецкого ученого в этом случае было показать, что «каждой конкретной области осуществления аскетического стремления противостоит определенный, постоянно проявляющийся вид угрожающих искушений». – Отдавая должную дань беспристрастию и остроумию автора, мы, со своей стороны, считаем нужным даже несколько ограничить мысль профессора относительно такого безусловного параллелизма добродетелей и пороков, который бы устанавливал совершенно точное соответствие каждого конкретного порока именно определенной, той или иной добродетели, – в отношении собственно к разбираемой схеме. Во всяком случае, здесь не может быть совершенной и буквальной точности. Правда, подобная же мысль о соответствии каждого порока той или иной параллельной ему добродетели встречается и в аскетической литературе. (Ср. Авва Дорофей, Doctr. XI, с. I, col. 1736BC. Василий В. Regul. fusius tract. intcrr. LI. T. XXXI, col. 1040CD–1041A. Исаак С. Л. LVI, σ. 335. Л. LXXI, σ. 457), однако Z#246skler не мог бы доказать точного соответствия своей классификации добродетелей со святоотеческой. Некоторые пороки (гнев, уныние. печаль) противоположны собственно вообще должному настроению ничем невозмутимой сосредоточенности, – необходимому для безраздельной созерцательности. Но все это – уже частности. Общая тенденция Z#246skler'а не только симпатична для православного исследователя, но и по существу дела совершенно справедлива, поскольку может быть оправдана несомненными данными аскетической литературы. Очень жаль, что Z#246skler не остается верен своей мысли в разбираемой брошюре, а обратился к искусственным в значительной степени гипотезам.

¹⁵³⁹ - Ср. Проф. Н. С. Суворов. Объем дисциплинарного суда и юрисдикция церкви в период Вселенских Соборов. Ярославль. 1884 г., стр. 180.

¹⁵⁴⁰ - Ср. Проф. С. И. Смирнов. Кто совершал таинство покаяние в древней Церкви. Бог. Вест. 1906. Май, стр. 2–3. (В

диссертации «Духовный отец в древней Восточной Церкви», стр. 296–299).

¹⁵⁴¹ - Проф. А. И. Алмазов. Тайная исповедь в православной восточной Церкви. Т. I. Одесса. 1894. стр. 44–45. Ср. Проф. Суворов. Цит. соч., стр. 52.

¹⁵⁴² - Проф. Алмазов. Соч. цит., стр. 45.

¹⁵⁴³ - Ibid. Ср. Проф. Суворов. Соч. цит., стр. 56 и след.

¹⁵⁴⁴ - Проф. Суворов. Соч. цит., стр. 179. Ср. стр. 181–184.

¹⁵⁴⁵ - Ср. Проф. С. И. Смирнов. Кто совершал таинство покаяние в древней церкви. Бог. Вестн. 1906 г. Март, стр. 491. (В диссертации «Духовный отец»..., стр. 249).

¹⁵⁴⁶ - S. 2. И по утверждению Schiwietz'a, хотя в различных местах св. Писания заходятся перечисления разных греховных мыслей и пороков, однако, евагриева ввосьмерица в них не содержится и их нельзя вывести из этих текстов. S. 268.

¹⁵⁴⁷ - Мф.15:19.

¹⁵⁴⁸ - Мк. VII:2.

¹⁵⁴⁹ - Loc. cit.; также у Ап. Павла шесть – Еф.5:3–4; пять – Кол.3:5.

¹⁵⁵⁰ - Девять пороков – 1Кор.6:9–11; пятнадцать (или, по другому чтению, даже шестнадцать) Гал.5:19–21; четырнадцать 1Тим.1:9–17; девятнадцать 2Тим.3:2–5; двадцать три – Рим.1:29–31, 13:13. 1Кор.5:11. Ср. Проф. Суворов. Объем дисциплинарного суда, стр. 51–52: «в апостольских посланиях христиане могли находить ясное осуждение самых разнообразных пороков и преступлений».

¹⁵⁵¹ - Мф.12:44–45. Лк.11:25–26.

¹⁵⁵² - Ср. не только в раннейшее время, напр., у Евагрия (De octo vitiosis cogitat, с. III, col. 1272B. VII, col. 1273AB), Нил С. (De oratione, с. XC, col. 1187A. De diversis malignis cogitat с. XXII, col. 1225B) и др., но и в позднейшее. Ср. Симеон Нов. Бог. Ор. XXV. Т. С-XX, col. 445A.

¹⁵⁵³ - Collat V. с. XXVI, col. 640B.

¹⁵⁵⁴ - Из Св. Писания Ветх. Зав. аналогичное значение имело место Втор.7:1–2, где заповедуется израильтянам,

вышедшим из Египта, по вступлении в землю обетованную, поразить семь народов. Аскеты видели в египтянах и семи других народах также образ главных пороков. Ср. Кассиан. Lib. cit, с! XVIII, col. 635В. Ср. Проф. К. Д. Попов, стр. 154–155.

¹⁵⁵⁵ - Вот наиболее важные данные из Св. Писания относительно содержания схемы. Враги креста Христова, мыслящие о земном, характеризуются между прочим, тем, что богом их является чрево (ἡ καλὶ'α). Флп.3:19. Ср. Рим.16:18. 1Еор.6:3, 10:7–8. 1Пет.4:3. Прелюбодеяния, любодеяния (μοιχεῖαι, порνεῖαι) упоминаются Христом в числе шести «помыслов», исходящих в3 сердца и оскверняющих человека. Ср. Мф.15:19. Мк.7:21–22. Рим.1:29. 1Кор.7:18, 6:9, 10:7–8. Гал.5:19. Еф.5:3, ср. ст. 5. 2Пет.2:14. Кол.3:5. 1Сол.4:3, ср. ст. 5. 1Тим.1:10. Евр.12:16, 13:4. Ин.8:3. Относительно «сребролюбия» (φιλαρүүπi'α). Корень всех зол – сребролюбие (ἡ φιλαρүүпi'α). 1Тим.6:10. Ср. 1Тим.3:5. 2Тим.3:2. Но чаще этот порок называется πλεονεξi'α. Лк.12:15. 2Пет.2:3, 14. Рим.1:29. Еф.4:19, 10:3. Кол. 3:5. 1Сол.2:5. 2Кор.9:5. Относительно «гнева» (ὀρυή – иногда θυμός). Мф.5:22. Кол.3:8. 1Тим.2:8. Иак.1:19. Гал.5:20. Еф.4:26, 31; «печаль» (λυπη') упоминается 2Кор.7:10. Мк.10:22; «уныние» (ἀκιδi'α) собственно не встречается в Св. Писании, – в глагольной форме встречается другой синонимический термин. Ср. Гал.6:9: «делая добро, да не унываем (μὴ ἐκκακῶμεν)». Лук.18:1. Ср. 2Кор.4:1, 16. Гал.6:9. Еф.3:13. 2Тим.3:13. «Гордость» упоминается (ὑπερηφανi'α) Мк.7:22, – в числе 12 помыслов, исходящих изнутри человека (у Мф. не упоминается). Ср. Рим.1:30. 2Тим.3:2. Иак.4:6; 1Пет.5:5. Лк.1:51. О «тщеславие» (κενοδοξi'α) не упоминается, но встречается синонимический ему термин ἀλαζονει'α (Иак.4:16. 1Ин.62:16. Рим.1:30. 2Тим.3:2). 'Αλαζονει'α у классиков является наряду с κενοδοξi'α, и всегда имеет оттенок тщеславия, превозношения чем-нибудь ничтожным, не имеющим в себе твердости, устойчивости и истинности. Ср. Прем.10:8, 17:7; 2Мак.4:8, 15:6). В Новом Завете ἀλαζων, стоит непосредственно рядом с ρηφανος[. У Ап. Иакова ἀλαζονει'α означает тщеславие, которое не замечает непрочности земного счастья и хвастливо полагается на твердость его; в том же смысле хвастливой

кичливости обладанием земным благами этот термин употреблен и Ап. Иоанном. Ср. Н. И. Сагарда. Первое соборное послание Св. Ап. и Ев. Иоанна Богослова, стр. 408–409.

1556 - S. 15.

1557 - S. 3.

1558 - Ibid.

1559 - Ср. Мф.5:21–22, 27–30.

1560 - Ст. 17.

1561 - Doctr I. c. IVII–V, col. 1621D–1625A.

1562 - Doc.tr.-XI. c. IV–V. col. 1710 AB.

1563 - S. 18. Ср. Schiwietz. S. 108, 270.

1564 - Ibid.

1565 - S 35.

1566 - S. 18. Ср. S. 6.

1567 - Lib. cit. c. IV, col. 1272C. Ср. Нил С. De octo vitiosis cogitat., col. 1449D. De octo spirit. malitiae, c. III, col. 1141) и др.

1568 - На этом основании и Schiwietz считает параллелизм Z#246ckler'a не вполне удачным (nicht als ganz gelangen) S. 270.

1569 - De coenobior. institut. lib. VII. c. VII, col. 296.

1570 - S. 270,

1571 - Здесь разумеется Collat. XXIV, c. XV, col. 1306B–1307A.

В уста подвижника Авраама влагаются след. слова: «так как все мудрецы различают в душе троечастную способность, то и недугом каким-либо повреждается или разумная, или раздражительная, или вожделевательная часть. Когда какую-нибудь из этих способностей овладеет вредная страсть, то от причины ее дается имя и пороку. Ибо если разумную часть поразит язва пороков, то произведет пороки тщеславия, превозношения, зависти, гордости. надменности, спорливости, ереси. Если поранить раздражительную способность, то породит ярость, нетерпеливость, печаль, уныние, малодушие, жестокость. Если повредить вожделевательную часть, то произведет чревоугодие, блуд, сребролюбие, скупость и другие вредные земные пожелания. Quam cum sapientissimi quique tripartitae definiant esse virtutis, necesse est ut aut λογικον id est

rationabile, aut θυμικον id est irascibile aut ἐπιθυμητικον id est concupiscibile ejus aliquo corrumpitur incursu. Cum ergo aliquem ex his affectibus vis noxae obsederit passionis, pro illius causis etiam vitio nomen imponitur Nam si rationabilem ejus partem vitiorum pestis infecerit, cenodoxiae, elationis, invidiae, superbiae, praesumptionis, contentionis haere eos vitia procreabit Si irascibilem vulneraverit sensum, furorem, impatientiam, tristitiam, acediam, pusillanimitatem, credulitatem parturiet. Si concupiscibilem corruerit portionem, gastrimargiam, fornicationem, philargyriam, avaritiam et desideria noxia terrenae aque germinabit.

1572 - Legum allegor. Lib. T, vol. I S. 79–80.

1573 - Cp. Zeller. III. S. 239–241.

1574 - Cap. pr. c. LXI col. 1236AB. Эти добродетели – и притом в качестве именно основных – указываются и в позднейшей аскетической литературе См., напр., Исидор П. Epist. Lib. II, Epist. CLXXXVI. col. 636CD.

1575 - De coenobior instit Lib. V. c. XVI. col. 231: illud tamen est cunctarum luctaminum velut quoddam solidissimum fundamentum, ut primitus carnalium desideriorum incentiva perimantur. Nam nullus carne proprie non devicta, legitime decertare poterit.

1576 - Collat. V. c. X. col. 622A. Cp. ibid. col. 621. Сн. Е. Ф. Путь, стр. 228.

1577 - C. LXIX. col. 667BC–677A.

1578 - C. LXXV. col. 677BC–680A.

1579 - C. XIX. col. 683A.

1580 - col. 692B.

1581 - Cp. Евагрий. Cap. pract. col. 1220D – 1221A. c. XXI. col. 1228A; c. XX, col. 1225D–1228A.

1582 - Ibid. c. XIX. col. 1225CD. Cp. Vita Antonii, c. XVI. col. 868A; c. XVII. col. 868B; C. XIX. col. 872. («Уныние» совершенно исключает возможность осуществления подвижничества); c. XXXVI, col. 896B; c. XLII, col. 904C и др. По свидетельству И. Кассиана, монахи, скитающиеся (vagi) и отшельники (solitarii) особенно подвергаются унынию; оно является особенно опасным врагом (infestior hostis) для пребывающих в пустыне. De coenob. instit. Lib. X. col. 363. Cp. Collat. V. c. IX, col. 620–621.

И. Лествичник. Gr. XIII, col. 860A. Нил С. De octo vitios. cogit, col. 1460A; De vitiis, quae opposita sunt virtutibus, c. IV. col. Ш4В.

¹⁵⁸³ - Collat. V, c. ХШ, col. 629В.

¹⁵⁸⁴ - Ibid, c. XXVII, col. 642BC; Ср. c. XIV, col. 629В-630А.

Марк П. Opusculum V, c. I. Praecepta Salutaria. T. LXV, col. 1029В.

Ср. Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 288.

¹⁵⁸⁵ - 1Ин.2:16.

¹⁵⁸⁶ - Askese und M #246nchtum B. I, S. 253.

¹⁵⁸⁷ - Ср. S. 256.

¹⁵⁸⁸ - Ibid.

¹⁵⁸⁹ - Ср. Scharietz. S. 279, 281, 84–85.

¹⁵⁹⁰ - Каким глубоким знанием человеческого сердца владели прошедшие школу аскетизма, это показывают, напр., проповеди св И. Златоуста или св. Василия В. Когда они своим словом касались того или другого явления духовной жизни, какого-либо порока – гнева, зависти или какой-либо добродетели, – они с поразительной рельефностью выставляют на вид все сокровенные изгибы человеческого сердца, все движения и чувства. какие испытывает душа в известном состоянии, – и тайные помышления, какие едва сознает или какие не привык замечать в себе преданный страсти, вынаруживаются пред ним. Проф. В. Ф. Певницкий. Образование о. о. проповедников IV века. Труды Киев. Дух. Акад. 1892 г., т. III, стр. 291.

¹⁵⁹¹ - Ср. Проф. И. В. Попов. Религиозный идеал св. Афанасия. Богослов. Вестн. 1904 г. Май, стр. 105–406: «удаляясь от общественной жизни, ища досуга и свободы от внешних развлекающих впечатлений, монахи посвящали свою жизнь систематическим трудам над очищением своего духа от внутренних источников греха. Этим они углубили христианскую мораль и, м. б., послужили важным фактором в истории человеческой культуры вообще, направив взор человека на его внутренний мир и создав то тонкое понимание душевных движений, которым отличается культура европейских народов».

¹⁵⁹² - Ср. Verba Seniorum. II, § 16, col. 860BC: «когда человек безмолвствует, и особенно в пустыне, тогда видит свои

недостатки» (*cum quieverit, et maxime in solitudine, tunc delicta sua conspiciat*), подобно устоявшейся воде. Нил С. С. XV, COL 1089A. Евагрий. *Cap. pract. c. LV, col. 1233C*.

¹⁵⁹³ - Проф. Суворов. Объем дисциплинарного суда, стр. 178. Ср. Проф. Павлов. Номоканон при Большом Требнике, стр. 13. Так наз. Номоканон И. Постника есть наставление или руководство духовникам, как они должны принимать тайную исповедь в тайных грехах, будет ли это грех уже совершенный или состоящий в одном только греховном помышлении – *λογισμός*.

¹⁵⁹⁴ - S. 109.

¹⁵⁹⁵ - Ср. S. 98–107.

¹⁵⁹⁶ - S. VI, 108.

¹⁵⁹⁷ - 108–109.

¹⁵⁹⁸ - Начертание, стр. 165. Ср., впрочем, Его же «Путь ко спасению». стр. 270–271, 2S8.

¹⁵⁹⁹ - О ней некоторые сведения, насколько это нужно для нашей цели, будут предложены в конце нашего очерка. См. также Z#246ckler. S. 40.

¹⁶⁰⁰ - S. 107.

¹⁶⁰¹ - Ср. также «Указание пути к спасению» Еп. Петра (Изд. 2-е. Москва, 1885), стр. 43: «некоторые корнем грехов считают 7 главных страстей: гордость, чревоугодие, уныние, корыстолюбие, гнев и зависть». И такое следование схеме западной тем удивительнее, что преосв. автор вскользь на той же странице упоминает и об учении о восьми страстях по Иоанну Лествичнику.

¹⁶⁰² - Степень состоятельности этого положение Z#246ckler'a была уже разобрана нами ранее.

¹⁶⁰³ - S. 111.

¹⁶⁰⁴ - Ср. 1Кор.11:28–31. Гал.6:4.

¹⁶⁰⁵ - 1Кор.13:3. Поэтому нам представляется удивительным утверждение проф. Суворова, принимающего мнение Staudlin'a, что схема трех, так наз., богословских добродетелей (вера, надежда и любовь), которая теперь полагается в основание

наших православных катехизисов, выработана не восточными отцами, а латинскими богословами, начиная с Августина, в особенности же средневековыми схоластикami. К истории нравственного учения в восточной Церкви. Визант. Времен. 1903 г. Вып. X, стр. 46.

¹⁶⁰⁶ - Ср. S. 19. S. 40.

¹⁶⁰⁷ - Ср. S. 40. – С этой точки зрения нам представляется правильным замечание Kirsch'a, что в таком случае, т. е. если бояться всяких подразделений и формул пришлось бы отвергнуть и десягословие, ибо и оно двоякую заповедь о любви к Богу и ближним представляет в 10-ти частных подразделениях. Schiwietz. S. 87.

¹⁶⁰⁸ - И. Кассиан. Collat. XXIII. С. VII, col. 1254BC.

¹⁶⁰⁹ - Ср. Schiwietz, S. 277, 258, 286.

¹⁶¹⁰ - Исаак С. Л. LXVIII. σ. 397. Ср. Авва Дорофей. Doctr. XI, с. IV, col. 1737D и др.

¹⁶¹¹ - Collat. V, с. XXVП, col. 642BC. Ср. Collat I. с. XV. col. 506A. Исаак С. Epist. IV. σ. 572–573.

¹⁶¹² - Collat. T, с. VII, col. 490AB; ср. ibid. с. X, col. 494AB.

¹⁶¹³ - Исаак С. Epist. IV, σ. 575. Ср. Григорий Б. Or. XXVII, с. III. T. XXXVI, col. 13D.

¹⁶¹⁴ - Древний Патерик XV, 23, стр. 329.

¹⁶¹⁵ - S. 40.

¹⁶¹⁶ - S. 11.

¹⁶¹⁷ - S. 41–42.

¹⁶¹⁸ - Ср. И. Кассиан. Collat. V, с. X, col. 622A. De coenobior. institut. lib V, с. XVI, cui. 231A. Исаак С. Л XXVI, σ. 160–161.

¹⁶¹⁹ - Ср. Мф.17:21; ср. Мф.21:21; Мк.11:23; Лк.17:6; 1Кор.13:2. И. Кассиан. De coenob. Lib. VI. с. II. col. 269B: с особенным усердием следует соблюдать строгий пост (Summo stadio pammoni jejuniorum sedanda est).

¹⁶²⁰ - Ср. Василий В. Sermo ad adolescentes, с. VII. T. XXXI, col. 584BC. Григорий Н. De virginitate, с. XXI. T. XLVI, col. 401B. Ефрем С. Т. III, р. 285. F–286A. Авва Исаия. Praecepta salutaria, с. VII, col. 1037D–1041A; с. XI, col. 1045B–1048A. И. Кассиан.

Colla t. XXIV, c. XV, col. 1306B–1307A. De coenobior. instit. lib. V, c. XI, col. 226A. *ibid.* c. VI, col. 217–220. Lib. VI, c. XXIII, col. 291 B–292A. Нил С. Perist. Sectio II, c. 3, col. 820B. Sectio III, c. III, col. 825B. De voluntaria paupertate, c. XXIII, col. 1000B. Tract. c. LXV, col. 1057A. Epist. lib. II, n. 244, col. 325C. De octo spiritibus malitiae, c. I, § 1, col. 1145A, c. V, col. 1149C. И. Лествичник. Gr. XIV, col. 868A. Марк П. Op. IX, c. I. T. LXV, col. 1109D–1112C. Praecepta salutaria c. VII, col. 1037D–1041A. c. XI, col. 1045D–1048A. Древний Патерик. Гл. IV, 79, стр. 78. Ср. *ibid.* § 80. Исаак С. Λογ. XXVI, σελ. 160, 101, 162–163. Λογ. XXVII, σελ. 172. Λογ. LVI, σελ. 329–330. Λογ. LXIX, σελ. 402–403. Григорий П. De mentali quietudine. T. CL, col. 1068D–1069A. Григорий Синаит. Praecepta ad Hesychastas. col. 1335C.

¹⁶²¹ - Ср. Ефрем С. Советы новонаначальному монаху. С. XXXTX. Т. I, р. 269. Исаак С. Λογ. LXXI, σελ. 410.

¹⁶²² - S. 19.

¹⁶²³ - Ср. Евагрий. Cap. pr. c. LVIII col. 1248C.

¹⁶²⁴ - Ср. И. Кассиан De coenobior. instit. lib. V. c. I, col. 202C. Collat. c. II col. 611 A. Евагрий П. De octo vitios. cogitat. c. I, col. 1272A. И. Лествичник. Gr. XXII, col. 948–949.

¹⁶²⁵ - Ср. Иак.3:14, 16. 1Пет.2:1. Рим.1:29, 13:13. 1Кор.3:3. Гал.5:20. 1Тим.6:4. Тит.3:3. Historia Laus. c. XCV, col. 1201D. Василий В. Homil. de invidia (XI), col. 372C. Ср. c.III. col. 376A, 376B; c. IV, col. 377D, 381C. Григория Н. De or. Domin. Or. II, T. XLIV, col. 1145D–1148BC. Or. IV, col. 1164C. De virginitate c. XV, T. XLVI, col. 384B. c. IV, col. 344BC. In Cant. Cant. Homil. XV. T. ХТЛV, col. 1096A и др.

¹⁶²⁶ - Collat. V, c. XVI, col. 634B. Ср. Е. Ф. Начертание, стр. 227: «главнейшими отраслями гордости можно почесть зависть с ненавистью»... Ср. стр. 286.

¹⁶²⁷ - Еще в классическом словоупотреблении λυπηρον εἶναι значило «повергаться зависти». Schmidt B. II, S. 589–590. По словам св. Василия В., λυπη ἐστὶ τῆς τοῦ πλησίον εὐπρογί'ας ὁ φθό'νος. Homil. de invidia, col. 373A.

¹⁶²⁸ - Verba Seniorum. VI, 31, col. 901BC. (ср. Патерик, § 38. стр. 149 –150). Ср. Л Кассианъ. De coenobior instit. lib. VIII, c.

XVIII, col. 346–347. L Лестетнит. Gr.VIII, col. 832A.

1629 - По учению св. И. Златоуста, Христос Спаситель установил два вида любви (δύο τιθεὶς ἀγαπῆς εἶδη. In Epist. ad Rom. Homil. XXIII, с. IV, T. LX, col. 619). Т. е., по мысли св. Отца, христианская «любовь» является единым и целостным христианским настроением.

1630 - Мф.22:37–40. Ср. Мк.12:28–31. Лк.10:25–28.

1631 - Ин.13:35.

1632 - «Так поступай, и будешь жить» сказал Господь в заключение законнику, указав для руководства заповедь о любви (Лк.10:28. Ср. Николай Кавасила. De vita in Christo, lib. VII. T. CL, col 721B. Ср. Исаак С. Л. LXXII, σ. 416–417. По учению св. отца, «древо жизни есть любовь Божия, от которой отпал Адам».

1633 - Ср. особенно Симеона Нов. Бог. Or. XXII, col. 42111: omnis virtus Dei mandatum est. Cnfr. Григорий Б. Or. XIV, с. V. T. XXXV, col. 864B.

1634 - 1Ин.4:7–8, 16. Ср. 1Ин.2:4, 3:6.

1635 - In Cant. Cant. Homil. IV. T. XLIV, col. 852A.

1636 - ...Καὶ δοκεῖ μοῦνη πως αὐτὶν τῆς θείας μακαριότητος ἐν αὐτῇ τὸν χακτῆρα.

1637 - De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 96C.

1638 - De vita s. patris Ephraem Syri. T. XLVI, col. 828D.

1639 - De pauperibus amandis. Or. II. T. XLVI, col. 484B.

1640 - Григорий Б. Or. VI, C. XII. T. XXXV, col. 737BC.

1641 - Or. XXII, с. IV. T. XXXV, col. 1136A.

1642 - Разумеется 1Иоан.4:8.

1643 - Л. LXXII, σ. 417.

1644 - Л. XXXIV, σ. 222. Ср. Е. Ф. Толков. Посл. к Колос. и Флм., стр. 36 (Кол.1:13): «существо Бога – любовь». Раскрытие святоотеческого учения об отношении божественного свойства «любви» к Божеской сущности, а равно и о том, доступна ли человеку – в какой-либо мере – эта сущность. – раскрытие этих и под. соприкосновенных вопросов будет дано несколько ниже.

¹⁶⁴⁵ - De Sanet. Pentecoste. Н. II, с. 3. Т. L, col. 468. Ср. Т. LX, col. 286–288. Н. XL, С. 4.

¹⁶⁴⁶ - In epist. ad Rom. Н. XXHI, С. 3. Т. LX, col. 619.

¹⁶⁴⁷ - Exposit. in Psalm. CXXXII. Т. LV, col. 386. Ср. Василий В. Epist. CCIV (al. LXXY), с. I. Т. XXXII, col. 745AB. Cnfr. Т. XXXI, col. 908D.

¹⁶⁴⁸ - Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Ефес. (Еф.5:1), стр. 330: «Сам Бог сказал: будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен есть. По сочетанию речи, где это говорится, видно, что требуемое богоподражательное совершенство здесь есть любовь и милосердие, как св. Лука прямо и приводит в подобной же речи Господа: «будьте милосерды, якоже и Отец ват милосерд есть». (Лк.6:36).

¹⁶⁴⁹ - По учению св. Василия В., любовь К Богу приобретается не отвне, посредством, напр., научения, но необходимо свойственна самой природе человеческой, в которую, при самом ее создании, вложена искра божественной любви, разгорающаяся в совершенную любовь, благодаря свободной деятельности самого человека (loc. cit. interr. II, с. 2. col. 912A), при помощи благодати (ibid. с. I, col. 908C). Человеку присуща особенная способность, сила любви (loc. cit., col. 909B), вложенная в его душу, конечно, не в виде определенного и вполне раскрывшегося настроения, а лишь в виде задатка, «семени» этого настроения (ibid., col. 908C. Ср. Григорий Н. De anima et resurrectione, col. 65A. И. Златоуст. In Epist. ad Ephes. с. I. Н. II, с. III. Т. LXII, col. 20).

¹⁶⁵⁰ - Григорий Н. In Cant. Cant. Homil. I. Т. XLIV, col. 777B.

¹⁶⁵¹ - Ср. Василий В. Т. XXXI, col. 908B–913A.

¹⁶⁵² - По ясному и вполне определенному учению многих свв. Отцов, «семя» любви, ее основная движущая сила, исходный, начальный психологический момент заключается собственно в волевой стороне душевной жизни или, по их подлинной терминологии, – «в желательной части души». Ср. Василий В. Homil. advers. irat. с. V.Т. XXXI, col.365Д. Григорий Н. De anima et resurrectione. Т. XLVI, col. 93C. In Ecclesiast. Н. VIII. Т. XLIV. col. 733B. 'Евагрий П. Capit, pract. с. LXI, col. 1236B.

1653 - Исх.33:13. Ср. Е. Ф. Начерт., хр. пр., стр. 33–37.

1654 - Ср. Проф. А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества, стр. 24. Ср. В. С. Соловьев. Собр. соч. Т. IV, стр. 25–26.

1655 - Ин.1:14.

1656 - Интересно отметить очень характерное мнение Е. Феофана, согласно которому воплощение Сына Божие приблизило Бога не только к людям. но даже и к ангелам, – существам, хотя и высшим человека по своей духовности, но все же конечным, ограниченным и потому по своей духовкой организации более приближающимся все же к человеку, чем к Богу. Объясняя выражение Св. Ап. Павла: (Бог) «показался ангелам», – еп. Феофан говорит: показался, – ὁφθν, – узрен был. Ибо и ангелы не видят божеского естества, как оно есть, а только в проявлениях Его. Но в Господе Спасителе они узрели Его осязательнее. В глазах душа видна. В очах Богочеловека может быть узрен Бог и в такой мере, в какой способны воспринять лучи сияния Божества очи, смотрящие на Него». Ср. Толков. Посл. Колос. и Филим. (Кол.1:15), стр. 41. Это воззрение отечественного богослова имеет для себя основу в святоотеческом учении. Ср., напр., Макарий Е. Н. IV, С. IX, col. 480A.

1657 - Проф. Тареев. Жизнь и учение Христа, ч. I, стр. 25, ср. стр. 27.

1658 - Григорий Б. Or. XXXIX, с. XIII. Т. XXXVI, col. 349A. Ср. Or. XXXVII, с. III. Т. XXXVI. col. 285B.

1659 - Григорий Н. In Cant. Cant. Homil. IV. Т. XLIV, col. 836C.

1660 - Adv. Arlun et Sabeillum. III. Т. XLV, col. 1285A.

1661 - Н. VI. С. V. col. 521B.

1662 - ... ἵνα συνενωθῆναι δυνηθῇ τοῖς ὁρατοῖς αὐτοῦ κτίσμασιν.

1663 - ... ἵνα δυνηθῶσι ξωῆς θεοῦτος μετασχεῖν.

1664 - Homil. IV, с. IX, col. 480A.

1665 - Исаак С. Л. XX, Л. 110.

1666 - Мф.11:27.

1667 - Ин.1:18.

1668 - 1Ин.1:1–2.

1669 - Ibid., V, 20.

1670 - Кол.1:15.

1671 - Ин.14:9. Ср. ст. Ин.12:20, 45, 17:21, 23.

1672 - В качестве образа Бога невидимого «Христос открывает людям премирного Владыку всяческих до наглядной осязательности, позволяющей постигать Его обыкновенному слабому взору. Сам Бог по-прежнему остается неприступным и усматривается лишь в адекватной репродукции. Ясно, что Сын бывает образом Божиим для человечества, которое получает в Нем живое и конкретное воплощение Отца. Тогда вся разница между копией и оригиналом будет заключаться в феноменальных формах, при тождестве по существу. Иначе, во Христе был бы видим не Бог или, во всяком случае, не с абсолютною полнотою». Проф. Н. Н. Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла и теософия Филона Александрийского. Христианск. Чт. 1901. XI, стр. 648. Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Колос. и Филим. (Кол.1:15), стр. 41: «и в воплощении Бога Слова невидимое Божество не сделалось видимым, а только присутствие Его стало как бы осязаемо, познаваемо»...

1673 - Ин.15:15.

1674 - Ин.14:6.

1675 - 1Ин.4:9–10.

1676 - Ср. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 516: «Фактически совершенное Христом пожертвование Своей жизни для блага человечества нашему познанию является как объективное представление того, что есть любовь в собственном смысле».

1677 - Шенкель. Christenthimi und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung. 1 Abtli. Wiesbaden. 1867. S 83. (Цит. у проф. Олесницкого. Введ. в истор. нравств. Тр. Киев. Дух. Акад. 1880. Окт., стр. 223).

1678 - Е. Антоний (Храповицкий). Собр. соч. Т. II, стр. 103.

1679 - Μακαρίους ἐστὶν ὁ ἐσθίῳν ἐκ τοῦ ἄρτου τῆς ἀγαπῆς, ὁς ἐστὶν Ἰησοῦς.

- 1680 - Цитруется 1Ин.4:8.
- 1681 - Л. LXX1I, ст. 417.
- 1682 - стиан первое видится лице Христа Господа, Сына Божие воплощенного, а за завесою плоти Его созерцается Триипостасный Бог». (Так в оригинале)
- 1683 - Ср. Мф.11:27; Ин.1:18, 15:26.
- 1684 - Ср. 1Тим.2:5. Еф.2:18, 3:12.
- 1685 - Ср. Ин.14:6; ср. Ин.14:16–18.
- 1686 - Ср. Ин. 14:9–10, 23.
- 1687 - Ibid, 26 ст.
- 1688 - Ин.15:26.
- 1689 - Ин.16:14.
- 1690 - Мф.10:37; ср. Лк.14:26.
- 1691 - Ин.24:23, 24.
- 1692 - *ibid.*, ст. 6.
- 1693 - Флп.2:5. Ср. Мф.9:29. Ин.13:15. 1Пет.2:21. 1Ин.2:6.
- 1694 - 1Кор.4:16. ср. *ibid.* XI, 1. Еф.5:1–2. Флп.3:17. Ср. Древний Патерик. Гл. I, § 35, стр. 24. «назначение христианина подражать Христу».
- 1695 - Ср. Е. Ф. Нач. Хр. Нр., стр. 470.
- 1696 - Ср. *ibid.* стр. 65.
- 1697 - Еф.3:17. Ср. Кол.2:7.
- 1698 - Кол.2:6–7. Ср. 1Кор.1:5. Еф.2:21–22.
- 1699 - Ин.15:1–7.
- 1700 - Кол.3:3.
- 1701 - Ин.15:5.
- 1702 - Ин.14:19.
- 1703 - Ин.14:21, 23.
- 1704 - Рим.6:6.
- 1705 - *ibid.*, ст. 11.
- 1706 - Мф.16:24. Ср. Мф.10:38. Мк.8:34. Лк.9:23, 14:27.
- 1707 - Гал.2:19–20. Ср. Флп.1:20–23.
- 1708 - Ср. 2Тим. 4:7–8.

¹⁷⁰⁹ - 1Пет.4:10. Рим.12:2; ibid, 6–8.1Кор.7:17, 12:18–15, 27. Гал.6:5.

¹⁷¹⁰ - ἀγαπήσεις Κυριον τον Θεο'ν σου... ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου.

¹⁷¹¹ - ... ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου.

¹⁷¹² - ... ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου.

¹⁷¹³ - ... ἐξ ὅλης τῆς ἰαχύος σου.

¹⁷¹⁴ - По словам Grimm ἀγάπη – «vox solum biblica et ecclesiastica» (lib. cit. p. 3).

¹⁷¹⁵ - Классической древности слово ото совершенно чуждо (v#246llig fremd. Cremer. lib. cit. S. 15); Филон и Иосиф его не знают (kennen es nicht, ibid). Это слово было образовано. по-видимому (anscheinend) в кругу LXX (ibid). Во всяком случае впервые это слово употребляется лишь у LXX (Иер.2:2. 2Цар.13:15; Еккл.9:1, 6. Пс.2:4, 5, 7 и др.). Проф. И. Н. Корсунский. стр. 470. – Что касается классических писателей, то у них употребляется того же корня ἀγαπήσις (Grimm. loc. cit.), причем у Платона оно встречается однажды только, притом в сочинении, не всеми признаваемом за подлинное, затем у Плутарха и некоторых других позднейших. Проф. И. Н. Корсунский, стр. 470, 621.

¹⁷¹⁶ - Если φιλι'α означает любовь в смысле естественной склонности (der naturi. Neigung), в виде аффекта с оттеком произвольности (Cremer, S. 11), – почему это слово, с соответствующим дополнением (φιλι'α ἐστοῦ) означает самолюбие (Dr. Heinr. Schmidt. III. B. S. 478), то в понятии, обозначаемом термином ἀγάπη, на первый план выступает момент именно свободного избрания объекта любви (diligere), – ἀγαπᾶν означает любовь, в смысле «направления воли», свободную любовь (Cremer. S. 11. ср. S. 13), причем необходимо предполагается и разумно-сознательная оценка предмета любви (Schmidt. Lib. cit., S. 484, 482, 485); ἀγαπᾶω одного корня (как и ἀγαθός) с ἀγαμαί – удивляюсь, с уважением отношусь. Проф. И. Н. Корсунский. Перевод LXX, стр. 467, 469. Так. обр., понятие ἀγαπᾶν включает в себя необходимо и элемент разумной сознательности, момент понимания. (Schmidt

даже находит, что ἀγαπή «weniger Empfindung, als Überlegung. S. 483). Даже у Аристотеля ἀγαπή иногда употребляется, как синоним προαιτέισθαι, ὀτικεῖν. (Ethic. Nie. 1. 3. Gr. Cremer. S. 11–12). Ἀγαπή, конечно, не исключает чувства, аффекта, а в таком случае означает именно «нравственный аффект сознательной воли, коренящийся в последней, а не природное стремление непосредственного чувства (nicht der Naturzug des unmittelbaren Gef#252hls. Grner, S. 12. И в новозаветных писаниях ἀγαπήν нередко употребляется там, где речь идет об избрании кого-либо, об участливом отношении к кому-либо, которое противопоставляется небрежению, беззаботности (negligere). Ср. Мф.6:24. Лк.16:13. Рим.9:13, 28. Мф.3:17. Откр.20:9. (ср. Cremer, S. 13–14). Христианство выдвинуло указанную черту «любви» на первый план, выставляя самую характерную, существенную. специфическую чертой любви именно безграничное самопожертвование, безусловное самоотречение (ср. особенно Ин.15:13; Рим.5:7; ср. ст. Рим.5:10). В полном своем величии и совершенном обнаружении ἀγαπή открылась в искупительном деле Христа (ср. 1Ин.3:16). Любовь Божия к людям проявилась именно в уничтожении и крестных страданиях воплотившегося Единородного Сына Божия (1Ин.4:9. Ср Рим.5:7). Отсюда – и в той любви, которая заповедуется людям, центральным свойством и необходимою принадлежностью является именно самопожертвование, полнейшая самопреданность (ср. 1Ин.3:16. Гал.2:20). Таким образом, подлинное и последнее основание христианской «любви» заключается не в природе человеческой, а в самом Божестве эта любовь – только отражение – в известной степени – в жизни человеческой основного свойства Божественной жизни (ср. 1Ин.4:7, 12. ср. Гал.5:22). Отсюда уже понятно, почему для обозначения специфических особенностей святой и божественной христианской «любви» потребовалось и новое слово. В Новом Завете только однажды откровение любви Бога к человеку обозначается через φιλεῖν (Тит. 3:; ср. Ин.16:27). Любовь человека к Богу никогда не обозначается словом φιλεῖν. Заповедь о любви как к Богу, так и к ближним постоянно выражается через ἀγαπήν. О любви к врагам –

постоянно ἀγαπᾶν, никогда φιλεῖν. Напротив, ср. Ин.15:19, (Cremer, S. II). Даже в В. 3. φιλεῖω, хотя и не раз встречается (напр., Быт.27:4, 9, 14 и др. Притч.8:17, 29:3; Исх.18и мн. др.), но более в низшем смысле. И. Н. Корсунский, стр. 470. Из всего сказанного видно, что ἀγαπᾶν не содержит в себе ничего страстного, бурного, стремительного (keine heftige), ничего себялюбивого (keine Eigenliebe) (Schmidt, S. 488), – ничего, имеющего отношение к чувственности (ibid.. S. 489). Отсюда видно, что ἀγαπᾶν никогда не употребляется и не может употребляться в приложении к плотской любви, половой (Grimm., S. 454). Обнимая всего человека, охватывая все его личные силы, отличаясь характером бескорыстия и самопреданности, ἀγαπᾶν обеспечивает человеку, которым она возобладала, теснейшее единение с объектом любви. Поэтому должно быть признано очень глубоким то определение психического и этического существа ἀγαπᾶν, какое мы находим у св. Григория Б. (Calm. lib. I. Thcol. sectio li. Poem, morai. ver. 160–161. T. XXXVII. col. 957). Совершенно иным характером отличается синонимическое ἐστᾶν. Значение ἐστᾶν – направлять все свое чувство на известный предмет. Отсюда этим термином обозначается высшая степень любви с более или менее страстным характером. Этот термин означает иногда и любовь прямо чувственную, притом – в некоторых случаях – недостойную. Отсюда связь ἐστᾶν с ἐπιθυμεῖν (Gnfr. Schmidt. III, B, S. 475–476). Таким образом, это слово, заключающее в себе элемент сладострастия, так мало соответствует нравственному, святому характеру той любви, о которой говорит Писание, что в добром значении оно не употребляется даже в Ветхом Завете, кроме Притч.4:6, Прем.8и Есф.2(о любви царя к Есфири). Что касается Нового Завета, то здесь оно не употребляется ни разу (Ср. Cremer, S. 10–11. Ср. Schmidt, S. 488, 475). Ср. также проф. М. Д. Муретова. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней». Богослов. Вестн. 1903 г. Ноябрь, стр. 498. Но в таком случае приобретает важное значение вопрос, каким же образом, почему собственно и в каком именно значении употребляется ἐρως – в смысле несомненно не только добром и похвальном, но даже

идеальном – в святоотеческих и аскетических писаниях? Каким образом этот термин, которого старательно, и очевидно, намеренно избегает св. Писание, проник в названные писания для обозначения высших, мистических отношений к Богу, причем в названном смысле он встречается в них, впрочем, далеко нередко, наряду с библейским термином ἀγαπή? Несомненно, что термин ἐρως заимствован из философии Платона. По учению Платона, человек, который действительно созерцает идею блага не может остаться в ней безучастным, чуждым ей в жизни. Отсюда любовь (ἐρως), как неодолимое влечение к идее, – составляет жизненный нерв всей философии Платона (ср. Грот. Очерк философии Платона, стр. 51. Редкин. Т. III, стр. 269; ср. 272). Чтобы познать идеальное, нужно прежде почувствовать к нему влечение, или нужно прежде быть объатым любовью к нему... Философское влечение или философская любовь – эрос является необходимою предварительною ступенью к познанию идей. (Проф. Д. И. Богдашевский. Учение Платона о знании. Тр. Киевск. Дух. Акад. 1897. т. III, стр. 572). Влияние учения Платона об ἐρως'е заметно отразилось и на учении некоторых свв. Отцов о сущности, свойствах и характере «любви» к Богу. При этом «прекрасное», составляющее предмет эроса у Платона, у христианских писателей олицетворяется во Христе Спасителе. По словам, напр., св. Григория Н., «душа, сложившая покрывало со своих очей, чистым оком взирает на неизреченную красоту Жениха, и вследствие этого уязвлена не телесною и разженною стрелою пламенной любви; напряженная любовь называется эросом. In. Cant. Cant. Н. XIII. col. 1048C. (Ср. Григорий Б. Lib. cit., ver. 42, 41. col. 948. Ср. or. X. с. I, col. 828A. Ср. ibid. Homil. XV, col. 1112C). В другом месте тот же св. Отец говорит: «возлюби пламенно, потому что у бесплотных неукоризненно и бесстрастна эта страсть, почему премудрость и предписывает пламенную любовь к Божественной красоте. Lib. cit. Homil. I, col. 772AB. Ср. Apophthegm. Patr. Praeiat., col. 72–73A: святые Отцы, ревнители и наставники жизни монашеской, воспламенились небесною любовью. – Макарий Е. De charitate. С. XXVI, col. 929B. Homil. XV, с. XXXVII, col. 601B. Homil. XVI, С. XII, col. 621B.

