Аскетизмъ
по ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОМУ УЧЕНИЮ.
—
Томъ Первый:
ОСНОВОПОЛОЖИТЕЛЬНЫЙ.
—
Этико-богословское наслѣдованіе
СЕРГѢЯ ЗАРИНА.
—
Книга вторая:
ОПЫТЪ СИСТЕМАТИЧЕСКАГО РАСКРЫТИЯ ВОПРОСА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. О. Кшіеваума.
1907.
От совета С.-Петербургской Духовной Академии печатать дозволяется.
25 ноября 1906 г.

Сергей, Епископ Ямбургский, ректор Академии.
ОГЛАВЛЕНИЕ.

Введение (стр. I—XV).

ГЛАВА I.

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

I. Значение учения о "спасении" в общей системе православного богословия. — Основополагающее 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 возникло окончательно, и потому оно могло быть избавлено от вечной смерти и возвращено к истинной "жизни" (стр. 2—20).


III. "Таинства" как мистические необходимые средства богообщения. — "Крещение", как рождение от Бога овым. — "Причастие", как духовно-телесное единение с Христом. — "Вечная жизнь" обнимает не духовную только сторону человека, но и телесную. — Значение буду-
щего воскресения тьмь для осуществления полноты "вѣчной жизни" христіань. — Представляемъ тьмь христіанъ измѣнять свои "свойства", но не утратить своей "субстанціи" (раскрытие учения преимущественно Месеодія Патарскаго и Бл. Августина, стр. 48—64).

IV. Необходимость личнаго освобожденно-свободнаго, нравственнаго момента въ дѣль усвоенія каждымъ человѣкомъ спасенія, совершенного Исусомъ Христомъ. — "Уподобленіе" Христу, "подражаніе" Ему, какъ содержаніе и цѣль религіозно-нравственнаго совершенствованія христіань.—Истинно-христіанскій жизнъ осуществляется совѣстственно — нераздѣльнымъ взаимодѣйствіемъ Божественной благодати и человѣческихъ силъ. — Анализъ святотесческаго учения по данному вопросу (стр. 65—96).

V. Постепенный характеръ религіозно-нравственнаго христіанскаго совершенствованія. — Начало истинно-христіанской жизни, "появленіе". — Психологическая сущность "покаянной вѣры" и ея основные моменты — самоотреченіе и самопреданность. — Христіанская "свобода", какъ преимущество, принадлежность и свойство истинной жизни. — Постепенное раскрывание и укрѣпленіе этой "свободы" въ дальнѣйшей христіанской жизни — съ положительной и отрицательной стороны (стр. 97—119).

VI. Значеніе "вѣры" въ процессъ постепеннаго религіозно-нравственнаго совершенствованія христіанства. — Доброша дѣлъ, какъ проявление и осуществленіе "вѣры".—Значеніе напряженной дѣятельности всѣхъ силъ человѣка для усвоенія "Правды Христовой". — Для осуществленія истинной жизни важна особенная способность, воспріимчивость человѣка къ богообщенію (стр. 120—130).


VIII. Значеніе идеи "воскресенія" въ христіанствѣ. — Пониманіе идеи "послѣдования", "награды" въ прямомъ и точномъ смыслѣ невозможно. — Почему же учение о "наградахъ" и "наказаніяхъ" содержится въ Св. Писаніи и въ святотесческой письменности. — Подлинный и точный смыслъ этого учения (стр. 156—167).

IX. "Страхъ" вѣчныхъ мученій и "надежда" на полученіе "награды", какъ переходныхъ ступеней, приводящихъ къ истинной, сущейъ "любви" къ Богу. — Сравнительная ценность этихъ побужденій, — "работо", "наемничество" и "священство" (стр. 168—177).

X. Смысла библейскаго и святотесческаго учения о "гнѣвъ" Божіемъ. — "Гнѣвъ" Божій, какъ "удаленіе и отправленіе отъ порока". —
"Гръцъ" не исключаетъ въ Богъ проявленій Божественной "любви" къ человѣку—грѣшнику, но самъ вызываетъ именно Божественную любовь. — "Гръцъ", какъ выраженіе и проявленіе "правосудія" (стр. 177—189).