При этом, по мысли св. Отца, ἔρως обозначает собою всецелую и безраздельную любовь к Богу, – высшую степень этой любви, поскольку ἔρως противопоставляется именно несовершенству и недостаточности духовного младенчества. De oratione, с. VII, col. 857D. Следов., у препод. Макария ἔρως является собственно известным качественным определением ἀγαπῆ, почему эти два термина стоят иногда рядом (ср. Homil. V, col. 497D, а иногда даже поставляются в теснейшую синтаксическую зависимость (Ср. Н. IX. col. 537A). Cnfr. Ефрем С. Institutio ad monachos T. III, p. 343F. Марк П. говорит об экстатическом эресе. De temperantia, с. II, col. 1053D. (Ср. Исаак С. Л. XXIV, σ. 152. И. Лествичник. Gr. XXIII, col. 669A. Максим И. Cent. V, 85. Т. XC, col. 1384). Ср. И. Златоуст. In hoc apostol. dictum, utinam sustineretis... 2Corinth. XI, 1; Т. LI, col. 301. Нил С. Epist. lib. III, Epistol. 293, col. 529B. Феодорит. Relig. Hist. XXX. col. 1493B. Но особенно характерное определение сущности и специфической особенности любви, называемой ἔρως, мы находим у препод. И. Лествичника. «Блажен, кто имеет такую любовь к Богу, какую страстный любитель имеет к своей возлюбленной. Gr. XXX. 3, col. 1156C. Ср. Μεθόδος Каллиста и Игнатия Ксанфопулов с. LIV, Т. CXLVII, col 737A, где любовь к Богу сравнивается с «сердечным огнем любви девической». – Таким образом, несомненная доля справедливости принадлежит след. замечанию проф. П. П. Соколова («Вера», стр. 73 примеч.): «мистическая любовь. о которой богословы и психологи судят очень различно, мало походит на абстрактную «amor Dei intellectualis» Спинозы и часто отличается необыкновенною страстностью; но она не имеет в большинстве случаев ничего общего и с тем истерическим эротизмом, к которому сводят ее некоторые новейшие писатели. Это скорее. как выражается Рибо, «идеалистическая мечта совершенно сентиментального характера» («L'Imagination cr#232atrice affective». Revue philosophique. 1902, juin. p. 625). Чтобы понять изложенное учение свв. аскетов о пылкости, необыкновенной стремительности и восторженности ἔρως'а необходимо припомнить святоотеческое учение о происхождении любви из «душевной теплоты», почему и свойством любви является

теплота, горячность. Ср, напр., И. Златоуст. Тп Epist. ad Ephes. с. IV. Homil. IX, с. 2. Т. LXII, col. 72. Exposit. in psalm. XLI Т. LV, col. 159 Исаак С. Лоу. XXIV, σελ. 152 и др. В переводе на Современный психологический язык это означает, что любовь – в приведенных случаях – рассматривалась по преимуществу, как чувство, как аффект (ср. проф. К. Д. Попов. Цит. соч., стр. 482–483). – Обнимая только одну сторону природы человеческой, хотя и в степени наивысшей, самой интенсивной, ἑρως, очевидно, гораздо уже библейского ἀγάπη, обозначающего, как мы видели, целостное и всеобъемлющее религиозно-этическое настроение, охватывающее все силы и способности человека. Что касается влияния платонизма на понимание и раскрытие христианского учения в патристической письменности, то этот факт – сам по себе не возбуждает ни малейшего сомнения как в настоящем случае, так и вообще. По словам еписк. Бориса (Плотникова), «если мнение о повреждении христианского богословия платоническими идеями, внесенными в него будто бы отцами и учителями церкви первых веков, представляет уже крайность то все-таки нельзя отрицать того, что Платонова философия, как в древней, так и особенно в новой ее форме, представляемой неоплатонизмом имела немаловажное влияние на понимание и изложение христианского учения у некоторых церковных писателей. (История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период второй (313– 529). Казань. 1890. стр. 420–422). И это тем более, что «платонизм, как в древней, так и в обновленной его форме, был признаваем из всех философских систем язычества учением наиболее сродным христианству потому – наиболее способным быть вспомогательным средством при раскрытии последнего» (ibid., стр. 423). По словам проф. М. А. Остроумова, «становясь в известные отношения к откровению., разум однако никогда не представляет пустой способности познания.... В действительности разум всегда находится в известном конкретном состоянии и бывает более или менее богат различными представлениями, понятиями и идеями. В таком положении был и древний разум, когда появилось на

земле христианство и вступило к нему в отношение... Ум образованного общества древнего греко-римского мира, ко времени вступления христианства в мир и его распространения, оперировал уже целую массой философских понятий... Обращаясь к разуму, христианство обращалось именно к этим понятиям, в которые оно должно было быть воспринято и которые само оно должно было преобразовать». (История философии в отношении к Откровению. Харьков. 1886. стр. 193. 194). Ср. К. Скворцов. Философия Отцов и Учит. Церкви. стр. I, III.

1717 - Ср. Cremer, S. 565. Ср. ibid., S. 790.

1718 - Ср. Иак.5:8, 4:8. 1Пет.3:4; Еф.3:17, 4:18. Гал.2:20, 4:32. Флп.4:7. 1Сол.3:13. Евр.13:9.

1719 - Ср. Cremer, S. 567.

1720 - Ср., напр., Пс.34:19, 51:19, 78:8. Иерем.23:16, 26. Деян.19(снф. XXIII, II). 2Кор.9(1Сол.2:17). Кол.2:5.

1721 - Проф. В. Н. Мышцын. Цит.соч., стр. 37.

1722 - Ср. Рим.1:9, 6:16, 8:10; 1Кор.2:11, 5:5, 6:20; Гал.6:10; Флп.4:23.

1723 - Пет.3:4. Ср. Рим.2:29.

1724 - Ср. Евр.10:22. Рим.2:15. Ср. Богословский. Библейское учение о совести. Прав. Собес. 1901. Июль—Август, стр. 233—236.

1725 - Ср. Рим.8:16.

1726 - Ср. Проф. Мышцын, стр. 35. Ср. Cremer. S. 88°.

1727 - Ср. Пс.51:2. Рим.5:5, 8:15, 16. 2Кор.1:22. Гал.4:6.

1728 - Рим.10:10. Ср. Мк.11:23. Еф.3:17. Лк.24:25. Деян.8:37, 15:9.

1729 - Рим.6:17. Ср. 1Пет.3:4. Еф.6:5. Кол.3:22. Мф.18:35. 2Сол.3:5. Евр.10:22. Деян.7:39.

1730 - Cremer., S. 729.

1731 - Ср. 1Кор.14:14, 15, 19. Фил.4:7. Νοῦς есть общее выражение для духовного восприятия, тогда как αἰσθα'νοσθαι, αἰσθησις означает чувственное восприятие. Schmidt B. III, S. 634.

1732 - Рим.7:23, 25. Тит.1:15. 2Тим.1:3.

¹⁷³³ - Νοῦς одного корня с ψυχνω'σκω (лат. posco). Ср. Cremer., S. 726.

¹⁷³⁴ - Ср. проф. Мышцын. Цит. соч., стр. 37.

¹⁷³⁵ - Ср. Cremer, S. 729.

¹⁷³⁶ - Ср. Рим.1:21. 2Кор.4:6. Еф.1:18. 2Пет.1:19. Мф.13:15. Деян.28:27. Ин.12:40. Мк.6:52, 8:17. Еф.4:18; Лк.24:25. 2Кор. 3:15. Евр.4:12.

¹⁷³⁷ - Указанная черта учения Св. Писания об отношении «сердца» к «разуму», как мы видели, далеко не случайна, – она коренится в существенных особенностях психологических воззрений св. Писания и вытекает из этих последних с принудительной необходимостью. Вот почему мы находим совершенно необоснованной и излишней попытку некоторых ученых объяснить происхождение и особенности учения св. Писания о «сердце» влиянием греческой философии. Ср., напр., Teichml#252ler. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. III Hest. (Gotha 1879) S. 426.

¹⁷³⁸ - Именно Анаксагор употребил для обозначения своего принципа движения слово νοῦς, а не λοῦος, до него употреблявшееся философами. См., напр., проф. Редкин. Соч. Т. II, стр. 261, ср. стр. 268, 272. Впрочем, понятие λοῦος далеко не утратило своего важного значения.

¹⁷³⁹ - С интересующей нас психологической стороны см. особенно Tim 69CD, 72D, 89DE. Repnbl. IV, 439 D 441C; IX, 580D–581C и др. Ср. проф. Д. П. Миртов. Нравств. учение Клим. Алекг., стр. I. Dr. A. St#246ckl. Die speculatae Lehre vom Menschen: I B. S. 331, § 165. Проф. Н. Я. Грот. Очерк философии Платона, стр. 139. Относительно Аристотеля сл., напр., Редкин, ч. VI, стр. 210–220; VII, стр. 433. Проф. А. А. Бронзов. Аристотель и Фома Аквинат стр. 93–96. St#246ekl, S. 444.

¹⁷⁴⁰ - См., напр., Редкин, ч. VII, стр. 413, 444, 454, 459, 461. Проф. Владиславлев, стр. 80–81. 173, 174, 196.

¹⁷⁴¹ - Ср. проф. Чистович. Древнегреческий мир и христианство..., стр. 197.

¹⁷⁴² - Эта сторона называется нередко «владычественною частью» души, (ср., напр., Василий В. Толков. на, Пр. Исаию, с. I. Т. XXX, col. 132BC. Григорий Б. Epist. Cl (Ad Cledonium). I. Т. XXXVII, col. 185A). Самый термин ἡγεμονικοῦν собственно стоический (ср. Zeller. Die Philosophie d. Griechen. Th. III. Abth. 1 (3 Aufl. Leipzig. 1880). S. 198–200. Что касается встречающихся в святоотеческой литературе названий высшей стороны природы человека τὸ λογικοῦν, τὸ λογιστικοῦν, τὸ λογιστικοῦν μεῖρος (см., напр., Григорий Б. Carminum lib, . Historica. Sectio I. Poem, de seipso. XLVII, ver. VI. Т. XXXVII, col. 1382A. Василии В. Homil. adv. irat c. V. Т. XXXI, col. 368A. Григории Н. Quid sit ad imag. Dei. Т. XLIV. col. 1336B. Евагрий П. Capit, pract. c. LXI, col. 1236A, то эти термины принадлежат собственно Платону, Аристотелю и стоикам (ср. проф. Д. П. Миртов, стр. 11–12; ср. 1–2).

¹⁷⁴³ - Ср. Нил С. De diversis malignis cogitationibus, с. XIX, col. 1221C. Григорий Б. Or. XXXVIII, с. IV, Т. XXXVI, col. 321D

¹⁷⁴⁴ - Or. XXXII, С. X, Col 185C. Ср. Исаак С. Л. XXXI, σ. 197. Ср. Григорий Н. De liomillis opificio С. XII. Т. XLIV, col. 164C.

¹⁷⁴⁵ - Макарий Е. Н. XV, с. XXXII, col. 597.

¹⁷⁴⁶ - Homil. in Psalm. VII, с. 6. Т. XXIX, col. 244A.

¹⁷⁴⁷ - De hominis opificio, с. XII. Т. XLIV, col. 156C, 160D, 164C. С. XV col. 177B. Advers. Apollin. n. XXIII, col. 1172C.

¹⁷⁴⁸ - De vita Moys. col. 1397A. De virginitate, col. 349A. Ср. Макарий Е. Н. XV, С. XX, Col. 5S9B.

¹⁷⁴⁹ - Advers. Apoll, col. 1181B.

¹⁷⁵⁰ - Ср. De beatitudinibus. Or. VI, col. 1276C. С этой точки зрения уясняем и то обстоятельство. что иногда св. Отец «образ Божий» полагает в уме (νοῦς), а в других случаях он усматривает его в сердце. Ср. De beatitudinibus. Or. VI, col. 1269C; ср. In Cant. Cant. Homil. III, col. 824A. То же самое мы наблюдаем и в творениях преп. Макария Е. Homil. III, с. 3, col. 469B. Ср. De libertate mentis, с. XII, col. 944C.

¹⁷⁵¹ - По словам, напр., преп. Макария Е. «есть у нас крещение огнем и Духом, и обрезание, совершаемое в сердце. Ибо Божественный и небесный Дух обитает в уме». Н. XXVI, с. XXIII, col. 689C. У св. И. Златоуста параллельными и, по-

видимому, синонимическими являются выражения: ἀπο' καρδίας βαυτα'της, с одной стороны, и ἐξ αὐτῶν τῆς διανοί'ας τῶν βα'θρων. Exposit. in Psalm. CXIX, с. I. Т. LV, col. 373. Исаак С. Λογ. XXXI, %Гsel. 197. Λογ. XXXII, %Гsel. 202. Λ. XLIII, %Гs. 161. Λ. LVI, %Гs. 337. Λ. LXXXI, %Гs. 461.

¹⁷⁵² - Н. XIV, с. III, col. 572С.

¹⁷⁵³ - De instituto christiano, col. 296С. Ср. De perfecta christiani forma, col. 277D. Tn Cant. Cant. Homil. VI, col. 893С. De or. Domin. Or. III, col. 1149С. Григорий П. De Hesychastis. Т. CL. col. 1105D, 1108A.

¹⁷⁵⁴ - Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Ефес. (Еф.2:10), стр. 142; ср. ibid. (V, 17), стр. 283. Толков. Посл. Колос. (Кол.3:16), стр. 191, 196 (ср. Кол.3:14), стр. 180. Толк. Паст. Посл. (1Тим.1:5), стр. 170. Путь ко спасению. стр. 226, 227, 239, 242. Начерт. стр. 306. Прот. И. Л. Янышев. Правосл. христ. учение о нравств., стр. 43, 44; 205–206. Проф. М. А. Олесницкий. Введ. в истор. нравств. Тр. Киев. Дух. Акад. 1880. Окт., стр. 230.

¹⁷⁵⁵ - Н. XV, с XX, col. 589В. Ср. И. Кассиан. Collat. 1, с. VIII, col. 490В.

¹⁷⁵⁶ - Однако, всматриваясь внимательнее в подробности и детали этого учения, глубже анализируя его, – можно заметить, что в нем отразилось не одно библейское учение, поставляющее νοῦς и πνεῦμα в зависимое положение от καρδί'α, но также – и очень рельефно– особенности психофизиологических воззрений, свойственных тогдашней философии. Так, по учению Аристотеля. «практический разум тесно связан с телесным сердцем» (Teichm #252ller. Lib. cit., S. 178. Ср. S. 135, 143– 144, 179, 186). И в указанном месте творений преп. Макария Е. несомненно присутствие, наряду с психологической, также и физиологической точки зрения. В самом деле, приведенным словам непосредственно предшествуют следующие: «сердце владычественно и царственно В целом телесном организме». Ср. Григорий Н. De hominis orificio, С. XII, Т. XLIV, col. 156С: «одни полагают, что владычественное души заключается в сердце, другие говорят, что ум пребывает в головном мозгу». В связи с приведенным

принципиальным воззрением на отношение «ума» к «сердцу» – в психологическом и физиологическом отношениях – стоит развившееся, впрочем, гораздо позже, аскетическое учение о необходимости «собирать ум свой в сердце» (ср. Григорий С. Praecepta ad Hesychastas, col. 1329A), «ища Господа в сердце», для достижения каковой дели следует понуждать ум свой сойти из головы в сердце и держать его в нем. De quietudine et duobus orationis modis. Col. 1316A. Ср. Григорий П. De Hesychastis, col. 1108A. Св. Отец советует ἐπαναγεῖν καὶ ἐμπερικλεῖν τῷ σωμάτι τὸν νοῦν, καὶ μάλιστα τῷ ἐν τῷ σωμάτι ἐνδοτάτῳ, σωμάτι ὁ ῥκαρδί/αν ὀνομαζομεν... Ср, ibid. col. 1108C. Ср. Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 311, 244, 245, 206. Если «ум и все помыслы» находятся именно в «сердце» (Макарий Е. Homil. XV, с. XX, col. 589B), то с этой точки зрения уже понятно, почему в одних случаях источником «помыслов» представляется «сердце». Ср., напр., Макарий Е. Н. XV, с. XIII, cui. 584C. Н. XVI, с. VI, col. 617A. Apophth. P., col. 360BC. § 154; col. 409D, § 6. Марк П. De baptism. col. 1000D, 1024B. Исаак С. Л. XXXI, σ. 197 и др.), тогда как в других местах таковым источником считается %Гh\$ dia'noia. (Ср., напр., Василий В. Regui. brevius tractat, interr. LXXX, col. 1137C. Constit monast, с. XVII, § 1, col. 1380A. Евагрий П. Capita pract. с. XIV, col. 1225A; с. LXV1II, col. 1241C. Марк П. De baptism. col. 1016B. Нил С. Sermo ascet. С. XXXVIII, col. 768A. Epist. lib. II, Ср. LXIX, col. 232), причем под %Гh\$ dia'noia разумеется именно деятельная сторона ума (ср. Григорий Н. Adversus Apollinarem с. XXIX, col. 1188C). Это учение напоминает психологические воззрения Аристотеля (ср. Teichm#252tler. Lib. cit. S. 135, 178–179).

¹⁷⁵⁷ - Мф.22:37; ср. Лк.10:27.

¹⁷⁵⁸ - И. Лествичник. Gr. XXX. col. 1156CD.

¹⁷⁵⁹ - Так, напр., употребление слова от этого корня вполне уместно в следующем выражении: друг узнается в несчастьи.

¹⁷⁶⁰ - Cremer. Lib. cit., S. 265–266.

¹⁷⁶¹ - Ср. Schmid, I B. (Leipzig. 1876), S. 283–284).

¹⁷⁶² - ibid., S. 285–286. Ср. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 360: υνω'σκεῖν употребляется для обозначение прогрессивного

познания, достигаемого опытом и подтверждаемого в каждом данном случае действительным течением жизни, в отличие от знания умозрительного, по крайней мере, не зависящего от опыта и обозначаемого глаголом οἶδα. Ср. *ibid.*, стр. 466.

1763 - *ibid.* S. 287.

1764 - *ibid.*, S. 288.

1765 - *ibid.*

1766 - Ср. Мф.7:23.

1767 - Мф.26:72.

1768 - Ср. 2Кор.5:21.

1769 - Ср. Рим.7:7–8. Мф.24:50. Откр.3:3.

1770 - Ср. Cremer. *Lib. cit.*, S. 256. 252.

1771 - Ср. Ин.2:24–25, 5:42; 1Кор.2:8, 1:21, 2:11–12, 8:2.

1772 - Ср. Ин.8:2.

1773 - Ср. 1Ин. 2:3, 3:6, 4:7–8.

1774 - Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 360.

1775 - Ср. 1Ин.2:3.

1776 - Н. И. Сагарда. Цит. соч.. стр. 472.

1777 - Ср. 1Ин.5:20. Сагарда. Цит. соч., стр. 635–6.

1778 - Ин.8:32. Ср. 2Ин.1:1; Ин.14:20, 31, 10:38.

1779 - «Под ἀληθεῖα Ап. Иоанн понимает истину, возведенную и осуществленную Христом; эта истина – в Нем, и Он Сам – истина». Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 524.

Противоположность истине образует не призрачное бытие, но ложь (Ин.8:44; 1Ин.1:6, 2:4, 21) и грех (Ин.8:32, 34). Таким образом, ясно, что ἀληθεῖα несомненно религиозно-этическое понятие». *ibid.*, стр. 313.

1780 - Ср. 2Пет.1:5.

1781 - Ин.6:69. 1Ин.4:16. Ин.10: 38.

1782 - Иоан.1:10–11.

1783 - Ин.17:3, 25, 1:10, 8:55. 1Ин.5:20, 4:6. 1Ин.2:3, 4, 5, 3:1.

1784 - Ср. 1Ин.3:6. Ср. 1Ин. 3:4, 7, 8, 2:3.

1785 - Ср. Cremer. *Lib. cit.*, S. 253–254.

1786 - Ср. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 560: «любовь (по учению св. Ап. и Ев. Иоанна Богослова) стоит в ближайшем и непосредственном отношении к познанию Бога».

1787 - 1Ин.4:16. Ср. Рим.10:10. Еф.3:19.

1788 - Ср. 1Ин.4:9–6.

1789 - Ср. 1Ин.2:5. Ср. ст. 6.

1790 - *ibid.*, IV, 16.

1791 - *ibid.*, IV, 7.

1792 - Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 559, ср. стр. 516.

1793 - 1Кор.8:3. Ср. Гал.4:3.

1794 - Ср. Ин.6:69. 1Ин.4:16. Ин.10:38. Ср. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 575: «в общем, *ὑπὸ ὅσκειν* и *πίστευ'εἶν* указывают на твердое убеждение в истинности чего-либо, основанное не на доверии к чьему-либо слову, но на собственном исследовании факта; а оба глагола вместе означают полное жизненное обладание христианскою истиной... У Апостола Иоанна истинная вера есть познающая и испытующая, а истинное познание – верующее... В вере уже заключается и познание, так как в обоих одинаковым образом уже заключается действительное общение с Богом, обладание Богом». Ср. стр. 590–591. О нераздельности и взаимном проникновении «веры» и «знания» см. также у прот. И. Беляева. Учение св. Ап. Павла о вере (Москва. 1900), стр. 160–163.

1795 - Проф. В. Н. Мышцын. Цигг. соч., стр. 164. ср. стр. 162–163; 165–168.

1796 - Проф. В. Н. Мышцын. Цигг. соч., стр. 168–169.

1797 - 1Кор.8:7.

1798 - Гал.5:6.

1799 - 1Кор.8:3. Ср. 1Ин.4:7.

1800 - Курсив наш.

1801 - Флп.1:9.

1802 - Проф. Мышцын, стр. 169.

1803 - Гал.5:6.

1804 - 1Тим.6:20.

1805 - Рим.10:10.

¹⁸⁰⁶ - 1Кор.2:12.

¹⁸⁰⁷ - Гал.4:6. Ср. Рим.8:15.

¹⁸⁰⁸ - Ср. 1Кор.2:16.

¹⁸⁰⁹ - *ibid.*, ср. ст. 12, 15.

¹⁸¹⁰ - Ср. Евр.11:3. «Словом $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$, употребленным в известном соотношении с $\pi\iota\omicron\tau\iota\varsigma$, Ап. Павел указывает на одну из черт, которыми может характеризоваться $\pi\iota\omicron\tau\iota\varsigma$... Одним из элементов, входящих в $\pi\iota\omicron\tau\iota\varsigma$, служит деятельность познавательных способностей нашего «я», для означения которых новозаветный текст употребляет глагол $\nu\omicron\iota\omega$ существительное $\nu\omicron\iota\varsigma$ » Ср. Прот. Беляев. Цит. соч., стр. 162, ср. стр. 178– 182, 203.

¹⁸¹¹ - 2Кор.10:5. Ср. 1Тим.6:5; 2Тим.3:8; Рим.1:28; Еф.4:17. Кол.2:18.

¹⁸¹² - Ср. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 360, 172, 518, 524, 574, 561, 572, 598, 635.

¹⁸¹³ - Ср. В. С. Соловьев. Т. II, стр. 186: «если отношение между субъектом и предметом для того, чтобы быть истинным или объективным знанием, т. е. выражать истину предмета, а не мнение субъекта, должно исходить из самого этого предмета, то, очевидно, субъект должен не полагать от себя это отношение, а находить его в себе. не производить, а испытывать его».

¹⁸¹⁴ - Связь «гносиса», проистекающего из «любви», именно с «чувством» утверждается категорически в следующих словах св. Ап. Павла: (Флп.1:9). Комментируя данное место, Е. Ф. говорит: «кроме любви и познания, необходимо еще избыточествовать в чувствии – $\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\prime\sigma\epsilon\iota$. И внешние чувства этим же словом называются, но св. Павел очевидно понимает духовное чувство. Внешние чувства испытывают вещи и дают знать об их качествах. Также и духовное чувство в своем кругу испытывает духовные вещи и определяет их качества. Как там, так и здесь отличительное свойство чувства есть осязание и вкушение. Размножение испытаний внешними чувствами дает опытность внешнюю; размножение осязаний и вкушение духовных вещей дает опытность духовную» (Толков. Посл.

Филип., стр. 30). Ср. Прот. Беляев. Цит. соч., стр. 189 – 190, где приводятся толкование приведенного места, находящиеся в сочинениях Flatt, De-Wette, Meyer, Lange, Starke. – По словам проф. А. И. Введенского, «вследствие преимущественного (в сравнении с умом и волею) значения чувства в жизни веры некоторые психологи, при установке логически-точного понятия о вере, не без основания пользуются понятием чувства, как ближайшим родом (*genus proximum*) веры. Но если вера вообще, согласно удачной формуле одного из таких психологов (разум. Jerusalem), может быть определена, как чувство согласия нового элемента сознания с его прежним содержанием, с прежним мировоззрением, то религиозная вера.... должна быть определена... так: религиозная вера есть чувство согласия нашей жизни с жизнью Абсолютного или иначе – чувство живого мистического общения с Ним» (Цит. соч., стр. 94). Этому определению существа и содержание религиозной веры нельзя отказать не только в точности и глубине, но и в согласии со св. Писанием, которое «явление» Бога внутренним взорам души человека, – непосредственное общение Бога с человеком поставляет в теснейшую связь с «богоподобным направлением его нравственной жизни (ср. Ин.14:21, 23). Следов., именно в «чувстве мистического единения с Божеством совершается опытное познание, как бы духовное вкушение Божества» (Цит. соч., стр. 90, примеч.). Понятие вкушения (*Genuss*) в применении к религиозному познанию и религиозной жизни развито в сочинении: Gustav Vorbrodt: *Psychologie des Glaubens, zugleich ein Appel An die Ver#228chter des Christenthums unter den wissenschaftlich interessirten Gebildeten*. Gttingen. 1895. (Ср. Цит. соч., стр. 90, стр. 717). Об отношении между верою и чувством прекрасно трактуется также в книге: Wilhelm Jerusalem: *Die Urtheilsfunction, eine psychologische und erkenntniss-kritische Untersuchung*. Wien und Lpz. 1895. (Ср. *ibid.*, стр. 95 примеч.). – «Очень ценные и глубокие суждения о психологической сущности религиозного познания и его отношении к вере и чувству мы находим также в сочинении проф. Н. Я. Грота: *Значение чувства в познании и деятельности человека*. – Дополнит. изд. Москва. 1889. – Грот

разграничивает познание рациональное, с одной стороны, и интуитивное или иррациональное, с другой. При этом «интуитивное или иррациональное познание чувством можно назвать постижением, в противоположность рациональному познанию умом, которое выражается термином понимания (стр. 25). «Вторичное иррациональное познание выражается всего лучше понятием мистического, религиозного постижения действительности. Его отличительные особенности выражаются в понятии веры, которая всегда дополняет и завершает знание» (стр. 28). «Как познание, ближайшим образом основанное на чувстве, религиозное или мистическое познание иррационально». (Дополн. к реферату, стр. 11). Ср. проф. М. А. Олесницкий. Введение в историю нравственности и нравственных учений. Труд. Киевск. Дух. Акад. 1880. Окт., стр. 230: «специфическим органом религии мы признаем чувство». Ср. Арх. Иннокентий. Лекции, стр. 240, 249. Прот. И. Л. Янышев. Православно-христианск. учение о нравственности, стр. 43, 44, 205–206. Прот. Иоан. Беляев. Цит. соч., стр. 116: «в πίσις входит чувство как один из составных элементов ее». Ср. стр. 167, стр. 203–201.

¹⁸¹⁵ - Ср. Исаак С. Л. XXI σ. 120: «когда человек ощутит, что Божественная помощь действительно вспомоществует ему, тогда сердце его мгновенно исполняется веры».

¹⁸¹⁶ - Ср. Флп.3:8, 6.

¹⁸¹⁷ - Проф. Мышцын. Цит. соч., стр. 161.

¹⁸¹⁸ - Еф.3:17; Ср. Кол.2:7.

¹⁸¹⁹ - Кол.2:6.

¹⁸²⁰ - Ср. ibid., ст. 7. Ср. 1Кор.1:5; Еф.2:21, 22, 3:17.

¹⁸²¹ - Гал.2:20. Ср. Гал.1:4, 5:24, 6:14; Рим.6:6. Еф.5:2.

Тит.2:14.

¹⁸²² - Кол.3:4. Ср. 1Кор.15:43. Флп.3:21. 1Ин.3:2.

¹⁸²³ - Проф. Мышцын. Цит. соч. стр. 200.

¹⁸²⁴ - Такой способ духовного существования верующего обозначается в св. Писании, преимущественно у Ап. Павла, выражениями ἐν Κυρίῳ, ἐν Χριστῷ. Цитаты см. у В. Н. Мышцына. *loc. cit.*

1825 - С этой точки зрения должны быть признаны справедливыми слова, проф. А. И. Введенского: «высочайший объект веры, утверждая себя пред нашим сознанием, сам обладает им с совершенною властью, определяя всю его жизнь и деятельность в направлении к отысканию истины». Религ. созн. язык., стр. 49.

1826 - 1Ин.2:6. Ср. Ин.15:4, 5. 1Пет.2:21.

1827 - 1Ин.2:3.

1828 - *ibid.*, ст. 4. Ср. I, 6. IV, 20.

1829 - Тит.1:16. Ср. 2Тим.3:5. Иуд.4.

1830 - Ср. 1Ин.1:7; Ср. 1Ин.2:10.

1831 - 1Ин.3:6; ср. 1Ин.2:4, 4:8. 3Ин.2

1832 - Ср. 2Пет.1:8.

1833 - 2Пет.1:4.

1834 - *ibid.* ст. 5–7.

1835 - 1Кор.13:13.

1836 - *ibid.* XII, 31.

1837 - Отношение – в раскрытом смысле – «веры» и нравственного совершенствования к «гносису» обуславливает и связь последнего с «покаянием». Ср. 2Тим.2:25.

1838 - 1Ин.4:7.

1839 - Ср. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 559.

1840 - Ср. 1Ин.5:20.

1841 - Н. И. Сагарда. Цит. соч. стр. 635.

1842 - По словам, напр., св. Григория Б., «царствие небесное – ведение Бога. Or. XX. с. XII. col. 1080C. По учению преп. Исаака С., «духовная жизнь действительно есть божественное созерцание ума» (Epist. IV, σ. 570). Но «созерцание» у св. Отца, как и у большинства других аскетических писателей, поставляется в тесную связь с $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ ’ом (Ср. напр., *lib. cit.*, σ. 565, 568, 574).

1843 - Макарий Е. Н. XLVI. с. VI. col. 796C. Ср. Н. XV. с. V, col. 580A. De libertate mentis, с. X, col. 941 D.

1844 - De Ilbert. ment. с. XXIII, col. 957AB.

- 1845 - Cp. Λ. I, σ. 6. Cp. Λ. XXXVIII, σ. 243.
1846 - Epist. IV, σ. 575.
1847 - Λ. XLIV, σ. 271.
1848 - *ibid.*, σ. 562–563.
1849 - *ibid.*, σ. 570.
1850 - Λ. XVII, σ. 87–88. Cp. Λ. XLIII, σ. 261. Λ. LXIX, σ. 404.
1851 - Λ. I, σ. 5.
1852 - *ibid.*, σ. 574–575.
1853 - Cp. σ. 568. Cp. σ. 567.
1854 - *ibid.*
1855 - Λ. LXII, σ. 377.
1856 - Λ. LXV, σ. 384. Cp. Λ. LXII, σ. 371.
1857 - *loc. cit.*
1858 - Σ. 569.
1859 - Λ XLIII, σ, 261. Cp. Григорий Н. De beatitudinis. Or. VI. col. 1269C: «в шестой заповеди блаженства блаженством называется не знать что-л. о Боге, но иметь в себе Бога.
1860 - Σ. 571. Cnf. σ. 575.
1861 - Σ. 578.
1862 - *Ibid.* Cp. Λ. LXVI, σ. 388.
1863 - XXXVIII, σ. 241.
1864 - Λ. XLIII, σ. 94. Cp. Λ, LXIX, σ, 399.
1865 - Λ. LXIX, σ 401.
1866 - Σ 565.
1867 - *Ibid.*
1868 - Σ 566.
1869 - Σ. 572–573.
1870 - Λ. XL, σ. 250. И. Кассиан. «Дар познания» (*donum scientiae*) поставляет в связь с духовными чувствами (*Sensus spirituales*). Collat. XV, c. IX, col. 906B.
1871 - Σ. 573.
1872 - Σ. 577.
1873 - Σ. 573.

1874 - Σ. 577. Ср. σ. 567.

1875 - Σ 573.

1876 - Σ. 572. Ср. Симеон Н. Б. *De tribus modis orationis*, col. 701Д, 703А, 709АВ–710А.

1877 - В Нов. Зав. θεωρί'α употребляется только один раз в значении «зрелище» (по слав. «позор»): *Лк.23:48*. Что же касается глагольной формы, то она встречается там нередко (цитаты см. у Gnmm'a, *lib. cit.*, p. 202). По сравнению с синонимами, θεωρί'α выдвигает момент намеренного, напряженного, нарочитого, старательного, тщательного, продолжительного рассматривания предмета или исследования явления, происходящего пред глазами зрителя. Ср. Dr. Schmidt, I В., S. 267–296. Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 279.

1878 - Ср. И. Кассиан. *De coenobior. Institut.* lib. VIII, c. XVII, col. 345

1879 - *Contr. Iulian.* I, С. CXIII. Т. XXXV, col. 649В. Ср. И. Дамаскин. *Dialect.* С. III. Т. XCIV, col. 533D. В данном пункте патристическое учение соприкасается со стоическим. По учению, напр., Сенеки, созерцание (*contemplatio*) не менее сообразно с природой, чем деятельность, хотя вообще созерцание не бывает без действия. *Dial.* VIII, 5, 1–8. Ср. *Epist. Lib.* XV. Ep. III (XCV), p. 300: *philosophia et contemplativa est et activa: spectat simul agitque*. Ср. Немезий. С. XVIII, col. 685В.

1880 - Ср. Григорий Б. *Theolog.* I. С. III. Т. XXXVI, col. 13. Что же касается богословия, то оно – цель гносиса. (Ср. Евагрий П. *Capita pract.* c. LVI, col. 1233С. Ср., напр., Бл. Феодорит. *Rel. Hist.* c. XIII, col. 1404В; c. XVI, col. 1417С; c. XVIII, col. 1425С; c. XXII, col. 1453А; c. XXV, col. 1464В; *ibid.*, col. 1465С; c. XXVI, col. 1468А; *ibid.*, col. 1481А; c. XXVIII, col. 1488В (*cnf.* 1489В). При этом преуспевание в нравственной жизни, проявляемое делами называется *πρακτικὴ φιλοσοφία*. Григорий Н. *In СAnt. Сapt. Homil.* XIII, col. 1057В.

1881 - Л. I, σ. 8. Ср. Л. XXX, σ. 190–191. Григорий Н. *In Сapt. Сapt. Homil.* XIII, col. 1057В.

1882 - Ср. Исаак С. Л. I, σ. 8.

¹⁸⁸³ - Strom, lib. II, C. X. T. VIII, col. 981B. Cp. Strom. Lib. V. c. XI, col. 105BC. Strom. Lib. I, C. VII, col. 733B. Lib. VII, C. XVI col. 532–533.

¹⁸⁸⁴ - Такой гносис называется у него ἀνυποστατός φαντασί'α.

¹⁸⁸⁵ - Умозрит. и деят. главы. VI, 88. Φιλοκαλί'α, σ. 421–422. Эта МЫСЛЬ заимствована у препод. Исаака С., по словам которого добродетель есть тело, созерцание – душа, а то и другое (в совокупности) – один совершенный человек» (Λ. XXX, σ. 192). Cp. также Григорий Б. Or. XXXVIII. c. XI. T. XXXVI, col. 321D–324A. Евагрий П. Capita practica. col. 1236A. Григорий Н. In Cant Cant. H. XIII. col. 1057B.

¹⁸⁸⁶ - De charitate. Cent. II, 28. T. XC, col. 992D. Cp. Авва Фалассий. T. XCI, col. 1440D. Феодор Едесский. Κεφα'λαία πανωφίλη § 96. Φιλοκαλ σ. 1279. Препод. Феогност. § 46. Φιλοκαλ σ., 506. Илия пресвит. (Экдик). 'Ανθολο'γιον γυνωμικο'ν, § 37. Φιλοκαλ σ., 540. Cp. также Григорий Б. T. XXXV, col. 765B. L Златоуст. Homil, in Genes. T. LII, col. 666–667. Homil. in Ephes. T. LXII, col. 152. In epist. ad Colos. T. LXII, col. 364.

¹⁸⁸⁷ - Исаак С. Λ. I, σ. 5.1...

¹⁸⁸⁸ - Cp. ibid., σ. 5. Λ. XXX, σ. 187. Λ. XLIII, σ. 261, 266. Cnfr. Климент А. Strom. Lib. I. c. XI. col. 752CD.

¹⁸⁸⁹ - Анализируя учение о γνῶσις'е, которое мы находим, с одной стороны, в св. Писанин, а с другой – в святоотеческой письменности, мы находим, что последнее в общем – по существу – следует первому, хотя и пользуется при раскрытии его неизвестными св. Писанию терминами φιλοσοφί'α, θεολογί'α, πρᾶξις, – заимствованными преимущественно из философии того времени. Но в этом важного различия усматривать еще нельзя. Гораздо важнее и существеннее то наблюдение, что в патристической литературе не выдерживается иногда то учение о равноценности и нераздельности «созерцательного» и «деятельного» моментов, которое мы находим последовательно выраженным и неизменно данным в св. Писанин. В святоотеческих творениях очень часто моменту θεωρί'α дается решительное предпочтение пред другим моментом – πρᾶξις или

– по крайней мере – оба эти момента слишком резко и решительно обособляются друг от друга. Ср., напр., Евагрий. *Cap. pr. col. 1221C*. Главною причиной указанного явления служило общее направление тогдашней философии, ценившей преимущественно, почти исключительно, истину теоретическую, а в основание его легло то – согласное и с духом св. Писания – учение об отношениях названных моментов, согласно которому «созерцание есть спутник к горнему, а деятельность – восхождение к созерцанию. (Григорий Б. *Contr. Iulian. L c. CXIII. col. 649B*). Но при этом *πρᾶξις* нередко забывалось, что *πρᾶξις* представляет собою момент во всяком случае необходимый и безусловно важный, которым пренебрегать положительно невозможно. В противном случае мы не находили бы учение о том, что, правда, хорош подвижник и деятельной добродетели, но совершеннее и выше его тот, кто посвятил себя созерцательной жизни и оставил практические занятия (*Hist. Laus. C. XLVI, col. 1130AB*). Ср. И. Кассиан *Collat. I. c. VIII. col. 492A.: principale bonum in theoria sola, id est, in contemplatione divina*. Ср. *col. 493A. Praef. col. 479B. De coenobior. Institut lib. VIII. c. XVII, col. 345B–346A. lib. X. c. III, col. 308BC. Collat. X. c. VI, col. 827. Collat. XVIII. c. VI. col. 1100–1101 A. Василий В. Const. monast. c. I, A. 1. T. XXXI, col. 1328AB. Ефрем С. *Institutio ad monachos. T. III, col. 354C. Исаак С. Л. XXX. σ. 191. И. Лествичник. Gr. XXVI, col. 1072B. Добродетель совершается при помощи тела, а благочестие и созерцание – одною душою. Немезий. De liat, hominc. I. col. 513AB. Ср. Евагрий. Spirit. Sententiae. XXL col. 1269B. – В связи с этим выдвигается значение разума, который получает значение более важное, чем «сердце». Ср., напр., Василий В. *Homil. in illud, attende tibi ipsi. c. VII. T. XXXI, col. 216A*, где св. Отец дает совет «предоставить веру уму, иметь о Боге умственное понятие». Ср. *Historia Lausiaca C. XCVIII. col. 1203D. Григорий Н. богоподобными силами души считает силы созерцательную и рассудительную, потому что именно ими постигается Божество. Поэтому, если душа освободится от связи со страстями, то ничто не воспрепятствует ей созерцать прекрасное. «Прекрасно же по своей природе Божество, с которым, благодаря своей чистоте,***

душа вступает в общение, как с свойственным ей». *De Anima et resurrectione*. Т. XLV1, col. 89В. «Бог – конец всех желаний, успокоение всех созерцаний». Человек может приблизиться к Богу, сколько возможно человеческой природе, «С помощью рассудка и умозрения», расторгнув вещество и плотское, – это как бы облако или покрывало». Григорий Б. *Or.* XXI. с. 1–II, col. 1084ВС. В приведенных местах патристических творений очень заметно отражается учение неоплатонизма. Согласно этому последнему, «так как несовершенство души состоит в чувственной ее жизни, в жизни ее во плоти, в соединении ее с телом и в зависимости от нее, то первым действием человека должно быть устранение этого несовершенства посредством отторжения души «от всего плотского, телесного, чувственного... В таком отрицательном действии и состоит нравственное очищение, κα'θαρσις. Но естественным самым по себе, проистекающим из такого очищения, положительным следствием этого отрицательного действия будет обращение души к сверхчувственному, к божественному; душа, по очищении,... получает божественные свойства божественного ума, в чем и состоит ее уподобление Божеству. В этом очищении и богоподобии коренятся все добродетели» (Проф. Редкин. Соч. цит. ч. VII, стр. 457). Ср. относящееся сюда учение Платона *ibid.* ч. III, стр. 318, 323; ч. IV, стр. 467–468. Ср. Проф. Чистович. Неоплатоническая философия и отношение ее к христианству. Христ. Чт. 1860 г., ч. II, стр. 573–574). По учению Плотина, «истинная мудрость не нуждается в действиях... Деятельность происходит от недостатка созерцательности... Поэтому созерцание есть последняя цель деятельности». (Чистович. Цит. соч., стр. 577). Такое направление в греческой философии было положено Сократом. Этот последний «отожествил знание и добро, добродетель, или основал нравственность на знании добра, блага» (Проф. Редкин, Цит. соч., ч. III, стр. 69. Ср. ч. II, стр. 294). «Сократ признал абсолютом для человека, как мыслящего, разумного существа вообще, его мышление, мысль, сознание сущее (ч. III, стр. 98), Он поставил верховным принципом ум человека, как разумного существа вообще» (ч. III, стр. 203).

1890 - Ср. 1:Ин.3:1. Ср. *ibid.* IV, 9–10.

1891 - *ibid.*, IV, 10.

1892 - Ср. Ин.1(Ср. Кол.19, 2:9). Cnfr. Рим.5:15; 2Кор.9:8.

1893 - Рим.4:5.

1894 - Ср. 2Кор.12:9.

1895 - *ibid.*

1896 - По учению св. Апостола Павла, «органом или посредником излияния на людей любви Божией» является «Дух Святый» (Рим.5:5), «почему эта любовь есть ἡ ἀγαπῆ τοῦ Πνεύματος» (Рим.15:30). (Проф. Мышцын. Цит. соч., стр. 155). «Живущий в людях Дух Св. и составляет основание благодати (отсюда τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος. Евр.10:29)». *ibid.*, стр. 156. Ср. 2Кор.:13.

1897 - Отсюда тесная, существенная связь, в которую поставляются между собою у Ап. Иоанна Богослова ἀγαπῆ и ἀληθεῖα (Ср. 1Ин.3:19, 18). Подробно о значении последнего термина см. в цит. диссертации Н. И. Сагарды, стр. 313–315.

1898 - 1Ин.4:7.

1899 - *Ibid.*

1900 - «Любовь в целом объеме (без всякого определения) по своему существу имеет источник в Боге, но таким образом, что связь ее с источником остается постоянной и непрерывающеюся». Н. И. Сагарда. Цит. соч., стр. 559.

1901 - Раскрытие православного учение о недоступности для человека существа Божия будет представлено нами несколько позже, по требованию стройности и систематичности изложения.

1902 - 1Ин.4:8, 16; ср. 1Ин.2:4, 3:6.

1903 - Правда. автор солидного ученого исследования о Первом Послании Ап. Иоанна Богослова очень решительно утверждает, что в приведенном изречении Апостола определяете самое существо Божественной природы. См. особенно стр. 561 цит. соч.: «предикат ἀγαπῆ поставлен без члена и выражает не качество только, которым Бог обладает, но качество, которое обнимает все, что Бог есть: Бог не только имеет любовь, но Он есть любовь, Он всецело любовь, любовь

– и ничто более; Его существо – любовь». (Ср. также *ibid.* стр. 304, 365, 465, 559, 561, 570, 576). Однако сам почтенный автор дает нам твердые основания полагать, что термин: «существо» принимается у него не в том строго определенном и точно фиксированном значении, в каком он обычно употребляется в метафизике. В самом деле, сопоставим приведенные уже слова со следующими: «ὁ Θεὸς ὧς ἐστὶν» есть одно из тех выражений, употребляемых Ап. Иоанном, которыми описывается собственное существо Бога: «Бог есть Дух» (Ин.4:24), «Бог есть любовь» (1Ин.4:8) и «Бог есть свет». Другие новозаветные писатели говорят о том, что Бог делает, какими свойствами обладает; Ап. Иоанн говорит о том, что Бог есть в Своем существе» (стр. 304). Однако уже то обстоятельство, что Ап. Иоанн употребляет не одно, а три наименования – ἁγὰπη, ὧς, πνεῦμα, различных, одно на другое несводимых, – затрудняет, если не совершенно уничтожает, возможность понимать слова автора в строго-точном смысле. Очевидно, и по мысли «Апостола любви», ни одно из указанных понятий недостаточно для того, чтобы всецело определить существо Божие, так сказать, без остатка и сполна покрыть его. Употребляя каждое из трех приведенных выражений, Апостол имеет в виду оттенить в Божеском существе только одну из наиболее характерных его черт. К такой мысли склоняется, по-видимому, иногда и названный ученый, раз он употребляет такое выражение, что «любовь происходит от Бога, из самого существа» (стр. 559). В этих словах собственно утверждается, что любовь есть существенное свойство Божественной природы, – не более. Несколько далее Н. И. Сагарда говорит, что любовь служит существенным свойством именно нравственной природы Бога: «любовь есть не только определение божественной воли, но является именем для нравственной природы Бога в ее существенном и неизменном характере» (стр. 561). Несостоятельность учения ричлианства, «полагающего существо Божие исключительно в любви, считающего любовь вполне исчерпывающе содержание Божественного существа», – крайности, односторонности и пробелы этого учения достаточно намечены в докторской

диссертации проф. Керенского: «Школа ричлианского богословия в лютеранстве» (Казань. 1903), стр. 405–410. (Ср. то же на стран. Православн. Собес. 1902. Июль–август, стр. 225 – 232). Доводы и рассуждения почтенного ученого, вообще говоря, основательны и серьезны, но полемические задачи оказали, по крайн. мере, отчасти, свое неблагоприятное влияние, помешав ему выяснить, что любовь – не только одно из существенных неотъемлемых свойств Божественной природы, но свойство именно самое характерное из них, самым полным, совершенным и рельефным образом отображающее в себе природу Божественную. И действительно, по смыслу учения Апостола Иоанна Богослова, для человека внутренняя природа Божества ни в каком другом свойстве не обнаруживается с такою яркостью, определенностью и совершенством, как именно в любви (1Ин.3:1, 4:9–10 и др.). По учению Григория Б., наименование: «любовь» благоугоднее Богу всякого другого имени» (Or. XXII. с. IV. Т. XXXV, col. 1136A); это совершенство выражает наиболее выдающуюся черту жизни Божества, – Его полное согласие и с Самим Собою и с сотворенными существами» (Or. VI. с. XII. Т. XXXV, col. 737BC). По учению св. Григория Н., «Бог есть любовь» (In. Capit. Capit. Homil. IV, col. 852A) в том смысле, что жизнь высшего естества есть любовь. De Anima et resurrectione. Т. XLVI. col. 96C). Т. е., по мысли св. Отца, «любовь» выражает собою наиболее характерное и существенное содержание Божественной жизни. Преп. Исаак С. 1Ин.4комментирует в том смысле, что ὁ εὐπῶν τὴν ἀγαπῇ, τὸν χριστὸν ἐσθαι... (Л. LXXII, σ. 417). Наиболее точны и правильны, по нашему мнению, рассуждения об отношении Божественной любви к Божественной сущности, содержащиеся в книге проф. А. Д. Беляева: «Любовь Божественная» (Москва, 1884). См. особенно стр. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 86.

¹⁹⁰⁴ - Григорий Н. In Ecclesiasten. Homil. VII. Т. XLIV, col. 732CD.

¹⁹⁰⁵ - Григорий Б. Or. XXVIII. С. V. Т. XXXVI, col. 32B.

¹⁹⁰⁶ - Григорий П. Cap. physica, theologica... § 94, col. 1188C.

1907 - Симеон Н. Б. Or. VII. col. 355B. Ср. И. Кассиан. De coenobior. institut. lib. VIII, с. XVII, col. 345B; lib. X. с. III, col. 368BC. По учению препод. Исаака С., «уму нашему не достает такой силы, какая есть у горних сущностей. Однако и они приемлют (откровения) в образе, а не без прикровения; подобно им приемлет и наш ум. (Λ. LXXXIV, σ. 479).

1908 - Ин.1:18.

1909 - Григорий Н. De vita Moysis, col. 377A.

1910 - Григорий Н. De beatitud. Or. VI. col. 1268B. Ср. In. Cant. Cant. Homil. III. T. XLIV, col. 820D.

1911 - Симеон Нов. Богослов. Or. XXVШ, col. 462C: Deus capī non potest, nec intellectu comprehendī.

1912 - Григорий Б. Or. XXXVIII. с. XVII. T. XXXVI, col. 48C.

1913 - Григорий Б. Or. XXXVIII. с. VII. T. XXXVI, col. 317C.

1914 - И. Дамаскин. De fide orthodoxa, с. I, col. 789A; ср. с. IV, col. 797B; с. V, col. 800C.

1915 - Григорий Б. Or. XXIX. с. XI. T. XXXVI, col. 88B.

1916 - Григорий Б. Or. XXVIII, C. III, col. 29A.

1917 - И. Дамаскин. De f. Orth. L. 1. C. IX, col. 837B.

1918 - Григорий Н. In. psalmos. T. II. C. XIV, col. 585C.

1919 - Ibid.

1920 - Он же. De beat. Or. VI, col. 1269A.

1921 - Григорий Н. In. Ecclesiasten. Homil. VII, col. 732C.

1922 - ...τὸ πρόσωπον τοῦ Θεοῦ νῦν ὁρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἀξίων διατῆς ἐνθεοῦ καταλλαγεται Γραφῆς

1923 - Мф.13:10.

1924 - ...καὶ ἡμεῖς τὴν πρὸς πρόσωπον θεῖον ἐν ἐπαγγελίᾳ ἔχομεν,

1925 - Исх.33:20.

1926 - Ин.1

1927 - Мф.5:8.

1928 - αὐτὸν ἐχεῖνον ἀόρατον κατὰ τὴν ἰστίαν, καὶ μάλιστα τοῖς θεοειδέσι γινόμενος, κατ' ἐνεργειαν καὶ χάριν, ἀλλ' οὐκ ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα κτίσμα.

1929 - Григорий П. Theophanes. T. CL, col. 932.

1930 - Ibid., стр. 937.

1931 - По терминологии Бл. Феодорита непознаваема в Боге ἡ οὐσί'α αὐτοῦ; познаваемо же то, что относится к τὰ περὶ τὴν οὐσί'αν, τούτ-ἐ'στιν, ἡ ἀγαθο'τις, ἡ σοφί'α, ἡ δυν'αμις, ἡ θεο'της, ἡ'τοι μεγαλειο'της. In cap. I ad Romanos. См. Suicerus. T. I, p. 775/

1932 - Theophanes, col. 937D-940A.

1933 - Интересно отметить, что противники Григория Паламы т. н. варлаамиты, отождествляя в Боге сущность и энергию, признавая различие между энергией и сущностью принадлежащим исключительно человеческому разуму и не имеющим соответствия в объективной действительности, предполагая как самопонятную истину, что сущность Божественной природы человеку и всякому тварному бытию недоступна, – в качестве вывода из этих предпосылок отстаивали то положение, что Бог и вообще не сообщим людям. Человек познает Бога не иначе, как только посредством символов, образов, но ни в коем случае не непосредственно (ср. К. Ф. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии. Киевск. Универс. Извест. июль, стр. 146–147). Так, напр., Акиндин доказывает тождественность в Боге его οὐσί'α и τὸ εἶ'ναι: (T. CLI, col. 1201–1205). По учению Григоры, в Боге благодать и энергия тождественны с божественною сущностью (T. CXLIX, col. 268). Фаворский и подобные виды света Григора называет формой (μορφη'), образом (το'πος), вещественным символом Божества (ibib., col. 377). Апостолы на Фаворе видели не Бога, но нечто из существующего и познаваемого (ibid., col. 384), т. е. нечто из принадлежащего к области явлений тварного мира. Не только Бог, но и ангелы сообщаются с людьми посредством символов и телесных образов (ibid col. 323). Учение священного Писания о возможности созерцать Бога следует понимать в смысле мысленного созерцание (ibid. col. 393), т. е. познание Бога непременно опосредствовано процессами мыслительной, логической работы, оперирующей над символическими представлениями о Божестве, образующей из них понятие и под. Таким образом, общение с Богом ни в каком случае не может быть непосредственным, – а

следовательно, оно неосуществимо и вообще. К такому безотрадному выводу несомненно должно привести последовательное развитие философских начал литературных противников Григория Паламы.

¹⁹³⁴ - Что касается значения самого термина: «мистический», то, по определению В. С. Соловьева, «мистиком называется творческое отношение человеческого чувства к.... трансцендентному миру» (Собр. соч. Т. 1, стр. 239). Иначе говоря, – мистика есть «прямое непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру» (ibid.). Этому определению следует, напр., и проф. А. И. Введенский. Под «мистическим восприятием» он понимает «непосредственное, т. е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояние (т. е. абсолютное начало вещей или Бог), и притом знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств (О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева. Вопр. филос. и психол. 1901, кн. 56 (1.) стр. 33. примеч. Ср. Его же. Философские очерки. Вып. I. СПб. 1901, стр. 44). «Итак мистицизм есть уверенность в существовании мистического восприятия» (Философ. очерки, стр. 45). Следов., «тот еще не будет мистиком, кто говорит про самого себя, что он твердо верует в существование Бога.... Мистик считает самого себя отнюдь не верующим в существование Бога, но знающим об Его существовании, знающим с такой же достоверностью, с какой он знает о существовании испытываемой им боли» (ibid, стр. 45). По определению г. Н. Лосского, религиозный мистицизм «всегда характеризуется учением о том, что Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимой пропастью, что возможны, по крайней мере, минуты полного слияния человеческого существа с Богом, минуты экстаза, когда человек чувствует и переживает Бога так же непосредственно, как свое я». (Обоснование мистического эмпиризма. Вопросы философии и психологии. 1904 г. Сентябрь-Октябрь (кн. 74), стр. 342–343. Ср. Ibid., стр. 345. См. также в его книге «Обоснование интуитивизма» (СПб. 1906 г.), стр. 99–100. Интересно отметить,

что хотя термин «мистический» употребляется иногда в приложении к познанию и созерцанию Бога и у свв. Отцов, однако здесь значение его иное, по сравнению с современным, – в переводе на русский язык он означает «таинственный», выражая самое содержание созерцания, – каковым являются именно «тайны» (ср., напр., Исаак С. Epist. IV, σ. 565. ср. σ. 569 и Л. XXX, σ. 193). Непосредственность же восприятия впечатлений от духовного мира отмечается или понятием ἡ ἀ'ισθησις ἡ ἐσωτική' (ср., напр., Исаак С. Л. XL, σ. 250. Ср. Л. I, σ. 6), причем поясняется, что «созерцание духовное» в отношении непосредственности восприятия подлежащих ему объектов совершенно аналогично с восприятиями «внешних чувств», – почему никакое «учение», никакое посредство не может заменить «ощущения» (Epist. IV, σ. 563. Ср. Л. LXIX, σ. 399), – или же обозначается различными описательными выражениями, говорящими. напр., об «ипостасном озарении души силою благого Духа» (Макарий Е. De libertate mentis, с. XXIII, col. 957AB) – о том, что «Господь делается как бы душою всех, кого посетила благодать божественного Духа, вселившись в самых глубинах ума их (Lib. cit. с. XII, col. 944C. Ср. 944D). Отсюда выражение, напр., преп. Исаака С. αἰσθητικῶς θεωρεῖ означает созерцание именно непосредственное (Epist. IV, σ. 578. Ср. σ. 565). У преп. И. Кассиана данная мысль предполагается тем, что contemplatio поясняется именно как intuitus (ср. De coenobior. Institut, lib. VIII. с. XVII, col. 345BC; Lib. X. с. III, col. 368BC). Ввиду раскрытых нами оснований, говорящих с несомненностью о том, что в христианстве непременно предполагается и требуется непосредственное общение человека с Богом, – мы должны признать неверным то истолкование учение христианства по данному предмету, которое предлагает проф. А. И. Введенский. Этот ученый категорически утверждает, что «христианство не мирится с мистицизмом» – в указанном смысле слова. В доказательство своей мысли проф. Введенский цитирует след. места св. Писания: Ин.1:18; Ин.4:12; 1Тим.6:16. Исх.33:20, 23. (Цит. ст. стр. 33 примеч. Ср. Философские очерки, стр. 66). «По основательному, единственно допустимому, если сопоставить различные места св. Писания, толкованию Григория

Богослова», слова, сказанные Моисею (Исх. loc. cit.), означают: «Моисей увидит только то, что непрямым путем показывает нам Бога, подобно тому, как отображение и изображение солнца в водах показывают солнце взорам» (Филос. очерки. Кн. цит., стр. 67). Мы уже видели ранее, что церковь не приняла, а отвергла мнение т. н. варлаамитов о том, что мы знаем о Боге только по явлениям Его, которые можно уподобить отражению солнца в воде или на других предметах. Напротив, учение Григория Паламы, отстаивавшего возможность и действительность – для людей достойных – созерцать Бога непосредственно признается согласным с учением Церкви. Что касается вопроса о том, как учит по данному вопросу св. Писание, то он, по мере возможности, уже раскрыт нами. – Справедливость требует сказать, что у Соловьева этот вопрос понимается и истолковывается глубже, чем у проф. Введенского. Соловьев правильнее понимает и христианское учение по данному предмету. Очень важны и его философские обоснования и разъяснения той мысли, что существенные свойства Божественные, доступные восприятию и познанию человека, точно соответствуют тому, что для познающего предметы природы представляют качества последних, их свойства, отношения, явления. По словам Соловьева, «мы называем явлением всякое для нас существующее или нам явное (отсюда явление) действие, обусловленное, с одной стороны, воспринимающим субъектом, а с другой – некоторою производящею, независимо от воспринимающего субъекта причиной, которая, как такая, не может быть непосредственно явную, а обнаруживается только в своем действии или явлении; независимо же от него мы приписываем этой причине собственное о себе бытие и называем ее о себе сущим, самосущим или вещь в себе – Ding An Sich. Так. обр., явление есть действие вещи в себе, вещь же в себе есть собственная или производящая причина явления». (Собр. соч., Т. I, стр. 367). «Хотя можно и должно различать явление от являющегося, но различие не есть отделение». Самобытно сущее, как являющееся, познается вообще только в своем проявлении. Утверждение Канта и Конта, что мы познаем только явления,

есть более, чем аксиома – оно ест тождество. Ибо быть явлением и быть познаваемым означает одно и то же, именно быть для другого, в противоположность бытию самому в себе» (Т. I, стр. 67). «Заслуга философского идеализма состоит в том, что он показал решительное, радикальное различие сущности от явления, – различие, по которому невозможно простое перенесение определений явления на сущность и обратно; но это различие не есть безусловная отдельность, поскольку совершенно различные и даже противоположные предикаты могут принадлежать одному и тому же субъекту. Все существующее имеет совместно как бытие в себе и для себя, так и бытие для другого, есть и сущность и явление» (стр. 207). «Если по самому понятию всякое явление ест явление сущего или вещи о себе, то точно также и во всяком познании познается нечто об этом сущем» (Т. I, стр. 368–369). «Явление и вещь в себе различны без отделения и соединены без смешения» (ibid., стр. 371). Поскольку явление есть нечто иное, как обнаружение сущего в себе, то, познавая явление, мы тем самым имеем некоторое познание этого сущего, обнаруживающегося в явлении.... Наше познание, хотя не может обнимать метафизическое существо в его внутренней действительности или субъективном содержании, тем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его форме или объективном содержании, которое и есть нечто иное, как обнаружение или бытие для другого той внутренней сущности, недоступной в себе самой.... Явление может быть более или менее прямым выражением являющегося» (Т. I, стр. 298–299). Отсюда, «ощутительные действие предмета, составляющие эмпирическую основу нашего познания, хотя отнюдь не исчерпывают собою сущности предмета, однако так или иначе, в большей или меньшей степени, выражают эту сущность, известным образом относятся к ней». Так. образом, «между нашими ощущениями и сущностью самого предмета должна быть некоторая связь» (Т. II, стр. 321). Мистический эмпиризм, наиболее видным и известным представителем которого является г. Н. Лосский, «считает опыт относительно внешнего мира испытанием, переживанием наличности самого

внешнего мира, а не одних только действий его не я; следоват., он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать». (Цит. соч., стр. 101). Согласно этой теории, «мир не-я (весь мир не-я, включая и Бога) познается так же непосредственно, как мир я» (стр. 100). Указанная теория весьма интересна и с богословской точки зрения, но она нуждается в еще более обоснованном и детальном раскрытии. Во всяком же случае следует иметь в виду, что внутренняя сторона предметов, а тем более других личностей открывается человеку, переживается им лишь постольку, поскольку он воспринимает проявления предметов, действия личности, след., переживает и познает лишь частично, не захватывая самой глубины предметов, а тем более других личностей («чужая душа – потемки». Ср. 1Кор.2:11).

¹⁹³⁵ - По учению св. Григория Н., «сердце, когда возвращается в свое первоначальное состояние, становится вместилищем божественного вселения». In. Cant. Cant. Н. VI, col. 893C. Ср. De instituto Christiano T. XLVI, col. 296C. Таким образом, «чистый сердцем» получает «внутри себя все благое царство. De perfecta christiani forma. T. XLVI, col. 277D. По словам Макария Е., ὁ Θεὸς δι' ὧσις κρυπτῶς ζωὴν καὶ βοήθειαν εἰς καρδίαν, καὶ αὐτὸν ἐμπιστεύει αὐτῇ. Т. ХГV. С. III, col. 572C.

¹⁹³⁶ - Исаак С. Л. XLIII, σ. 260; ср. σ. 261.

¹⁹³⁷ - Ср. Григорий Б. Ог. XXVIII, с. III. Т. XXXVI, col. 29AB.

¹⁹³⁸ - Рим.1:19–20. Созерцание в мире Божественных совершенств представляется у Апостола в виде результата деятельности νοῦς'а (noumena). Nое'w, означая вообще «воспринимать», «замечать» оттеняет «духовный коррелят чувственного восприятия». (Cremer, lib. cit., S. 728), причем у Апостола Павла этот глагол нередко предполагает особенно тщательную, изощренную, углубленную и сосредоточенную работу «νοῦς'а, – в смысле «проникать», «вникать» (Ср. Еф.3:4, 20, 2Тим.2:7, Ср. Мф.15:17, 16:9, 11. Мк.7:18. 1Тим.1:7). Мы уже видели, что, согласно с терминологией Нов. Завета, νοῦς является органом «духа» (ζῆλπνεῦμα) и вместе функцией сердца (Ср. Cremer. lib. cit., S. 729). И в данном месте указанную религиозно-созерцательную деятельность «разума» Апостол

поставляет в ближайшее отношение к καρδ'α. В самом деле, факт уклонения язычников от должных отношений к Богу, познаваемому указанным путем, является, по изображению Апостола, в теснейшем соотношении с «омрачением несмысленного сердца. ст. 21). Отсюда, имея в виду общее учение Апостола по данному предмету, имеем основание заключать, что ненормальное состояние «омрачения», или, как выражено в параллельном месте, «ожесточения» сердца (Еф.4:18) и является исходным моментом и коренною причиной того, что νοῦς и не мог выполнить у язычников своей религиозно-созерцательной функции. Следоват., правильная деятельность, выражаемая глаголом νοε'ω, необходимо предполагает и требует, как своего необходимого условия, – пребывание области сердца в неомрачаемом состоянии его чистоты (ср. Мф.5:8). Если, далее, иметь в виду несомненно параллельное место из послания к Евр. (Евр.11:3), – то выяснится, что религиозно-созерцательная функция «разума» является делом «сердца» именно потому и постольку, поскольку она неразрывно связана с «верой» и ею определяется в своем процессе и содержании. (Ср. Рим.10:10).

¹⁹³⁹ - Γνωστὸν = quod cognosci potest. (Икумений. In Epist. ad Romanos. Ср. Suicerus. T. I. p. 775). Некоторые святоотеческие цитаты, относящиеся к изъяснению данного места, см. Suicerus. T. I, p. 775.

¹⁹⁴⁰ - Григорий Н.

¹⁹⁴¹ - Григорий Б. Or. XXVIII, с. III. col. 29AB.

¹⁹⁴² - Максим И. Περί ἀγαπῆς I, 96. Θίλοκαλ., σελ. 299.

¹⁹⁴³ - Ibid.

¹⁹⁴⁴ - Григорий Б. Or. VI. с. XIV. T. XXXV, col. 740C. Ср. Or. XXVIII, с. IV. T. XXXVI, col. 32C–33B: с. XIII, col. 44B.

¹⁹⁴⁵ - Ср. Василий В. XV (De fide), с. I. T. XXXI. col. 465AG. Григорий Н. De oratione Dominica. Or. II, col. 1140BC.

¹⁹⁴⁶ - Нил С. De voluntaria paupertate, с. LXJ, col. 1052B.

¹⁹⁴⁷ - М. М. Феликс. Octavius. с. XXXII. T. III, col. 340A. Ср. И. Кассиан. Collati I. с. XV, col. 505–506A.

¹⁹⁴⁸ - И. Кассиан. Coli at. I. с. XV, col. 505–506 A.

- 1949 - Григорий Б. Or. XXIX, с. XVIII. col. 97C.
- 1950 - Фалассий. Cent. IV, 6. T. XCI. col. 1460A.
- 1951 - Cent. II, 44. col. 1441.
- 1952 - Фалассий. Cent III, 29. T. XCI, col 1449D-1452A.
- 1953 - Л. LXXXII, σ. 462.
- 1954 - Л. XL, σ. 249–250
- 1955 - Epist IV, σ. 563.
- 1956 - Л. LXV, σ. 384.
- 1957 - Epist. III, σ. 539.
- 1958 - Epist. IV, σ. 567. Ср. Л. LXXXII, σ. 462–463. Л. LXVII, σ. 391–398.
- 1959 - Lib. Cit., σ. 574.
- 1960 - Л. LXXII, σ. 415–416. Cnfr. Л. LXIX, σ. 399.
- 1961 - Л. XXIII, σ. 138.
- 1962 - Л. XXX, σ. Ср. Epist. IV, σ. 566.
- 1963 - Л. XL, σ. 249–250.
- 1964 - Л. XVII, σ. 88.
- 1965 - Ibid., σ. 250.
- 1966 - Л. LXXXV, σ. 505.
- 1967 - Ibid.
- 1968 - Ibid., σ. 505.
- 1969 - σ. 506.
- 1970 - Продолжительная и полная отрешенность от созерцания этого мира по наблюдению и сознанию самих аскетов, и не возможна для человека, а в некоторых случаях даже вредна для него, именно для его нравственного совершенства. И. Кассиан приводит слова аввы Моисея о том, что «невозможно человеку, связанному немощью плоти, непрестанно созерцать Бога и быть неразлучным от Него» (*inhaerere Deo fugiter et contemplationi ejus, quemadmodum licitis, inseparabiliter copulari, impossibile est homini ista carnis fragilitate circumdeto*). Collat. 1. с. XIII, col. 497BC. О Макарии А. в Лавсаике рассказывается, что он решился, прошедши уже всю подвижническую жизнь, достигнуть того, чтобы его ум, в

продолжение только пяти дней, не отвлекался от Бога, и ни о чем другом не помышлял, но к Нему Одному обращен был. Однако уже на третий день он оставил свое намерение, будучи не в состоянии сохранить ум свой неразвлеченным и нисшел к созерцанию этого мира. *Historia Lausiaca*. с. XIX-XX, col. 105SCD-1059A.

1971 - πα'λιν μετανίσταται ἐκεῖθεν ἐν θεωρίᾳ αὐτοῦ περὶ τοῦ αἰῶνος του'του, ἐν ᾧ' ἐστὶν ἄκμιν...

1972 - σ. 506–507.

1973 - σ. 507–508.

1974 - Нил С. *Sent. abduc.* § 4, col. 1240C.

1975 - Макарий Е. Н. XXIV, С. I, col. 661D.

1976 - Он же. Н. IX, С. X, Col. 537B. Ср. С. X–XIII, col. 537B–540D. Н. XV, с. XIX, col. 58SBD. Н. V, с. IX, col. 504CD. *De pat. ei discret.* с. XXIII, col. 8S4B.

1977 - Н. XLIX, С. II, col. 813B.

1978 - Ефрем С. *Beatit.* С. XX. Т. I. р. 297. Ср. *ibid.*, С. I, р. 292С. Авва Исаия. *Or.* XVII, С. V, col. 1149C. *Or.* XXVIII, с. II–III, col. 1I9SCD. И. Златоуст. *De compunctione lib.* I, с. VII. Т. XLVII, col. 404. Ср. *lib.* 11, с II, col. 414.

1979 - И. Кассиан. *Collat.* III, с. VI, col. 564C: *mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus evocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt invisibilia, concupiscimus.*

1980 - Исаак С. Л. XXIII, σ. 139.

1981 - Л. XXXV, σ. 227.

1982 - Л. LXVHI, σ. 398.

1983 - Ср. Нил С. *Sermo ascet.* с. LI, col. 7S1D.

1984 - Григорий Н. *De virginitate*, с. VI. Т. XLVI, col. 349B.

1985 - Исаак С. Л. XLIII, σ. 259.

1986 - Л. XVI, σ. 83.

1987 - Л. LXXVIII, σ. 442. Ср. Евагрий. *Rer. monac. rat.* IX, col. 126JABC.

1988 - Л. I, σ. 3.

1989 - Л. XLIV, σ. 270.

- 1990 - Л. I, σ. 2–3.
- 1991 - Л. XVII, σ. 87.
- 1992 - Л. LXXIII, σ. 428–429.
- 1993 - Л. XXIV, σ. 152.
- 1994 - Л. I. σ. 4.
- 1995 - Л. LXXXVI, σ. 519.
- 1996 - Григорий Б. Theolog. II, с. I, col. 25C.
- 1997 - Исаак С. Epist. III, σ. 538.
- 1998 - Он же. Л. LXXIX, σ. 447.
- 1999 - Л. LVIII, σ. 346.
- 2000 - Исихий. De temperantia et virtute. Cent. I, § 1. Т. XCIII, col. 14S0D.
- 2001 - Исаак С. Л. LXXXV, σ. 499.
- 2002 - Обосновывая необходимость «безмолвия» более определенно и раскрывая его сущность более детально, аскетические писатели прежде всего и преимущественно обращали внимание на то обстоятельство, что «человек многопопечительный не может быть безмолвным», так как «занятия расточают его тишину и безмолвие» (Исаак С. Л. XIII, σ. 72). «Той душе, которая хоть немного занята мирскими развлечениями, невозможно получить дар гносиса, или порождать духовные чувства». (И. Кассиан. Coll. XIV. с. IX, col. 906B: impossibile est animam quae mundanis vel tenuiter distentionibus occupatur, donum scientiae promereri, vel heneratricem spiritualium sensuum... fieri). «Служение Богу требует, чтобы помыслы, вся крепость и сила души, весь ум нерассеянно устремлены были К Богу» (Ефрем С. De vera renuntiatione Т. III. р. 37B. Ср. Исаак С. Epist. IV, σ. 564. Л. XXXIII, σ. 142). Отсюда «весь подвиг состоит в том, чтобы безмолвствовать внутренне, отречься от настоящих мятежей и волнения помыслов. Это и значит внутренне пребывать в мире и тишине (ibid.). «Забота о житейских делах приводит в возмущение душу; смущение ими смущает и лишает тишины ум». Исаак С. Л. LVI, σ. 328. Отсюда «безмолвствовать» значит «все оставить и заботиться об одной душе своей», поставив себя «вне житейского попечения». (Исаак С. Л. LXXIX, σ. 444).

Таким образом, ἡσυχία является противоположностью общительности. (Он же. Epist. I, σ. 525 sqq.). Авва Антоний говорил: «кто живет в пустыне и в безмолвии, тот свободен от трех искушений: от искушений слуха, языка и взора. (Aporphthegm. Patr., col. 77C, § 11. Cp. Verba Seniorum, II, 2, col. 858A). Авва Аммон говорил Антонию: «молитвами твоими умножилась братия, и некоторые из них желают построить себе кельи в отдалении, чтобы пребывать в безмолвии» (Aporphth. col. 85D, § 34. Cp. ibid., col. 88C, § 2; col. 1473B, § 1). По словам аввы Нила, «безмолвие тем хорошо, что не видит соблазнительного для себя, а невиденного и ум не воспринимает; а небывшее в уме не оставляет следа в воображении, не возбуждает страсти; а когда не возбуждается страсть, тогда человек имеет глубокую тишину и великий мир внутри». (Древний Патерик. II, § '26, стр. 33). По словам Аввы Руфа, «безмолвие означает – пребывать в своей келье в страхе и ведении Божиим» (Aporphthegm. Patr., col. 3S9B). «Безмолвие» представляется, таким образом, условием, в высшей степени благоприятствующим созерцанию. Это собственно потому, что «по умирении помыслов» подвижник «входит в тот покой, о котором говорит Ап. Павел (Евр.4:3). После же этого мирного успокоения ум начинает созерцать тайны (Исаак С. Л. XV, σ. 80). В пустыню удалялись подвижники «для божественного созерцания» (divinae contemplationis obtentu), «для достижение высшего ведения» (desiderio intuitus sublimioris), которое может быть приобретено только в уединении (qui non nisi in solitudine... solummodo poterit apprehendi. И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. VIII, с. XVII, col. 345B. Cp. Coliat. X, с. VI, col. 827. Collat. XVIII· C. VI. col. 1100–1101A). Иначе говоря, – высшее созерцание достигается только в безмолвии, постоянным пребыванием в келье и размышлением (...non alibi potest, nisi in silentio et fugi cellae perseverantia ac meditatione conquiri. Он же. De coenobior. institut. lib. X, с. III, col. 368BC). Вот почему «безмолвием» достигается преуспеяние в молитве. (Исаак С. Л. XXXV, σ. 230. Cp. Бл. Августин. De vera religione с. XXXV, n. 65. Т. XXXIV, col. 151). Таким образом, молитвенное созерцание осуществляется «вследствие истинного безмолвия» (Исаак С. Л. LVII, σ. 344).

Молитва должна совершаться в безмолвии, мире и великом покое. Макарий Е. Н. VI, с. I. col. 517C. Ср. С. II, col. 520A, С. III, col. 520B). По словам препод. Нила С., только «в великом безмолвии можно без развлечения совершать собеседование с Богом». Narrat. III. col. 620C. Все наиболее существенные, характерные признаки исихии, указанные выше, объединяются у св. Григория Б. Св. Отец говорит о себе, что он желал жить в удалении от всяких дел, Любомудрствовать в безмолвии, беседуя С самим собою и св. Духом (Or. X. С. I. Т. XXXV, col. S2SA). Сказав, что он «дал Богу обет безмолвной жизни», св. отец в непосредственно следующих за этим словах так определяет существенные признаки и основное содержание этой жизни. «Мне казалось, что всего лучше, как бы замкнув чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись внутрь Себя, без крайней нужды не касаясь ничего человеческого, беседуя с самим собою и с Богом, жить выше видимого и носить в себе Божественные образы, всегда чистые и несмешанные с земными, обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно становиться поистине чистым зеркалом Бога и божественного, воспринимая все более и более лучезарный свет, пожинать упованием блага будущего века, и, находясь еще на земле, оставлять землю и возноситься Духом горе». Or. II. с. Vif. Т. XXXV, col. 413G–416A. Так. образом, ἡσυχία в аскетической письменности имеет смысл более узкий и специальный, по сравнению с тем, какой придается этому термину в св. Пис. Нов. Зав. ἡσυχία в св. Писании употребляется вообще редко, всего несколько раз, причем это слово означает, во 1-х, спокойствие («tranquillitas»); ап. Павел, услышав, что «некоторые» из фессалоникийских христиан «поступают бесчинно, бестактно, ничего не делают, но суетятся», «увещевает» их, «чтобы они, работая В безмолвии, ели свой хлеб». 2Сол.3:11, 12. Ср. Еф.4:28. 1Сол.4:11; здесь, следов., «заповедуется скромная, уединенная, трудолюбивая жизнь, в противоположность праздношатайству и пустому убиванию времени» (Е. Феофан. Толков. 2 посл. Солун., стр. 525). Отсюда видно, что в данном месте термином ἡσυχία характеризуется жизнь. «которую проводит кто-либо дома, занимаясь своим

делом» и «не вмешиваясь в дела других» (Ср. Grimm., p. 196). Ἠσυχία, во 2-х, в Нов. Зав. означает «молчание». Когда Ап. Павел, желая говорить в Иерусалиме с возмущившимся против него народом, «дал знак», то воцарилось глубокое молчание (πολλῆς σιγῆς γενομένης). Когда же народ услышал, что Апостол говорит с ними на еврейском языке, то утих еще более (μᾶλλον παρ' ἑσχατον ἡσυχίαν). Деян.21:40, 22:2. Ап. Павел заповедует женщине учиться в безмолвии, со всякою покорностью (1Тим.2:11). Ἠσυχως означает спокойный, молчаливый (ср. 1Пет.3:4; 1Тим.2:2); ἡσυχάζω означает отдыхать, оставаться праздным, воздерживаться от трудов (о женщинах-мироносицах говорится, что «они в субботу остались в покое по заповеди» (Лк.23:56); проводить тихую, спокойную жизнь (1Сол.4:2; здесь говорится о тех, которые не переходят туда и сюда, но остаются дома, занимаясь своими делами), хранить молчание, ничего не говорить, не меть (Ср. Лк.14:3; Деян.11:18, 21:14; Иов.32:7. Неем.5:8). Ср. Cremer, loc. cit. Что касается значения ἡσυχάζειν в классической литературе. то, по сравнению со своими синонимами (σιωπᾶν, σιγᾶν), он «обозначает спокойное состояние человека вообще, включая в себя и момент молчания» (ср. Schmidt Lib. cit. IB., S. 215). Это спокойное состояние обнимает и «душу и тело человека» (ibid., S. 222). Ἠσυχία в смысле физическом означает такое состояние предмета, когда он не движется и не приводится в движение; таким образом, названный термин является противоположностью κίνησις. Этим словом обозначается также спокойное состояние всего тела; ἡσυχίαν ἄγειν значит вести себя спокойно, никого не трогать; не шевелиться, быть недеятельным; ἡσυχίαν ἔχειν – не подвергаться сильным переменам. В применении к душевному состоянию ἡσυχία означает спокойствие в смысле терпеливости, хладнокровия. (Schmidt IV B., SS. 250–251). Из этих свойств состояние «исихии» понятно, почему она составляет обычно необходимое условие т. н. «экстаза». в котором также отсутствует всякое движение (κίνησις). Ср., напр., Исаак С. Л. LXXXV, σ. 511. Подробнее об «экстазе» см. в отд. VI настоящей главы. Синонимическое ἡρεμία и др. слова одного корня имеют

значение более ограниченное, чем ἡσυχία, поскольку последнее более прямым, близким и непосредственным образом отвисится к внутреннему существу человека, тогда как первое употребляется чаще для обозначения внешней, чувственной стороны явлений и человеческой деятельности. Ср. *ibid.*, S. 259–260. (Ср. В. II. S. 222–223). 1Тим.2:2.

2003 - Григорий Б. Or. XXVIII, С. XIII, COL 44B.

2004 - Фалассий. Cent. II. 48, col. 1441.

2005 - Cent. II, 44, col. 1441.

2006 - Cent. IV, 6, col. 1460.

2007 - И. Кассиан. Collat. 1. с. XVIII. col. 507D–50SA: mens per vitae praesentis incursus, undique ingruentibus tentationum torrentibus, circumacta vaciia quidem coditationum aestibus esse non poterit.

2008 - Исаак С. А. LXIX, σ. 404–405.

2009 - Макарий Е. Н. VI. С. III, col. 520C. Ср. Н. XXXI, с. VI, col. 732C-733A.

2010 - И Кассиан. Coll. L с. XVII, col. 507A.

2011 - И. Златоуст. De COmpunct. С. L T. XLVI, col. 412.

2012 - Ср. Нил С. De orat, tract. с. III, col. 1168CD. Capit. paraenet. § 114. cui. 1260C. И. Кассиан. Collat. I. с. XVIII. T. XLIX, col. 507C-508AB. Фалассий. Cent. II, 43, col. 1441C. Е. Ф. Путь, стр. 255, 277; Начерт., стр. 248.

2013 - Исихий. De temperantia et virtute. Cent. I, § 1, col. 1480D (cnfr. col. 1481 C, D; 1485A, B; 1488B, 1497B); § 70–71, col. 1504AB; § 87, col. 1508B. (cnfr. 1508D –1509A). Cent. II, § 11, col. 1516A; § 12, *ibid.* § 19, col. 1517B; §§ 21–22, col. 1517CD; § 43, col. 1525A; § 45, col. 1525B; § 52, col. 1529A; § 77, col. 1537B, § 97, col. 1544B.

2014 - Он же. Cent. 1, § 2, col. 14S0D-1481 A, B, C.

2015 - Он же. Lib. cit. I. 3. col. 14S1C.

2016 - Исихий. Lib. Cit. Cent. I. § 92, col. 3508D. Ср. Максим И. De charitate, II, 15. T. XC, col. 988CD.

2017 - И. Кассиан. С. II. XXIV. с. VI col. 1294B 1295: quamcbrem ita monacbi omnis intentio in unum semper est

defigenda, cunctarumque cogitationum ejus ortus ac circumitus in idipsum, id est, ad memoriam Dei strenue revocandi; velut si quis absidis cameram volens in sublime concludere subtilissimi illius centri lineam fugiter circumducat, ac secundum certissimam normam omnem rotunditatis parilitatem et structurae colligat disciplinam. Ita etiam mens nostra, nisi solam Domini charitatem, velut centrum immobiliter fixum per universa operum molitionumque nostrarum probabili (ut ita dixerim) circino charitatis omnium cogitationum vel aptaverit vel repulerit qualitatem, nequaquam structuram illius artificii spiritalis... probabili arte molietur.

²⁰¹⁸ - Ср. Проф. Соколов. Вера. Психологический этюд. (Москва, 1902 г.), стр. 92.

²⁰¹⁹ - Ср. Феодора Едесского. Κεφαλαία πανωφελέ, § 87. Θίλοκαλ., σελ. 278.

²⁰²⁰ - Исихий. Cent. II, § 61, col. 1532.

²⁰²¹ - И. Кассиан. Coll. XXIV. c. VI. T. XLIX, col. 1294B.

²⁰²² - Он же. Coll. XXIV. c. III, col. 1288A:... omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius destinationis intuitum per diversa dispergat, quae a nemine prorsus, quamvis sollicito ac vigilantī, vel caveri poterunt, vel videri, nisi qui animum suum atque corpus jugiter intra parietum septa concluderit. Cnfr. c. ΠΙ, col. 1287B – 1288A; c. II, col. 1285–1287; c. XII, col. 1301AB.

²⁰²³ - И. Кассиан. Coll. XIX. c. X. col. 1140B-1141 A.

²⁰²⁴ - Ср. И. Кассиан. Coll. I, c. VIII, col. 492B: illam theoriam, quae prius in paucorum servatur consideratione sanctorum: a quorum contemplatione conscendens is, qui adhuc in profectu positus est, ad illud quoque quod dicitur unum, id est Dei solius intuitum.... solius Dei jam pulchritudine seientiaque pascatur.

²⁰²⁵ - Марк П. De temperantia et virtute c. X, col. 1057; cnfr. XXX h col. 1064CD; c. IX, col. 1057; c. II, col. 1053D–1056A.

²⁰²⁶ - Августин. De vera religione, c. XXXV, n. 65. T. XXXIV, col. 151.

²⁰²⁷ - Sermo ascet.. e. LXXV, col. 809A.

²⁰²⁸ - Исаак С. Л. LVI, σ. 338.

²⁰²⁹ - И. Кассиан. Collat. X, c. VI, col. 826B.

- 2030 - Исихий. I. 86, col. 1508B.
- 2031 - Cent. I, 5, col. 14–81D. § 20, col. 1485CD. Cent. II, 3, col. 1512CD; II, 63, col. 1532D.
- 2032 - De div. nomin. C. I, § 1. T. III, col. 588B. Cuf. c. II, § VII, col. 645AB. De mystica theologia c. I, § I, col. 1017AC.
- 2033 - Ibid. § VI, col. 596AC.
- 2034 - De coel. hierarchia. c. II, § III, col. 141. Cnfr. De divinis nominibus. c. II, § VII. col. 645A.
- 2035 - De mystica theologia, c. I, § II, col. 1000B.
- 2036 - De mystica theologia, c. II, col. 1025B; c. III, col. 1033C; De divinis nominibus. c. XIII, § III, col. 980C.
- 2037 - De mystica theologia, c. I, § 1, col. 997B–1000A.
- 2038 - Ibid. § III, col. 1001 A. Cnfr. Исаак С. Λ XXXII, σ. 206–207.
- 2039 - Ibid. c. III, col. 1033B.
- 2040 - По учению Бл. Августина, для того, чтобы найти «Единого, прощ которого нет ничего (*unum quaerimus, quo simplicius nihil est*), ум должен освободиться даже от условий места и времени (*...ut a locis et temporibus vacet*). De vera religione, c. XXXV. n. 65. T. XXXIV, col. 151.
- 2041 - По словам проф. А. И. Бриллиантова, «нигде так ясно не отражается теоретически-интеллектуальный характер стремлений греческого гения в области богословия, как в учении об экстатическом созерцании, именно в том виде, какой оно имеет у Дионисия. Непостижимое единение с Божеством должно удовлетворять ничем иначе неудовлетворимому стремлению к познанию Божества, и путь к нему есть путь чисто логической, постепенно возвышающейся абстракции. (Влияние восточного богословия на западное в – произведениях Иоанна Скота Эригены, стр. 169). Влияние «неоплатонической спекуляции» на изложенное учение Дионисия вообще довольно значительно. (Ср. цит. соч., стр. 162, 142–147 примеч.).
- 2042 - По учению препод. Исаака С., «для предметов будущего века нет подлинного и истинного названия; о них есть одно просто ведение, которое выше всякого наименования, всякой стихии, образа, цвета, очертания и всех составляемых

имен. Л. XXXII, σ. 201. Св. отец при этом определенно ссылается на Дионисия.

2043 - Πᾶσα νοήσις πληθούς ἢ το σ'λα'χωτον δια'δος, πᾶντως ἐμφασιν ἔχει. Με'ση γὰρ τινων ἐστὶν ἀκροτη'των ἀλλή'λοις συνα'πτουσα. το' τε οὖν καὶ τὸ νοου'μενον.

2044 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

2045 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

2046 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

2047 - Изложенное – в главных и существенных своих положениях – патристическое учение о способах и свойствах мистического единения с Богом отразилось отчасти и на мировоззрении нашего отечественного богослова – пр. Феофана. По его словам, «когда трезвая мысль минет все твари, перенесется за пределы мира и погрузится в созерцание Бога; тогда находит, что, как несомненно то, что Он есть, так несомненно и то, что Он не есть что-либо из известного в тварях: ни сила, ни свет, ни жизнь, ни ум, ни слово, ни мысль, и вообще ничто из представляемого умом нашим и потом, когда обведет одним взором все сии отрицания, то вводится мгновенно в Божественный некоторый мрак, в коем не может зреть ничего, кроме необъятной беспредельности, поражающей глубоко и налагающей молчание на слово и мысль». (Начерт. христ. нравов., стр. 382. Ср. *De divinis nominibus*, с. II, § VI, col. 645A. *De mystica theologia*, с. IV. col. 1040D, с. V. col. 1045D-1048A; с. I, § III. col. 100IA et caeter.). «Восходить к сему изумлению может всякий сам через отрешенное и покойное углубление». «Чтоб воспитать к тому способность, легче качать с созерцания дел (разум. Божиих), восходить до созерцания совершенств, а наконец, востечь и на самый верх, к сознанию непостижимости существа Божественного» (стр. 383). «Когда мысль погрузится в Беспредельного и выйдет из себя, то исчезает в глубоком изумлении» (стр. 384). Бог не имеет вида или образа, потому истину любящие всеми мерами стараются возводить себя в состояние зреть Господа пред Собой без образа, мыслию простою, чистою», (стр. 389). В этом случае «и человек сам, и всякая тварь исчезают из мысли, а созерцается один Бог» (стр.

390). «Единственное и неизбежное условие в такой жизни есть отрешение от себя и от всего тварного, или бесстрастие. Дух должен выйти из мира сего в премирный и с собою не носить ничего тленного» (стр. 391). По существу такое состояние может быть названо «исчезновением в Боге» (стр. 393). Влияние творений, известных с именем Дионисия, на мировоззрение преосв. Феофана в данном пункте вне всякого сомнения. На Дионисия А. ссылается, впрочем, и сам еп. Феофан (стр. 383). Указанное течение в восточном богословии несомненно и в значительной степени отразило на себе влияние философии неоплатонизма. Это будет уже в достаточной степени ясно, если мы сравним, напр., вышеизложенное учение преп. Марка П. с учением по данному предмету Плотина. По Плотину, «первым» (т. е. первым принципом) не может быть множественное, а только единое, потому что многое состоит из многих единиц; следовательно, все многое, что есть, что существует, – есть, существует только через посредство единого. Но в мышлении всегда есть множественное, по крайней мере, всегда есть двоякое – мыслящее (субъект) и мыслимое (объект), или существо (мыслящий субъект) и его деятельность (самое мышление); а потому мышление не может быть первым (принципом), а первое есть возвышающееся над мышлением». (Проф. Редкин. Цит. соч., т. VII, стр. 434). Этим определяются условие и средства достижения созерцательного экстатического единения с Божеством. «Коль скоро человек углубится внутрь самого себя, отвлекшись от всего внешнего, то непременно возвысится к сверхчувственному миру, ибо такое самоотвлечение от внешнего и есть уже непосредственное соприкосновение с Божеством» (ibid., стр. 430). В этом состоянии экстатического созерцания человек «совершенно отказывается от своей личности и объединяется с созерцаемым предметом; не обращаясь ни к самому себе и никуда вовне, не склоняясь ни к чему, он весь превращается в абсолютный покой... В душе уже нет никакого движения и деятельности, никакого мышления; она возвышается... над всем мышлением, над всем сознанием или званием» (ibid., стр. 464 – 465). И это собственно потому, что «первое начало просто; всякое же

мышление предполагает разделение». Владиславлев. Цит. соч., стр. 71; ср. стр. 205; 183–184; 214–215. Проф. Остроумов. Цвт. соч., стр. 164–165; 174–175. Arthur Richtig. Die Ethik des Plotin (Halle. 1867), SS. 47–51.