XI. "Правда Божія". Общее понятіе объ этомъ свойствѣ Божественныхъ отношеній къ миру и человѣку. — Два момента "Божественной Правды" — "правда судящая" (δικαιοσυνη ἕκατος) и "правда спасающая" (δικαιοσυνη σωτηρίας). — Отношеніе "Правды Божіей" къ Божественной "любви". — "Правосудіе" Божественное и его свойства. — Правосудіе Божіе нельзя считать актомъ юридическимъ. — Человѣкъ самъ является принимаемъ своей вѣчной участіи. — Значеніе "наказаній", опредѣленныхъ Богомъ за грѣхи человѣка и постигающихъ его въ земной жизни. — Отверженіе Богомъ нераскаянныхъ грѣшниковъ послѣ всеобщаго суда (стр. 189—210).

ГЛАВА II.

Состояніе грѣховной невозрожденности человѣка. Аскетический анализъ страстей.

I. Значеніе "страстей" въ духовной жизни, ихъ сущность и главные моменты развитія, по ученію свв. отцовъ-аскетовъ.


§ 2. Сущность грѣховнаго паденія человѣка — въ религіозномъ обособленіяхъ его отъ Бога. — Влияйшія послѣдствія религіозной антономіи человѣка. — Значеніе человѣка въ ряду другихъ творений, обусловленное самою организацией его составной природы. — Духъ, "разумъ", какъ верховная специфическая сила человѣческой личности. — Отношеніе къ этой силѣ другихъ силъ и способностей человѣка. — Ослабленіе въ человѣкѣ, вслѣдствіе грѣхопаденія, силы и значенія "разумъ" и приобладаніе въ немъ низшихъ силъ и стремленій. — Наиболѣе характерное выраженіе разстройства и одностороннаго направленія силъ человѣка именно въ "страстяхъ". — Восточно-аскетическая схема въснимъ главныхъ пороковъ. — Дѣленіе этихъ страстей на "душевныя" и "телесныя". — Центръ тѣхъ же всѣхъ страстей лежитъ въ психической области и есть актъ волевой по преимуществу. — "Худое дѣланіе" "разумъ", какъ этніо-психологическая основа страсти. — "Помысль", какъ основной, исходный характерный моментъ страсті (стр. 218—248).
§ 3. Анализ и психологическое определение главных моментов постепенного развития "страсти" в душе человека. ("Приращение" или "приращение" — проросло; "создание" — образовалось; "совпадение", "составление", "совмещение" — соединяются; "борьба" — идет в навык, "сознание", "плывение" — формализов; "страсть" — живет) (стр. 248—258).

II. Аскетическое учение о значении и сущности "страстей", так называемых, "плотских" и "душевных".

§ 1. Центр тяжесть "плотских" страстей" лежит собственном в душе. — Противостояниостность "плотных" страстей". — Выводы отсюда относительно общего характера и основных методов борьбы с "плотскими" страстями. — Роль и качество пищи. — Нормальное отношение человека к процессу питания. — Нарушение такого отношения в "страсти" и различные виды "чревовечий". — Анализ страстей "блауда" (порефія). — Общие выводы (стр. 258—267).

§ 2. Сущность и характер "сребролюбия" (флётрофія). — Психологическая подкладка и сущность "гнівя" (брія) с нравственной точки зрения. — "Гнівь" в хорошем и дурном значении. — Аффективные состояния "печали" (літо) и "ненависти" (дрофія), как последствия предшествовавших страстей (стр. 267—289).

§ 3. Переход к последним и самым утонченным порокам — "тщеславию" (хвострия) и "гордости" (грчфія). — Анализ седьмой и восьмой "страстей". — Общая этико-психологическая основа всех страстей — самолюбие (лафія). — Проявляющаяся отсюда гибельность всѣхъ страстей вь совокупности и каждой изъ нихъ въ отдѣльности. — Определение указанных свойствъ страстей первыхъ и основная цель аскетического совершенствования. — "Безстрастие" (астрія) и понятие о немъ. — "Безстрастіе" только отрицательная сторона аскетизма, необходимо поступающая къ его положительному содержанию (стр. 289—306).

Происхождение и значение восточной аскетической схемы въсми главныхъ пороковъ.


II. Вопросъ о зависимости схемы отъ стоической группы главныхъ пороковъ и отъ греческой философіи. — Вглядъ Schiwielsz'а на восточную схему, какъ на противоположность четыремъ кардинальнымъ добродѣтельнымъ Платона. — Основа схемы у Немесія. — Психологическая и эти-
ческая важность схемы.—Протестантское отрицательное отношение к схеме и его основание.—Наложение и разбор этих последних.—Отношение к указанной схеме православного богословия (стр. 350—353).