²⁰⁴⁸ - Or. XXVIII, с. XII, col. 41.

²⁰⁴⁹ - По мысли препод. Нила С. в природе ума лежит (свойство) производить в себе образы познанного по подобию чувственных образов. Если же он пытается представить то, для чего не получил образов от чувств, подобие чего он не наблюдал, то составляет неопределенные облики, которые постоянно исчезают в пустоту. Необходим, т. обр., ясный образ, определенный тип, к которому бы прикреплялись, в котором бы фиксировались получаемые впечатления. De los. et Sus. с. XXI, col. 933CD. Согласно с данными современной психологии, «сами по себе отвлеченные идеи могут не иметь чувственных форм; но общечеловеческий опыт свидетельствует, что их реальность становится для вас гораздо яснее и ощутительнее, если вам удастся представить их в чувственных формах. В этом случае по «закону диффузии» Юма, живость чувственного образа усиливает живость самой идеи и делает ее более доступной вере. Идеи и образ слагаются здесь в ясный репрезентативный синтез, который действует на сознание сильнее чистых понятий». (Проф. П. П. Соколов. Цит. соч., стр. 64). «Там, где идея достигает высшей степени живости, она не только ассоциируется с образом, но ассимилируется, сливается и отождествляется с ним». «На этой ступени представление уже перестает быть ее символом: Оно становится ее субститутом, ее заместителем. В таком именно виде представлялись и переживались религиозные идеи во все эпохи пламенной веры. Всюду, где мысль о Боге охватывала душу и наполняла все существо человека, всюду, где она указывала пути святой жизни, вдохновляла на подвиги и перерождала нравственный мир, всюду, где она зажигала горячую веру, вызывала трепет любви в исторгала слезы блаженства. – всюду она принимала эту живую репрезентативную форму. И в видениях пророков, и в откровениях святых, и в озарениях обращавшихся к вере, и в молитвенных созерцаниях верующих душ она облекалась в

яркие краски образов и представлений. Образ был ее проводником, ее воплощением, ее выразителем для сознания» (ibid., стр. 68). Наиболее совершенную и потому самую высшую репрезентативной формой, в которой человек может созерцать непосредственное воздействие на него Бога, по учению большинства аскетов-мистиков, является свет, вечный образ всего чистого, святого, разумного и животворящего, образ, всегда предносившийся по известным психологическим законам, религиозному сознанию людей и проникающий все представление христианства» (ibid., стр. 70). Ср. 1Ин.1: 5; 1Ин.1:9, 8:12, 9:5, 12:85, 36. С особой выразительностью, на основании личного опыта непосредственных переживаний, учение о созерцании славы Христовой в образе света раскрыто в писаниях св. Симеона Н. Б. (Ср. *Divinorum amorum liber*, с. II. Т. CXX, col. 510B; с. XVI, col. 533D; с. XVII, col. 537; с. XXI, col. 536; с. XXXVI, col. 589B; с. XL, col. 599D, et caeter.). В истории мистицизма Симеон имел то значение, что он «стремлению к Богу придал определенную цель, – созерцание света, «конкретное переживание» (Holl. lib. cit., S. 213). Несколько неожиданным, ввиду сказанного, является замечание Holl'a, что «созерцание света по своему содержанию – переживание бедное, скудное» (inbaltlich #228rmliches Erlebnis. S. 211). В окончательном своем развитии учение о созерцании славы Христа в виде света было раскрыто по поводу т. н. спора варлаамитов и паламитов о фаворском свете.

²⁰⁵⁰ - Принимая во внимание, что «у некоторых мистиков идеи облекаются в очень отвлеченные символы и схемы, в которых чувственное представление упрощается, бледнеет, теряет краски или изменяет форму; у других же они «получают вполне конкретное выражение». (Проф. Соколов. Цит. соч., стр. 74), – Рибо различает два типа мистиков, называя их «метафизиками» и «поэтами» («L'imagination creatrice affective». *Revue philosophique*. 1902. Juin, p. 623).

²⁰⁵¹ - Мало того. Есть основание полагать, что даже Плотин не мог отрешиться и от образа света, под видом которого созерцалось им Божество, даже после всех попыток к безусловной отрешенности. По его учению, чтобы «прийти» к

созерцанию Бога, нужно душе человеческой абсолютно выступить из самой себя; абсолютно отвлечься и от внутреннего в себе, а не только от всего внешнего; нужно, чтобы свет, истекающий из Божества, осветил и наполнил собою душу человеческую непосредственно и внезапно». (Редкин. Т. VII, стр. 464). Тогда «человек весь превращается в созерцание необыкновенного света». (Владиславлев, стр. 214).

2052 - Нил С. De orat. tract. с. LIX, col. 1180B.

2053 - Lib. cit. с. III, col. 1168CD. Cnfr. Lib. cit. с. LV-LVII. col. 1177D-1180A. с. CXLII, col. 1197A. Perist. S.IV, col. 892A. Василий В. Const. monist. с1, § 2, col.1328D-1329A, Ефрем С. De virginitate/ Т. III. p.78EF.

2054 - Исаак С. Л. XXXII, σ.

2055 - И. Златоуст. Exposit. in psalm. IV. с. II. Т. LV. col. 41–42.

2056 - Исаак С. Л. XXX, σ. 191.

2057 - Ср. Нил С. De orat. С. CXLII, col. 1197A.

2058 - Ср. Исаак С. Л. LXIX, σ. 402. Cnfr. И. Кассиан. Coll. X. с. 7. col. 827C – 828B. Максим И. De charitate. Cent. II, 1. col. 984B; II, 7. col. 985BC. Феодор Едесс. Κεφαλ. ψυχωφελ. § 95. Φιλοκ. σελ. 279. По словам св. Григория Н., «кто пламенеет любовью, никогда не находит насыщения в молитве. De instituto Christiano. Т. XLVI, col. 301D. Cnfr. Макарий Е. Н. XV. с. XXXVII. col. 601.

2059 - Ср. Макарий Е. Н. XL. с. I-II. col. 761D-764AB. De cust. cordis, с. VIII. col. 825C-828A. De perfectione in Spiritu, с. XVI. col. 852BC. De orat, с. I. col. 853A; с. XIV. col. 864D-865.

2060 - Исаак С. Л XXXV, с. 229

2061 - Ibid.

2062 - Григорий Н. inst. Christ., col.301D. Совершенно согласно с данным местом, и притом не только по мысли, но и по выражению, раскрывает свое учение и препод.Ефрем С. Ср., напр., Institutio ad monachos. Т. III, p. 343F.

2063 - Ср. Нил С. De orat. с. LXVI, col. 1181 A. Феодор Е. Lib. cit. § 94. Φιλλοκαλ. 279.

2064 - И. Златоуст Expositio in psaimum IV, 2. Т LX, col. 41.

- 2065 - Нил С. Perist. Sectio IV, с. 2, col. 828A.
- 2066 - Григорий П. De oratione et puritate cordis. T. CL. col.
- 1117B
- 2067 - Григорий Н. De oratione Dominica, col. 1124A.
- 2068 - И. Златоуст. De precatione II col. 779–780
- 2069 - Нил С. Cap. paraenetic. CXVIII, col. 1260C.
- 2070 - Ефрем С. Слово о суде и об умилении. Т. II, р. 55D.
- 2071 - Исаак С. Л. LXXXV, σ. 510
- 2072 - Л. XXI, σ. 120
- 2073 - И. Златоуст. De precatione. I. T. L. col. 775.
- 2074 - Григорий Н. De instit. Christ. col. 301D.
- 2075 - ibid. И. Лествичник. Gr. XXVIII, col. 1136A.
- 2076 - ...sicut ad orationis perfectionem omnium tendit structura virtutum, ita nisi hujus culmine haec omnia fuerint colligata atque compacta, nulla modo firma poterunt vel stabilia perdurare.
- 2077 - И. Кассиан Coll. IX, с. II. col. 771–772. Cnfr. Марк П col.1081D.
- 2078 - Он же. Collat. X. с. VII. col. 828AB:... ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritualia quotidie subbmetur, donec omnis ejus conversatio, omnis voluntatio cordis, una et jugis efficiatur oratio. Cnfr. Coli. L с. VIIL col. 493A. Praef. col. 479B. Ефрем С. Instit. ad monachos. Т. III. р. 354С. И. Лествичник. Gr. XXVIII. col. 1136A.
- 2079 - Мф.6:9–13. Лк.11:2–4.
- 2080 - Евр.5:7–9. Ср. Мф.26:38, 46, 50. Мк.14:33, 36, 15:34, 37. Лк. 22:47, 23:46. Ин.12:27, 17:1. Флп.2:6, 10.
- 2081 - Лк.6:12. Ср. Мф.14:23. Лк.11:1.
- 2082 - Лк.11:36. Ср. Лк.12:40, 13:1. Мф.24:42, 15:13. Мк.13:33. 1Сол.5:6.
- 2083 - 1Пет.4:7. Ср. 1Пет.5:8. Мф.27:41. Лк.31sq. 1Ин.2:18. Рим.13:12. Флп.4:5. Кол.4:1. 2Петр.3:9.
- 2084 - Рим.12:12. Ср. Рим.15:13. Лк.10:20, 18:1. sq. Иак.5:7. Еф.6:18. Кол.4:2. 1Сол.5:16–17. Евр.10:36, 12:1.

²⁰⁸⁵ - Еф.6:18. Ср. Мф.26:41, 25:13. Мк.13:33. Лк.18:1.
Рим.12:12. Кол.4:2. 1Сол. 1, 2–3, 5:17, 1Тим.2:8.

²⁰⁸⁶ - *προσευχή* у классиков, по-видимому, не встречается совершенно (*gar nicht vorzukommen*. Cremer, lib. cit. S. 450). У LXX же названный термин встречается, напротив, очень часто, выражая при этом характеристическую черту отличия Израиля от других народов в его отношении к Богу (*ibid*). Что касается глагола *προσευχομαι*, то у классиков он встречается гораздо реже, чем *εὐχομαι* и притом в смысле только религиозном; это обстоятельство послужило основой того факта, что первый глагол у LXX получил значение преобладающее, а в Н.Зав. и совершенно почти вытеснил (*fast ganz verdrängt hat*) *εὐχομαι*. Ср. Григорий Н. *De inst. Christ.* col. 302D.

²⁰⁸⁷ - Еф.6:18. 1Сол.1:2–3. 1Тим.2

²⁰⁸⁸ - Лк.6:13, 11:1; Деян. 1:24, 21:5; Флп.1:4; 1Тим.2:1.

²⁰⁸⁹ - Исаак С. Л. XXXV, σ. . 229. Cnfr. А. XXXII, с. 200.
Максим И. *De charitate.* Cent. III, 49. Т. XC, col. 1032B.

²⁰⁹⁰ - Древний Патерик. XII. 20, стр. 288.

²⁰⁹¹ - Греческий текст см. ксерокопию книги.

²⁰⁹² - *Strom.* lib. VII. с. VII. Т. IX. col. 449C–452A.

²⁰⁹³ - *lib. cit.* col. 469C/

²⁰⁹⁴ - Греческий текст см. ксерокопию книги.

²⁰⁹⁵ - Ефрем С. *De poenitentia et compunctione.* Т. III. р. 370BC.

²⁰⁹⁶ - *De Anna Sermo.* IV. с. VI. Т. LIV, col. 667–668.

²⁰⁹⁷ - 1Сол.2:9; Ср. Деян.13:3, 20:34; 1Кор.4:12; 2Кор.11:9, 12:13; 2Сол.3:8.

²⁰⁹⁸ - 1Кор.4:12; Ср. 1Сол.4:11–12; Деян.20–35.

²⁰⁹⁹ - 1Сол.3:10; Ср. 2Тим.1:3; Рим.1:10.

²¹⁰⁰ - 1Сол. 5:17.

²¹⁰¹ - 2Сол.3:10, 12; Ср. 1Сол.4:11; Еф.4:23; Деян.10:1–2. За Ориген. *De orat.* Т. XI. col. 452CD.

²¹⁰² - И. Златоуст. *In epist ad Coloss.* с. III. Н. IX. 3. Cnfr. *De Anna S.* IV. с. V. Т. LIV. col. 666–667. *In. Genes.* Н. XXX. с. VI. Т. LIII. col. 281–282. *Exposit in Psalm. XLI.* с. II. col. 158; с. III. col.

159. In. Ps. IV. с. II. col. 42. In Isaiam. с. I. 5. T. LVI. col. 20. De Anna. Senno II. с. V. T. LIV, col. 650.

²¹⁰³ - Василий В. Н. In martyrem Iulittam с. III. T. XXXI. col. 244A. Cnfr. Макарий Е. Н. III. с. II. col. 469A.

²¹⁰⁴ - Sermo ascet. col. 929D-932A.

²¹⁰⁵ - Н. VIII. C. I. col. 528GD.

²¹⁰⁶ - Эта молитва характеризуется, как совершенное забвение земных помыслов и забот, как пленение в божественное и небесное в беспредельную глубину того века...
ibid.

²¹⁰⁷ - Нил С. De voluntaria paupertate, с. XXI, col. 997A.

²¹⁰⁸ - Loc. cit. Преподобный Нил называет имена тех, которые пропагандировали такое учение. Это были Аделфий Месопотамский и Александр, «недавно смутивший царственный Константинополь». Cnfr. Sermo ascet. с. XXIV, col. 1000C.

²¹⁰⁹ - Марк П Оп. VII. Disputatio cum Causidico. § 6. T. LXV. col. 1080BC. Cnfr. col. 1077CD.

²¹¹⁰ - По мысли cd. Киприана К., христиане, прежде всего должны молиться Господу Спасителю, и через него умиловлять Бога Отца. Epist. VII ad clerum, с. V. De precando Deo. col. 243B.

²¹¹¹ - 1Кор.14:14–15.

²¹¹² - В полном согласии в данном пункте с учением св. Ап. Павла, препод. Исаак С., говоря о состоянии, т. наз., «духовитого видения» и сравнивая его с состоянием молитвы, прямо и решительно утверждает, что существенным, характеристически-необходимым признаком последней, до высших ее пределов, служит самообладание, так что и умом, и мыслями, и чувствованиями молящегося управляет свободная воля. Существенными элементами «молитвы», по учению препод. Исаака, являются движение мысли, власть, свобода, «вождеделение», услаждение чем либо из того, что человек надеется получить или в настоящей жизни или в будущем веке. Л. XXXII, σ. 198. «Всякое молитвенное движение и все виды молитвы характеризуются тем, что руководятся «властью свободы» ibid. Когда же «у природы отъемлется свобода и ум

путеводится, а не путеводит»; когда природа не имеет над собою власти, то такое состояние уже не молитва («Где тогда будет молитва?» – спрашивает св. Отец). «Будет ли уже молитва в том, кто не сознает сам себя?». σελ. 202–208. По учению св. Отца, это будет уже не молитва, а экстаз. Спfr. Л. XXXI, σ. 197. Л. XXXII, σ. 207. Учение св. Отца о состоянии «экстаза» будет представлено ниже.

²¹¹³ - Ср. Мф.6:1, 9; Гал.4:6; Кол.4:2.

²¹¹⁴ - Ср. Мф. 6:10, 26:39, 42.

²¹¹⁵ - По словам св. Киприана К., христиане не говорят: Отец мой и т. д., равно как не произносят: хлеб мой даждь ми днесь; точно также каждый из христиан не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть введenu во искушение и избавиться от лукавого. У христиан всенародная и общая молитва (*publica est nobis et comiriimis oratio*); когда христиане молятся, они молятся не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что они составляют едино (*quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus*). Бог – наставник мира и согласия, научивший единству (*qui docuit unitatem*), хотел, чтобы и один молился за всех, как и Он один вместил всех (*quomodo in uno omnes ipse portavit*. Liber de orat. Dom. с. VIII. Т. IV. col. 524). Поэтому «пусть каждый молится Богу не за себя только, а за всех 'братьев, как научил молиться Господь. Он не заповедует каждому частную молитву, а повелевает всем молиться за всех молитвою общею и молением единокорным (*non singulis privatam precem mandat, sed oratione «communi et concordi prece orantes pro omnibus jussit orare*). Ep. VII (Ad clerum de precando Deo), с. VII, col. 244С.

²¹¹⁶ - Мф.26:39, 42. Ин. 11:27–28. Евр.5:7 и др.

²¹¹⁷ - Ср. Ин.11:41.

²¹¹⁸ - Мф.11:25.

²¹¹⁹ - 1Сол.3:10. Ср. *ibid.* 1, 2–3. 2Тим.1:3. Рим.1:10. Флп.1:9–10; *ibid.* ст. 4.

²¹²⁰ - По словам Златоуста, трудно представить себе что-либо выше и совершеннее того сочувствия и той нежной любви,

которыми был исполнен Апостол, во всех своих молитвах поминавший целые города и народы. In Ep. ad Epbes. T. LXII, col. 23.

²¹²¹ - По своему основному содержанию, молитва имеет несколько видов и получает различные наименования, как в Св. Писании, так и в патрологической Письменности, – δεῖσις, ἱκετηρία, ἐντευξις, εὐχαριστία, αἴνεις. Προσευχή (Мф.17:21, 21:22; Мк.9:29; Лк.22:45; Деян.3:1, 6:4, 10:31; Рим.12:12; 1Кор.7:5; Кол.4:2; в форме множественного числа – Деян.2:42, 10:4; Рим.1:10; Еф.1:16; Кол.4:12; 1Сол.1:2; Флм.4:22; 1Пет.3:7, 4:7; Откр.5:8, 8:3), по своему филологическому смыслу, означает такую направленную к Богу молитву, которая проистекает из сознания высшей, господствующей над человеком силы, которая проникает в сокровенное, знает все внутренние желание человека, может исполнить то, что выше сил человека. Этого рода молитва может ограничиваться только областью внутреннего, сердечного настроения человека, не выражаясь вовне, устно (Schmidt. 1 B. S. 179). Сказать, что προσευχή является понятием родовым, по отношению к другим видам молитвы, будет не совсем точно. С решительностью, но все же не безусловно, это можно утверждать разве об отношении προσευχή к δεῖσις. (Ср. Деян.1:14; Еф.6:18; Флп.4:6; 1Тим.2:1). Ср. Cremer. lib. cit. S. 253–254), что подтверждается также связью προσευχή с αἰτεῖν (Мф.21:22) и νυκτεῖα (Мф.17:21. Мк.9:29). В Апокалипсисе, впрочем, именем προσευχαί называется ὡδὴ καὶ νῆς, по содержанию своему хвалебная (Откр.5ср. ст. 9. Ср. Suicerus. T. II, col. 852). Значение προσευχή, как родового понятия по отношению к другим синонимическим, яснее и определеннее в святоотеческом словоупотреблении. Ср., напр., Исаак С. Л. XXXII, σ. 199. Ср. Евагрий. Rer. mon. rat. С. XI, col. 1264С. Здесь названным понятием обнимается и ἱκετηρία. (Ср. Григорий Н. In psalmos. С. III. Т. XLIV, col. 493В. Cnfr. De oratione Dominica. Or. II, col. 1137D). У Кирилла А. молитва Господня названа προσευχαί (In cap. XLIX Iesaiæ), При чем προσευχή = αἰτίσις или ἐξαίτησις. (Ср. Suicerus lib. cit. col. 852). Προσευχή означает иногда и молитву хвалы. (Ср. И. Златоуст. Н. CXXXIV. Ср. Suiceru. loc. cit.). Наконец, в

святоотеческой литературе иногда προσευχη' = εὐχη' и означает обет, обещание (votum; promissio). Ср. Василий В. Epist. II. Canonic. Григорий Б. Carmin. lib. I. Theolog. v. 140. Т. XXXVII, col. 955. И. Кассиан. Collat. IX, с. XII: orationes sunt quibus aliquid offerimus seu vovemus Deo. (Т. XLIX, col. 783A). Δε'ησις (цит. см. ниже) означает молитву просительную; petitio, rogatio, preces rogantium, supplicatio, indigentia, necessitas. Cnfr. Suicerus. Т. 1, col. 824). По своему филологическому смыслу, данное понятие оттеняет наличие недостатка, нужды в чем-либо, выражаемых устно вовне по отношению к тем лицам, которые имеют и возможность, и желание помочь в таких обстоятельствах. Так дитя обращается к своим родителям с определенным δε'ησις (Schmidt. lib. cit. S. 180). У классиков, δε'ησις означает иногда требование, желание, в соединении с ἐπιθυμ'ια (Ср. Пс.22:25) и ὀρεξις (Arist. Rhet. II, 7), причем включает в себя оттенок нужды в сильной степени. Ср. Плутарх. Perikl, XXXIII, 5. У LXX δε'ησις употребляется уже в связи с молитвою, хотя не исключительно. В Новом Завете δε'ησις употребляется только о молитве, в связи с προσευχη' (Деян.1:14; Еф.6:18; Флп.4:6; 1Тим.2:1, 5:1), с αἰτι'ια (Флп.4:6), ἰκετηρ'ια (Евр.6:7). Из всех синонимов δε'ησις ближе других соприкасается с ἰκετηρ'ια, выражая нужду настоятельную, крайнюю. Отсюда δε'ησις употребляется в тех случаях, когда в молитве выражаются жалобы и страдания. (Евр.5:7. Ср. Пс.102:1, 143:3; Иов. 36:19 и др.), Так. обр. δε'ησις есть молитва человека нуждающегося, взывающего к Богу о помощи. При этом нет оснований разумеать непременно нужду специальную, определенную. (Ср., напротив, Лк.2:37, 5:33; Еф.6:18; Иак.5cnfr. 17. Cnfr. Лк.1:13.2Кор.1:11; Флп.1:19; 2Тим.1:3; 1Пет.3:12. (Ср. Cremer. S. 286–287), Что касается святоотеческой письменности, то здесь δε'ησις сохраняет существенно то же значение, с каким мы наблюдаем его в Нов. Зав. Ср. Григорий Б. Carminum lib. I. Theologie, ver. 138, col. 955. Можно только заметить, что здесь рельефнее выдвигается для δε'ησις (obsecratio) момент испрашивания прощения именно во грехах. Ср. И. Кассиан. Coll. IX, с. XI, col. 781A. Ἰκετηρι'α (Евр.5:7) (от ἰκεῖσθαι; корень 'ик означает собственно только: «приходить к

кому-либо, приступать к кому-либо»; однако, несомненно, в этом понятии мыслится и цепь означаемого им действия, каковою является прежде всего просьба, причем эта просьба является настойчивою, неотступною, на что намекает уже личное появление и настойчивое, неотступное присутствие просителя. Таким образом, на греческом языке этот термин обладает пластичностью (Schmidt, loc. cit.). Говорить о каком-либо новом оттенке в употреблении и значении названного термина в аскетической письменности едва ли возможно. Очень часто ἰκετηρία связывается с δεῖσις (Cnfr. Snicerus. T. I. col. 824). – ἑντευξίς (от ἐντουχᾶνω) означает собственно стечение, сходбище (occursus, congressus; Ср. 2Мак.4:8), – которое совершается с целью видеть кого-либо, говорить с кем-либо и под.; отсюда, далее, ἑντευξίς употребляется для обозначения той цели, ради которой предпринимается посещение, – разговор, просьба и уже в дальнейшем смысле молитва. (Плутарх. Num. 14). В священном Пис. Нов. Зав. этот термин употребляется два раза для обозначения одного из видов молитвы (1Тим.4– в единств. числе и 1Тим.2– во множеств.). Что касается точного смысла данного термина в указанных местах, то установить его трудно, даже невозможно, по недостатку определенных данных. Если Snicerus полагает, что в 1Тим.2 под ἑντευξίς разумеется молитва за несправедливо угнетаемых (oratio intercedens pro aliis, qui injuste opprimuntur. lib. cit. col. 1125), то он допускает это (и притом нерешительно) только на основании значения данного термина в святоотеческой письменности; во и там это значение вообще неустойчиво. Быть может потому, что филологическое значение ἑντευξίς оттеняет в нем момент коллективности, названный термин истолковывается в смысле просительной молитвы за других. В данном случае очень важно также то значение, с каким употребляется у св. Ап. Павла глагол ἐντουχᾶνω, для выражения состояния молитвы. Три раза (Рим.8:27, 34; Евр.7:25) этот глагол означает – молитвенно ходатайствовать за христиан, причем один раз субъектом этого действия является св. Дух (Рим.8:27) и два раза И. Христос (Рим.8:34; Евр.7:25). В четвертом месте ἐντουχᾶνω означает: изливать в молитве

жалобу на кого (Илия-пророк жаловался Богу на нечестие Израилътян. Рим.11:2). Значение названного глагола в данном месте не осталось без влияние на истолкование понятия ἐντευξις в аскетической письменности. Ср. И. Кассиан. lib. cit. с. XIII. col. 785: *postulationes, quas pro aliis quoque, dum sumus in fervore spiritus constituti solemus emittere*. Так образом, препод. Иоанн выдвигает собственно два момента, в понятии ἐντευξις, – «горячность», напряженность духа и прошение именно за других. Феофилакт, Феодорит, Исихий специфическою чертою названного рода молитвы считают жалобу, обвинение (пред Богом) на несправедливо причиняемые обиды Suicerus, loc. cit. У препод. Нила С. ἐντοῦχα'νω употребляется в значении молитвы в состоянии особенного, непосредственного приближения ума к Богу. Cnfr. De voluntaria paupertate, с. XXVII. col. 1004A. У препод. Исаака С. в числе других видов молитвы указывается συτουχ'αι%. Λ., σ. 205. В ητοϋε ημεεμ, что ἐντευξις οζναчаеτ соβστβενно молηтβυ просητελβнуо, – χοδαταισтβο ζα коγο-ληβο πρεδ Βογομ. Cνθρ. Δεισσмаμ. Βιβλεстуδιεσ. π. 121. Εὐχαρίστια (Деян.24:3; 1Кор.14:16; 2Кор.4:15, 9:11. ιβιδ., ст. 12; Εφ.5:4; Флп.4:6; Кол.2:7, 4:2; 1Σολ.3:9, 5:18; 1Τημ.4:3; Откр.4:9, 7:12) – η πο φηλολογηческоμυ сμυслu η πο φακτηческоμυ слоβουποτρεβленηю – οζναчаеτ соβστβενно молηтβυ βλαγοδαρстβενнуо (γρατιθисατιо, γρατυλατιо, γρατιαρυμ астио, γрата βенеθисii ресорδατιо. Suicerus. T. 1. col. 1269). Πρη этоμ βλαγοδαρность ραζυμεετся ve ζα дуχοβные только βλαγα, vo η ζα телесные (Σр. Κλημεντ Α. Στροματ. V). Σοβστβενно аскетηческһй оттенок αναληζηруεμογο терμηνα βыражен ваηβολεε ρельефно, ναсколькo ναμ ηζβεcтно, u πρεποδ. Η. Κασσηана. Πο μυслһ сβ. Отца, ναζβανный ροδ молηтβυ βοζνηкаеτ ηζ βосπομηнанηя прошеδшһх βλαγοδεяνηй Βοжһηх ηлһ ηζ пережһβανηя ναστωαщһх ηлһ ηζ проζρενηя βυδущһх, υγοτοβανных Βογομ δля люβящһх Еро (λιβ. сит. с. XIV. col. 785C: γρατιαρυμ аστιонес, quа μεнс νελ сυμ πpαετερита Δει ресолит βенеθисia, νελ сυμ πpαεсенτια сонтеμπлатур сеυ сυμ iv θυтуρυμ quае ет quаnτα πpαεπαpанерит Δενс ηис, qui διλιγунт ευμ проосπicит). – Что касается ά'ινесис, то эτημ терμηνом οβοζναчаеτся молηтβα χβαλεβная. Ναζβανное слоβο часто

βσtreчаeтcя u ΛΧΧ. (Ναπρ. Λεβ.7:12, 13, 15. 1Παρ.16:35, 25:3. 2Παρ.20:22, 29, 31, 33:16. Пс.9:15, 25η μν. δρ.), vo ono νε υποtreβητελbно u яzыичeckηχ пηcaтeλeй, xотя γλαγoλ άινe'ω – χβαлю, βoсxβαляю, ποxβαляю υποtreβλaετcя u κλαccηκοβ, уje νaчнaя c Γoμepa. Η β Νοβ. Заβ. ono βσtreчаeтcя coβcтpeνno oδhν paζ (Eβp.13:15), γδe, kaк βηδoνo, άινeciς ' όμoλoγί'a. B γλαγoλbнoй φopμe этoт tepμhν βσtreчаeтcя Λκ.2:13, 20:19, 37, 24:53. Δeян.2:47, 3:8. Pημ.15:11. Oтkр.19:5. Γpεчeckηe жe пηcaтeлh, ocoβeнno пoэты, чacтo пoлbзyютcя cлoбoм άиνοc, кoтopoe oζнaчaeт u νhχ: 1) ηζpeчeнhе, пocлoβhцa; 2) ποxβαλa, ποxβαλbнaя pεчь (Cр. Mφ.21:16; Пс.8:3; Λκ.18:43). Y ΛΧΧ oδoνo η тo жe eβpeйcкoe cлoбo пepeδaεтcя βeζpaζлhчнo: άиνοc, άиeсc, έ'пaиноc, δo'ξα. Oтcюδa мoжнo бьбoдhть, чтo άиeсc = άиνοc = έ'пaиноc. (Paζлhчhе, бo βcякoм cлyчae, ecлh η ecть, тo νecyщecтpeνnoe. Cр. Cуicepуc. T. I. col. 11).Tak. oβp., άиeсc – έ'пaиноc, δo'ξα, έyφhμί'a; λaυδaтio, γлoриa, λaυc). B cβятoтeчeckoй пhςьмeннocтh άиeсc coчpaняeт тo жe жhчeнhе. Cр. ναπp., Γpηγοpηй N. Iv пcaλμoc c.III. col. 493B. Γpηγοpηй B. λιβ. Cт. Vep. 143. Hcaак C. Λ. XXXII, c. 199.

²¹²² - Этa мoлитвa нaзьвaεтcя вьcшeю мoлитвoю coвepшeнньх (Hил C. De voluntaria paupertate. C. XXVII. col. 1004A. Cр. И. Лeствичник. Gr. XXVIII, col. 1132D), мoлитвoю дyxoвнoю (Maкapий E., H. XIX. C. III, col. 645A (Λ. XXXII. c. 20).

²¹²³ - Λ. XXXII, c. 200.

²¹²⁴ - c. 204.

²¹²⁵ - Hил C. De volunt, paupert. c. XXIII. col. 99TD-1000A. De oratione c. LXX. col. 1181C.

²¹²⁶ - Он жe. De oratione, c. LVI. col. 1177D-1180A.

²¹²⁷ - De orat C. CXLII col. 1197A.

²¹²⁸ - Perist.T. IV. C. 4. col. 829A. Cnfr. De orat. c. III. col. 1168CD.

²¹²⁹ - Eφpем C. De virginitate. T. III. p. 78EF. Cnfr. Bacилий B. Const. mon. c. I. § 2. T. XXXI, col. 1328D1329A.

²¹³⁰ - И. Kaccиaн. Coll. IX. c. XVIII. cd. 788BC.

²¹³¹ - Hил C. De volunt, paupert. C. XXVII. col. 1004A. Cnf. И. Лeствичник.. Gr, XXVIII. col. 1132D.

- 2132 - Л. XXXII, σ. 205.
- 2133 - Греческий текст см. ксерокопию книги.
- 2134 - *ibid.*, σ. 200.
- 2135 - Σ. 198. Ср. Нил С. *De orat*» С. LXX, col. 1181C.
- 2136 - Σ 188.
- 2137 - И. Кассиан. Coll. IX, с. XXXI, col. 807–808A; Coll. XIX, с. IV col. 1130B–1131A.
- 2138 - *De volunt, paupert.* с. XXVII, col. 1004A.
- 2139 - *De Orat.* С. LXX, col. 1181C.
- 2140 - *Ibid.* с. CXX, col. 1193B.
- 2141 - С. XI, col. 1169C.
- 2142 - Л. XXXII, σ. 199.
- 2143 - *Ibid.*
- 2144 - Σ. 200.
- 2145 - Л. XXXI, σ. 197. Cnfr. Л. XXXII, σ. 198.
- 2146 - В частности, упоминается о деятельности «ума» (Ср. Л. XXXII, σ, 202 в виде помыслов «чистых» (Ср. Л. LXXXV, σ. 511, –о деятельности «чистого сердца» и «мысли». *Ibid.* Cnfr. Л. XXXI, σ. 202 Cnfr. σ. 198.
- 2147 - LXXXV, σ.511.
- 2148 - *Ibid.*
- 2149 - Σ 512. В тексте оригинала этот номер отсутствует.
- 2150 - Л. XXXII, σ. 201. В тексте оригинала этот номер отсутствует.
- 2151 - Л XXXI, σ. 197. Cnfr. *ibid.* Поэтому говорится, что созерцание совершается именно «во время молитвы» Евагрий. *Cap. pr.* с. LXX, col. 1244A.
- 2152 - *Loc. cit.* Cnfr. Л. XII, σ.69. Л. XXIII, σ. 149.
- 2153 - Л. LXXXV, σ. 512.
- 2154 - Л. V, σ.
- 2155 - Л. XXXII, σ. 206–207.
- 2156 - Л. XXXII, σ. 199.
- 2157 - *Ibid.*.

²¹⁵⁸ - σ 199. Но слово γεωργί'α текстуально очень не твердо. В древн. сербск. и слав. переводах, вместо слов: «в своем делании», читается «в своем видении». (Творение св. Исаака Сир. Изд. 2-ое 1893, стр. 69, примеч.). Очевидно переводчики читали не γεωργί'α, а θεωρί'α.

²¹⁵⁹ - Σ. 202.

²¹⁶⁰ - Ibid. σ. 203.

²¹⁶¹ - Греческий текст см. ксерокопию книги.

²¹⁶² - Σ. 206. Cnfr. Λ. LXXXV, σ. 505–506.

²¹⁶³ - Σ. 202.

²¹⁶⁴ - Σ. 203.

²¹⁶⁵ - Σ. 206.

²¹⁶⁶ - Cnfr. Λ. V, σ. 38.

²¹⁶⁷ - Λ. XVII, σ. 88. – После воскресения природа человеческая не перестанет всегда «удивляться Богу», *ibid.*, σελ. 89.

²¹⁶⁸ - Cp. Epist. IV, σ. 576.

²¹⁶⁹ - Λ. XXXII, σ. 202.

²¹⁷⁰ - Loc. cit. σ. 576.

²¹⁷¹ - Λ/ XVII, σ. 89.

²¹⁷² - «Изумлением» вообще называется такое психическое состоявшие, в котором человек как бы лишается способности владеть своим умом, рефлексировать на получаемое впечатление, анализировать его, дать отчет в содержании и определить отношение к прежнему опыту, вследствие необычного характера, нового и поразительного содержания воспринимаемого предмета или явления. В таком случае сознание и воля человека всецело приковываются к поразительному предмету или явлению, не могут от него «оторваться, отрешиться, чтобы дать себе отчет. Обычная работа самосознательной жизни в человек прекращается, и человек веси и всецело уходит в одно восприятие предмета. Предмет принудительно заполняет все сознание человека, так что в нем ни для чего другого не остается места, и самосознание человека как бы поглощается всецело

необычайным предметом или явлением. В таком состоянии для субъективной переработки впечатления возможности не остается, и сознание как бы неподвижно устанавливается на предмете или явлении, отрешившись от всего другого. В состоянии экстаза религиозного, мистического, «ум поглощается духом» (Исаак С. Л. XXXII, σ. 202). Данное состояние всецело и решительно отражается и на телесной стороне человека, сопровождаясь как бы оцепенением его отправления, приостановкою его деятельности (Cnfr. Исаак С. Л. XXXII, σ. 202). Религиозное состояние этого порядка отличается с психологической стороны от других однородных явлений особой интенсивностью и продолжительностью. Так, например, об Антонии Великом известно, что он «иногда стоял на молитве до того, что во время молитвы приходил в «восхищение ума» (... in exessu orante mentis). Когда взошедшее солнце начинало его жечь, он в горячности духа (in fervore spiritus) взывал: «Солнце, что ты препятствуешь мне; ты как будто для того и восходишь, чтобы отвлечь меня от блеска этого истинного света (ut me ab hujus very luminis abstrahas claritate). И. Кассиан Collat. IX, с. XXXI, col. 807–808A. Авва Иоанн, подвижник пустыни Диок, по его собственным словам, часто приходил в восхищение (in raptum frequenter excessum). В таком состоянии он забывал, что обложен тяжестью бренного тела, и его ум (mentem) вдруг так отрешался от всех внешних чувств и совершенно возвышался над всеми вещественными предметами, что его глаза и уши прекращали свои действия. Collat. XIX, с. IV, col. 1130B-1131A. Cnfr. Исаак С. Л. LXXXI, σ. 512. Г[Л. III, σ. 20. Нил С. De orat. с. XI, с. 1169С. Макарий Е. Н. VIII, с. III, col. 529AC; ibid. с. I, col. 528D; De charit. с. IX, col. 916BD.

²¹⁷³ - Внезапный ужас обозначается словами ἐκπλήττεσθαι, ἐκπλήξις, тогда как καταπλήττεσθαι, καταπλήξις означает скорее возбуждение продолжительного состояния. Schmidt. T. III. S. 524.

²¹⁷⁴ - Когда мироносицы при гробе воскресшего Спасителя узнали от Ангела о его воскресении, то «их объял трепет и ужас», и они «никому ничего не сказали, потому что боялись». Мк.16:8. Свидетели воскресения дочери начальника синагоги

«пришли в великое изумление». Мк.5:42. Когда, По слову Спасителя, встал расслабленный, то «ужас объял всех, и славил Бога и, бывши исполнены страха, говорили: чудные дела видели мы ныне». Лк.5:26. Когда Ап. Петр исцелил «хромого от чрева матери его», то свидетели этого чудесного событие «исполнились ужаса и изумления от случившегося С ним». Деян.3:2, 10. И в святоотеческой письменности анализируемому понятию прежде всего и преимущественно придается значение удивления. Препод. Епифаний К., объясняя значение слова «ἐκστασις» в изречении псалма Пс.115:2, говорит, что названное слово означает человека не безумеого, а человека чрезмерно удивляющегося при размышлении о том, что превышает обычную меру наблюдаемого и совершаемого. AdverSUS Phrygastas. (Haer. XLVIII), с. VII. T. XLI, col. 864D. Некоторые цитаты см. у Suicenis'a T. I, col. 1072.

²¹⁷⁵ - Так напр., выражением ἐκστασις обозначается состояние Ап. Петра, на которого во время молитвы «напал экстаз» (Деян.10:9–10) и который удостоился символического видение плащаницы и слышал небесный голос (ibid., ст. 10–16), и, во 2-х, состояние св. Ап. Павла, который, во время молитвы в иерусалимском храме, «пришел в экстаз», и сподобился «видеть» Господа и слышать Его голос. (Деян.22:17–21). Совершенно аналогичным является и состояние Ап. Павла, который «был восхищен до третьего неба», «восхищен в рай», и в этом состоянии «слышал» слова, которые не мог потом пересказать (2Кор.12:1–4). Изображенное в данном месте состояние Ап. Павла собственно называется «восхищением». (Cnfr. Исаак С. Epist. IV, σ. 579. Но оно может быть отнесено и к экстатическим состояниям (Cnfr. Нил С. De volunt, paupert с. XXVII, col. 1004AB. Синонимическим выражением, означающим аналогичное состояние, – следует считать также: ἐνενομήν ἐν πνευμάτι (Откр.1:10). Такие состояние служат необходимым условием получение «откровения» и «видения». Cnfr. Исаак С. Л. LXXXV, σελ. 501; иначе «видение» называется ὁπτασίᾱ. Нил С. Lib. cit. Исаак С. Л. XXXII, σ. 205. О различии понятий ἡ ἀποκαλύψις и ὁ ῥασις См. Исаак С. Л. LXXXV, σ. 501). Так. обр., в состоянии «экстаза», как оно изображается в св. Писании Нов.

Зав., человек все же воспринимает определенные истины и даже конкретные образы. Правда, эти истины часто не переводимы на язык обычных человеческих понятий (Ср. 2Кор.12: 4). Но это собственно в данном случае потому, что Апостол видел открытое ему не телесными чувствами). Между тем, «что ум принимает телесными чувствами, то при помощи их может опять и изъяснить в области телесной; а что он созерцает при помощи внутреннего чувства, слышит или чувствует внутри себя, в области духовной, того, по возвращении к телу, неспособен пересказать, а только воспоминает, что видел это; но как видел, не умеет пересказать ясно». (Epist. IV, σ. 578; cnfr. σ. 565). Следов., и в экстатическом состоянии духовная личность Апостола оставалась неприкосновенною; его самосознание не помрачалось и не ослаблялось, а, напротив, достигало высшей степени интенсивности. Если же Апостол не знал и не мог сказать, в теле или же вне тела он испытал такое экстатическое состояние, то это обстоятельство свидетельствует только о силе сосредоточенности его сознания и внимания на открываемых ему истинах, так что телесная жизнь не заявляла о себе какими-либо ощущениями, которые бы могли отвлечь внимание Апостола от его сосредоточенности на созерцании высших таин. Но особенно характерен пример экстатического состояние Ап. Петра, описанный в своей обстановке, условиях и сущности в X гл. кн. Деяний Апостольских. Апостол Петр «около шестого часа взошел на верх дома помолиться, и почувствовал он голод, и хотел есть; между тем как приготавливали, он пришел в исступление» (Деян.10:9–10). Так. обр., «ἐκστασις» вовсе не сопровождался у Апостола всецелою отрешенностью от личной жизни, полную потерю самосознания и самочувствия. Апостол чувствовал голод и приготавлился есть (ст. 10); след., даже органические, физиологические ощущения входили в сферу его сознания, и, значит, подавлены не были. В этот момент он и удостоился видения. Апостол ясно, сознательно созерцал открывшиеся ему предметы «видения». Сознание прошедшего, своих взглядов, привычек и обыкновений у него нисколько не омрачается и не потемняется. Собственная воля,

самообладание, желание остаются у Апостола неприкосновенными: он трижды отказывается повиноваться небесному повелению. И такое состояние названо экстазом – в смысле возвышения его над обычным порядком и естественными восприятиями. По словам Епифания Кипрского Петр был в экстазе не в том смысле, что потерял последовательность рассудка, но в том, что, вместо ежедневного порядка, видел иное, по сравнению с тем, что видят люди. Но апостол не был в исступлении ума. *Adversus Phrygastas*. Haer. XLVIII. c. VII. col. 864D–865A. И вообще личность человека в момент сообщения ему от Бога различных истин в виде пророчеств, видений, при водительстве его св. Духом, остается, по учению св. Писания, неприкосновенною. Естественные силы его не подавляются, а напротив, возвышаются и просветляются, становятся утонченными и восприимчивыми к божественным откровениям и видениям, которые производят на человека известное, определенное, конкретное впечатление своим смыслом и содержанием, – то радостное, восторженное, то тяжелое, печальное и грустное. По словам св. Епифания, «пророк говорил все при спокойном и последовательном течении мыслей. (Lib. cit. c. III, col. 860A, cnfr. col. 857D). Такое святоотеческое учение вполне согласно со словами св. Ап. Павла, который совершенно определенно говорит, что «духи пророческие послушны пророкам». 1Кор.14:32. Таким образом, богословие должно констатировать тот факт, что в св. Писании мы не находим данных для учения об экстазе, как состоянии всецелой отрешенности от собственной личности, сопровождающейся полным подавлением деятельности разума и совершенным помрачением самосознания. Епифаний Кипрский, поэтому, справедливо противопоставляет, так понимаемому, слову ἑκστασις термин кат'᾽οτασις, понимая первое в смысле пребывания пророка, получающего откровение, в сознательном состоянии (lib. cit. col. 860A). Такое противопоставление этих понятий встречается и у других свв. отцов и вообще у греческих писателей. Ср. E. A. Sophocles, p. 442. Cnfr. 646. Наиболее близко к духу библейских примеров подходят следующие

описанные в памятниках истории аскетизма случаи экстатического состояния. Авва Силуан, сидя однажды с братиею, пришел в экстаз, и пал на лице свое. Вставши, спустя некоторое время, стал плакать. После долгих просьб братии, он объяснил свое состояние так: «я восхищен был на суд и видел, что многие из нашего рода шли в муку, а многие из мирян шли в царствие небесное. *Apoplithegm. Patrum*, col. 408D § 2. (Cnfr. *Verba Seniorum*. III. § 15, col. 862CD). В другой раз вошел к нему ученик его Захария и нашел его в экстазе, причем руки его были протянуты к небу. По просьбе ученика, когда это состояние окончилось, авва объяснил ему: «Был я восхищен на небо И видел славу Божию; там Я находился до сего времени, а теперь отпущен». *ibid.*, col. 409A, § 3 (cnfr. *Verba Sen.* I, 1, col. 993A). Однажды Авва Пимен был в экстазе. Присутствовавшему здесь Авве Исааку он, по окончании этого состояния, объяснил: «Помысл мой был там, где св. Мария Богородица стояла и плакала при кресте Спасителя». *Lib. cit.*, col. 357B, § 144. В памятнике, известном под именем *Pratrum spirituale*, не раз описываются аналогичные случаи, причем они обозначаются выражением: *repente fieri in cxstasi* (с. XIX. col. 129ABC); *in excessu mentis effieri*, с. XLIV, col. 142D; с. LXV, col. 149D; с. LXVI, col. 150A; с. CV, col. 171A; с. CXXVIII, col. 185B; *in cxstasi effectus sum* (с. CXXX, col. 186B). Что касается изложенного учения об экстазе преподобного Исаака С., то в некоторых его подробностях трудно не видеть отражение воззрений неоплатонизма, хотя, по всей вероятности, влияние этого последнего на Исаака коснулось не непосредственно, а через посредство сочинений, известных с именем Дионисия А. То, что в этих последних говорится об экстатическом созерцании «единого», то у препод. Исаака переносится на изображение высшей ступени молитвенного экстатического созерцания. Учение о созерцании Бога в экстатической отрешенности с достаточной определенностью раскрыто уже у Плотина. В мировоззрении этого последнего высшею ступенью познания является непосредственное созерцание единого (Епп. V. 1. 5). Когда дух достигает этого состояния, в нем исчезает не только чувственное познание и индивидуальное самосознание,

но испаряется также идеальное познание разума; все эти низшие ступени познания гаснут в этом созерцании, – человек вступает в состояние экстатического созерцания. В таком состоянии душа не чувствует ни тела, ни самой себя. Ср. Albert. St#246skl. IB. S. 381, § 187. Так. обр., под «экстазом» Плотин понимает такое состояние человека, в котором его дух, выступая из самого себя, перестает мыслить, теряет самосознание. Экстаз не есть знание Божества, а есть действительное соприкосновение с Ним. В экстазе душа человеческая как бы чувствует в себе непосредственное присутствие Божества, созерцая Его так, что при этом уничтожается всякое различие между созерцающим, т. е. человеческим разумом, и между созерцаемым, т. е. Божеством. Состояние экстаза не может быть описано, а может быть только испытываемо. Чтобы придти к нему, нужно душе человеческой абсолютно выступить из самой себя, абсолютно отвлечься и от внутреннего в себе а не только от всего внешнего. В экстазе человек находится в состоянии боговдохновения, т. е. чувствует в себе действие Божества, но он не может ни определить, ни описать, в чем именно состоит такое действие. В этом состоянии совершается такое безусловное единение созерцающего с созерцаемым, что при этом вовсе не различается сознание от своего предмета. Так. обр., в экстазе человек не отличает самого себя от того, что созерцает, всецело объединяясь с созерцаемым предметом. Следствием такого состояния является абсолютный покой. В душе уже нет никакого движения и деятельности, никакого мышления, никакого самосознания. Она уже возвышается не только над всем бытием, но и над всеми чувствованиями и желаниями, над всем мышлением, над всем сознанием или знанием, над всякою теоретическою или практическою деятельностью. Проф. Редкин. Цит. соч. Т. VII, стр. 464–465. Ср. стр. 80. Cnfr. Arthur Richter. Die Ethik des Plotin, S.S. 47–51. Проф. Владиславлев. Цит. соч., стр. 214–215; 183– 184. Проф. Остроумов. Соч. цит., стр. 165, 174–175.

²¹⁷⁶ - Кол.3:14.

²¹⁷⁷ - В то время, как ταπεινῶσις как у LXX, так и в Новом Завете употребляется для обозначение внешнего положения, в котором кто-либо находится и, следовательно, оттеняет прежде всего и преимущественно момент пассивный (Cnfr. Cremer. Lib. cit., S. 988), ταπεινοφροσύνη дает мысль о «смирении», как об акте и проявлении жизни сознательно свободной. Отмеченный признак выражается, конечно, второю составною частью названного слова. Уже филологический смысл термина содержит указание на то, что им выражается собственно смиренный образ мыслей человека и предполагается – непременно – момент сознательно-свободного участия в обозначаемом им настроении. Отмеченный смысл данного термина хорошо определяется св. И. Златоустом, по словам которого: (греческий текст см. в ксерокопии книги). (Homil. VI in epist. ad Philippenses. Cnfr. Suicerus. T. II, col. 1235). Историко-филологическая справка о коренном значении первой составной части анализируемого термина с наглядностью убеждает, какой существенно новый смысл вложило в него христианство и особенно аскетическое истолкование этого последнего. В самом деле, ταπεινῶσις=humilis находится – по своему употреблению и значению – «в ближайшем синонимическом родстве» с прил. χαμαλοῦς (которое родственно с χθών и χαμηλοῦς, χαμαιζήλες, из коих последнее употреблялось в приложении к растениям, низко растущим по земле, а также по отношению к животным, живущим на этой последней. Равным образом и прил. ταπεινός не чужда мысль о наклонении к земле, о пресмыкании; в приложении к явлениям духовной жизни, ταπεινός употребляется по отношению к проявлениям, свойственным простому, грубому народу и выражающим его покорный образ мыслей, в смысле приниженности, забитости. (Cnfr. Schmidt, B. III. § 55–69, где ταπεινός и рассматривается в группе слов, означающих землю (γῆ) или имеющих отношение к этому понятию). Как ταπεινός, так и humilis – вместе со своими производными – у классиков употреблялись преимущественно в дурном смысле, означая: рабский, низкий, обиденный; случаи употребления их в добром значении вообще редки. Правда, начиная с Платона, анализируемый термин начинает иногда

употребляться и в похвальном, одобрительном смысле, выражая идею подчинения законам Божества (Платон и Плутарх). Однако, нежелательное, уничижительное значение разбираемых слов все же остается, по-видимому, преобладающим; так напр., и у Плутарха *ταπεινοφρων* = малодушный (Cremer, lib. cit. S. 988), а у Аристотеля *ταπεινοτης* тесно связано с *μικροψυχία*. (Подобное же можно утверждать о Платоне, Ксенофоне, Исократе. Cnfr. Cremer, S. 987–988). Но и доброе значение разбираемых терминов все же далеко не заполняет собою всей глубины «смирения» христианского, – греческое понятие о «смирении» по существу не выше скромности, непритязательности. Христианство углубило данное понятие и возвело добродетель «смирения» на пьедестал благороднейшей и необходимейшей из всех добродетелей, поскольку ею определяется существо и характер самых внутренних отношений человека и к Богу, и к ближним. «Смирение» в отношении к Богу возникает на почве сознания и признания собственной греховности, является тесно связанным с этим именно настроением (ср. Лук.28:14), а в своем проявлении и обнаружении «смирение» обусловлено настроением страха Божия, веры и надежды на Бога. По своей психологической природе представляя полную и решительную противоположность «гордости» (ср. Иак.4:6; 1Пет.5:5), «смирение» неразрывно связано с «кротостью». Ср. Мф.11:29. По своему психологическому источнику, «смирение» ближе всего имеет отношение к «сердцу» (ср. Мф.11:29). По учению преп. И. Кассиана, истинное смирение (*humilitas vera*) осуществляется и проявляется «в глубине сердца» (*in penetralibus cordis*. *De coenobinstit. lib. XII, c. XXIII. col. 460B–461A*. Cnfr. Исаак С. Л. XX, σ. 115). Последнее обстоятельство не должно быть упускаемо из внимания даже и в том случае, если принять определение «смирения», по которому оно «есть добродетель по преимуществу ума». (Е. Игнатий. Поучение в неделю о слепорожденном. Собр. соч., т. IV. стр. 171).

²¹⁷⁸ - 1Кор.13:4. Ср. И. Златоуст. *Homil. in epist. I ad Corinth. Homil. XXXIII, n. 1, T. LXI, col. 277–278*.

²¹⁷⁹ - Василий В. *Inst, monast. C. XVI, col. 1377C*.

²¹⁸⁰ - И. Кассиан. De coenob. inst. lib. XII. с. XXIII, col. 460–461.

²¹⁸¹ - Макарий Е. Н. XV, С. XXXVII. col. 601B. Cnfr. Н. XVI, С. XII. col. 621B. Учение о тесной взаимной связи качеств, выражаемых ταπεινός и πτωχός имеет свою основу и в св. Писании. Ср. Cremer, S. 987.

²¹⁸² - De cbaritate, с. XXVI. col. 929B. Cnfr. Hist. Laus. с. XLIII, col. 1116B.

²¹⁸³ - Симеон Нов. Бог. Or. XIV. col. 384B: sustinet humilitas charitatem, et charitas firmat humilitatem. Cnfr. col. 383D.

²¹⁸⁴ - Apophth. col. 289C, § 2 (изречение аввы Маттея). Ср. Verba Sen. XV. 28. col. 959D: quantum se approximat liomo Deo, tantum se peccatorem videt.

²¹⁸⁵ - Verba Sen. XV. 77. col. 966D-967A: profectus hominis est humilitas. Ouantnm enim quis ad humilitatem inclinatus fuerit, tantum elevabitur ad profectum.

²¹⁸⁶ - Исаак С. Л. XX, σ. 114.

²¹⁸⁷ - Л. XX, σ. 114.

²¹⁸⁸ - И. Златоуст. Н. XXX in Acta Apostol. Ср. Исаак С. Л. XLIX, σ. 299.

²¹⁸⁹ - Он же. Н. LX. Т. II, col. 1236.

²¹⁹⁰ - Таким образом, христианское «смирение» обусловливается самым существом христианского идеала, его основным содержанием и специфическим характером. Существо христианства – жизнь человека по образу Божию, живое единение с Богом в союзе любви. Но эта жизнь, как вечно осуществляемая и никогда не осуществимая, приводит человека к живому сознанию своей недостаточности, несостоятельности, несовершенства, ничтожества. Следовательно, христианство, указывая человеку на его высокое, абсолютное назначение – достижение богоподобия – внушает ему и искреннее, глубочайшее смирение, ввиду и вследствие необходимо присущего ему – на всех ступенях религиозно-нравственного развития – элемента несовершенства и несоответствие его тому религиозно-нравственному идеалу, который указан ему христианством. Признавая свое

недостойство, несовершенство в каждый момент своей духовной жизни, человек тем самым подтверждает бесконечное значение своей личности, как носящей в себе высшее сознание бесконечного идеала. На этом основывается в высшей степени важное, высокое не только нравственное, но и метафизическое значение добродетели «смирения».

²¹⁹¹ - Л. XXIII, σ.

²¹⁹² - Ср. Рим.14:6–9; 1Кор.10:31; Кол.3:17, 23–24. 1Пет.4:11.

²¹⁹³ - 1Кор.15:9–10.

²¹⁹⁴ - Рим.15:1718. Cnfr. Климент А. Strom, lib. VII. c. VII. T. IX. col. 452AB.

²¹⁹⁵ - Ср. И. Кассиан. De coenob. iDsi lib. XII. c. XXIII. col. 460: *evidenter monstratur non posse quemquam perfectionis linem ac puritatis attingere, nisi per humilitatem veram...*

²¹⁹⁶ - στολή употребляется и в св. Писании в значении длинной и широкой. до ног, верхней одежды, которой пользовались цари (Ин.3:6), священники и вообще лица почетные. Мк.12:38, 16:5; Лк.15:22, 22:46. Откр.6:11, 7:9, 13. См. Grimm, p. 410.

²¹⁹⁷ - Л. XX, σ. 110.

²¹⁹⁸ - σ. 114.

²¹⁹⁹ - *ibid.*

²²⁰⁰ - Л. XX, σ. 116.

²²⁰¹ - Испрошенный у Бога молитвами своей матери (Carmen de vita sua. T. XXXVII, col. 1035–1036) и принесенный Богу в дар по матернему обету, св. Григорий Богослов, по самой натуре своей, по своим психическим и индивидуальным особенностям и духовным запросам, тяготел преимущественно к уединенно-созерцательной жизни. Он чувствовал непреодолимое тяготение «ко благу безмолвия и уединения». «Любя» этот образ жизни «с самого начала», он и сам дал «Богу обет безмолвной жизни». Ему казалось, что всего лучше, как бы замкнув свои чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ни до чего человеческого, беседуя с самим собою и с Богом, жить выше видимого и носить в себе божественные образы, всегда

чистые и несмешанные с земными, обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно становиться действительно чистым зеркалом Бога и божественного..., поживать уже упованием благо будущего века, сожительствовать с ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и возноситься Духом горе» (Or. II, с. VII. Т. XXXV, col. 413C–416A. Cnfr. col. 828AB. Carm. de vita sua, 270–274. Т. XXXVII, col. 1048). Однако впоследствии он убедился в недостаточности и неполноте исключительной созерцательности и признал обязательную необходимость совмещения ее с деятельностью. Самое учение великого святителя по настоящему вопросу раскрывается в тексте.

²²⁰² - Григорий Б. Carm. de vita sua, ver. 280–311. Т. XXXVP, col. 1050–1051.

²²⁰³ - Ver. 320–329, col. 1052.

²²⁰⁴ - Т. XXXV, col. 976CD.

²²⁰⁵ - Т. XXXVII, col. 909A.

²²⁰⁶ - Т. XXXV, col. 864C.

²²⁰⁷ - Ibid. 864D. Ср. Василий В. Regul. fusius, tract. inter. VII, Т. XXXI, col. 929.

²²⁰⁸ - Or. XXV, с. IV, col. 1204BC. Cnfr. Т. XXXVII, col. 44A.

²²⁰⁹ - Т. XXXV; col. 1204B. Cnfr. Василий В. Regul. fusius, tract. inter. VII, col. 932A.

²²¹⁰ - Ср. Е. Ф. Толков. Паст. Посл. (1Тим.1:5), стр. 172: «взаимная любовь насаждена в сердце; она есть естественное в нас чувство». Эта истина подтверждается и научным изучением психической жизни. Ср., напр., проф. В. Чиж. Нравственность душевнобольных. Вопр. филос. и психол. Кн. VII, 1891. Март, стр. 127: «изучение душевнобольных приводит к заключению, что наиболее тонкий и точный показатель ослабление психических сил – это ослабление любви к ближним».

²²¹¹ - Василий В.Т. XXXI, col. 917A.

²²¹² - И. Златоуст. In Ep. I ad Corinth. Н. I, n. 2. Т. LXI, col. 15.

²²¹³ - Григорий Б. Т. XXXV, col. 740.

- 2214 - Ср. Григорий Б. Or. VI, с. XIV–XV. Т. XXXV, col. 740D–741C.
- 2215 - И. Златоуст. Homil. in Ep. I ad Corinth., col. 289–292.
- 2216 - Греческий текст см. ксерокопию книги.
- 2217 - Греческий текст см. ксерокопию книги.
- 2218 - И. Златоуст. In Ep. I ad Corinth. Н. XXV, с. IV. Т. LXI, col. 210–211.
- 2219 - Ср. Еф.5:29.
- 2220 - Мф.7:12. Ср. Деян.15:29.
- 2221 - Мф.22:39. Ср. Иак.2:8.
- 2222 - Флп.2:4.
- 2223 - Григорий Б. Or. IV, с. CXXI1I, col. 661C.
- 2224 - Флп.2:4. Ср. 1Кор.10:24, 13:5.
- 2225 - 1Кор.10:24. Ср. ст. 33. Рим.15:1–2.
- 2226 - Рим.15:2. Ср. 1Кор.9:19. Гал.6:1.
- 2227 - Василий В. Moralia. Reg. LXXX, с. XXII, col. 868D.
- 2228 - Homil. in ep. 1 ad Corintli. Н. XXV, с. III. Т. LXI, col. 208.
- 2229 - Нил С. De volunt, paupert. с. LIX, col. 1048B. Ср. Е. Ф. Толков. IX–XVI гл. Посл. Римл. (Рим.12:5), стр. 243: «таков закон любви, что любящие взаимно живут один в другом; потому, что бывает с одним, другой принимает это так, как бы оно случилось с ним самим».
- 2230 - Гал.6:2. Ср. Рим.13:8.
- 2231 - И. Златоуст. In Ep. I ad Corinth. Н. XXIII, с. III. Т. LXI, col. 280.
- 2232 - 1Кор. 13:8.
- 2233 - Ин.15:12–14.
- 2234 - Ин.12:25.
- 2235 - Ibid, ст. 26.
- 2236 - Ср. Ефрем С. De perfectione monachi. Т. II, р. 420Р.
- 2237 - И. Златоуст. Н. in Ep. I ad Corinth. Т. LXI, col. 211.
- 2238 - Ibid, col. 212.
- 2239 - Вопрос, насколько возможна и бывает фактически деятельность бескорыстная, чуждая эгоизма, с этико-

психологической точки зрения рассматривается нами в особом небольшом трактате, помещаемом непосредственно после настоящей III гл., в виде «приложения» к ней.

²²⁴⁰ - Взаимные, основанные на «любви», отношения христиан между собою обозначаются гл. ἀγαπᾶω в след. местах: Ин.13:34, 15:12, 17; 1Пет.1:22, 2:7; 1Ин.2:10, 3:10, 11, 14, 23, 4:7, 11, 12, 20, 21, 5:1, 2; 2Ин.1:5; Рим.8:8; 1Сол.4:9. При этом в большей части случаев этого употребление дано название предмета этой любви: ἑτέρων, ἀλλήλους, ἀδελφοὺς, ἀδελφοῦτητα. Без такого объекта братская любовь христиан обозначается названным глаголом 1Ин.3:18, 4:7, 8. Что же касается ἀγαπᾶ, то для обозначения характеристического свойства христианской жизни в отношении к другим это слово встречается: Мф.24:12; 1Пет.1:22, 2:7, 4:8, 5:14; 2Пет.1:7; 3Ин.1:6; Рим.12:9, 13:8, 10, 13; 14:15, 15:30; 1Кор.8:1, 13:1, 2, 3, 14:1, 16:4; 2Кор.2:4, 8, 6:6, 8:7, 8, 24. Гал.5:6, 13, 22. Еф.1:15, 4:2, 16, 6:23; Кол.1:4, 8, 2:2, 3:14, 18, 4:15; Флп.1:9, 2:1; 1Сол.5:8, 9, 13, 3:6. 1Тим.1:14, 2:5, 4:12, 6:11; 2Тим.1:3, 7, 13, 2:22, 3:10; Тит.2:2. Флм.1:5, 7; Откр.2:19.

²²⁴¹ - Strom. Lib. II. c. IX. T. VIII, col. 976C.

²²⁴² - Ср. 1Ин.2:10, 3:16, 4:20–21; 2Ин.4:1, 1Пет.1:8.

²²⁴³ - Христианские понятие ἀδελφοῦς и «ближний» находятся между собою в теснейшем взаимоотношении. Ср. Мф.5:22, 23, 24, 47 и Лк.10:36. Это «братство» обусловлено в христианстве религиозно-нравственными отношениями к Богу – Отцу небесному (ср. Мф.12:50. Мк.10:29–30) и ко Христу (Мф.23:8. Ср. Мф.25:40, 28:10. Ин.20:17. Рим.8:29. Евр.2:11–17). Отсюда, образующим и связующим началом христианского братства служит вера и любовь (Ср. особенно 1Тим.6:2, где ἀδελφοί = πιστοὶ καὶ ἀγαπῆτοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίᾳς ἀντιαμβανομένοι), общая надежда христианского призвания (Еф.4:4), – один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех. (ibid., ст. 5–6). Отсюда члены христианского «братства» мистически образуют «одно тело и один дух» (Еф.4:4. Ср. Еф.2:16. Рим.12:5, 10. 1Кор.12:4–11). Такою мистическою связью определяется и нравственная обязанность – «сохранять единство духа в союзе мира» (ст. Еф.4:3), – и поведение в соответствующем духе (ст. Еф.4:1–2). Члены Христова

таинственного Тела являются поэтому οἰκεῖοι τῆς πίστεος (Гал.6:10. Ср. 1Кор.7:12, 5:11), иначе – οἱ ἀδελφοί (Деян.9:30; Ин.21:23; Рим.16:11). Таков религиозно-нравственный смысл, который вложило христианство в понятие ἀδελφοῦς[, по своему первоначальному смыслу обозначающее связь в отношении плотского происхождения, физического рождения (ἀδελφοῦς = ἄ + δελφοῦς = вышедший из одной утробы, единоутробный. По определению Исихия, ἀδελφοί, οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς δελφοῦς γεγονότες δελφοῦς γὰρ ἢ νηῖτρα λεγεται). Отсюда у классических писателей ἀδελφοῦς употребляется для означения только кровного, физического родства и никогда не равняется даже ἀνεψίος (Cremier. Lib. cit., S. 82). Что касается аскетической письменности, то здесь понятие ἀδελφοῦς понимается иногда в смысле самом широком, обозначая всякого человека вообще, кто бы он ни был по своему происхождению и каков бы ни был он по своему религиозно-нравственному состоянию. Ср. Исаак С. Л. XIII, σ. 145. Взаимные братские отношения христиан обозначаются иногда в св. Писании понятием φιλαδελφία (ср. 1Пет.1:22. 2Пет.1:7. 1Ин.5:1; Рим.12:10; 1Сол.4:9. Евр.13:1), которое у Ап. Петра отличается от ἀγαπή, хотя и поставляется к последней в теснейшую, ближайшую, непосредственную связь (loc. cit. Ср. 1Сол.4:9). У классических писателей названный термин употреблялся для обозначения взаимной любви родных братьев и сестер (Плутарх, Лукиан). У И. Флавия данным понятием обозначаются отношения семи замученных Антиохом братьев. Христианство, так. образом, стремится установить между людьми такие искренние, сердечные. основанные на взаимной любви и поддержке отношения, которые – в нормальных случаях – существуют между братьями. Е. Феофан, объясняя слова Ап. Павла: «[:братолюбием друг ко другу любезни:]», говорит: «любезни указывает собственно на родственную любовь; а братолюбие из круга родственной любви выбирает братскую» (Толков. IX–XVI гл. Посл. Римл. (Рим.12:10), стр. 228. Ср. Толков. перв. восьми гл. Посл. Рим. (Рим.1:31), стр. 125. Начерт. христ. нравов., стр. 438. 443). Πεῖλας и πλησίος – родственные слова – означают собственно близость по месту, и употребляются в отношении к

странам, городам и другим под. предметам, а также и к лицам. Отсюда у Греков понятие ὁ πρῶτος и ὁ πλησιέστερος прилагались к тому человеку, который находится вблизи того или другого субъекта, – с которым он так или иначе входит в соприкосновение и вступает в те или иные отношения. Таким образом, этот термин означает собственно: «другой», как противоположность понятиям: «сам», οἰκεῖς ἀλλοτρίου (Schmidt II В. SS. 24–25).

2244 - Ср. Ин.15:12–14.

2245 - Homil. in Ep. I ad Thessal. T. LXII, col. 406.

2246 - По словам Марка Минуция Феликса, Октавий любил его так горячо, что во всех и серьезных и маловажных делах, даже в забавах, их желание были во всем согласны. Можно было подумать, что в них обоих была одна душа (crederes unam mentem in duobus fuisse divisam). Octavius. M. S. L. T. III, col. 233A. Cnfr. Григорий Б. Carm. de vita sua. 229–230. col. 1045. Ср. col. 21A et 29C.

2247 - De charitate, IV, 93, col. 1072A.

2248 - Василий В. Interr. CCXLII. T. XXXI, col. 1244CD.

2249 - Strom. Lib. VII, c. XII. T. IX, col. 508A.

2250 - Ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀγαπῇ поставляются в связь между собой в Еф.4:2.

2251 - 1Кор.13:4.

2252 - Ср. Ин.13:3–7.

2253 - По изображению св. Писания, «смирennemудрие», будучи противно амбициозности, партийности, честолюбию (ср. Флп.2:3: ἐπιθεμίᾱ = ambitio, Studium se extollendi... Grimm, p. 174), «тщеславию» (loc. cit.), излишней самоуверенности и самонадеянности (ср. Рим.12:16–17), – теснейшим образом соединяется с «кротостью» и «долготерпением», взаимным «снисхождением» и «прощением» обид (Еф.4:2; Кол.3:12). «Смирennemудрый» считает «своего ближнего «высшим себя» (Флп.2:3) и всегда «предупреждает его в почительности» (Рим.12:9–10), «подчиняя себя ближнему» (1Пет.5:5). По словам преосв. Феофана, προῦρου'μενοι ἀλλήλους значит: «предпочитая друг друга, ставя другого выше себя, достойнее, совершеннее,

почетнее, – держась всегда в отношении других последней, совершеннейшей чести» (Толк. IX–XVI гл. Римл., стр. 229).

2254 - Ср. Исаак Сир. *Λογ.* VII, – σελ. 49.

2255 - Василий В. *Reg. brev. tract. inter.* CXCVIII, col. 1213B.

2256 - *Hom. adv. iratos.* C. V, col. 364C.

2257 - Авва Дорофей. *Doctr.* II, с. VI. col 1645C.

2258 - Рим.12:10.

2259 - Исаак С. *Λ.* V, σ. 44.

2260 - *Λ.* XXIII, σ. 145.

2261 - *Λ.* V, σ. 43.

2262 - *Λ.* XXIII, σ. 145.

2263 - *Λ.* LXXXV, σ. 501–502.

2264 - *Λ.* LXXXI, σ. 452. Св. Отец поставляет в ближайшую связь и теснейшее взаимоотношение приобретение «глубины смирения» и «сердца милующего», – оба эти состояние связывая, в свою очередь, с усовершенствованием в «покаянии». *Lib. cit.*, с. 451.

2265 - Лк.10:36–37.

2266 - *Λ.* XXIII, σ. 133.

2267 - Мк.7:6–13. Ср. Мф.15:4, 6, 10. Еф.6:2. Григорий Б. *Carmen de vita sua* 312–320, col. 1051. Григорий Н. *In Cant. Cant. N. IV. T. XLIV*, col. 845C-848B. *Ep. XIV. T. XXXVII*, col. 45–48; *Ep. CIII*, col. 201–204; *Ep. CXС*, col. 312C–313 A; *Ep. CLXXXIX*, col. 308C. И. Златоуст. *Advers. oppugn. vitae monast. Lib. II*, с. IX. *T. XLVII*, col. 344.

2268 - Лк.2:51.

2269 - Ин.19:26–27. По словам Кирилла А., Господь наш Иисус Христос, удостоив попечения и внимания Свою Матерь, этим показал, что «почтение к родителям есть дело весьма необходимое». *De adoratione in Spir. et. virt. I. VII. T. LXVI*11, col. 513D.

2270 - Еф.6:1–2.

2271 - Гал.6:10.

2272 - 1Тим.5:8. Ср. Гал.6:10. 2Тим.3:5. Тит.1:16, 2:4. Под своими и присными разумеются родственники вообще, из

которых присные суть те, кои живут в одном доме, а свои – все другие родные, особо живущие. Так Апостол требует, чтоб родные пеклись взаимно друг о друге, и помогали нуждающимся из своих. Толков. Паст. Посл., стр. 338.

2273 - Рим.9:3. Ср. Рим.11:4.

2274 - Правда, св. Василий В. полагает, что Апостол сетовал о еврейском народе. не как о родственном ему, а как о богоизбранном, – имея в виду его высшее назначение, особое избрание для выполнения особых целей божественного домостроительства о спасении людей. Ср. Reg. fus. tract. interr. СХС, col. 1209G. Однако справедливость требует признать, что данное истолкование не соответствует точному и прямому смыслу слов Апостола. По справедливым словам преосв. Феофана, «плотию своею назвал Апостол Иудеев потому, что, хотя они коснели в неверии и неприязненно относились к нему, но он не переставал любить их, как любят плоть свою. Бл. Феофилакт пишет: «словом плоть показал нежную свою любовь к Иудеям» (Толков. IX–XVI гл. Послан. Св. Ап. Павла к Римл., стр. 162). «Св. Павел и о спасении всех людей болел (2Кор.9:29). Но, конечно, о роде своем не мог он не болеть сильнее, потому что тут к благодати прилагалось и естество» (Соч. цит., стр. 8).

2275 - Мф.10:35–39. Лк.12:52–53, 14:26.

2276 - Лк.2:34–35. Ср. Мф.11:44. Деян.28:22. 1Пет.2:8. Рим.9:32, 33. 1Кор.1:28, 24. 2Кор.2:16.

2277 - Ис.9:6.

2278 - Лк.2:14. Ср. Лк.19:38. Рим.5:1. Еф.1:6, 2:17. Ис.57:19.

2279 - Мф.5:44–48, 21:39. Мк.12:31. Лк.10:27. Иак.2:8. Рим.13:9. Гал.5:14. 1Тим.1:5.

2280 - Еф.2:2, 5:6, 6:12; Ин.12:31, 14:30, 16:11; 1Кор.6:11; Кол.3:6–7.

2281 - Ср. Лк.9:54–56. Ин.3:17, 12:47.

2282 - Ин.15:18–20. Мф.10:17–18.

2283 - Мк.13:12. Лк.12:52–53, 21:16.

2284 - Мф.5:44–48.

- 2285 - Мф.10:32–33.
- 2286 - Мф.10:39.
- 2287 - Ср. Лк.23:34.
- 2288 - Лк.14:26–27.
- 2289 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2290 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2291 - Т. XXXI. col. 937A. Cnfr. Reg, brev. tr. interr. CLXXXVIII, CLXXXIX, CXC. col. 1208C-1209B.
- 2292 - De elev. mentis, C. IX. col. 896D. Cnfr. H. IX. c. XV. col. 484B. c. XXVII. col. 493B. H. V. c. VI. col. 500B-501X.
- 2293 - И. Златоуст. De compunctione, lib. I. c. III. T. XLVII, col. 398.
- 2294 - И. Лествичник. Gr. III. col. 668A.
- 2295 - Симеон Нов. Бог. Capita pract. et theologic. § 3. T. CXX, col. 605.
- 2296 - Мф.12:46–50. Ср. Лк.8:19–21.
- 2297 - Василий В. Reg. brev. tract. Interr. CXC. col. 1209B. Cnfr. ibid. interr. CLXXXVIII–CLXXXIX. col. 1208C–1209A.
- 2298 - Нил С. Sermo ascet. c. XLV. col. 776A.
- 2299 - Мк.3:21.
- 2300 - Ин.7:5.
- 2301 - ibid. ст. 3–4. И. Златоуст предполагает, что они, вместе с тем, завидовали Господу. In Ioanem Homil. XLVIII (al. XLVII). n. 2 T. LIX. col. 271.
- 2302 - ст. 24. ср. 38.
- 2303 - ibid., ст. 24.
- 2304 - ст. 38.
- 2305 - ст. 49.
- 2306 - И. Кассиан. Collat. XXIV, c. XXVI, col. 1325–1326: centuplam fi'atrum parentumque recipiet quantitatem, quisquis patris unius, seu filii pro Christi nomine charitate contempta, in omnium qui Christo deserviunt dilectionem sincerissimam transit, pro uno scilicet tot inveniens patres fratresque serventior ac praestantior sibi affectione devinctos.

2307 - Мк.10:29–30.

2308 - Loc. cit. col. 1325.

2309 - Illam charitatem, quae dicitur ἀγάπη, possibile est omnibus exhibere. Quae in tantum omnibus est generaliter exhibenda, ut eam etiam inimicis nostris a Domino jubeamur impendere.

2310 - ...haec unius dilectio non erga reliquos discipulos teporem charitatis, sed largiorem erga hunc superabundantiam amoris expressit, quam ei virginitatis privilegium et carnis incorruptio conferebat. Quae idcirco velut sublimior cum quadam exceptione signatur...

2311 - Interr. CXC, col. 1209B.

2312 - Василий В. Sermo ascet.Т. XXXI, col. 885BC.

2313 - Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa veritas vocans praecipit ut carnali consuetudini resistamus, dooens neminem aptum esse regno Dei, qui non istas carnales necessitudines oderit.

2314 - — - — Non amare in homine quod homo est, sed amare quod filius est: hoc est enim non in eo amare illud quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Quid ergo mirum si ad regnum non pervenit, qui non commune sed privatam rem diligit? — - Nemo enim potest perfecte diligere quo vocamur, nisi oderit unde revocamur. Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, qualem ante peccatum nostrum Deus fecit: revocamur autem ab ejus dilectione, quam peccando meruimus. Quare oderimus oportet, unde ut liberemur optamus.

2315 - De vera religione c. XLVI, n. 88. Т. XXXIV, col. 161–162. Cnfr. c. XLVII, n. 91, col. 163.

2316 - Впрочем, по мнению Августина, обязанностью христианина любить всех людей равно – не исключается забота о близких лицах. «Истинный христианин заботится о людях, смотря по их жребию, если уже не может делать этого одинаково ко всем» (pro eorum sorte hominibus consulit, si aequaliter non potest omnibus). «Не имея возможности быть полезным для всех, которых любит одинаково, он был бы несправедлив, если бы не стремился принести пользу, по

крайней мере, тем, которые соединены с ним узами родства». Lib. cit. с. XLVII, n. 91, col. 163.

²³¹⁷ - Hist. Laus. C. VI, col. 1018C.

²³¹⁸ - И. Лествичник. Gr. III, col. 668D.

²³¹⁹ - Ibid. col. 665C. Cnfr. Василий В. Reg. br. tr Interr. CLXXXVIII–CLXXXIX, col. 1208C–1209A. И. Кассиан Collat. XXIV. с. XT. col. 1299AB.

²³²⁰ - Ср. Исаак Сир. Loq. VII, σ. 49.

²³²¹ - Ср. Исаак С. Lib. cit., σ. 49–50: «от монахинь, от встречи и разговоров с ними и от лицезрения их удаляйся, как от огня, как от сети дьявольской, чтобы в сердце своем не остудить тебе любви к Богу, и не осквернить сердца своего тиною страстей. Если они и сестры тебе по плоти, остерегайся их, как чужих. Лучше тебе принять смертоносный яд, чем есть вместе с женщиной, хотя бы это была мать или сестра твоя».

²³²² - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

²³²³ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

²³²⁴ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

²³²⁵ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.

²³²⁶ - Vita Pachomii abbatis, n. XXVI. Acta Sanctorum, p. 31.

²³²⁷ - Hist. Laus. с. LXXXVII, col. 1195AB Cnfr. T. LXXIII, col. 1185AB; T. LXXIV, col. 312C–313A, с. XXVI (Heraelidis Paradisus).

²³²⁸ - И. Кассиан. Collat XXIV, с. IX, col. 1297C–1288B; cnfr. ibid. с. XI, col. 1299AB.

²³²⁹ - Исаак С. Epistol. I, σ. 529–530. Ср. Евагрий Понтийский. Capita pract ad Anatol. XCV, col. J249D.

²³³⁰ - Verba Sen., IV. 68. col. 873B. Ср. Древний Патерик. § 82, стр. 79.

²³³¹ - Verba Sen., IV. 62. col. 872B:... tu si perfectus monachus esses, non respiceres nos sic, ut agnosceres quia feminae eramus. Ср. Древний Патерик. § 74, стр. 76.

²³³² - Быт.1:28. И. Златоуст. In. Genes T. LIII, col. 72.

²³³³ - Ср. Проф. Никольский. «Вера в Промысл Божий», стр. 61: «Св. Писанию не чужда мысль о некоторой самостоятельности общемировой жизни. Эта самостоятельность

не может иначе мыслиться, как только в смысле жизни мира по данным ему имманентным законам». Ср. стр. 64, 72; 121–122. 324. 380–381. Ср. стр. 330–331: «в культурных, социальных и иных подобных отношениях сказывается (некоторая) самостоятельность природы человека, обнаруживается человеческое бытие до известной степени вне его зависимости от природы Божества... В явлениях чисто человеческой, тварно-земной жизни наиболее сказывается свобода человека, его самостоятельность и относительная независимость от Божества».

2334 - Макарий Е. *De libertate mentis*, с. VIII. col. 941B.

2335 - Бл. Августин. *Confessionum Lib. X.* с. XXIX. n. 40: *minus te (Deus) amat, qui tecum aliquid amat, non propter te amat.*

2336 - Ефрем С. *Sermo ascet.* Т. IН. р. 40CDEF. Cnfr. *De poenitentia.* IV. р. 375.

2337 - 1Ин.2:16. Ср. Н И. Сагарда. Цит. соч., стр. 405–410.

2338 - 1Ин.2:15–10.

2339 - Исаак С. Л. IV, σ. 21.

2340 - Л. XXIII, σ. 144.

2341 - Макарий Е. *De patientia et discretione*, с. XXV. col. 885B.

2342 - Авва Исаия. *Or. XXI.* с. V. col. 1161C. Cnfr. *Or. XV,* col. 1141B.

2343 - Макарий Е. *De patientia et discret.* с. XXI. col. 881 C. Cnfr. *De elevatione mentis*, с. IX. col. 896C.

2344 - Иак.1:27.

2345 - 2Пет.1:4. Ср. Ин.17:15.

2346 - 1Кор.5:9–10.

2347 - Ко'σμος происходит от корня κα'ο, который находится, напр., в глаголе κα'νωμι = одевать в белое (Schenkl, Kurtius, Passow). Отсюда первое значение этого слова у классиков – украшение, затем порядок, как синоним τα'ξις (α'κοσμία = беспорядок); далее – мировой порядок, упорядоченное мировое целое. В последнем значении ко'σμος встречается, как полагают, начиная с Пифагора; у Аристотеля же это значение

окончательно фиксируется в данном термине. Cremer, SS. 594–595.

²³⁴⁸ - 1Пет.3:3.

²³⁴⁹ - «Язык» у Ап. Иакова называется ὁ κοῦσμος τῆς ἀδικίᾳς (Иак.3:6), т. е. полною совокупностью всего дурного, несправедливого. Cnfr. Grimm, р. 249: omnium improbitatum complexus.

²³⁵⁰ - Ин.17:5. Ср. Ин.17:24, 1:10, 21:25; Мф.13:35; Лк.11:50. Деян.17:24. Рим.1:20; 1Кор.4:9; Еф.1:4; Евр.4:3, 9:26; 1Пет.1:20; Откр.13:8.

²³⁵¹ - 1Кор.5:9–11.

²³⁵² - Ин.1:10, 19, 3:19, 6:14, 7:4, 7, 11:27, 12:9, 14:27, 16:20, 21, 17:25. Мф.4:8, 13:38, 16:26. Мк.8:36, 14:9, 16:15; Лк.9:25. 1Ин.3:17; Рим.1:8, 4:13, 17; Иак.2:5; 1Ин.2:2, 4:1, 3, 4, 5, 17; 2Ин.1:7; 1Кор. 3:2, 5:10, 7:31, 14:10; Еф.2:12. Кол.1:6. 1Тим.6:7.

²³⁵³ - Ин.3:16. Ср. Мф.18:7; 2Пет.3:6; Рим.3:6, 19; 1Кор.4:13; Ин.12:9; 1Ин.4:1, 3; Ин.8:26; Ср. Ин.1:29, 14:30–31; Рим.3:19, 5:12–14; Евр.11:38. 6 Рим.10:12–13.

²³⁵⁴ - Рим.8:20–21.

²³⁵⁵ - Еф.2:2, 4. Ср. Ин.7:7, 8:23, 12:25, 31, 13:1; 1Ин.4:17; 1Кор.3:19, 5:10, 7:31.

²³⁵⁶ - Рим.5:12–13. Ср. Рим.6:23. Быт.2:17, 3:6; 1Кор.15:21.

²³⁵⁷ - 1Кор.1:21. Ср. Мф.11:25; Лк.10:21. Рим.1:21, 28.

²³⁵⁸ - 1Кор.3:19.

²³⁵⁹ - Ин.14: 17.

²³⁶⁰ - Ин.7:7. Ср. Ин.15:18, 19, 17:25. 1Ин.3:1, 13.

²³⁶¹ - Ин.8:23, 12:25, 31, 13:1, 16:11, 18:36; 1Ин. 4:17, 1Кор.1:20, 3:19, 5:10, 7:31; Еф.2:2.

²³⁶² - 1Кор.1:20. Еф.2:2. Ср. Е. Феофан. Толков. Посл. Галат. (Гал.1:41), стр. 37.

²³⁶³ - Иак.4:4; 1Кор.2:12; 2Кор.7:10. Ср. 1Кор.1:27, 28, 7:33, 34.

²³⁶⁴ - Иак.4:4. Ср. Иак.1:27; 1Пет.5:9; 2Пет.1:4, 2:20. Ин.15:19, 17:14. Рим.8:8. Гал.1:10.

²³⁶⁵ - Гал.4:3, 9. Кол.2:8, 20.

- 2366 - Ин.12:31, 3:17, 12:47.
- 2367 - Рим.3:6, 19. 1Кор.11(Ср. 1Кор.6:2). Ин.10:36.
- 2368 - Ин.12:31, 14:30, 16:11. Еф.2:2–3.
- 2369 - Откр.11:15.
- 2370 - Ин.18:36. Иак.2:5. Ин.8:23, 11:9, 12:40; Флп.2:15; Мф.5:14.
- 2371 - Ин.3:16–17. Ср. Ин.4:14, 12:47, 4:42, 8:26, 14:17, 16:8, 19:31.
- 2372 - Ин.1:29.
- 2373 - 1Ин.2:2, 1:29, 3:17, 4:42, 8:26, 12:47, 14:17, 19, 31, 16:8, 17:9, 12, 13, 21, 23.
- 2374 - 2Кор.5:19.
- 2375 - Ин.8:12, 9:5, 12:46, 1:4.
- 2376 - Ин.4:22; 1Ин.4:14, 3:17, 12:47.
- 2377 - 1Кор.15:25–26.
- 2378 - Откр.11:15. Снfr. X, 7.
- 2379 - Ibid.
- 2380 - Мф.13:37, 38, 41. Ср. Ин.8:44. Деян.13:10. 1Ин.3:8. Откр.14:15.
- 2381 - Ин.16:33.
- 2382 - Откр.11:15. Ср. Откр.10:7.
- 2383 - Еф.2:2–5. Ср. Иак.4:1–4, 7–8; 2Пет.2:18, 20.
- 2384 - 1Ин. 3:2. Ср. Мф.7:8, 21:22. Мк.11:24. Лк.11:9. Ин.9:31, 14:13, 15:7, 16:23. Иак.1:5, 5:16.
- 2385 - 1Ин.3:9–10. Ср. 1Ин.4:8, 5:18. 1Пет.1:23.
- 2386 - 1Ин.3:14. Ср. 1Ин.2:9–11.
- 2387 - 1Ин.3:14. Ср. ст. 1Иоан.3:10.
- 2388 - 1Ин.3:10. Ср. 1Ин.4:8.
- 2389 - Ibid. IV, 3. Ср. II, 18, 22. 2Сол.2:7.
- 2390 - 1Ин.4:6. Ср. 1Ин.8:47, 10:27.
- 2391 - Ibid. III, 10. Ср. IV, 8.
- 2392 - Ibid. ст. 15. Ср. Мф.5:21, 22.
- 2393 - 1Ин.4:6.

- 2394 - 1Ин.4:5.
- 2395 - 1Ин.3:3.
- 2396 - Ibid. III, 10.
- 2397 - Ин.1:5, 3:19; 1Ин.2:8, Ин.8:12, 12:46.
- 2398 - Ин.7:7, 15:8, 17:14; 1Ин.3:13.
- 2399 - Ин.5:24; 1Ин.3:14, 15, 6:39–40, 10:28, 11:26, 17:12, 18:9.
- 2400 - Ibid. IV, 5. Ср. ст. 2 и 3.
- 2401 - Ср. 3 ст.
- 2402 - IV, 7–12. Ср. ПИ. 2–3; II, 15–16.
- 2403 - IV, 17. Ср. III, 3, 19, 21. Иак.2:13.
- 2404 - III, 17–18. Ср. IV, 20, V. I. Лк.3:11. Иак.2:15.
- 2405 - 2Пет.2:20. Ср. 1Ин.3:1.
- 2406 - 2Петр.1:4.
- 2407 - Ин.17:15.
- 2408 - Иак.1:27.
- 2409 - 1Кор.5:9–10.
- 2410 - По словам И. Златоуста, чтобы коринфяне не подумали, что не заповедует им удаление от мира только как несовершенным, а что совершенные могут делать и это, он объясняет, что это невозможно, хотя бы они и желали; ибо иначе надлежало бы искать другой вселенной. In Ep. I, ad Corinth. Hmil. XVI, с. I. T. LXI, col. 129–130.
- 2411 - Ин.18:37.
- 2412 - Ин. 17:18.
- 2413 - 1Ин.4: 17.
- 2414 - Ibid. 28, 29 ст. Λ
- 2415 - Ср. Исаак С. Λ. XXII, σ. 127. По учению Св. Отца, для подвижника, который все свое время употребляет на занятие божественным, мир, как раб, приготовит все, будет подчиняться ему как владыке, не будет противиться словам и воле его.
- 2416 - 1Кор.7:31. Иак.1:10, 4:14; 1Пет.1:24; 1Ин.2:17.
- 2417 - Suicerus. T. II, col. 149.
- 2418 - Ibid.
- 2419 - Col. 152.

2420 - Ibid.

2421 - Col. 353.

2422 - Ibid.

2423 - Ibid.

2424 - Авва Исаия. Or. XXL De poenitentia, § III. T. XL. col.

1459: mundus est cum camis voluptates implemus. Mundus est cum arbitramur diu nos in hoc saeculo permansuros. Mundus est cum maiorem corpoream quam animae curam gerimus.

2425 - Древний Патерик. Гл. II, § 16, стр. 31.

2426 - Марк П. De lege spirituali §§ CVII–CVIII, col. 917D. Cnfr. Симеон Нов. Бог. Or. XXI, col. 416D: propter haec (vana gloria, invidia et caeter.) non diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt, iussi sumus. Non ut creaturas Dei sine ullo discrimine odio persequamur: sed ut malorum occasiones praedicamus. Propter haec itaque mundum, et omnia a Deo avertentia, et ad periculum animae deducunt fugiamus censeo. Cnfr. Or. XX, col. 405BC.

2427 - И. Златоуст. In Epist. ad Ephes. c. VI. Homil. XXVI, c. III. T. LXII col. 159.

2428 - Лог. XXX, σελ. 193–195. Cnfr. Лог. LXXIII, σελ. 428. Никита Стифат. Capit. pract. Cent. 1, 75, col. 885CD.

2429 - Ср. Е. Феофан. Путь ко спасению, стр. 251: «под миром разумеется все страстное, суетное, греховное, вошедшее в жизнь частную, семейную и общественную и ставшее там обычаем и правилом». Ср. стр. 272. Топков. Посл. Ефес. (Еф.2:2), стр. 119. Толков. Посл. Галат. (Гал.6:14), стр. 415; *ibid.* I. 4, стр. 37. Е. Антоний. (Храповицкий) т. II, стр. 55. Ср. стр. 118.

2430 - Василий В. Ер. II, С. II. Т. XXXII, col. 225B. Ср. Ефрем С. De compunctione animi. Т. I, p. 31A, 37DE.

2431 - Еф.6:1, 5–8.

2432 - 1Кор.7:20. Ср. 23 ст.

2433 - 1Тим.6:17–19.

2434 - Ср. Ин.7:18; Мф.12:22. Впрочем, некоторые понимают это выражение в смысле несправедливого, незаконного, нечестного способа приобретения богатства. Ср., напр., Климент

A. Quis dives salvetur. e. XXXI. T. IX, col. 637A. Ср. И. Кассиан. Collat. VI, c. III col. 650AC.

²⁴³⁵ - Лк.16:9–10. Ср. Беседы И. Златоуста к антиохийскому народу». Т. XLIX, col. 43.

²⁴³⁶ - Деян.20:34–35.

²⁴³⁷ - Еф.4:28.

²⁴³⁸ - Деян.2:46, 47.

²⁴³⁹ - Иак.5:13.

²⁴⁴⁰ - Рим.12:15.

²⁴⁴¹ - 1Кор.10:31.

²⁴⁴² - Рим.14:6.

²⁴⁴³ - Еф.1:10.

²⁴⁴⁴ - Тит.1:15.

²⁴⁴⁵ - Homil. in Epist. ad Colos. T. LXII. col. 364. В слове на Новый год И. Златоуст подробно и детально раскрывает эту мысль, применительно к каждому отдельным случаям и обстоятельствам. In Calendas, c. IV–VL T. XLVIII, col. 959–962.

²⁴⁴⁶ - In. Ep. L ad Tini. c. VI. Homil. XVII. 3. T. LXII, col. 594. Cnfr. Ad populum Antioch. Hom. II. c. VII. T. XLIX, col. 43. Homil. in Ep. I. ad Thess. T. LXII, col. 429–430.

²⁴⁴⁷ - Из представителей такого взгляда прежде всего следует назвать Шопенгауэра, основателя современного философского пессимизма. Этот философ категорически и настойчиво утверждает, что «существенный характер чистого христианского учение есть требование отречения, самоотрицания, совершенного целомудрия и вообще уничтожения. Основная сущность христианства состоит именно в антикосмической тенденции. В чистом и первоначальном христианстве, как оно из зерна Нового Завета развивалось в сочинениях церковных отцов, очевидна аскетическая тенденция: она составляет вершину, до которой все стремится подняться. В качестве главного учения в Новом Завете высказывается совет строгого и чистого безбрачия: Мф.19и дал. Лк.20:37. Откр.14:4. 1Кор.8:1–11, 25–40. Сол.4:3. 1Ин.3:3. Далее, знаменитейшие места нагорной проповеди включают не прямое наставление к

добровольной нищете. Предписание безусловно исполнять все требования, какие нам предъявляют, – тому, кто захочет судиться с нами о рубашке, отдать и верхнюю одежду (Мф.5и дал.), также предписание освободиться от всякой заботы о будущем, даже о завтрашнем дне, и жить так день за день (Мф.6:25–34), – суть правила жизни, следование которым ведет к совершеннейшей бедности. Еще решительнее выступает это в том месте Евангелия Матфея, где Апостолам воспрещается всякая собственность, даже обувь и посох, и дается наставление к прошению милостыни (Мф.10:9–15). Мы находим, наконец, что Апостолы предписывают любовь к ближним, равную с любовью к себе, благотворительность, терпение, кротость, перенесение всех возможных оскорблений без сопротивления, воздержание в пище для подавление похоти, сопротивление половому влечению, если возможно, полное». См. «Изложение и критический разбор нравственного учения Шопенгауэра» Ф. Ф. Гусева, стр. 107–108. Гартман в своей философии бессознательно прямо заявляет, что Основатель христианства усвоил себе полное презрение и отвращение к земной жизни, и проводит это презрение до последних следствий. Земная жизнь для христианина не имеет сама по себе никакого достоинства, и все, касающееся земных отношений, есть для Иисуса Христа столь неважно и безразлично, что Он или с улыбкою презрения покоряется существующему (Мф.22:21, 25:24–27), или только слегка указывает на то, что представляется Ему желательным, как, например, на самоуправление и самосуд коммунистической общины (Мф.18:15–17). В доказательство своей мысли о пессимистическом характере христианства Гартман приводит многие классические места из Нового Завета, в которых говорится о воздержании, о бедности и богатстве, о браке и безбрачии и т. д. Philosophie des Unbewussten, – 6-е издание 1874 г., SS. 715–716. Тождественный взгляд по данному предмету высказывается и нашим отечественным писателем Л. Н. Толстым. «Быть бедным, быть нищим, быть бродягой (πτωχοῦς – значит бродяга), это то самое, без чего нельзя войти в царство

Бога, без чего нельзя быть счастливым здесь, на земле. «В чем моя вера» гр. Л. Н. Толстого. стр. 177. (Женева, изд. Елпидина).

2448 - Лк.12:15–23 ст.

2449 - Ibid. 24–30.

2450 - Лк.16:1–13.

2451 - ст. Лк.16:9.

2452 - Здесь мы имеем дело с совершенно неточным славяно-русским переводом греческого εἰς ἀπολαυσιν. 'Απολαυσις = санскр. lotas – добыча; отсюда же лат. lucrum – приобретение, слав. lov#251, немец. Lohn награда (Срав. здесь: εἴ τις εὐσεβῆς καὶ φοβέος, ἀπολαύετω τῆς καλῆς ταύτης πανίγυρος). Нем. zu gemessen, франц. pour en jouir, англ. to enjoy, ит. per godmie, лит. apturreti, латыш. par atspirgšchmu, польск. ki uzywaniu, слав. в наслаждение. Лат. fruo = сакс. bhuġ есть. Фр., англ. и ит. стоят на латин. gaudere = сакс. gu кричать, хвалити = γηθε'ω, γαίω. Нем. geniessen того же корня что и Nutz польза = литов. nauda – польза, или латыш. nauda – деньги. Лит. определение: «для приобретения и обладания», латыш.: «для здоровья», польск. «для жизни». Слав. определение здесь неудачнее прочих. Очевидно, в этом термине нет идонического, чувственного оттенка, и корень его удержан во всех языках, но не удержан, к сожалению, в славяно-русском переводе. εἰς ἀπολαυσιν передано так, как будто бы здесь стояло εἰς ἡδονήν (ср. Евр.11:25); также: приидите насладитесь (ἀπολαύεσθιε), ихже уготовах вам почестей и венцов небесных. Правильно нужно было бы перевести (1Тим.2:17): для владения, пользования, или для жизни. Ср. проф. М. И. Орлов цит. ст. стр. 488, примеч. 10.

2453 - 1Тим.6:17–19 ст.

2454 - Мк.10:23, 24.

2455 - Мф.25:34–35. – «Чтобы доказать, – говорит св.

Епифаний К., – что убожание нищих по природе не противно убожанию нищих духом, которые, хотя приобретают что-нибудь правильным образом, но пищи по смиреномудрию, Он так говорит: «взалкахся, и дасте ми ясти: возжадахся, и напоисте

мя» (Мф.25:35); потом говорит, что они делали сие «от имений своих». Т. XLII, col. 156. Advcrs. Manichaeos (Heres. LXVI. с. 80).

2456 - Лк.11:41.

2457 - Мф.6:18–24.

2458 - ст. Мф.6:33.

2459 - ст. Мф.6:25.

2460 - ст. Мф.6:24.

2461 - ст. Мф.6:22, 24.

2462 - 1Тим. 4:8.

2463 - Мф.19:27–30.

2464 - ст. Мф.19:28.

2465 - Ibid.

2466 - Мк.10:29–30 ст.

2467 - Ср. Василий В. Regillae fusius tract. Inter. CCLVI, col. 1253BC. И. Кассиан. Collat. XVI, с. XIV, col. 1028–1029B. Collat. XXIV, с. XXVI, col. 1320C– 1323A.

2468 - Мф.19:30. Ср. Мк.10:31.

2469 - Ср. 1Кор.13:3.

2470 - Подробнее эта мысль будет раскрыта и обоснована нами во II томе нашего труда.

2471 - Мф.10:9–10. Ср. Лк.9:3.

2472 - Ср. Мк.6:8–9.

2473 - Ср. 1Кор.9:14.

2474 - Ср. Деян.6:24.

2475 - Мф.10:23.

2476 - 1Кор.9:14.

2477 - Мф.8:20. Ср. Лк.9:58.

2478 - Лк.4:43.

2479 - Лк.8:2–3.

2480 - Мк.6:37. Ср. Ин.4:8.

2481 - Ин.12:6.

2482 - Ibid.. ст. 29.

2483 - Мф.26:7–18.

- 2484 - Ин.2:1–11.
- 2485 - Ibid. XI, 5, 11; XII, 9.
- 2486 - Ин.11:33.
- 2487 - Ibid., ст. 3–5.
- 2488 - Лк.19:41.
- 2489 - Мф.9:11. Ср. Мк.2:16; Лк.5:29.
- 2490 - Мф.11:19.
- 2491 - Кол.3:1–3.
- 2492 - Ibid. III, 5–9.
- 2493 - Ст. Кол.3:5.
- 2494 - Ibid., ст. 11–16.
- 2495 - Ibid., ст. 15–16. Ср. ст. 3.
- 2496 - Кол.3ст.
- 2497 - Евр.13:12–14.
- 2498 - Аскетическое истолкование данного места находим, напр., у преподоб. Исаака С. Л. LXXXV, σ. 487–488.
- 2499 - Евр.13:16.
- 2500 - Евр.10:34.
- 2501 - Ср. Нил С. Sermo ascet. с. LXIII, col. 796CD.
- 2502 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2503 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2504 - Strom, lib. IV. с. V. T. IX, col. 1233BC. Cnfr. ibid. lib. III, с. VI. T.
- 2505 - Regulae brevius tract., interrogatio XCII.
- 2506 - Ер. XXII (al. CCCCXI), с. I. T. XXXII, col. 289B.
- 2507 - Григорий Б.
- 2508 - Or. XIV, T. XXV. T. XXXV, col. 892A.
- 2509 - Максим И. De charitate. IV, 91 col. 1069GD. Cnfr. II, 75, col. 1008C; § 76, col. 1008CD–1009A; III, I., col. 1017B.
- 2510 - Ерм. Pastor. Lib. I, Vis. III, с. I. MSG. 'T. II, col. 893–894. Ср. Sim. X, с. IV, col. 1011–1012.
- 2511 - Hi sunt habentes quidem fidem, habentes autem et divitias hujus saeculi. Cum ergo venerit tribulatio, propter divitias suas et negotiationes abnegant Dominam, col. 904–905.

- 2512 - Lib. I. Visio III, c. IX, col. 907–908.
- 2513 - И. Златоуст. In Acta Apostol. Homil. VII, c. I. T. LX, col. 64.
- 2514 - Ad popul. Antiochen. Homil. II, c. V. T. XLIX, col. 40.
- 2515 - In Ps. XLVIII, c. III. T. LV, col. 503. Cp. c. VIII, col. 234.
- 2516 - Ibid. c. IV, col. 505. Cp. Homil. in Ep. 1 ad Corinth. T. LXI, col 197, 293.
- 2517 - И. Кассиан. Collatio VI, c. III, col. 650AC.
- 2518 - Homil. in Genes. H. XXVIII, c. VI. T. LIII, col. 259. Cp. Авва Исаия. Or. XXI, c. V, col. 1161C. De compunctione animi. T. I, p. 31.
- 2519 - Expos, in Ps. CXIX, c. II. T. LV», col. 341–343. Cp. In Acta Apostol. Homil. XLII, c. III. T. LX, col. 300. Ad Stagirium, lib. III, c. I. T. XLVII, col. 471.
- 2520 - Lib. cit. c. III, col. 342.
- 2521 - Ibid. col. 343. Cp. Нил Син. De voluntaria paupertate, c. IX, col. 981 AB. Sermo ascet c. VI, col. 725AB.
- 2522 - Homil. in Ep. I ad Thess. T. LXII, col. 431–432.
- 2523 - Homil. in Ep. ad Eph. T. LXII, col. 42.
- 2524 - De poenitentia c. III. T. XLIX, col. 303. Cp. Климент А. Str,om. lib. VII. c. 12. T. IX, col. 5122B. Cnfr. col. 504A.
- 2525 - Ep. ad Diognetum. c. V. T. FI. col. 1173BC. Cp. Apolog. c. XLII. n. 42. T. I. col. 490–492.
- 2526 - Рим.14:14. Cp. Тит.1:15.
- 2527 - 1Кор.6:12. Cp. 1Кор.10:23.
- 2528 - Афанасия А. Epistola ad Amunem monachum. T. XXVI, col. 1169A.
- 2529 - Epist. lib. II. n. 128. col. 253CD.
- 2530 - Бл. Августин. Confessionum, lib. X. c. XXXIV. n. 53. T. XXXII. col. 801. Cnfr. lib. TI. c. II. n. 10. col. 679.
- 2531 - Homil. VIII. c. VI. col. 532C.
- 2532 - Cp. Рим.14:2–3, 6. 1Кор.8:8–9, 10:30–31.
- 2533 - Cp. Флп.4:11–12. Cp.1Кор.4:1. 2Кор. 11:27. 1Тим.6:6, 8.
- 2534 - Мф.5:46.

²⁵³⁵ - Ibid. ст. 44. Оп. ст 45.

²⁵³⁶ - По употреблению в Св. Писании, ἐπιτρέφειν является синонимическим μετανοεῖν, дополняя общее понятие положительным моментом. Таким образом, выражаемые этими терминами понятия являются соотносительными, причем первое означает обращение к Богу, а второе – отвращение от греха. Ср. Деян.3:19, 20:21, 26:20. Cnfr. Cremer, SS. 651, 653. В святоотеческой письменности μετανοια также включает в свой объем неразрывно оба момента – не только отрицательный, но и положительный. По общему смыслу аскетического учения, «покаяние» – не только воздержание от зла, но и совершение добра. Цит. см. Suicerus. Т. II, col. 353–354.

²⁵³⁷ - По учению препод. Исаака С., пока человек не возненавидит на самом деле и от всего сердца причины греха, он не может освободиться от наслаждения, производимого на него воздействием греха. Лоу. XLII, σελ. 256.

²⁵³⁸ - Мф.4:17. Ср. Мрк.1:15. Лк.13:1–9. Лк.15. Еп. Ф. Нач. хр. нравоуч., стр. 125. Еп. Игнатий. О евангельских запов. т. I, стр. 506. Т. II, стр. 125.

²⁵³⁹ - Деян.2:38, 3:13, 5:31, 17:1–32.

²⁵⁴⁰ - Деян.5:31.

²⁵⁴¹ - Ibid. XI, 18.

²⁵⁴² - Евр.6:1.

²⁵⁴³ - Ср. Мф.3:2, 4:7, 11:20, 21, 12:41; Мк.1:15, 6:12; Лк.10:13, 11:32, 13:3, 5, 15:7, 10, 16:30; Деян.2:38, 17:30; 2Кор.12:21; Откр.2:5, 16, 21, 3:3, 19, 16:9.

²⁵⁴⁴ - Ср. Cremer, S. 651. Классические писатели не знают ничего аналогичного с христианскими понятиями покаяния, обращения. Ibid.

²⁵⁴⁵ - Еп. Феофан. Путь ко спасению, стр. 72.

²⁵⁴⁶ - Ср. Исаак Сир. Л. LXXXI, . 451. Ср. А Замятин. Покаяние и его значение для нравственной жизни христианина, стр. 72–73.

²⁵⁴⁷ - Замятин. Цит соч., стр. 84.

²⁵⁴⁸ - Ин.12:25. Лк.14:26. Ср. Исаак С. Л. XLII, σ. 256.

²⁵⁴⁹ - Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Галат. (Гал.2:16), стр. 171: «кающегося исполняют два чувства и расположения: жаление, что грешил и крепкое желание не поддаваться более греховным влечениям».

²⁵⁵⁰ - «Истинная вера есть не одно познание Господа, не одно познание своего ничтожества, а то и другое совместно, и не одно подле другого, а одно в другом». Е. Ф. Нач. Христ. Нрав., стр. 372. Ср. Путь ко спас, стр. 84, 88, 89, 127. Ср. также Протопресвит. И. Л. Янышев. Сущность христианства с нравственной точки зрения. Чтение четвертое. Христ. Чт. 1877, ч. II, стр. 370–371: «покаяние вводит уже падшего человека в жизнь веры (Деян.11:18); оно есть уже признак этой жизни; ибо оно так же не отделимо от веры, как правильное понимание зла и отвращение к нему не отделимо от такого же понимания добра и влечение к нему, как понятие о Боге Всесильном и Праведном не отделимо от понятие о Нем, как о Всеблагом и Милосердном, как проповедь о Распятом неотделима от проповеди о Воскресшем, как слово Спасителя и Апостола: «покайтесь» неотделимо от другого: «и веруйте во Евангелие».

²⁵⁵¹ - В отдельных людях, соответственно их индивидуальным психическим особенностям, может брать перевес та или другая сторона покаянного настроения. В этом отношении характерен следующий рассказ из истории восточного аскетизма. Два брата, впад в грех блуда, опять вернулись в пустыню и просили отцов назначить им покаяние. Старцы заключили их на целый год, и обоим поровну давались хлеб и вода. Братья были одинаковы по виду. Когда исполнилось время покаяния, они вышли, – и отцы увидели одного из них бледным и очень печальным, а другого крепким и с ясным, светлым лицом. Отцы этим были удивлены, так как пищу и питье они принимали поровну. Поэтому спросили они печального брата: «В каких помыслах упражнялся ты в своей келье?» – «Я размышлял, сказал он, о том зле, которое я сделал, и о муке, в которую должен идти».... Спросили они и другого: «А ты о чем размышлял в своей келье?» Он сказал: «Я благодарил Бога, что Он исторг меня от нечистоты этого мира и от мучений будущего века, и возвратил меня к этому

ангельскому житию, и всегда помня о Боге, я радовался» (et reminisceris assidue Dei mei, laetabor). Старцы сказали: «Покаяние того и другого равно пред Богом» (aequalis est amborum poenitentia apud Deum). Verba Seniorum, V, 31, col. 882D–883A (ср. Патерик § 87, стр. 101).

²⁵⁵² - Лк.7:47.

²⁵⁵³ - Такое обозначение анализируемого нами сложного этико-психического состояния должно быть призвано самым точным. «В чем состоит обращение? В покаянии и вере или одним словом – в покаянной вере». И. Л. Янышев. Сущность христианства с нравственной точки зрения. Чтение четвертое. Хр. Чт. 1877 г. ч. 2, стр. 36S. «Вера и покаяние составляют две стороны одного нераздельного акта обращения человека ко Христу, и потому могут быть выражены одним словом: покаянная вера. Эта покаянная вера называется обращением потому именно, что, с одной стороны, она есть отвращение человека от живущего в нем зла, ненавидение его, с другой, направление всего я со всеми его силами ко Христу и Его Делу». Ibid., стр. 876. Cnfr. Cremer, S. 653.

²⁵⁵⁴ - Деян.19:18.

²⁵⁵⁵ - 2Кор.7:10.

²⁵⁵⁶ - «Отсюда добродетель покаяния христианина можно определить, как возлюбление им Бога» И. Замятин. Покаяние и его значение для нравственной жизни христианина, стр. 70.

²⁵⁵⁷ - Ср. Лк.17:8, 4; 2Кор.12:21; 2Кор.7:9.

²⁵⁵⁸ - Поэтому μετανοια теснейшим образом связано с обращением к Богу и к Его истине. Ср 2Тим.2:25. Деян.20:21. 2Кор.7:10.

²⁵⁵⁹ - De fide orthodoxa. L. II, C. XXX, col. 976A. Ср. Афанасий А. Quest. CXXXIII. De Parabolis. Suiceris. T. II, col. 353.

²⁵⁶⁰ - Ср. Замятин. Цит. соч., стр. 218.

²⁵⁶¹ - Ср. Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 22: «жизнь духовная, зародившаяся благодатию крещения в младенце, станет собственною человеку, явится в полном своем виде, сообразною не только со благодатию, но и со свойством разумной твари с того времени, когда он, возникши к сознанию,

свободным произволением посвятит себя Богу и желательным, радостным и благодарным восприятием усвоит себе обретенную в себе благодатную силу».

²⁵⁶² - Мысль о необходимости душевного переворота для начала новой благодатной жизни особенно рельефно выражается в «Огласительных» и «Тайноводственных» поучениях св. Кирилла И. Св. Отец ясно представляет возрождение человека в крещении в виде жизненного, нравственно-свободного, переворота в душе. Человек, приступающий к крещению, должен вполне искренно и решительно отвернуться от греха и определить себя к добру. (Procatech. I, Т. XXXIII, col. 336. Catech. I, 3, col. 372, 373). Прежде чем приступить к благодати, человек должен наперед сам, напряжением своих сил, удалить из свой натуры греховные элементы, разрушить в себе начало греха (Procatech. 4, 439. 440. Ibid. 15, 357–358. Ibid. 16, 361–362. Catech. III, 11, 445–446. Catech. III, 1, 427–428. Procatech. I-V, col. 332–341. Catech. III, 4, 437–438. Ibid. II, 445–448. Catech. II, 1, 381–384; 389–390. Catech. III 10, 445–446. Catech. III, 15, col. 445. Catech. VIII, col. 620 и др.). С этой точки зрения принятие таинства крещения представляется великим испытанием совести человека таким поворотным моментом в его жизни, от которого зависит вся его будущность, все выправление его дальнейшей религиозно-нравственной жизни (Procatech. 7, 345–346. Catech. III, 4, 437–438. Catech. VII, 36, col. 1009–1012). Крещение в этом смысле и по этой причине не повторяемо (Procatech. 7, 345–346). Вот почему св. Кирилл особенно настаивает на том, что собственное напряженное стремление человека в сторону добра – такое же необходимое, хотя недостаточное само по себе, условие оправдания человека в крещении, как и благодатная помощь Св Духа (Procatech. 9, 349–350; *ibid.* 16, 861–362; 363–364. Catech. III, 12, 449–450).

²⁵⁶³ - Мф.16:24. «Отвержение души, по словам Григориев Нисского, состоит в том, чтобы никак не искать своей воли, но воли Божией». Григорий Н. De inst. Christ. Т. XLVI, col. 297В.

²⁵⁶⁴ - Лк.9:23. Ср. Мк.8:34: «И, подзвав народ с учениками Своим, сказал»...

- 2565 - Рим.7:16.
- 2566 - «По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим». Рим. 7ст.
- 2567 - Ст. Рим.7:18.
- 2568 - Ibid. 18–21 ст.
- 2569 - Ibid. ст. 20, 25. См. философское выражение этой мысли у проф. А. И. Введенского «Религиозное. сознание язычества», стр. 35.
- 2570 - Авва Исаия. Or. XXVШ, с. III, col. 1199A.
- 2571 - Ср. Симеон Н. Б. Or XVII. Т. CXX, col. 393C: ...ut a corrupta uoluntate liberetur.
- 2572 - Авва Исаия. Lib. cit., col. 1198D:.... Deus adjuvet labores eorum, qui proprias amputant voluntates... Ср. Макарий Е. De patientia et discretione с. XXII, col. 884A.
- 2573 - Ср. Авва Исаия. Or. XXVII, с. III, col. 1195C: «omne quamvis exiguum carnis desiderium et voluptatem penitus abscinde».
- 2574 - Ср. Василий В. Constitutiones asceticae, prooemium с. I, Т. XXXI, col. 1321A.
- 2575 - Ср. Авва Исаия. Or. XXVIII, col. U98D.
- 2576 - По словам Ап. Петра «страдающий плотию перестает грешить, чтобы остальное время во плоти жить уже не по человеческим похотям, но по воле Божией». 1Пет.3:1–2; ср. ст. 1Пет.3:3, 2Пет.3:3. Рим.1:24, 7:8.1Кор.10:6. Гал.4:16. Еф.2:3. Ср. Авва Исаия. Or. XVII, с. XI, col. 1152. Or. XXVIII, col. 11P8D: cupiditatibus suis divinam voluntatem anteponunt. Григорий Н. De inst. Christ. Т. XLVI, col. 297B: «отвержение души состоит в том, чтобы ни в каком случае не искать своей воли, но воли Божией».
- 2577 - Ср. Марк П. Т. LXV, col. 955, § 119: «кто не соглашает своей воли с волею Божией, тот спотыкается в собственных своих начинаниях. И. Кассиан. Coilat. IV, с. VI, col. 594B–595. Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog., § 97, col. 656C; ср. § 98, col. 657A.

²⁵⁷⁸ - Т. е., согласно этому требованию, христианин должен «все приносить Богу и не поработаться своими желаниями (22 правило VII Вселенского Собора. Собрание правил, стр. 893–895). О желаниях, как психических явлениях несомненно естественных и нравственно непредосудительных или одобрительных, упоминается, напр., Флп.4:6; ср. Мф.4:2, 11:18. Деян.21:13. Зин.10. Рим.9:3, 10:1. 2Тим.1:4, 4:13.

²⁵⁷⁹ - Мф.10:39.

²⁵⁸⁰ - Согласно параллельному месту Ев. Иоанна, гибельным для души оказывается именно состояние ее себялюбия («любящий душу свою погубит ее»), спасительным же является, напротив, ненависть к ее наличному содержанию, определяемому жизнью «в мире сем», т. е. в отчуждении от Бога («Ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную»). Ин.12:25.

²⁵⁸¹ - Авва Дорофей Doctr. XXII, с. III, col. 1824D.

²⁵⁸² - Авва Дорофей. Doctr. I, col. 1636. Ср. Замятин. Цит. соч., стр. 218–214: «чрез покаяние воля христианина снова возвращает себе свободу действия».

²⁵⁸³ - Рим. 7:5, 6:16.

²⁵⁸⁴ - Рим. 6:18.

²⁵⁸⁵ - Ср. Гал. 5:13, 4:7.

²⁵⁸⁶ - Высочайшим образцом такого истинного послушание служит Сам Господь Иисус Христос, в котором «человеческая Его воля уступает, не противоречит, или противоборствует, а подчиняется Его божественной, всемогущей воле» (Деяния Вселенских Соборов, издан. в рус. переводе при Казанской Дух. Академ. т. VI. Казань 1882 г. Деян. XVIII, стр. 231). Ср. Мф.26:39, 42, Мк.14:35–36. Лк.12:42. Флп.2:8. Евр.5:8. 2Кор.2:9.

²⁵⁸⁷ - Ср. Лк. 9:23. Мф. 16:24. Мк. 8:34.

²⁵⁸⁸ - Ср. Е. Ф. Начертание, стран. 115.

²⁵⁸⁹ - Ibid., стр. 293; ср. стр. 118, 295, 311.

²⁵⁹⁰ - Авва Дорофей. Doctr. XXII, с. III, col. 1824L.

²⁵⁹¹ - Исаак С. Л. LXIX, σ. 402.

2592 - Здесь некоторые видят проявление закона, так наз., атавизма, или реверсии, имеющего значение в сфере не одной только естественной жизни, определяемой биологическими законами, но и в благодатно-таинственной жизни «нового человека» (Друммонд).

2593 - Ср. Е. Ф. Путь ко спасению, стр. VII; ср. *ibid.* стр. 191–192.

2594 - Ср. *ibid.*, стр. 19–20.

2595 - 1Сол. 5:23.

2596 - 2Кор.7:1; ср. Ин.17:17, 19. 1Сол.4:13.

2597 - Е. Ф. Путь, стр. 226, ср. стр. 268.

2598 - *Ibid.*

2599 - *Ibid.*, стр. 224, 268.

2600 - Стр. 224.

2601 - Стр. 226.

2602 - *Ibid.*

2603 - Ср. И. Златоуст. In Genes. V, 2. T. LIIT, col. 49. Ср. De Lazaro concio III, c. VI. T. XLVIII, col. 1000. Климент Р. Ad Corinth. II, c. VII. T. I, col. 337B-340A.

2604 - Ср. Евр.12:1, 4.

2605 - Ср. И. Дамаскин. De fide orthodoxa, L. II, c. XXX, col. 976A. По учению св. Отца, «покаяние есть возвращение от того, что противно природе, к тому, что согласно с природою, – от диавола к Богу, совершаемое посредством подвижничества и трудов».

2606 - Ср. Е. Ф. Путь, стр. 205. Ближайшее отношение к «обращению» отмечается даже в отношении к определенным, хотя и существенно важным, основным подвигам. Так напр., о молитве названный святитель говорит: «начатки молитвы полагаются в самом обращении, ибо молитва есть устремление ума и сердца к Богу, что и есть в обращении».

2607 - Ср.. Еп. Игнатий. О Еван. заповедях. Т. I, стр. 506. Зрение греха своего. Т. II, стр. 125.

2608 - По словам св. отца, ни одна из добродетелей не выше покаяния. Покаяние всегда прилично всем –и грешникам и

праведникам, –желающим достигнуть спасения. И нет предела усовершенствованию, потому что совершенство и самых совершенных подлинно нескончаемо. Поэтому то покаяние до самой смерти не ограничивается ни обстоятельствами, ни делами. Λογ. LV, σελ. 325. Ср. Симеон Н. Б. Or. XXXII. Т. СХХ, col. 489A, 492B.

²⁶⁰⁹ - Е. Ф. Начерт. Хр. Нравоуч., стр. 469. Ср. Путь ко спас., стр. 190–191.

²⁶¹⁰ - Еп. Феофан. Путь. стр. 178.

²⁶¹¹ - Е. Ф. Путь, стр. 12.

²⁶¹² - Ibid., стр. 190.

²⁶¹³ - Ibid, стр. 191. Курсив наш.

²⁶¹⁴ - Преосв. Феофан называет «форменными» началами подвижничества, – употребляя, очевидно, слово «форменный» в смысле именно формальный. Соч. цит. стр. 191; ср. 203.

²⁶¹⁵ - Ср. Макарий Е. De patientia et discretione, с. IX, col. 872C. Ср De libertate mentis, С. V, col. 940. Авва Исаия. Or. XXVIII, col. 1199.

²⁶¹⁶ - Ср Древний Патерик, XXI, 20, стр. 476: «Старец сказал: во всем принуждать себя есть путь Божий». Aporphthegm. Patrum, col. 180A, § 1 (изречение Аввы Захарии): «тот монах, кто во всем делает себе принуждение. Ср. Verba Seniorum. I, 6, col. 855C: «quicunque se- metipsimi necessitatibus subjecerit atque coegerit, ipse est monachus». Ср. X, 81, col. 927D. Григорий Палама. De Hesychastis, col. 1112B.

²⁶¹⁷ - Мф.11:12: «Царство небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его». Cnfr. Cremer. SS. 231–232.

²⁶¹⁸ - Откр.2:10; 1Кор.4:2; 2Тим.4:7, 2:13.

²⁶¹⁹ - Мф.25:21, 23. Ср. Мф24:5.

²⁶²⁰ - Ibid. XXV, ст. 26, 27.

²⁶²¹ - Ζήλος означает вообще в Новом Завете горячее, упорное стремление в деле достижения, преследования какой-либо цели, а также в деле «сохранения за собою уже достигнутого результата. Это состояние предполагает, так.

образ., наличность (действительную или предполагаемую) чего-либо враждебного, стоящего на пути достижения означенной цели, а в самом субъекте – серьезный, существенный интерес и даже сильную любовь к тому или другому предмету или лицу. С особенной силой названное состояние заявляет о себе в отношениях мужчины и женщины, жениха и невесты, причем жених ревниво следит за верностью и безупречностью своей невесты. Эти отношения, как типические, берутся для изображения и отношений Господа к верующим не только в Ветхом Завете, но и в Новом (Ср. 2Кор.11:2), так что ревность приписывается и Богу, а затем, по подобию Его, и пастырям Церкви (loc. cit. ср. Кол.4:13. Ин.2:17. Пс.69:10). Равным образом и человек должен иметь «ревность по Боге» (ср. Рим.10:2: ζήλον Θεοῦ ἐ'χουσιν, где Θεοῦ – genitiv. objecti. Ср. 2Кор.7:11, 9:2; Флп.3:6), выражающуюся в горячем стремлении способствовать, со своей стороны, осуществлению воли Божией на земле, и в невольном возмущении, негодовании, когда христианин видит упорное противление этой спасающей воле Божией. У классических писателей ζήλος употреблялось как синоним ἐρις, и означало, так. обр., настроение человека по поводу соперничества, – когда человек, преследуя известную цель, встречал другого на пути достижения этой цели. При этом ζήλος употреблялось в более хорошем значении, чем ἐρις. (Schmidt IV B. S. 198).

²⁶²² - Ср. Рим.12:11. Ср. Откр.3:15.

²⁶²³ - Лк.12:49. Ср. Евр.5:27.

²⁶²⁴ - Откр.3:15.

²⁶²⁵ - 1Сол.5:79.

²⁶²⁶ - Л. LXI, σ. 366. Ср. Л. LII, σ. 314.

²⁶²⁷ - Л. LXI, σ. 366.

²⁶²⁸ - Ср. Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 205: «родилась она (т. е. ревность) внутренним изменением сердца, под невидимым действием благодати Божией».

²⁶²⁹ - Ibid., σελ. 367.

²⁶³⁰ - «Пробуждение и воспламенение (ревности) бывает, когда человеку приходит на мысль какой-нибудь страх,

заставляющий его бояться за то благо, которое он приобрел, или имеет в виду приобрести, чтобы не было оно украдено или уничтожено каким-либо случаем или последствием его....

Разумею страх во всех достойных делателях добродетели, пребывающий в душе для ее пробуждения, чтобы не предавалась она дремоте». Ibid., σελ. 367.

2631 - Ibid.

2632 - Ср. Е. Ф. Путь, стр. 204, 205.

2633 - Cnfr. Schmidt. В. 1, S. 433: ὑπομενεῖν, согласно значению своего корня, «дает понятие твердого противостояния».

2634 - Ср. Рим.2:7. 2Кор.12:12.

2635 - Ср. Евр.12:3. Откр.2:3.

2636 - 2Тим.2:12.

2637 - Толкование первых восьми глав Посл. Римл. (Рим.5:3–4), стр. 293–294.

2638 - 2Пет.1:6. Рим.5:3, 4. Иак.1:3, 4. 2Кор.1:6, 4:4, 12:12. Ср. Евр.12:1–4.

2639 - Ср. Мф.10:22, 23:13. Мк.13:13. Лк.21:19. Иак.1:3, 5:11. 1Пет.2:20. Рим.5:3–4, 12:12. 2Кор.1:6, 6:4. 2Сол.1:4. 2Тим.2:12. Евр.10:32, 36.

2640 - Рим.8:24–25.

2641 - Ст. Рим.8:24.

2642 - Ср. Лк.8:15; Рим.2:7.

2643 - 1Кор. 1:22, 5:5. Рим. 8:23. Еф. 1:13, 4:30. Откр. 2:17.

2644 - 2Петр.1:6. Ср. 2Кор.5:7. 1Ин.3:2. 1Кор.13:12, 15:49. Флп.3:21. Кол.3:4. 2Сол.1:4. Евр.10:36, 12:1. Откр.2:2, 3:9, 14

2645 - Рим.8:23. Лк.11:28. 2Кор.5: 2–4. 1Кор.15:49, ср. ст. 1Кор.15:19–26.

2646 - 1Пет.1:5.

2647 - Ср. 2Пет.3:13. Откр.21:1.

2648 - 1Пет.1:6. Ср. 1Пет.5:10. Рим.5:3. 2Кор.4:17. Евр.10:37. Иак.1:2.

2649 - Откр.13:10, 14:12.

- 2650 - Евр.10:36.
- 2651 - Ср. Лк.21:19.
- 2652 - Откр.14:12.
- 2653 - Евр.12:1.
- 2654 - Мф.11:12.
- 2655 - Откр.2:2, 3, 19.
- 2656 - Ibid.
- 2657 - 1Кор.9:25.
- 2658 - 2Пет.1:6.
- 2659 - Ср. Лк.8:15.
- 2660 - Иак.5:7.
- 2661 - Иак.1:4.
- 2662 - 1Сол.5:23.
- 2663 - Толков. первых восьми глав Посл. Римлян., стр. 140.
- 2664 - Е. Ф. Толк. первых восьми гл. Посл. к Римл. стр. 140.
- 2665 - Ср. 1Сол.1:3. Рим.8:25, 15:5. Ср. ст. Рим.13:4. Ср. также Тт.2:2. 1Кор.13:13. 1Тим.6:11. 2Тим.3:10. Иак.21:19. Если в христианском понятии «терпения» непременно заключается момент «надежды», то в его классическом употреблении названного момента, воззрения на будущее совершенно не наблюдается; ὑπομονή у классиков означает постоянство, устойчивость и настойчивость, при этом, что особенно важно, настойчивость и устойчивость могла иметь своим содержанием и нравственно неодобрительные качества. Ср. Plut. Pelop. I. Cnfr. Cremer, S. 693.
- 2666 - 1Кор.13:7. 2Сол.3:5. Ср. Григорий Палама. De Hesychastis, col. 1112В. Е. Ф. Толк. 2Сол.3:5, стр. 509.
- 2667 - Ср. 2Тим.1:11–12. 1Пет.4:13. Рим.8:17. 2Кор.4:10. Флп.3:10. Симеон Н. Богосл. Ор. XXXI. Т. СХХ, col. 478В.
- 2668 - Еп. Феофан. Толк. 2Кор.4:12, стр. 136.
- 2669 - Св. Отцы, настаивая на особенно важном значении «терпения» в деле осуществления христианской жизни, называют «терпение» «корнем всех благ» «матерью благочестия». Иоан. Златоуст. Homil. CXVII. Cnfr. Epist. VII, ad Olympiadem. Epist. XVI ad eandem. Homil. LI, in Acta, Homil. XIV,

in Epist. ad Romanos. Suicerus. T. II, col. 1390–1391. Что касается психологической стороны христианского «терпения», то в этом состоянии в аскетической письменности отмечается та весьма важная черта, что терпеливое перенесение страданий не означает полного равнодушия, безучастного отношения, совершенной нечувствительности к ним христианина. Напротив, в том и проявляется характеристическая черта христианской добродетели терпения, что, чувствуя всю тяжесть постигающих его страданий, лишений, огорчений, он, однако, без ропота и смущения, стойко, бодро переносит их ради Бога. Cnfr. Дидим. adv. 5, с. VI lobi. Suicerus. T. II, col. 1391.

²⁶⁷⁰ - Е. Ф. Путь, стр. 226. Ср. стр. 225. 268.

²⁶⁷¹ - 1Сол.5

²⁶⁷² - Е. Ф. Lib. cit., стр. 187.

²⁶⁷³ - Ibid, стр. 224.

²⁶⁷⁴ - Ibid.

²⁶⁷⁵ - Ibid.

²⁶⁷⁶ - Ibid.

²⁶⁷⁷ - Ср. Проф. А. И. Введенский. Религиозное сознание язычества, стр. 79: «Деятельность сердца» проявляется в том, что «вводит элементы сверхличной истины и столь же сверхличные нормы воли в личную жизнь индивидуального духа». И это собственно потому, что «характер жизни сердца интимно-личный, с одной стороны, и независимо-центральный, с другой». Ibid.

²⁶⁷⁸ - Еп. Феофан. Путь ко спасению, стр. 225. Ср. Григорий Н. De Orat. Dominio. Orat. V, col. 1188B: «чувствование суть» «сердечные движение души».

²⁶⁷⁹ - Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 276.

²⁶⁸⁰ - Начертание, стр. 306. И. Златоуст называет сердце главнейшим из телесных членов и началом всей человеческой жизни. Ad Popul. Antioch. Hom. XI. с. III. T. XLIX, col 124. Ср. Макарий Е. Н. XV, с. XX. col. 589AB; с. XXXII, col. 597. Григорий Н. De hominis opificio, с. XXX. T. XLIV, col. 248A; De or. Domin. Or. III. T. XLIV, col. 1149C; De beat. Or. VI. col. 1272C. Григорий Б.

Distichae sententiae. T. XXXVII, col. 911. Макарий Е. Н. XV, с. XX. col. 589B; Н. XXVI, с. XXIII, col. 689C.

²⁶⁸¹ - Путь, стр. 239. Ср. Протопросв. И Л. Янышев. Правосл. христ. учение о нравств., стр. 43–44, 205–206.

²⁶⁸² - Ibid., стр. 207.

²⁶⁸³ - Ibid., стр. 226.

²⁶⁸⁴ - «Ум, или дух, – по естеству, высшая сила наша, вся обращенная к божественному». Е. Ф. Толк. Посл. Ефес. (Еф.4:24); стр. 299. Ibid. (ст. 18), стр. 285, 289. Толк. IX–XIV гл. Посл. Римл. (Рим.12:11), стр. 232. Толков. первых восьми гл. Римл. (Рим.1:28), стр. 118.

²⁶⁸⁵ - «Отправление его (т. е. духа) суть страх Божий, в основе коего лежит уверенность в бытии Бога с сознанием полной от Него зависимости, совесть, недовольство ничем тварным» η т. д. Толк. Посл. Ефес. (Еф.1:13), стр. 95. Ср. *ibid.* (III, 16), стр. 209; (IV, 24), стр. 300. Толк. Колос. (Кол.3:16), стр. 191; Галат. (Гал.5:6), стр. 336. Толк. первых восьми гл. Римл. (Рим.1:21). стр. 97); 2Кор. (2Кор.12:2), стр. 358–9 и др.

²⁶⁸⁶ - Начерт. христ. Нравоуч., стр. 318; Путь ко спасению, стр. 238–9; 299, 301, 302. Ср. Проф. М. А. Олесницкий. Введение в историю нравственности и нравств. учений. Тр. Киев; Дух. Акад. 1880, окт., стр. 230.

²⁶⁸⁷ - Ср. Е. Ф. Толк. Посл. Ефес., стр. 95: «сердце здесь (Еф.1:18) – не в обычном смысле, а в смысле внутреннего человека. Есть в нас внутренний человек, по Ап. Павлу, или потаенный сердца человек, по Ап. Петру. Это – богоподобный дух, вдунутый в первозданного». Ср. Толкован. первых восьми гл. Посл. Рим. (Рим.1:21), стр. 97: «сердце – внутреннейший человек, или дух, где само сознание, совесть, идея о Боге с чувством зависимости от Него всесторонней, вся духовная жизнь вечно ценная». Ср. *ibid.*, стр. 118. Ср. Из лекций Архим. Иннокентия, стр. 249: «главное исхождение жизни – дух, сердце.

²⁶⁸⁸ - Ср. Василий В. Homil. in *Psalm. VII*, с. VI. Т. XXIX, col. 244A: «Писаеіе часто принимает сердце в значении владычественной части т. е. ума» или «духа». Ср. Толков. на

прор. Исаию с. 1. Т. XXX» col. 132BC. См. также И. Златоуст. Exposit. in. Psalm. CXIX, с. L T. LV, col. 373.

2689 - Начерт., стр. 306.

2690 - Ср. Мф.5:8.

2691 - Посл. Галат. (Гал.4:15), стр. 298. Посл. Ефес. (Еф.3:17), стр. 210: *ibid*, ст. 18, стр. 216; *ibid*. (II, 10), стр. 142. Путь ко спасен., стр. 224.

2692 - *Ibid*., стр. 267; ср. стр. 281.

2693 - Путь ко спасению, стр. 281.

2694 - *Ibid*.

2695 - В святоотеческой аскетической письменности охарактеризованное отношение сердца ко греху называется собственно *ὀργή*, каковое считается выражением и проявлением силы *θυμός*. Ср., напр., Григорий Н. De virginitate C. XVIII; T. XLV, col. 389D. Василий В. *Homil. adv. ira t. C. V*, col. 365B. И. Кассиан. De coenob. institut. lib. VIII, с. VI, col. 334A. Исидор Пелус. Epistol. lib. II, 239, col. 676 A. Исихий. De temperantia et virtute I, 34; ХСШ, col. 149. Более обстоятельное раскрытие этого вопроса содержится во II гл. нашей диссертации, в трактации о 4-ой страсти.

2696 - Еп. Ф. Начерт., стр. 348. Ср. Письма к разным лицам, стр. 326.

2697 - Его же. Путь, стр. 281. Ср. Авва Исаия. Ор. I, с. I, col. 1105C. Ор. XXVII, с. VI, col. 1195D. Ор. XXVIII, с. IV, col. 1199B. Ор. XII, с. I, col. 1136BC. Ср. Apophteg. Patrum., col. 310C, § 2; *ibid*., col. 325C., § 15. Verba Seniorum, X, 41, col. 920B.

2698 - Н. XLIII, с. VII, col. 776D. Ср. Н. XVI, с. VI, col. 617A.

2699 - Н. XV, с. XXXII, col. 597.

2700 - Н. XV, с. XX, col. 589B.

2701 - *Ibid*., с. XXXV, col. 600AB.

2702 - Е. Ф. Путь, стр. 223.

2703 - *Ibid*., стр. 239. Ср. Григорий Н. De hominibus opificio, с. XXX. Т. XLIV, col. 248A, 248BC.

2704 - Ср. Е. Ф. Начерт., стр. 215: «разум есть только зрительная духовного мира сила». Ср. стр. 214, 216. Ср.

Василий В. Const. mouast. с. II, § 1. Т. XXXI, col. 1337D–1340A.

²⁷⁰⁵ - Макарий Е. Н. XXVI, с. X, col. 68IA.

²⁷⁰⁶ - Он же. Н. XXXI, с. III, col. 729C. Н. I, с IX, col. 460C. Н. XV, с XXVIII, col. 593D. Григорий Е. De liominis opii., с. XVIII. Т XLIV, col. 193B. De beatitudinibus. Or. III, col. 1228B. In Ecciesiasten. Н.. XVIII, col. 774B. In Psalmos. Tr. II, col. 492C.

²⁷⁰⁷ - Он же. Н. XV, с. XIII, col. 584C. Ср. Н. XVI, с. VI, col. 617A.

²⁷⁰⁸ - Ср. Бл. Диадок. Λογ. ἁσκητ., с. LVII. (Проф. Е. Д. Попов, стр. 248– 249). Ср. Е. Ф. Путь ко спасеиию, стр. 311.

²⁷⁰⁹ - Е. Ф. Соч. цит., стр. 206. Ср. стр. 244.

²⁷¹⁰ - Ibid., стр. 245.

²⁷¹¹ - По выражению препод. Марка П., означенное состояние человека знаменует собою вшествие ума во внутреннейшие и чистые хранилища сердца. De baptism. col. 1016D.

²⁷¹² - Ср. Мф.6:1, 21:34. Деян.20:28. 1Тим.4:16.

²⁷¹³ - Мк.13:37; ср. Мф.24:42, 25:13; Мк.13:33, 35; Лк.12:35–37, 21:36. 1Пет.1:13, 5:8. Еф.5:4, 6:14–17.

²⁷¹⁴ - 1Пет.5:8. Еф.2:22. 1Кор.15:34, 16:3; 1Сол.5:6.

²⁷¹⁵ - В Новом Завете следующие термины и выражения так или иначе характеризуют проявляющуюся в самонаблюдении деятельность ума: ἐαυτοὺς διακρίνειν (1Кор.11:31), ἐαυτοὺς πειράζειν (2Кор.13:5), δοκιμάζειν ἐαυτοὺν (2Кор.13:5; Гал.6:4), οὐ καθευδεῖν (1Сол.5:6. Ср. Еф.5:14), γρηγορεῖν (Мф.25:13. 1Пет.5:8), γωφρονίζειν (1Пет.4:7), νηφειν (ibid., 1Сол.5:6, 8. 1Пет.4:7, 5:8; 2Тим.4:5), ἐκνήφειν (1Кор.15:34), ἐγείρειν (Еф.5:14), βλεπεῖν (Лк.8:18; Еф.5:15), σπουδαζειν (2Пет.3:14), μετανοεῖν (Мф.3:2, 4:17), προερχеῖν (Мф.6:1, 21:34. Деян.20:28) и ἐπερχеῖν (1Тим.4:16).

²⁷¹⁶ - Е Ф. Путь..., стр. 271. Этот термин основывается на христианском учении о сердце, как «внутреннем человеке». Ср., напр., Исихий Centur. De temperantia et virtute, I, 34, col. 1492D.

²⁷¹⁷ - Ср. Василий В. Inst, monast. с. IV. § 3. Т. XXXI. col. 13496D. Const. monast. с. II, § 1, col. 1337D–1340A. Макарий Е.

Н. IV, с. 3, col. 473C. Н. XVI, с. 9, col. 620B. Исаак С. Л. XXVI, σ. 168. Л. XXXVIII, σ. 243, 244; Л. XL, σ. 360 (cnfr. Л. LVIII, σ. 356). Е. Ф. Путь, стр. 206, 271, 298, 303. Начерт., стр. 205–206, 255–6; 296–7.

²⁷¹⁸ - Исаак С. Л. XXXVIII, σ. 244. Василий В. Const. monast. с. II, § 2, col. 1341B. Авва Исаия Or. XXV, n. 10, col. 1179–1180A, 1183B, 1137CD (§ 19). Древний Патрик XI, 9, стр. 251, ср. стр. 263 (§ 53) (cnfr. Verba Seniorum XI, 21 r 936B) Максим И. Cent. II, 15, col. 988C.

²⁷¹⁹ - Атоний В. Sermones ad filios suos monachos, XVI, col. 973D–974Ar 974C. Макарий Е. Н. IV, с. 3, col. 473C. Apophthegm., col. 76C, § 2 (Verba S. XV, 1, col. 953B). Verba Seniorum. I, 12, col. 856C. Исхий. lib. cit. II, 76. col. 1537A.

²⁷²⁰ - Apophthegm. § 29, col. 117C. Ver. Senior. I, 12, col. 856C. Марк. De baptism., col. 1016D. Исхий. lib. cit. II, 13, col. 1516.

²⁷²¹ - 1Сол.5

²⁷²² - 1Сол.5:7.

²⁷²³ - Ср. 1Сол.5:6.

²⁷²⁴ - 1Сол.5:8.

²⁷²⁵ - Inst, monast. с. IV, § 3, col. 1349C.

²⁷²⁶ - Col. 1337D–1340A. Ср. Максим И. Cent. II, 56.

²⁷²⁷ - Ср. Исхий, lib. cit., I, 6, col. 1481D–1484A.

²⁷²⁸ - Ibid. I, 13, col. 1485.

²⁷²⁹ - Интересно сопоставить след. места из Макария Е. Н. IV, с. 3, col. 473C, где упоминаются νῆψις, σπουδή и проσοχή и Homil. XVI, С. IX, col. 620B, а также Исаака С. Л. XXXVIII, σ. 244 и Лоу. LX, σελ. 360, Лоу. XXVI, σελ. 168.

²⁷³⁰ - Исхий, lib. cit. II, 76, col. 1537A.

²⁷³¹ - Василий В. Inst monast с. XVII, § 1, col. 1380AB. Ср. Verba Senior. II, 12, col. 859D.

²⁷³² - Василий В. Homil. С 41, Т. XXXI, col. 200B. Ср. Исаак С. Л. XXXVIII, σ. 244. Макарий Е. Н. IV, с. III, col. 473C. Антоний В. Lib. cit col. 974C.

²⁷³³ - Исхий. Lib cit. I, 2, col. 1481. Ср. II, 4, col 1512.

²⁷³⁴ - Василий В. Lib. cit. col. 201 B.

- 2735 - Макарий Е. Н. XLIII, с. VII, col. 776D.
- 2736 - Исихий. Lib. cit. I, 7, col. 1484; ср. I, 97, col. 1509.
- 2737 - Василий В. Т. XXXI, col. 1337D.
- 2738 - Василий В. Homi., с. IV, col. 208A.
- 2739 - Ibid. с. II. col. 201C.
- 2740 - Исихий, lib. cit. II, 39, col. 1493.
- 2741 - Василий В., col. 201C.
- 2742 - Ср. Василий В. с. III, col. 204B. Ср. С. VII, Col. 213D.
- 2743 - Ibid. Ср. Исихий lib. cit. I. 48, col. 1496.
- 2744 - Ibid. с. II, col. 201B. Ср. Макарий Е. De elevatione mentis, с. III, col. 892B.
- 2745 - Исихий. II. 13, col. 1516.
- 2746 - 1Кор.12:10. Евр.5:14. Рим.14:1. Clfr. Grimm, p. 95.
 Антоний В. Interrogationes, col. 1096D–1098A. Ср. Макарий Е. De patientia et discretione, с. XIII, col. 876B. De elevatione mentis с. III, col. 892B. Н. IV, с. I, col. 472D. Исаак С. Л. XXXVIII, σ. 243, 244. Verba Senior. I, 12, col. 856C; X, 59, col. 922C; X, 20, col. 915D–916A. (Ср. Древн. Патерик, § 24, стр. 195–196) X, 91, col. 928D–929A. Древн. Патерик, XXI, 9, стр. 475; § 26, стр. 476.
- 2747 - Макарий Е. De patientia et discretione, с. XIII, col. 876B. Ср. Н. IV, с. I. col. 472D. De elevatione mentis с. III, col. 892B.
- 2748 - Древний Патерик, XXI, 26, стр. 476.
- 2749 - Verba Senior. I, 12, col. 856C: custodire, et semetipsum considerare, et discretionem habere, haec tria operationes sunt animae.
- 2750 - Марк П. De baptism. col. 1016D. Ср. Apophthegm., § 29, col. 117C. Verb. Senior. I, 12, col. 856C.
- 2751 - Ср. Макарий Е. De patientia et discretione, с. IX, col. 872C. Ср. De libertate mentis, с. V, col. 940A.
- 2752 - Исихий. II, 4, col. 1512.
- 2753 - Он же. II, 22, col. 1488, I, 46, col. 1496; II, 4, col. 1512.
- 2754 - Ср. Макарий Е. Н. XV, с. ХП1, col. 584C. Ср. Н. XVI, с. VI, col. 617A.
- 2755 - Исихий. Lib. cit. I, 34, col. 1492; II, 39, col. 1524.

2756 - Ср. Е. Игнатий (Брянчанинов). О терпении. Т. 1, стр. 318: «самоукорение есть обвинение себя в греховности, общей всем человекам и в своей частной». Ср. Зрение греха своего. Т. II, стр. 126.

2757 - Исихий, I, XIII, col. 1485. Ср. *ibid.* XVIII.

2758 - Ср. Макарий Е. XVI, с. IX, col. 620В.

2759 - Ср. Исаак С. Л. LX, σ. 360. Ср. Е. Ф. Начерт., стр. 205: «подвиг трезвения или бодрствования – самый важный и начальный в духовной жизни».

2760 - Он же. Путь, стр. 303. Ср. стр. 298, 206.

2761 - Ср. Макарий Е, *Lib cit.* De perfectione in Spiritu с. XIII, col. 849С. Ср. И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. V, с. XIV, col. 229В: *Studium mentis*.

2762 - Исаак С. Л. XXVI. σ. 159. Ср. Василий В. *Inst, monast.* с. XVII, § 1, Т. XXXI, col. 1380А.

2763 - Е. Ф. Путь, стр. 206.

2764 - *Ibid.*, стр. 208.

2765 - Древний Патерик. XI, 4, стр. 250. Ср. Е. Ф. Путь, стр. 303.

2766 - Е. Ф. *Lib. cit.*, стр. 309.

2767 - Исихий. I, 53, col. 1497С.

2768 - *Ibid.*, II, 55, col. 1529С.

2769 - Ср. Исаак С. Л. XXXVIII, σ. 244. Е. Ф. Толков. Паст. Посл. Тит., стр. 79.

2770 - 1Кор.11:28, 31. Гал.6:4.

2771 - *Doctr.* X, с. VII, col. 1733В.

2772 - Василий В. De renunt. saeculi; с. X. ѿ. XXXI, col. 648В.

2773 - *Apophthiegm. Patrum.*, col. 308С. § 5.

2774 - *Doctr.* XI, с. V, col. 1740ВD.

2775 - Ср. И. Златоуст. Non esse ad gratiam condonandum, с. IV. In Genes. Homil XI, с. II. Т. LIII, col. 93. Ср. Нил С. *Tractat, ad Eulogium.* с. XXIX, col. 1132В. Максим И. *Lib. cit.* IV, 33, col. 1056.

2776 - Ср. Ин.8:9; Деян.23:1, 24:16. Рим.2:15, 9:1. 1Кор.8:7, 10:12, 25, 27, 29. 2Кор.1:12, 4:2, 5, 11. Евр.9:9, 14, 13:18,

1Тим.1:5, 19, 3:9, 4:2. 2Тим.1:3. Тит.1:15. Верховным Источником «совести» является Сам Бог, а потому «совесть» только тогда действует правильно, когда она возбуждается и управляется познанием Бога. Cnfr. 1Пет.2:19. 1Кор.8:7. Grim S. 418–419.

²⁷⁷⁷ - Ср. Рим.2:14–15. По учению Св. Писания, συνείδησις служит не только присущим сознанию показателем качества собственного поведения человека (Ср. Рим.9:1. 2Кор.1:12), но, вместе с тем и, главным образом, показателем именно нравственной обязанности (Ср. Рим.2:15), определяющей достоинство поведения человека в отношении к божественному закону, в особенности когда определяемый этим законом порядок жизни в действительности не исполняется (Ср. Рим.1:19, 21, 32). Где имеется налицо сознание и признание Бога, там «совесть» определяется этим настроением, почему и называется συνείδησις Θεοῦ (1Пет.2:19. Ср. 1Кор.8:7). Поскольку «совесть» должна определять обязанности человека в отношении к Богу и побуждать человека так или иначе устанавливать свои отношения к Богу, – она является носителем религиозной потребности (Ср. Евр.9:9, 10:2). Если правильное функционирование «совести» находится в тесной связи с надлежащими отношениями к Богу, то только действительное усвоение благ христианского искупления приводит к «очищению» совести от дурных, нежелательных в религиозно-нравственном отношении элементов и обеспечивает ей способность правильно и целесообразно руководить человека в деле истинного богоугождения соответствующим направлением христианской богоподобной жизнедеятельности. Ср. Евр.9:14. Ср. 2Тим.1:3. Евр.9:9, 14, 10:2; Деян.23:1, 24:16. Как συνείδησις ἁμαρτιῶν, совесть непременно нуждается в христианском «очищении». Ср. Евр.9:14. Однако, во всяком случае, совесть является присущим человеку его внутренним светом (Мф.6:23. Лк.11:34–36), – одним из важнейших проявлений и условий его богоподобия. В этом отношении «совесть» служит функцией духа, как принципа божественной жизни в человеке. Ср. Рим.1и 2Тим.1:3. Как функция духа, «совесть» есть вместе и функции «сердца». Ср. Евр.10:22. Но так как πνεῦμα и καρδίᾱ признаются органом богообщения и

восприятия благодатного воздействия на человеческую личность Св. Духа, то и «совесть», в качестве органа «духа» и «сердца», при условии действительного усвоения христианского спасения, имеет своим высшим принципом Св. Духа, им руководится, подкрепляется и утверждается. Ср. Рим.9:1. С этой точки зрения уясняется ближайшее отношение и теснейшая связь «совести» к специфическим состояниям и характеристическим настроениям христианской жизни, – «веры» и «любви». Ср. 1Тим. 3:9, 1;5, 19. Только утверждаемая «верою» и питаемая «любовью» «совесть» становится «чистою» (2Тим.1:3, 3:9), «доброю» (Деян.23:1. 1Тим. I, 5, 19. 1Пет.3:16, 21), «непорочною» (Деян.24:16), в противоположность такому состоянию «совести», которое называется *повира', μερίασμε'νη, κεκαυτηρίασμε'νη*. Евр.10:22. Тит.1:15. 1Тим.4:2. 1Кор.8:7. Вообще свойство человеческого поведения по своему качеству точно отражается в показаниях и состояниях «совести». (Ср. 2Кор.1:12; 2Тим.1:3. Евр.9:9, 14, 10:2; Деян.23:1, 24:16), так что то или иное нравственное состояние личности есть соответствующее состояние его совести (Ср. 1Кор.8:7, 10, 11, 12). Cnfr. Cremer. SS. 398–400.

²⁷⁷⁸ - И. Златоуст. In Genes. Homil. LIV, с. 1. Т. L1V, col. 471. Ср. De Anna I, с. III, col. 636.

²⁷⁷⁹ - In Genes. Homil. V, с. II. Т. LIII, col. 50. Ср. Conciones VII de Lazaro. IV, с. IV, col. 1011.

²⁷⁸⁰ - Григорий Б. называет совесть внутренним, собственным судьялищем. (Or. XXXVI, С. VIII. Т. XXXVI, col. 276C), а по его достоинству неложным судилищем. Or. XVI, с. V. Т. XXXV, col. 941A.

²⁷⁸¹ - Ср. Макарий Е. Н. XV, с. XXXIV, col. 597.

²⁷⁸² - И. Златоуст. De Lazaro, IV, с, V, col. 1013.

²⁷⁸³ - Ibid. С. IV, Col. 1011–1012.

²⁷⁸⁴ - Ср. Марк П. De lege Spirituali, с. LXX, col. 913 .

²⁷⁸⁵ - De Lazaro, IV, С. IV, col. 1011.

²⁷⁸⁶ - De Lazaro, IV, С. IV, col. 1011.

²⁷⁸⁷ - Ср. Макарий Е. Н. XV, С. XXXIII, col. 600A. Ср. И. Златоуст. De Lazaro. С. V, col. 1013.

- 2788 - Ср. Его же. Н. I, col. 452С. Ср. Н. VII, col. 528В.
- 2789 - Он же. Н. VI, col. 5210.
- 2790 - Он же. Н. I, с. III, col. 452С.
- 2791 - И. Златоуст. In Genes. Homil. LIV, с. I. Т. LIV, col. 471.
- 2792 - Ср. И. Златоуст. De verbis Apostoli: Habentes eum dem Spiritum. Т. LI, col. 280.
- 2793 - Ср. Homil. I, с. III, col. 452С.
- 2794 - Евр.4:12. Ср. Еф.6:17. 1Пет.1:23, 25. Ин.17:6.
- 2795 - Ср. Е. Ф. Путь, стр. 98.
- 2796 - Ин.6:63. Ср. Ин.5:39, 8:51. 1Пет.1:23.
- 2797 - Ср. Рим.10:8.
- 2798 - Ср. Ин.7:28. Ср. Ин.8:26, 42, 55. Рим.3:4.
- 2799 - Ср. Ин.14:6, 8:31. Ср. ст. 32.
- 2800 - Ср. Ин.17:17.
- 2801 - Иак.1:18. Ср. Ин.1:13, 3:3. 1Кор.4:15. Гал.4:12.
1Пет.1:23.
- 2802 - Ин.8:31–32.
- 2803 - 1Кор.2:4. Ср. ст. 5.
- 2804 - Лк.4:22. Деян.14:3.
- 2805 - Деян.5:20. Ср. Деян.7:38.
- 2806 - Рим.1:16. Ср. 1Кор.1:18, 15:2, 2Тим.1:8.
- 2807 - Кол.3:16.
- 2808 - Ин.5:38.
- 2809 - 1Пет.1:23.
- 2810 - Иак.1:18. Ср. 1Пет.1:23.
- 2811 - Ин.15:3.
- 2812 - Ин.17:17, 19.
- 2813 - Еф.1:18.
- 2814 - Рим.12:2.
- 2815 - «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проливает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные». Евр.4:12.

- 2816 - 2Пет.1:19.
- 2817 - Еф.6:17.
- 2818 - Мф.4:4, 7, 10.
- 2819 - Ср. 2Тим.3:16, 17. Ср. Мф.4:4.
- 2820 - 2Тим.3:15.
- 2821 - Ср., напр., Нил С. Sermo in effatum illud Evangelii, quod dicit: Nunc qui habet sacculum, tollat, etc. с. IV, col. 1269B.
- 2822 - Нил С. Peristeria. Sect. IV, с. IV, col. 829A.
- 2823 - Он же. Lib. cit., col. 1269B. Ср. Peristeria Sect. IV, с. I, col. 825C. Aporphthegm. Patrum, col. 165B, § 9, 10. И. Кассиан, Collat. XIV, с. X, col. 972A.
- 2824 - Л. LVI, σ. 336. Ср. Л. I, σ. 5–6. Л. XXX, σ. 189–190. Л. XI, σ. 65. И. Златоуст. In Genes. T. LIII, col. 323–324. In Ep. ad Ephes. T. LII, col. 152.
- 2825 - Л. XXXIII, σ. 208.
- 2826 - Л. XXIII, σ. 143, 135. Ср. Никита Стифат. Phisicorum capitum Cent. II, § 90, col. 945AB.
- 2827 - De secundo adventu. T. III, p. 98DE.
- 2828 - Мф.17:21. Ср. Мк.9:29.
- 2829 - Мф.26:41.
- 2830 - И. Златоуст. De precatione 1. T. L, col. 775. Ср. слова И. Златоуста, Приведенные у Максима И. Т. XCI, col. 809A. Ср. Григорий Н. De or. Domin. T. XLIV, col. 1124A.
- 2831 - De precatione I, T. L, col. 775.
- 2832 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2833 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2834 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2835 - И. Златоуст. De precatione I. T. L, col. 775.
- 2836 - Златоуст у Максима И. Т. XCI, col. 809A.
- 2837 - De precatione II. T. L, col. 780.
- 2838 - De precatione II, col. 781.
- 2839 - Подобную же мысль выражает и препод. И. Кассиан. По его словам, как устройство (structura) всех добродетелей стремится к совершенству молитвы (ad orationis perfectionem),

так и сами они ни в коем случае не могут быть твердыми и постоянными (*firma vel stabilia*), если не будут соединены и скреплены вершиною этой добродетели (*nisi hujus culmine haec omnia fuerint colligata atque compacta*). Как без добродетелей нельзя успешно приобрести постоянства в молитве, так и без этого последнего невозможно в точности выполнить добродетели. Collat. IX, с. II, col. 771B-772A.

2840 - Л. LXIX, σ 402.

2841 - Л. XXXV, σ. 229.

2842 - De oratione с. LXXXV, col. 1185.

2843 - Ibid.. с. LXI1I, col. 1180.

2844 - Orat. IV, с. I, col. 1112B.

2845 - De or. Domin. T. XLIV, col. 1124A.

2846 - Л. LXIX, σ. 402.

2847 - Л. XXX, σ. 189. Ср. Л. I, σ. 5–7.

2848 - Изречение «старца». Yerba Seniorum. XII, 12, col. 942D (ср. Патерик, §15, стр. 287): *assidua oratio cito corrigit mentem*.

2849 - Contra anomoeos. VII, 7, col. 767. Ср. Исаак С. Л. XIV, σ. 77.

2850 - De precatatione. I, col. 777.

2851 - De lege spirituali, с. CXCI, col. 929.

2852 - Древний Патерик. XXI, 13, ехр. 475.

2853 - Л. XXIX, σ. 181.

2854 - Л. XIV, σ. 77.

2855 - Л. XXIII, σ. 143.

2856 - Epist. 31 (al. I), с. IV. T. XXXII, col 229B. Ср. Симеон Н. Б. Or. XV, col. 385C.

2857 - И. Кассиан. Lib. cit., col. 612B.

2858 - Ad Eulogium C. XXIII, col. 1124B.

2859 - Ср. проф. Лопатин. Метод самонаблюдение в психологии. Вопр. фил. и психол. 1902. Март-Апрель, стр. 104О: связь психического с физическим «одинаково обнимает и низшие явления психической сферы и самые высшие. Мы не знаем таких фактов внутренней жизни, для которых мы имели

бы решительное основание не предполагать абсолютно никакого физического коррелята».

2860 - Ср. Быт.3:19.

2861 - Loc. cit.

2862 - In illud: salutate Priscillam et Aquilam. I, с. V. T. LI, col. 193–196. Ср. Е. Ф. Толков. 2 Солун., (2Сол.3:10), стр. 521–522.

2863 - In Ep. I ad Corinth. Hom. V, n. 6. T. LXI, col. 47.

2864 - Нил С. De volunt, paupert. с XXVI, col. 1001D.

2865 - Л. XXXIV, σ. 217.

2866 - Л. XXIII, σ. 148.

2867 - И. Кассиан. De coenobior. instit с. XIV, col. 205A.

2868 - Ср. Исаак С. Л. LVI. с. 336. Ср. И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. V, С. XXI, col. 239B.

2869 - Авва Дорофей. Doctr. II, с. 9. col. 1652BC.

2870 - Авва Исаия. Or. XVII, с. IV, col. 1148B. Ср. ibid, 1148C, 1149D.

2871 - Histor. lib. I, С. XIII. T. LXVJI, col. 897. Ср. И. Кассиан. Collat. XXIV, с. X, XII, col. 1298C–1299A, 1309–1310.

2872 - Apophthegm , col. 376B. Ср. Verba Seniorum. VI, § 11, col. 890CD.

2873 - У И. Кассиана содержится характерный рассказ об авве Павле, который хотя и совершенно не был заинтересован материально в продаже своих изделий, однако занимался ежедневно рукодельем «для одного очищение сердца и собранности помыслов» (pro sola purgatione cordis et cogitationum soliditate). De coenobior. instit. lib. X, с. XXIV, col. 394A–396A.

2874 - «Движет руками на дела».

2875 - Т. XXXI, col. 1012B–1013A.

2876 - 1Кор.9:27.

2877 - Лк.18:5.

2878 - Кол.2:20–23.

2879 - 1Кор.9:5.

2880 - Ibid, ст. 6–11.

- 2881 - 12 ст.
- 2882 - Ст. 15.
- 2883 - Ст. 12.
- 2884 - Ст. 25.
- 2885 - VI, 12. Ср. X, 23.
- 2886 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2887 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала книги.
- 2888 - In Ep. I ad Corinth. Homil. XXIII, п. 1–2. Т. LXI, col. 190.
- 2889 - 'Υπωπία'ζω происходит от ὑπώπιον, которое, в свою очередь, образовано от ὑπὼ и ὤψи и означает 1) ту часть лица, которая находится под глазами и 2) удар в эту часть лица. Το' σῶμα ὑπώπιω = наношу удары своему телу, сурово обхожусь с ним, упражняю его в трудах. Grimm p. 449.
- 2890 - Ср. Василий В. Regul. fusius tract. interr. XVI. Т. XXXI, col. 957B.
- 2891 - 1Кор.9:25.
- 2892 - Гал.5:23, ср. 22.
- 2893 - Ср. Василий В. Lib. cit., col. 957A.
- 2894 - Нил Син. Epistol. lib. II, XI, col. 205B.
- 2895 - Ср. Климент А. Strom, lib. III, с. VII. Т. VIII, col. 1101 A.
- 2896 - Hist. Laus. с. XXI, col. 1067 A.
- 2897 - Для обозначения названной аскетической добродетели употребляется нередко также и другой термин – ἀποχή'. Ср., напр., Василий В. Lib. cit. inte rrag. XVI, с. 3, col. 960B; constitut. monast. с. IX, col. 1388D–1389B.
- 2898 - Василий В. Толков. на пр. Исаию с. I, 32. Т. XXX, col. 184B.
- 2899 - Ср. И.Кассиан. De coenobior. instit. lib. V, с. XXII, col. 239–240A. 'Ευκρα'τεia от ἐγκρατή'ς (= ο'έν κρα'τει ὦν). Соответственно такому филологическому составу, названное прилагательное означает прежде всего – сильный, крепкий (Эсхил, Фукидид и др.); участвующий в чем-либо, получивший что-либо (с родит., означающим предмет); господствующий над чем-либо (ἀφποσιδ'ιον Xenopl. memorabil.; ἡδονῆς ibid.), упражняющий ἑαυτοῦ (Plat.), умеряющий себя, умеренный,

воздержный (Филон об Иосифе. Сир.26:15; Прем.8:21). В Новом Завете Тит.1 ἐγκρατής берется для обозначения качества, которым необходимо должен обладать кандидат во епископа. Ἐγκρατέυομαι = я воздержен – τῇ νύκτῃ, (Сир.19:6); πάντα – во всем вообще, всяким способом. 1Кор.9:25. Ап. Павел, выясняя необходимость «воздержания» в деле христианского подвижничества, в целях достижения христианского идеала, пользуется аналогией из жизни борцов, атлетов. Эти последние, приготавливаясь к состязанию, воздерживаются от тяжелых кушаний, от вина и от удовлетворения половых влечений. Отсюда – этот глагол с отрицанием употребляется для означения поведения людей, которые не хотят управлять своими половыми влечениями. 1Кор.7:9. У древних греческих писателей названный глагол употребляется вообще очень редко. Наконец, существит. ἐγκρατεία (воздержность, умеренность) означает добродетель тех, которые управляют своими страстными влечениями, пожеланиями, умеряют и ограничивают свои чувства. (Из классических писателей оно встречается, напр., у Ксенофонта, Платона; в Ветхом Завете см. Сир.18:29. 4Мак.5:33). В Новом Завете Апостол Павел говорит пред Феликсом «о правде, о воздержании (ἐγκρατείας) и о будущем суде», – имея в виду, очевидно. оттенить пред языческим правителем наиболее характерные особенности христианства, предъявляемые богооткровенною религиею, особенно ввиду наличного религиозно-нравственного состояния тогдашнего язычества (Ср. Рим.1:26–32). Тот же Апостол учит о «воздержании», как об одном из наиболее характерных плодов «духа», как об одной из наиболее существенных особенностей христианской жизни по началам «духа», в противоположность деятельности, вдохновляемой и руководимой «плотью» (Гал.5:22. Ср. ст. 16–21). При этом «воздержание», вероятно, мыслится, как противоположность «прелюбодеяния», «блуда», «нечистоты», «непотребства», «пьянства» (ср. ст. Гал.5:19, 21) и т. д. Ап. Петр представляет «воздержание» как одно из проявлений специфических особенностей «веры» в христианской жизнедеятельности («покажите в вере вашей ...воздержание»), причем «воздержание» из других

особенностей христианской жизни ближе всего связывается с «рассудительностью» (собств. «ведением»), а с другой стороны – с «терпением». 2Пет.1:6. Ср. 5. Если исходным пунктом «воздержания» служит «вера», то конечным результатом ее дальнейшего развития является «любовь», каковая, очевидно, и служит целью всего религиозно-нравственного христианского развития, вдохновляемого и одушевляемого «верою». Ср. Grimm. p. 115.

²⁹⁰⁰ - Lib Cit. interrog. XVI, C. III, col. 960B.

²⁹⁰¹ - Constit. monast, col. 1388D–1389A.

²⁹⁰² - Lib. cit. Interrog. XVII, с. II, col. 964B.

²⁹⁰³ - Lib. cit. interr. CXXVIII, col. 1168D. Ср. interr. XVI, с. II, col. 960AB.

²⁹⁰⁴ - Ср. Василий В. Lib. cit. interr XVI, с. III, col. 960C. Ср. Григорий Н. De vita s. patris Ephraem Syri. T. XLVI, col. 836D.

²⁹⁰⁵ - Ср. Нил С. Peristerla Sectio П. De temperantia seu abstinencia, col. 817B. Ср. Василий В. lib. cit. T. XXXI, col. 1388D.

²⁹⁰⁶ - Ср. Рим.6:11–14. Ср. Гал.2:19. 1Пет.2:24.

²⁹⁰⁷ - Sermo ascet. с. XIX. T. XC, col. 925D. Ср. Василий В. lib. cit. interr. XVII, с. II, col. 964B. Авва Дорофей. Doctr. I, с. IX–X, col. 1628CD.

²⁹⁰⁸ - Ср. Кол.2:23.

²⁹⁰⁹ - Ср. Авва Исаия. Or. XV, с. II, col. 1142A: qui credit futurum esse sanctorum regnum, calet ne in parvis aut minimis rebus peccet, ut fiat va electum.... Qui credit corpus suum in die iudicii resurrecturum, debet illud ab omni sorde at macula purum integrumque servare.

²⁹¹⁰ - Ср. Григорий Н. De vita Moysis T. XLIX, col. 357A. De perfecta Christiani forma. T. XLVI, col. 285B.

²⁹¹¹ - И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. V, с. XXII, col. 239D–240A. Ср. Нил С. Tract. ad Eulogium, с. XXIII, col. 1124C. Максим И. II, 64. T. XC, col. 1005A.

²⁹¹² - Ср. Максим И. Lib. cit. III, 4, col. 1017CD.

²⁹¹³ - Ср. De virginitate, C. XVI. T. XLVI, col. 385C.

²⁹¹⁴ - De virginitate, с. XXIII, col. 404A.

²⁹¹⁵ - Ibid., col. 404AB. Ср. Василий В. Sermo ascet. T. XXXI, col. 876C–877. Ефрем С. Sermo asceticus. T. I. p. 58DEF.

²⁹¹⁶ - Ibid., col. 405A. Ср. Василий В. Sermo ascet. c. III. T. XXXI, col. 876CD–877A; ibid., c. II, § 3–4, col. 876C-877A. Исаак С. Л. XXXIV, σ. 217.

²⁹¹⁷ - In psalmos. Tr. I, c. 11Г. T. XLIV. col. 444.

²⁹¹⁸ - 1Тим.4:8.

²⁹¹⁹ - De virginitate, c. XXII, col. 405A.

²⁹²⁰ - Препод. Нил С. Tract. ad Eulogium, c. XIX, col. 1117D.

²⁹²¹ - Ср., напр., Климент А. Strom. lib. III. c. VI. T. VIII, col. 1152B.

²⁹²² - Or. XXVIII. c. IV, col. 1199B. Ср. Григорий Н. Devita S. patris Epliraem Syri. T. XLVI, col. 836D.

²⁹²³ - Contra Haereses. lib. IV, c. XIII, n. 2. T. VII, col. 108A: lex, quipped servis posita, per ea quod foris erant corporalia animam erudiebat. Uerbum autem liberans animam et per ipsam corpus voluntarie emundari docuit.

²⁹²⁴ - Климент А. Strom. Lib. III, c. XVIII. col. 1208C.

²⁹²⁵ - Ср. Василий В. Lib. cit. T. XXXI, col. 1349B.

²⁹²⁶ - Apophthegmata, § 15, col. 425C. Ср. И. Кассиан, Collat. XXIV, c. XXI, col. 1312B–1315A: Ев. Иоанн Богослов на примере охотничьего лука, не всегда натянутого, разъяснил, что необходимо иногда «облегчать строгость подвижнического напряжение некоторым послаблением». Ср. ibid. об авве Антонии, § 13, col. 77D–80A. Здесь рассказывается о том, что названный великий подвижник иногда «шутил» с братиею, чтобы их силы не напрягались сверх меры.

²⁹²⁷ - И. Кассиа. Collat. XXIV, c. XX, col. 1311B–1312A.

²⁹²⁸ - Instit. monast. c. IV, § 7, col. 1360A.

²⁹²⁹ - Col 1349A. Ср. col. 1349B Sermo ascet. c. III, col. 876CD–877A.

²⁹³⁰ - Uerba Seniorum X. 20, col. 915D–916A. Ср. Древний Патерик § 24, стр. 195–196. И. Кассиан. Collat. I, c. X, col. 494AB.

²⁹³¹ - Интересно в этом случае филологическое значение греческого термина ἐγκρατεῖα. Санскр. kratuṣ – способность;

корень *kreto* – делать сильным, *ciras*–сила; *καρηνον* голова; *cerebrum*– мозг. Ср. Prellwitz. *Etymologisches W#246rterbuch der griechischen Sprache*. Разумеется внутренняя сила, побеждающая тело, умственная, органом которой служит мозг. Ср. Проф. М. И. Орлов. Пасхальное огласительное поучение. Христ. Чтен. 1896. Март-Апрель, стр. 499, примеч. 44.

²⁹³² - Раскрываемый в аскетической письменности принцип «соразмерности и благовременности» (Ср. Григорий Н. In *Ecclesiastem Homil.* VI. T. XLIV, col. 697B. Ср. *ibid.*, col. 700B. Ср. также *Verba Seniorum* X, 20, col. 915D–916A) соответствует аристотелевскому началу *μεσοτης* (срединность), который считался необходимым свойством добродетели вообще. Ср. Его же. *De vita Moys.*, col. 420AB. Несомненно, *συμμετρι'α* гораздо точнее и правильнее выражает существо дела, тогда как *μεσοτης* – «теплохладность» – прямо осуждается Откровением (см. напр., *Откр.3:15, 16*). Ср. Д. И. Тихомиров. Св. Григорий Н., как моралист, стр. 317, 316.

²⁹³³ - Ср., напр., Климент А. *Strom. Lib.* II, с. XX. T. VIII, col. 1069–1072, Григорий Н. *De virginitate* с. XVIII, col. 392A. *De pauperibus amandis. Or.* L XLVI, col. 457C. *Verba Seniorum.* X, 91, col. 928D–929A. Ср. Нил С. *Sermo in effatum illud Evangei'ii, quod dicit: Nunc, qui habet sacculum etc.* с. I, col. 1264C.

²⁹³⁴ - Ср. *Verba Seniorum.* X, 91. col. 928D–929A. Старец однажды был спрошен: «Как найти Бога (*quomodo invenio Deum*): постом ли, трудами ли, или бдением, или милостынею?» Старец отвечал: «Тем, что ты перечислил. и рассудительностью (*in his, quae numerasti, et in discretione*). Многие изнурили свою плоть, но так сделали это без рассудительности (*sine discretione*), не получили никакой пользы (*abierunt vacui nihil habentes*). Ср. *ibid*§ 59, col. 922C. Древний Патерик. XXI, 9, стр. 475.

²⁹³⁵ - Василий В. *Sermo ascet.* с. IV, col. 877A. Ср. Нил С. *lib. cit.* с. I, col. 1264C. Максим И. *lib. cit.* III, 9. T. XC, col. 1020B. *Sermo ascet.* col. 929A.

²⁹³⁶ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.

²⁹³⁷ - Ср. Григорий Н. *De vita Moysis.* T. XLIV, col. 357A.

- 2938 - Климент А. Stromata. Lib. II, с. XX, col. 1053AB.
- 2939 - ibid. lib. III, с. V, col. 1145A.
- 2940 - Нил С. De monastica exercitatione, с. LXIX, col. 804. Ср. Epistolarum lib. IV. n. 56, col. 576B. И. Златоуст. De fato et providentia, с. VI. Т. L, col. 772. Ефрем С. Sermo ascet. Т. I, р. 58DEF. Василий В. Regulae fusius tract. Interr. XIX, col. 968B. Максим И. Sermo ascet. с. XXIII. col. 929A. Климент А. Strom, lib. III, с. VII, col. 1161B. Поликарп С. Ad Philip, с. X. Т. V, col. 1013. Е. Ф. Толков. Посл. Галат. (Гал.5:23), стр. 376: «предмет воздержания – обучение тела и приспособление его к жизни духовной, через навык удовлетворять необходимые потребности его наименьшим коштом».
- 2941 - Ср. Максим И. Sermo ascet., col. 929A.
- 2942 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 2943 - Epistolarum lib. IV. n. 56, col. 576B. В этом случае, как и во многих других, св. Отец несомненно отражает взгляды своего знаменитого учителя – св. И. Златоуста. Ср., напр., его Беседы на 1 Посл. Тимоф. Homil. XII. Т. LXII, col. 558–559. De fato et providentia. VI. Т. L, col. 772.
- 2944 - Ср. Sermo ascet. С. LXIX, col. 804A.
- 2945 - Strom, lib. II, с. XX. col. 1064AB.
- 2946 - Ibid., col. 1069–1072. Ср. И Златоус. Бес. на 1 Посл. Тмф. Н. XII Т. LXII, col. 558–559. Василий В. Sermo ascet. II. г 3–4. Т. XXXI, col. 876C– 877A.
- 2947 - Нил С. Sermo in efiatum etc., С. I, col. 1264C.
- 2948 - Максим И. Lib. cit IV, 66. Т. XC, col. 1064B; III, 9, col. 1020B; III, 40, col. 1028D–1029A; 42, col. 1029AB. Марк П. О посте и смирении, col. 1109D– 1112C.
- 2949 - Мф.15:11.
- 2950 - Лук.10:7.
- 2951 - Ibid., ст. 8.
- 2952 - Деян.2:46–47.
- 2953 - Рим.14:2–3, 6; ср. 1Кор.8:7, 10.
- 2954 - 1Кор.8:7, 10; ср. 1Кор.10:2–29. Ср. И. Кассиан. Collat. XXII, с.-XXII, col. 1195AB. De coenobior. instit. lib. V, с. IX. col. 224.

- 2955 - Ср. Рим.14:5.
- 2956 - Ср. *ibid.*, ст. 22. Ср. Бл. Феодорит. *Haeretic. fabul. comprehend. lib. V*, с. XXIX. Т. LXXXIU, col. 553A: воздержание от пищи или пользование ею находится «под властью убеждения».
- 2957 - Ст. 22.
- 2958 - Ст. 2.
- 2959 - Ст. 6.
- 2960 - Ср. ст. 4, 10, 12–13.
- 2961 - Ст. 14, ср. ст. 10.
- 2962 - 1Кор.8: 8.
- 2963 - 1Кор.8:9.
- 2964 - *Ibid.* X. 30; 26, 28.
- 2965 - Ст. 31. Ср. Кол.3:17.
- 2966 - 1Тим.4:4–5. Ср. И. Кассиан. *Collat.* XXI, с. XIII, col. 1188AB.
- 2967 - Ст. 3. В первые века христианства ложное, еретическое воздержание от пищи проповедовали и практиковали маркиониты и манихеи. Маркиониты становились воздержными именно по вражде к Божию созданию и, след., по нечестивому богоборству. Strom, lib. III, с. 3, col. 1113B. Ср. Исидор П. *Epistolar. lib. I*, 52, col. 213D–216A. Равным образом и манихеи воздерживались от снедей именно «по отвращению к добрым созданиям Божиим» Нил С. *Epist lib. II*, 10, col. 205B, по ненависти к ним. Исидор П. *Epistol. lib. I*. 52. col. 213D–216A.
- 2968 - 1Тим.5:23.
- 2969 - Гал.5:13; ср. 1Пет.2:16; 2Пет.2:19; Иуд.1:4.
- 2970 - Ср. Лк.21:34. Иуд.1:12. Рим.13:13. 1Кор.11:21–22.
- 2971 - Сочинение Евсевия Памфила, переведенные с греческого при СПб. Духовной Академии. Т. I (1849). Кн. V, гл. III, стр. 269.
- 2972 - Тит.1
- 2973 - Созомен. *Historia Ecclesiastica. Lib. I*, с. XI. Т. LXVIT, col. 889BC.
- 2974 - Ср. Максим И. *Sermo ascet.*, col. 929A.

²⁹⁷⁵ - Lib. cit. T. XXXI, col. 968BC. Ср. col. 965B. Ср. Климент А. Paedagog. lib. II, C. I, col. 377CD. Бл. Феодорит. Rel. Hist. c. V, col. 1353A.

²⁹⁷⁶ - Col. 973C.

²⁹⁷⁷ - Constitut. monast. C. IV. T. XXXI, col. 1318B. Ср. И. Кассиан. De coenobior. Institut. lib. V, c. V, col. 209–216. По словам Григория С., в деле питания телесного организма имеют большое различие, как сказали Отцы: для поддержания естественных сил своих одному требуется мало, а другому много, и каждый удовлетворяется пищею по силам своим и по навыку. Но безмолвствующий всегда должен быть голодающим, не насыщающимся досыта. Ибо, при отягченном желудке и помутившемся через то уме, не может творить молитву чисто и крепко, но под действием испарений от обильной пищи клонимый ко сну стремится поскорее лечь спать. Григорий С. Praecepta ad Hesychastas. T. CL, col. 1336D– 1337A.

²⁹⁷⁸ - Lib. cit. intelT. XXII, col. 977A.

²⁹⁷⁹ - De jejunio. Hom. I, c. IV. T XXXI, col. 169A.

²⁹⁸⁰ - In Ep. I ad Corinth. Homil. XVII, c. L T. LXI, col. 139–140. Ср. In cap. I. Genes. Hom. X, c. I–II. T. LXII, col. 82–84. Ср. И. Кассиан. Collat. XXI, c. XIII, col. 1187–1188B. De coenobior. instit. Lib. V, c. VII, col. 221–223. Бл. Августин. Confessionum lib. X, c. XXI, n. 43–44. T. XXXII, col. 797–798.

²⁹⁸¹ - In Ep. I ad Timoth. Homil. XII. T. LXII, col. 558–549. In Ep. ad Ephes. T. LXII, col. 128, 168. In Genes. T. LIII. col. 196.

²⁹⁸² - Adversus ebriosos. In Sancta Pascha c. I. T. L, col. 433. Ср. Киприан К. Ad clerum de precando Deo. Ep. VII, c. VI, col. 244A.

²⁹⁸³ - Collat. XXI, c. XIII, col. 1188B: ob solam perceptionem escae neminem legimus condemnatum nisi forte junetum quid fuerit, vel postea subsecutum, per quod meruerit condemnari.

²⁹⁸⁴ - Ср. И. Кассиан. De coenobior institut. lib. V, c VIII, col. 223: verissima est Patrum, probatissimaque sententia, jejuniorum et continentiae modum in mensura parcitatis tantum, et castigatione... Ср. Марк П. De Jejunio, c. II, col. 1113A. Tpmopm TL De virginitate c. XXII, col. 404AB.

²⁹⁸⁵ - Т. I, р. 203F. Ср. И. Кассиан. Collat. II. с. XVI, col. 549B.

²⁹⁸⁶ - Он же. Т. III, р. 404D. По учению некоторых подвижников, напр., препод. И Кассиана, «неумеренное воздержание» даже «вреднее пресыщения» (*perniciosius continentia immoderata, quam saturitas remissa*. Collat. II, с. XVII, col. 550B. Ср. Collat. 1. с. XXI, col. 518AB. De coenobior. institut. lib. V, с. VII, col. 221–223.

²⁹⁸⁷ - lib b. cit., р. 404E.

²⁹⁸⁸ - Ср. И. Кассиан. Collat. I. с. XXI col. 518B: коварному внушению «дьявола» приписывается пост Иоанна Ликопольского который привел подвижника в такое состояние, –
- ut lassitudinem non necessariam, immo etiam spiritui nocituram fatigatio corpore superponeret. Collat. II, с. XXII, col. 553B–554A. Марк П. De jejuniis с. II, col. 1113A. Исидор П. Epistolar. lib. I, 8, col. 184D–185A. Евагрий П. Capita practica, с. XXIX, col. 1244BC. Ср. Исаак С. Л. XXXIV, σ. 217. По учению препод. Нила С., чрезмерно суровое «воздержание в пище внушается именно «демонами» с тою целью, чтобы возбудить в подвижнике гордость и превозношение пред братьями. Epistol. Lib. III, 46, 413D.

²⁹⁸⁹ - И. Кассиан. Collat. II, с. XXII, col. 553B–554A: *generalis tamen hic continentiae modus est, ut secundum capacitatem virium vel corporis vel aetatis, tantum sibi in cibis unusquisque concedat, quantum sustentatio carnis, non quantum desiderium saturitatis exposcit*. Ср. Нил С. Capita paraenetica § 59, col. 1253C. Этот принцип был последовательно проведен в уставе Пахомия. Ср., напр., Созомен. Hist. Eccles. Lib. III, с. 14, col. 1072AB. Ср. ibid Lib. VI, с. XXXI, col. 1388–1389.

²⁹⁹⁰ - Он же. Collat. II, с. XXIII, col. 554: *haec est temperantiae continentia et qualitas atque mensura, quae patrum quoque iudicio comprobatur, ut quotidianam panis refectionem, quotidiana comitetur esuries...* Ср. De coenobior. institut. lib. V, с. VIII, col. 223. Ср. Apophthegm. col. 329C, § 31 (Verba Seniorum X, 44, col. 920D).

²⁹⁹¹ - De coenobior. institut. Lib. V. с. VII, col. 221. Ср. Нил С. Sermo ascet. с. LXXI, col. 804CD.

²⁹⁹² - Подобный же принцип «умеренности» рекомендовался свв. аскетами и в отношении сна. Ср. авва Исаия. Or. XVII, col. 1148D: *vigilia moderata salus est cordis. Somnus immodicus hebetat animum, moderatus autem illum acuit.* Ср. Or. IV, col. 1114C.

²⁹⁹³ - Ср. Dr. Otto Z#246ckler. *Kritische Geschichte der Askese* (Frankfurt a M. und Erlangen. 1863), S. 131.

²⁹⁹⁴ - В этом отношении особенно характерно выражение, употребляемое для обозначения поста в Ветхом Завете (Лев.16:29, 22:27; ср. Пс.35:13), которое у LXX передается: *ταπεινοῦν τὴν ψυχὴν*, т. е. смирить душу. Таким образом, здесь на первый план выдвигается основное понятие смирения души, очевидно, посредством низложение ее похоти. Следовательно, внешняя, физическая сторона поста представляется моментом уже второстепенным, нужным только постольку, поскольку воздержание от пищи способствует приведению душевного настроения человека именно в указанное нравственное состояние. Что касается терминов, употребляющихся для обозначения поста в классических языках, то они, при филологическом анализе, представляются гораздо менее глубокими, выдвигая на первый план именно чувственную, внешнюю сторону поста, указывая на явление телесной жизни как бы само по себе и для себя, независимо от высшей нравственной цели. Так, греческое *νηστεύω*, происходит, может быть, от *νή* и *ἐσθίειν*, или от *νή* и *σιτεῖσθαι*, если примем указание большинства древних составителей лексиконов, – так что *νήστιν εἶναι* = *ἀσitos εἶναι*, *ἀγευστος μένειν*. Некоторые филологи производят *νηστεία* от *νή* и *στευομαι*, которое означает: я крепок, силен (*validus, firmus sum*). Но большинство находит более правильным производить это слово от *νή* и *ἐσθίειν* или *σιτεῖσθαι*. Отсюда, по свидетельству Свида, *νήστις* – ο\$ α=’sito_s. Suicerus. T. II, col. 400. Ср. Grimm. p. 295–296. (Ср. И. Златоуст. In cap. I Genes. Homil. X, c. I. T. LIII, col. 82: *νηστεία* = *ἀνοχὴ τῶν βρομάτων* = *ἀσitos διαμενεῖν*); следоват., *νηστεύω*, *νηστεία* ближайшим образом и непосредственно указывает только на отсутствие или лишение телесного питания. Латинск. *jejunus* (*jejunare, jejunium*), по наиболее вероятному предположению,

указывает на состояние тощего желудка. вследствие, конечно, воздержание от пищи, на неядение с раннего утра или с наступления дня, поскольку *dies*, древне-латинск. *dies*, *diri* – стоят с этим словом в теснейшей связи. Немецкое *Fasten* (готское *Fastan*) указывает, несомненно, на понятие *fest* и означает, вероятно, «оставаться твердым» или, может быть, правильнее, – «сохранять себя твердым и воздержным». Ср. Z#246ckler. *Lib. cit.*, SS. 130–131. Славяно-русское «пост» указывает также на состояние тощего, пустого желудка или же дает вообще понятие пустоты, вследствие добровольного лишения какого-либо одного определенного рода пищи (мясопуст, сыропуст) или пищи всякой вообще. Гораздо глубже слово «говеть», которое намечает достижение внутренней надлежащей настроенности (благоговение). Ср. проф. М. И. Орлов. Цит. ст., стр. 490–491.

²⁹⁹⁵ - Иер.26:9; Вар.1:5; Ион.3:5–7. Пс.54:13, 68:10, 11. Дан.9:5; Мф.9:15. Ср. Мк.2:20. Лк.5:35. Мф.17:21. Ср. Мк.9:29. Деян.13:1–3, 14:23; 1Кор.7:5. Поликарп С. Ер. ad Philipp, с. VII. Т. V, col. 1012B. Ерм. Pastor, lib. III. Sim. V, с. I–III, col. 957–960. Василий В. De jejunio. Hom. I, с. III. Т. XXXI, col. 168A. И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. VI, с. II, col. 269B. Древний Патерик. Гл. II, § 13, стр. 30. И. Златоуст. In illud: vidi Dominum. Homil. VI, с. III. Т. LVI, col. 139. Исаак С. Л. XXIII, σ. 139. Л. XXXIV, σ. 216. Л. LVI, σ. 329–330.

²⁹⁹⁶ - Мф.4:2, ср. Лк.4:2. В Ветхом Завете сорокадневный пост выдержал Моисей и Илия (Исх.34:28; 1Цар.19:8). Ср. Исаак С. Л. LXXXV, σ. 493.

²⁹⁹⁷ - Мф.6:16–18.

²⁹⁹⁸ - Мф.9:15. Ср. Мк.2:20. Лк.5:35.

²⁹⁹⁹ - Деян.13:1–3, 14:23. Ср. Деян.10:9, 30.

³⁰⁰⁰ - 2Кор.6:5, 11:27.

³⁰⁰¹ - 1Кор.7:5; ср. Рим.14:14–23; Гал.2и дал. Кол.2:16–22; 1Тим.4:1–5. Ср. Z#246ckler. *Lib.icit.*, SS. 140–141.

³⁰⁰² - И. Златоуст. Ad populum Antiochenum Homil. III, с. IV. Т. XLIX. col. 51. Ср. Sermo, cum presbyter fuit ordinatus, с. III, col. 698. Василий В. Homil. I de jejunio с. I. Т. XXXI, col. 164: пост

называется здесь φα'ρμακον ἀναρτί'ας ἀναίρετικο'ν. Ср. *ibid.*, с. III, col. 168A. У препод. И. Кассиана пост вызывается *inediae medicina*. Colla t. XXI, с. XV, col. 1190.

³⁰⁰³ - Ad populum Antiochenum, lib. cit. col. 51–52. Ср. И. Кассиан. Coli at. XXI, с. XVII, col. 1192B: tunc demum id (jejunium) nobis congruum noverimus, si in eo temporum ratio, si qualitas, si mensura servetur. De coenobior. instit. lib. V, с. IX, col. 224.

³⁰⁰⁴ - 'Ρα'θομος – ρα'διος и θομο'ς, корень vga = быть легким: санскр. *dliumas* – сл.-рус.–дума, душа. В противоположность ὀκνιρο'ς (не имеющий ни к чему охоты, неподвижный, ленивый) ρα'θυμο'ς отмечает свойство души весьма неустойчивой. Основной смысл этого слова точнее усматривается через сравнение его с ὀκνηρο'ς и ἐγκρατη'ς. Это – две крайности со стороны духовной, нравственной состоятельности, – как бы полное отсутствие и обилие духовных дарований. Средину между ними занимают ρα'θυμοι – самый огромный процент человечества с посредственными нравственными силами (ср. Рим.7:19). Все хорошее они понимают и его любят, но их легкая душа не имеет силы крепко держаться за него, чтобы осуществить его в своей жизни (Мф.13:19). Ср. проф. М. Л. Орлов. Ст. цит., стр. 493, 43 прим.

³⁰⁰⁵ - Ср. греческий текст см. ксерокопию оригинала.

³⁰⁰⁶ - от σκίρτα'ω – прыгать; в русских переводах творений Святителя слово σκίρτήματα передается выражениями: – «взыграния», «похотения», «вожделения» и под.

³⁰⁰⁷ - In cap. I. Genes. Homil. X, с. I–II. T. LIII, col. 82–84.

³⁰⁰⁸ - De Sacerd. lib. VI, с. 5. T. XLVI11, col. 682.

³⁰⁰⁹ - Василий В. Lib. cit, interrogatio CXXXIX. T. XXXI, col. 1176A. Ср. И. Кассисн. Coliat. I. с. X. col. 494AB.

³⁰¹⁰ - ἀστί'α – означает вообще воздержание от пищи – как добровольное, так и по необходимости. (Употребляется у Геродота, Еврипида, И. Флавия) ἀστί'α πολλή (продолжительное воздержание) Деян.27:33. Grimm, p. 55.

³⁰¹¹ - Inst. mon. с. IV, § 7. T. XXXI, col. 1357CD. Ср. И. Кассиан. Collat II, с. XVII–XXII, col. 550A–554A.

³⁰¹² - Ср. И. Златоуст. In. cap. I Genes. Homil. X. T. LIII, col. 84. Исаак С. Л. XXIII, σ. 139; Λ. XXVI, σ. 161–162; Λ. XXXIV, σ. 216; Λ. LXXXV, σ. 492–495. Древний Патерик. Гл. II, § 13, стр. 30.

³⁰¹³ - De coenobior. instit lib. V, c. IX, col. 225: novit, immoderata inedia non modo mentis labefactare constantiam, sed etiam orationum efficaciam reddere lassitudine corporis enervatam.

³⁰¹⁴ - ibid., col. 224: melior est rationabilis cum moderatione quotidiana refectio, quam per intervalla arduum longumque jejunium. Collat XXIV, c. XX, col. 1311B–1312A. Verba Seniorum. X, 20, col. 915D–916A. Op. Apoph. col. 329C, § 31. (Verba Seniorum X, 44 col. 920D).

³⁰¹⁵ - И. Кассиан. De coenobior. instit. lib. V, c. IX, col. 224: summa continentiae non sola temporis ratione, nec escarum qualitate tantummodo, sed ante omnia conscientiae iudicio colligenda est. По словам св. И. Златоуста, пост должен быть совершаем с «трезвенным помыслом».

³⁰¹⁶ - ibid., col. 224AB: tantum enim debet unusquisque sibi frugalitatis indicere, quantum corporeae obluctationis pugna deposcit. Ср. Василий В. Homil. I de jejunio c. I, col. 165A. Apophthegm. P. col. 205A., § 3 (Verba Seniorum IV, 19r col. 867A). Исаак С. Л. LXXXV, σ. 491. Е. Ф. Толков. 2 Кор. (2Кор. 4:7), стр. 145.

³⁰¹⁷ - ibid. Integritas mentis ventris cobaeret inediae.

³⁰¹⁸ - Non habet perpetuam testimoniae puritatem, quisquis non jugem temperantiae aequalitatem tenere contentus est. Ibid., col. 224–225. Ср. De coenobior. instit. lib. V, c. VI, col. 217–220; ibid. col. 226A; lib. VI, c. XXIII, col. 291B–292A. Нил С. Epistel, lib. II. n. 244, col. 325C. Perisrer. Sectio. II, c. III, col. 820B. De octo spiritibus malitiae c. I, § 1, col. 1145A. c. II, col. 1148A. De voluntaria paupertate, c. LXV, col. 1057A. Ефрем С. Т. III, p. 285F–286A. И. Лествичник. Gr. XIV, col. 868A. Авва Исаия. Praecepta Salutaria c. VU, col. 1087D–1041A. Apophthegm., col. 205A, § 3 (Verba Seniorum IV, 19, col. 867A). Древний Патерик, гл. IV, § 79, стр. 78, (ср. ibid., § 80). Исаак С. Л. XXVI, σ. 160, 161; Λ. XXVII, σ. 172; Λ. LVI, σ. 329–330; Λ. LXIX, σ. 402–404. Григорий П. De

mentali quictudine, col. 1068D–1069A. Григорий С. Praecepta ad Hesychastas, col. 1336C.

³⁰¹⁹ - Collat. XXI, с. XIII, col. 1187.

³⁰²⁰ - ibid.. с. XVII, col. 1192B.

³⁰²¹ - loc. cit.

³⁰²² - Collat. XVI, с. XIII, col. 1187: ...quod interdum factum possit prodesse, interdum praetermissum condemnare non possit, quodque nonnumquam egisse reprehensibile sit, nonnumquam praetermisse laudabile.

³⁰²³ - И. Кассиан. Collat. XXI. с. XIV.

³⁰²⁴ - ibid., с. XV, col. 1190: elaborandum est enim ut virtutes illae quae vere bonae sunt, jejuniis acquirantur, non ut ad jejuniorum terminum tendant illarum gestae virtutum.

³⁰²⁵ - ibid, col. 1190–1191 A: ob hoc ergo est utilis carnis afflictio, ob hoc ei adhibenda est mediae medicina, ut per illam ad charitatem, in qua immobile ac sine ulla temporis exceptione perpetuum bonum est, pervenire possimus.

³⁰²⁶ - Collat. XXI, с. XVII, col. 1192B: ita illud (jejunium) totis viribus animi appetamus... ut per ipsum ad puritatem cordis et apostolicam charitatem pervejnive possimus.

³⁰²⁷ - Ср. 1Кор.12.

³⁰²⁸ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.

³⁰²⁹ - Василий В. Homil. I de jejunio, с. I. Т. XXXI, col. 164B–165A. Ср, Бл. Феодорит. Relig.' Histor. Praefatio Т. LLXXII, col. 1288C.

³⁰³⁰ - И. Златоуст. De virginitate с. XXX, Т. XLVUI, col. 554.

³⁰³¹ - Ефрем С. Подражание притчам Т. I, р. 91F. В духе раскрытого святоотеческого толкования религиозно-нравственного смысла поста, в полном соответствии с ним, определяет сущность поста Е. Игнатий (Брянчанинов). По его достопримечательным словам, – «закон поста, будучи по наружности законом для чрева, в сущности есть закон для ума». О посте. Соч. Т. I, стр. 181; ср. поучение во вторую неделю Вел. Поста. Т. IV, стр. 86.

³⁰³² - Василий В. De jejunio с. IX, Т. XXXI, col. 180.

3033 - И. Златоуст. In cap. I Genes. Hom. X. с. I, Т. LIII, col. 82. И. Кассиан. De coenobior. institut. lib. V, с. 5. Т. XLIX, col. 216 ср. Иоанн Л. Gr. XIV, col. 86SA. Исаак С. Л. XXVII, σ. 175.

3034 - Нил С. Bpist. Lib. UI, 46, col. 413D. Ср. Григорий Н. De vita Moysis, col. 357A.

3035 - Исаак С. Л. LXXV, σ. 435–436.

3036 - По словам, напр., Бл. Феодорита, подвижники, благодаря применению подвига поста, усыпили страсти, укротили их порывы и, таким образом, заставляли тело подчиниться душе, водворив между душою И телом мир. Rel. Hist. Praefatio, со). 1288C.

3037 - Hist. Laus. col. 1217C.

3038 - Ibid., col. 1051A.

3039 - Ibid., col. 1210C.

3040 - Ibid., Prooemium., col. 995–996.

3041 - Ibid., с. II, col. 1011B.

3042 - Ср. И. Златоуст. De fato et providentia с. VI. Т. L, col. 772.

3043 - Vita Antonii, с. VII, col. 852B.

3044 - Vita Pachomii n. 35 (с. V). Acta Sanctorum. Maji. Т. III, р. 34B. Ср. вообще о строгости жизни Пахомия и его учеников Regula Pachomii n., 127. M.S.L. Т. XXIII, col. 77. Бл. Иеронима Epist. ad Rustic. monach. 125 n. 14. Т. XXII, col. 1080. Vita Pachomii. parall. с. V, n. 28. Acta Sanctorum, Maji. Т. III, р. 59C. Vita Pachomii с. IV, n. 35Acta, р. 34BE. Hist. Laus. с. XXII, col. 1065– 1068.

3045 - Hist. Laus. col. 1051B, 1053C.

3046 - Ibid., с. CIV, col. 1210C.

3047 - Ibid., col. 1013BC; ср. Созомен. Histor. Eccles., col. 1373D–1376A.

3048 - См. напр. Бл. Феодорит Hist, relig. col. 1305D–1308A (об Иулиане); col. 1325BC (о Маркиане); col. 1344C (об Евсевии); ср. с. IV, col. 1349B; с. XVII, col. 1420C (об Аврааме); ср. col. 1421D, с. XVIII, col. 1425CD (об Евсевии); с. XXI, col. 1437C (о Полихронии); с. XXVI, col. 1468C, 1469BD (о Симеоне); с. XXIX,

col. 1492B (о подвижницах Марине и Кире); ср. Apophthegm., col. 92C, col. 268C (conir. De vitis Patrum, lib. V. Verba Senior, lib. IV. De continentia, col. 864D–873C. Василий В. Epist. 45 (ab. 4), с. I. Т. XXXU, col. 365 sqq. И. Златоуст. De verbis Apostoli, Habentes eumdem Spiritum. II, 9. Т. LT, col. 279. Нил С. Nar. III, col. 616C–617B. In Albianum Or. col. 708B. Исаак С. А. LXXV, σ. 435; Λ. LIV, σ. 321–322.

³⁰⁴⁹ - Historia Bccles. lib. VI, с. XXXIV. Т. LXVII, col. 1396A. Ср. Hist.Laus. с. XLIII, col. 1115D. Исаак С. А. XXXIV, σ. 224–225.

³⁰⁵⁰ - Впрочем, относительно некоторых. наиболее знаменитых, подвижников мы находим в повествующих о них исторических памятниках замечание совсем иного рода, сущность которых сводится к тому, что эти подвижники, несмотря на необыкновенно суровые условия жизни, при чрезвычайной «склирагогии», не только не утратили здоровья, крепости силы, бодрого вида, по, напротив, их всецело сохранили. Так, у св. Афанасия А. об Антонии В. рассказывается, что, когда многие, желавшие подражать его подвижнической жизни, принудили подвижника выйти в первый раз из своей ограды, то все, увидавшие св. Антония, были очень удивлены. Тело его сохранило прежний вид, не иссохло от постов. Вообще Антоний оставался таким, каким знали его до отшельничества. Vita Antonii, с. XIV, col. 864B. Хорошее здоровье св. Антоний сохранил до самой старости. С юных лет и до старости, до самой смерти, соблюдая равное усердие к подвижничеству, великий подвижник ни в чем, однако же, не потерпел вреда. Глаза у него были здоровы и невредимы, и видел он хорошо; не выпало у него ни одного зуба; здоров он был также руками и ногами. Вообще он казался бодрее и крепче) всякого, пользующегося разнообразною пищею, омовениями и различными одеждами. Ibid.. с. XCII, col. 973AB. Ср. Historia Lausiaca, с. I, col. 1009B (об Исидоре Странноприимце); с. IX. col. 1026D–1027A (об Авве Оре).

³⁰⁵¹ - De coenobior. institut. lib. IV, с. XI, col. 163B–164A. Ср. ibid. lib. V, с. IX col. 224. Collat. XXI, с. XVII, col. 1192B. И. Златоуст. Ad populem Aniiochenum. Homil. III, с. IV. Т. XLIX, col. 51–52.

³⁰⁵² - Sidpicius Severus. Dialogus I, c. VIII, p. 189 (M. S. L. T. XX).

³⁰⁵³ - Ibid., c. V, p. 187; ср. ibid., c. IV.

³⁰⁵⁴ - Др. Древний Патерик, гл. IV, § 79, стр. 78; ср. ibid., § 80; Гл. II, § 13, стр. 30. И. Кассиан. De coenobior. Institut, lib. V, c. IX, col. 224AB; ibid., c. VI. col. 217–220. c. XI. col. 226A; lib. VI, c. XXII, col. 291B-292A. Нил С. Epist, lib. II, n. 244, col. 325C. De volunt paupert. c. XXIII, col. 1000B, c. LXV, col. 1057A. De octo spiritibus malitiae, c. II, col. 1145A, col. 1145C. Perister. sectio II, c. 3, col. 820B. Исаак С. Л. XXVI, σ. 160, 161, 163; Л. XXVII, σ. 172; Л. XXXIV, σ. 216; Л. LVI, σ. 330; Л. LXIX, σ. 402–403; Л. LXXXV, σ. 492–495. Apophthegm. col. 205A, § 3 (Verba Seniorum. IV, 19, col. 867A). Григорий П. De mentali quietudine. T. CL, col. 1068D–1069A. Никита С. Pract. capit cent. 1, § 43, col.

³⁰⁵⁵ - Θιλοκαλί'α τῶν γε'ρων νηπτικῶν, σελ. 181–182. Ср. аввы Фалассия Cent. III, 6–7. T. CXI, col. 1448GD. Нил С. De octo spirit. malitiae c. IV, col. 1148C.

³⁰⁵⁶ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.

³⁰⁵⁷ - Созомен. Histor. Eccles. Lib. VI, c. XXIX, col. 1377BC. Ср. Historia Lausiaca, c. XXI, col. 1066E–1067A.

³⁰⁵⁸ - Sermo ascet. T. LXV, col. 1181B: non enim a cibis tanquam malis abstinemus, absit! sed ut a copioso et inutili victu nos refrenantes, partes corporis effervescentes moderate castigemus. Ср. Λογ. α'σκητ. c. XLIII, (по изд. К. Д. Попова, стр. 144–147).

³⁰⁵⁹ - Epistola XXII (ad Eustochium, Paulae filium. De custodia virginitatis) c. VII. T. XXII, col. 400.

³⁰⁶⁰ - Ibid., col. 398.

³⁰⁶¹ - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.

³⁰⁶² - Василий В. Constit. monast. c. IV, col. 1348AB. Ср. И.Кассиан. De coenobior. institut. lib. V, c. 5. T. XLIX, col. 209–216.

³⁰⁶³ - Ср. Е. Ф. Путь ко спасению, стр. 185: «Действуя под влиянием греха, человек всего себя пропитывает им и все части своего существа и все силы приучает к деятельности по его внушению» и т. д. Ср. стр. 202: «Нужно отрывать страстность, сросшуюся и срастворившуюся с силами нашего естества». Ср. стр. 189.

- 3064 - Преподобный Феодор, loc. cit, σ. 282.
- 3065 - Or. XL, η. 30. col. 401B. Ср. авва Исаия. Or. XXVIII, C. IV, col. 1199B.
- 3066 - Начертание, стр. 327–328.
- 3067 - Письма к разным лицам, стр. 340.
- 3068 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 3069 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 3070 - Ефрем С. Т. III, p. 202D–210C.
- 3071 - De vita Moysis. T. XLIV, col. 357A.
- 3072 - Λ. XXIII, σ. 134.
- 3073 - Е. Ф. Путь, стр. 12.
- 3074 - Pratum Spirituale c. CLXII, col. 201BC.
- 3075 - De coenobior institut. lib. V. c. XIV, col. 229: ciborum non solum superfluous appetitus virtutum contemplatione calcandus, sed etiam ipsi naturae necessarius tamquam castitati contrarius, non sine cordis anxietate sumendus est.
- 3076 - Марк Диадох. Capita de perfectione spirituali, LV, T. LXV, col. 1184C.
- 3077 - Макарий Е. Н. XV, c. XXIX, col. 596B; ср. Н. XXI, c. V, col. 657C.
- 3078 - Василий В. Sermo de renuntiatione saeculi, c. IX, T. XXXI, col. 645CD. Ср. Исаак С. Λ. XXXVI, σ. 234–235. Ср. Авва Исаия. Or. XXVI, c. III, T. XL, col. 1193A: quae mundi sunt, et ipsam etiam corporis quietem odio persequere, quoniam avocant te ab amicitia Dei.
- 3079 - De vitis Patrum, lib. V, § 34, T. LXXII, col. 869BC.
- 3080 - И. Лествичник. Gr. VII, col. 80ID–804A.
- 3081 - И. Златоуст. De compunctione, ad Demetrium. Lib. 1, c. VI, T. XLVII, col. 404. Ср. Ефрем С. De perfectione hominis. T. III, p. 296BC.
- 3082 - Нил С. Capita paraen. § 51, col. 1203B.
- 3083 - Василий В. Homil. XXI, c. I, col. 541AB.
- 3084 - Исаак С. Λ. XVI, σ. 81.

3085 - Григорий Н. *De or. Domin. Or. IV*, Т. XLIV, col. 1172B. Ср. Максим И. III, 52.

3086 - *Lib. cit/ Or/VI* col. 1188A.

3087 - В данном пункте нельзя не видеть отражение психологических воззрений философии того времени. По учению, напр., Филона, ἡδονή является не только одной из страстей, но именно постыднейшею из них, – состоянием, лежащим в основе их всех, поскольку «страсти» являются только орудиями «удовольствия». Ср. Д. П. Миртов. Нравственное учение Климента А., стр. 5.

3088 - Нил С. *Tract. ad Eulogium monach.* с. XXII, col. 1121 CD.

3089 - Григорий Н. *De virginitate*, с. XXI, Т. XLVI, col. 401B.

3090 - *De monastica exercitatione*, С. LV1, col. 789A.

3091 - Нил С. *De octo vitiosis cogitationibus*, col. 1410A. Ср. И. Кассиан. *De coenobior. Institut*, lib. V. с. XIY, col. 229C: haec est nobis prima contentio, haec nostra velut in Olympiacis certaminibus prima probatio gulae ventrisque concupiscentiam desiderio perfectionis exstinguere.

3092 - Об этом подробности и цитаты см. во II главе.

3093 - См. примечание 556.

3094 - Авва Дорофей. *Doctr.* I, с. IX–X, Т. LXXXVIII, col. 1628CD.

3095 - Он же. *Doctr.* XII, с. 5, col. 1756B.

3096 - *Doctr.* I, с. XI, col. 1629D.

3097 - Ср. Кирилл А. *In Isaiam. lib. I*, or. III, Т. LXX, col. 149D–150A.

3098 - Ср. Василий В. *Reg. fuS. tract. Inter. XVIII.* Т. XXXI, col. 965B/

3099 - Нил С. *Cap. paraen.* § 48. col. 1258A.

3100 - Он же. *De octo spiritibus malitiae*, с. IV, col. 1148B.

3101 - Он же. *Epistol. lib. II*, n. 154, col. 27SA.

3102 - Максим И. *Loc. cit.*

3103 - *De vitis Patrum*, lib. V, § 34. Т. LXXII1, col. 869BC.

3104 - Максим И. IV, 10. Θίλοκαλ., σ. 378. Ср. Григорий Н. *De vita Moysis.* Т. XLIV, col. 373D. Е. Ф. Начерт., стр. 324.

- 3105 - Марк П. Ор. VIII, с. II. Т. LXV, col. 1104C.
- 3106 - И. Златоуст. Non esse adgratiam concionandum. с. III, Т. L, col. 657–658.
- 3107 - Ефрем С. De perfectione hominis. Т. III, р. 292CD.
- 3108 - Ibid., р. 493D.
- 3109 - Мф.11:12.
- 3110 - Василий В. Sermo de renuntiatione saeculi, с. IX, Т. XXXI, col. 645CD.
- 3111 - Ibid. col. 648A.
- 3112 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 3113 - Epistola, col. 420B.
- 3114 - Он же. Н. XLVII, С. XIII, col. 805A.
- 3115 - Н. XII. с. 5, col. 560. Ср. Н. XV. с. 12, col. 584A.
- 3116 - Ефрем С. De perfectione hominis. Т. III, р. 296BC.
- 3117 - Исаак С. Л. XVI, σ. 81–82; ср. Л. XXXVI, σ. 234–235.
- 3118 - Он же. Л. IV, σ. 22–23.
- 3119 - Ibid., σ. 24.
- 3120 - Л. LVI, σ. 339.
- 3121 - Л. LXXIII, σ. 425–426.
- 3122 - Л. LIV, σ. 321–322.
- 3123 - Исаак С. Л. LV, σ. 325.
- 3124 - Марк П. De h. j. o. j. § 197. Т. LXV, σ. 961.
- 3125 - Авва Исаия. De mundi renuntiatione, с. I. Т. LX, col. 1141C. Ср. Ор. IX, с. I, col. 1133D–1134A.
- 3126 - И. Златоуст. De compunctione, lib. I, с. X, Т. XLVII, col. 404.
- 3127 - И. Лествичник. Gr. VII, col. 801D–804A.
- 3128 - Он же. Gr. XIV, col. 868A.
- 3129 - Ср. Исаак С. Л. XXII, σ. 175.
- 3130 - Он же. Gr. VII, col. 808B.
- 3131 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 3132 - Gr. XIV, col. 865C. Ср. Исаака С. Л. XXVII, σ. 175: Бог радуется, что за уклонение от пути Божия сам человек заложил на себя епитимию, что служит знаком покаяния.

- 3133 - Cp. Suicerus. T. II, col. 359–360.
- 3134 - Gr. V, col. 769D–772A.
- 3135 - Gr. VI (De memoria mortis), col. 796C.
- 3136 - Бл. Феодорит. Relig. Hist. c. XXVIII, col. 1488D–1489A.
Cp. Apoplithegm. Patxmm, § 18, col. 92C. (Verba Seniorum IV, 5, col. 865AB). Pratum Spirituale, c. CXLI, col. 190B; c. X, col. 126C.
- 3137 - Gr. VII, col. 805AB; cp. ibid., col. 804C. Cp. Симеон Н. Б. Cap. pract. et teolog. § 64, col. 637.
- 3138 - Ин.15:18–20.
- 3139 - Мф.5:10–12; cp. Лк.6:22; 1Пет.4:14; 2Тим.2:12.
- 3140 - Stromata, lib. IV, c. IV. T. VIII, col. 1225C–1228.
- 3141 - ibid., c. VII, col. 1253sqq.
- 3142 - ibid.
- 3143 - ibid., c. VI, col. 1240sqq.
- 3144 - ibid., c. VIII, col. 1269B–1272A.
- 3145 - ibid., c. IX, col. 1281–1285A.
- 3146 - Исаак С. Л. XLIV, σ. 271.
- 3147 - Л. XXXVIII, σ. 245.
- 3148 - Л. LI, σ. 310.
- 3149 - Тертуллиан. De cultu feminarum, lib. II, c. XIII. T. I, col. 1332AB. В высшей степени интересно и знаменательно, что приготовление к мученичеству посредством подвигов (путем усиленной молитвы, постепенного увеличения пощений, ночных бдений, слезного плача, вследствие постоянного воображения будущих мучений) практиковались на Афоне даже и в XIX веке. Это определенно сообщается, напр., относительно преподобномученика Евфимия (замученного в Константинополе 22 Марта 1814 года), мучеников Игнатия, Акакия и особенно славянина Онуфрия. Старец Никифор сказал последнему: «я принимаю тебя, но с тем, чтобы ты до мученичества подвизался здесь так, как бы терпел мученические страдания». Во исполнение этого завета Онуфрий вкушал только самое ничтожное количество хлеба, полагал в сутки до 4000 земных поклонов для «умерщвления плоти» своей. См. Е. Порфирий. 1-ое путешествие, отд. 2-ое, стр. 329–330, 332–333, 334, 335.

Приготовлением к мученичеству занимались специально особые духовники, святогорские старцы, которые назывались «мученикотворцами» (стр. 334). Старец Григорий называется, напр., в мученических актах «опытнейшим, божественным приготовителем четырех мучеников» (стр. 345). Они практиковали приготовление методическое» (стр. 338. Ср. Его же. Книга бытия моего. Т. III, стр. 67), «строго аскетическое» (стр. 340), связанное с решительным преодолением прежней страстности. С особенною строгостью практиковался усиленный и чрезмерный пост до полного «измождения телесных сил», «при бесчисленных поклонах земных и поясных» (стр. 337. Ср. стр. 338).

³¹⁵⁰ - И. Златоуст. In sanet. Lucianum martyrem. T. L, col. 525–526

³¹⁵¹ - De sanctis martyribus. T. L, col. 710.

³¹⁵² - Киприан К. De laude martyrii n 2. T. IV ,col. 789: unde omnis consummatio et status vitae in martyrio eSt collocatus. Hoc fundamentum vitae et fidei hoc praesidium salutis, hoc vinculum Ubertitis et honoris; et quamvis sint et alia, per quae adipisci lux possit, tamen ad proximitatem muneris repromissi poenis patrocinantibus melius pervenitur.

³¹⁵³ - Ibid., n. XXIII. col. 799–800.

³¹⁵⁴ - Все содержание книги Афанасия А. Περὶ τῆς ὑπομονῆς (sermo de patientia) представляет иллюстрацию той основной мысли, которая выражается у него самого в следующих словах: «святые отдали свои тела на мученичество, а души сохранили чистыми, чтобы Бог обитал в них. Т. XXVI, col. 1217BC. Эта мысль подтверждается примерами ветхозаветным и новозаветных святых и, в заключение, примером Самого Господа. col. 1309AB.

³¹⁵⁵ - Связь мученичества с отшельничеством отчасти устанавливалась и другим путем: иногда лица, не выдержавшие тяжести мучений и пыток, удалялись в пустыню и проводили всю остальную жизнь в суровых подвигах покаяния, чтобы загладить свою великую вину отречения. Вот один из характерных случаев такого рода. Старец в пустыне встретил

подвижника, который «с рыданием и плачем (*cum lamentatione plorans*) рассказал ему: «Я был епископом, когда наступило гонение (*persecutione facta*), и много мук было наложено на меня, то я напоследок принес жертву (*postea sacrificavi*), так как не мог вынести пыток. Когда же пришел в себя и уразумел свое беззаконие, то отдал себя на то, чтобы умереть в этой пустыне (*dedi meipsum ad moriendum in hanc eremum*), и вот живу здесь сорок девять лет в покаянии и молитве к Богу, не отпустит ли он моего греха». *Verba Seniorum* III, 12, col. 1011B (ср. Патерик XX, 13, стр. 460).

³¹⁵⁶ - ...*Vivunt semper in memoria nostra, vixque satis illorum tolerantiam admirari possumus.*

³¹⁵⁷ - *Pratum spirituale*, с. LXIX, col. 151AB.

³¹⁵⁸ - Исаак С. Л. LXXXV, σ. 494–495.

³¹⁵⁹ - Л. XLII, σ. 257; ср. σ. 256.

³¹⁶⁰ - *Ibid.*, σ. 495.

³¹⁶¹ - *Apophthegmata Patrum*, col. 277B, § 33.

³¹⁶² - Ср., напр., Никита С. *Pract. capit cent I*, 82, col. 889C.

³¹⁶³ - Григорий Н. *De virginitate*, с. XXIII. Т. XLVI, col. 409B.

³¹⁶⁴ - Григорий Б. *Carmen ad Hellenium pro monachis exhortatorium ver. 85–104*. Т. XXXVII, col. 1458–1459.

³¹⁶⁵ - Отсюда в общем справедливы слова Е. Игнатия: «Монашество и мученичество – один и тот же подвиг в разных видах». О монашестве. Т. I, стр. 469. Ср. Т. II, стр. 346. Напротив, совершенно неожиданным является утверждение проф. П. П. Понамарева об отсутствии такой именно связи. См. его отатм. «О значении аскетической литературы». Прав. Собес. 1900. Т. III. стр. 300.

³¹⁶⁶ - Подтверждение того положения, что идеал восточного подвижничества по преимуществу созерцательный, см., напр., у св. Василие В. *Sermo ascet. 11*, с. IV, col. 877A; *cnf. Reg. fus. tr. interr. XXXVIII*, col. 1017B. И. кассиан. *Collat. X*, с. VI, col. 827. *Collat. XIV*, с. IX, col. 906B. *Collat. XVIII*, с. VI, col. 1100–1101A. *Collat. XXIV*, с. VI, col. 294–295. Исаак С. *Epist. III*, σελ. 537–538; Лоу. LXXXV, σελ. 495. Е. Ф. Начерт., стр. 512. Более подробное

раскрытие данного положения будет представлено в предполагаемом II томе нашего труда.

3167 - Ср. напр.. De jejunio C. IX. T. XXXI, col. 180.

3168 - Ср. Homilia in illud, Attende tibi ipsi (Deut. XV. 9), с. III, col. 204D–205A.

3169 - Ср. ibid., col. 205A.

3170 - Lib. cit., col. 204D–205A.

3171 - Homil. In martyrem Iulittam, с. V. T XXXI, col.7249B.

3172 - Epistol. 101 (al. 202). T. XXXII, col. 508A. Ср. Ep. 42 (al. I), с. IV, col. 333C.

3173 - Ср., напр., Carm. de natura humana, ver. 68. T. XXXVII, col. 760. Ср. ver. 59, 63, 67. Ср. Carmen de animae suae calamitatibus, ver. 61–67. Ibid., col. 1358.

3174 - Ver. 64.

3175 - Ver. 65.

3176 - Ver. 66.

3177 - Ibid., ver. 66–67.

3178 - De animae suae calamitatibus carmen lugubre ver. 61–64, col. 1358A.

3179 - Ibid., ver. 65–66.

3180 - Ver 37–40, col. 1356. Or. XII, с. III, col. 845B. Ср. Carmen de rebus suis. v. 204–205, col. 985. Or. II, с. XCI. T. XXXV, col. 493B.

3181 - Григории Б. Or. XII, cap. III, col. 845B.

3182 - Ad Hellenium pro monachis exhortatorium, ver. 45, col. 1455.

3183 - ibid., ver. 60, col. 1456. Ср. Or. IV. с. CXXI1I, col. 664A.

3184 - Следует заметить, что приведенный взгляд св. Отца не проводится им всегда и последовательно, поскольку св. Григорий не является и крайним последовательным защитником безраздельной созерцательности. Сам лично он долго колебался между двумя идеалами – созерцательностью и деятельностью и нашел более правильным избрать путь средний, царский. (См. раскрытие его учения – в указанном смысле – в III гл. нашего сочинения). Отсюда и его собственное

учение об отношении к телу в общем не отличается строгим ригоризмом. Вообще он находил делом нелегким точно и определенно формулировать должное, нормальное отношение к телу. Здесь пред ним возникала как бы антиномия, трудно разрешимая задача. «Это тело, когда оно в хорошем состоянии, начинает войну; когда же идут войною против него, повергает в скорбь. Его я и люблю, как сослужителя; от него же и отвращаюсь, как от врага; бегу от него, как от уз, и почитаю его, как сонаследника. Решусь ли истомить его? Но тогда мне нечем будет воспользоваться в качестве сотрудника при совершении добрых дел. Стану ли щадить его, как сотрудника? Но тогда не знаю, как избежать его мятежнических нападений, и боюсь, как бы не отпасть от Бога, отягчившись оковами, которые влекут меня к земле, или удерживают на ней. Or. XIV, с. VI–VII. Т. XXXV, col. 865.

3185 - Or. IV, C. CXXIII, col. 664A.

3186 - In psalmos. T. II. с. VI. Т. XLIV, col. 509BC.

3187 - In. Cant. Cant. H. VIII. Т. XLIV, col. 948A.

3188 - Or. XV, с. I, col. 1141 AB: *animo vacare non potest qui de corpore sollicitus est. Quemadmodum nemo potest oculum unum in coelum tollere, et alterum humi defigere; ita mens nequit quae Dei et quae mundi sunt simul curare.*

3189 - Paraenesis ad ascetas. T. II, p. 359B.

3190 - Collat. XXIII, с. XVI, col. 1272C: *hoc inevitabile corpus est mortis, in quod perfecti quique, qui gustaverunt quam suavis est Dominus, quotidie revoluti, sentiunt cum propheta, quam malum sibi et amarum sit discedere a Domino Deo suo.*

3191 - Collat XXIII, с. XVI, col. 1272CD. Cp. Collat. I. с. XIV, col. 504AB.

3192 - Пс.8:6.

3193 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.

3194 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.

3195 - De voluntaria paupertate с. XLV, col. 1025C.

3196 - Ibid., с. V, Col. 073D–976A.

3197 - Л. LXXI, σ. 411–412.

- 3198 - Λ. LXIX, σ. 401.
- 3199 - Epistol. III. σελ. 538. Cp. Λογ. LXV. σελ 384.
- 3200 - Scala paradisi. Gr. I. T. LXXXVffl, col. 633BC.
- 3201 - De vitis Patrum, lib. V, c. XVII. S. L. T. LXXIII, col. 915B: dicebat abbas Daniel: quia quantum corpus viruerit, tantum anima exsiccatur; et quantum siccatum fuerit corpus, anima tantum virescit. Dixit iterum abbas Daniel: quia quantum corpus fovetur, tantum anima subtiliatur, et quantum fuerit corpus subtiliatum, tantum anima fovetur. Cp, Apophthegmata Patrum. T. LXV, col. 156B, § 4.
- 3202 - Hist. Laus. c. XIII, col. 1035A.
- 3203 - Epistola d. ss. Pachomio et Theodoro, 11. XV. Acta Sanet. Maii. T. III, p. 68.
- 3204 - Apophth. P. col. 368B, § 185.
- 3205 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 3206 - Греческий текст см. ксерокопию оригинала.
- 3207 - Hist. Lans. c. I, col. 1010A.
- 3208 - Collat. I. c. VII, col. 490AB.
- 3209 - Авва Дорофей. Doctr. XIV, e. III, col. 1777.
- 3210 - Макарий Ег. Homil. XL, c. I, col. 761.
- 3211 - Авва Дорофей. Lib. cit. c. III, col. 1777B.
- 3212 - Cp. Исаак С. Λ. V, σ. 33.