ГЛАВА III.

«Любовь», как основа и сущность религиозно-нравственного христианского совершенства.

I. Любовь, как конкретное содержание христианского совершенства, как реальное начало богословия 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,—всевозможного религиозно-нравственного совершенства.—Объединение с Богом во Христе.—Высшая цель человека и основа его „вечной жизни“.—Объединение с Христом не уничтожает индивидуальности человека (стр. 356—359).

II. „Аукта“ и другие термины, которыми обозначается повят 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 (стр. 370—380).

III. Христианский учён.—Его существо, содержание и значение в христианской жизни.—Отношение учён к христианской „любви“ и христианской „вёрт“.—Вопрос о содержании и пределах богообразования.—Отношение Божественной „любви“ к Божественному „существу“.—Вопрос о познаваемости „существа“ Божия (стр. 381—410).

IV. Различные формы и степени „гносиса“.—„Созерцание“ Бога в природе.—Сущность, содержание и главная условие этого созерцания.—„Безмощие“ (ισχύς); его сущность и значение.—Отношение мистиков.—созерцателей к „помыслам“ и впечатлениям (стр. 411—442).

V. Молитва, как осуществление теснейшего единения человека с Богом.—Совместимость „непрестанной“ молитвы с иудейскими обязанностями и дялами.—Психологический анализ молитвенного настроения.—Различные виды „молитвы“ по их основному содержанию.—Степени совершенства молитвенного состояния (стр. 443—459).

VI. Состояние „екстааса“.—Отношение этого состояния к „молитве“.—Учение об экстатическом состоянии Св. Писания и святоотеческой традиции (460—468).

VII. „Смирение“ и „смиренноумудрение“.—Сущность, смысл и значение этой добродетели, по учению св. Писания и аскетической письменности.—Отношение „смиренноумудрения“ к христианской „любви“.—Метафизическое и мистическое значение этой добродетели (стр. 469—475).
VIII. Уединенно-совершенствованныя и общественно-действительная 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.—Психологическая особенность христианской „любви“ к ближним.—Христианское „мирение“ в отношении к ближним и его неразрывная связь с христианской „любовью“ (стр. 476—490).

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 совершенствования аксельегального удаления от родственников (стр. 491—505).

X. Отношение христианина к „миру“.—„Омертвленность“, как одна из основных черт греховного состояния человека.—Значение и употребление понятия „мира“ (косос) в св. Писании и в аксельегической литературе.—Специально аксельегочное определение „мира“, как совокупности „страстей“ (стр. 506—518).

XI. Нормальное отношение христианина к „земному“, как вышему благам.—Многие объ археосиметическом характер христианства и его основания.—Подлинное учение по данному вопросу св. Писания и святотеченской письменности (стр. 519—537).

Отношение эгоизма к альтруизму. Приложение к III главе (стр. 538—544).

ГЛАВА IV.

Основные начала православно-христианской аскетики.

ОБРАЩЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА КО ХРИСТУ.


IV. „Самопознаніе“ и „самопытаніе“. — „Совѣсть“; сущность и значеніе ея дѣйственности въ религіозно-нравственномъ отношеніи, по учению св. Писанія и аскетической письменности (588—592).

V. Аскетическое значеніе чтенія и наученія Св. Писанія и „мopalны“. — Взаимная связь и зависимость этихъ аскетическихъ средствъ (593—600).

VI. Важность и значеніе аскетизма „тѣлеснаго“. — Аскетическое значеніе физическаго „труда“. — Сущность и значеніе принципа „воздержанія“. — Объемъ этого понятія (601—621).


IX. „Постъ“, какъ одно изъ важнейшихъ аскетическихъ средствъ. — Филологическій смыслъ термина, выражающаго это понятіе. — Ученіе „поста“ св. Писанія и аскетической письменности (630—640).

X. Факты чрезвычайной воодушевленности въ пищѣ, „неумѣренаго поста“. — Различныя причины этихъ фактовъ: климатическія особенностіи южныхъ странъ; необыкновенная сила „плотскихъ страстей“ у нѣкоторыхъ подвижниковъ; общее аскетическое отношіе къ „удовольствіямъ“ желаніе вырвать „страсти“ изъ корней; „рѣзкость“, какъ побужденіе пріостряться въ тѣлесномъ подвижничествѣ сверхъ силъ; идея „спостраданія“ Христу и ея влияніе на тѣлесный аскетизмъ; значеніе въ этомъ отношеніи покаяннаго настроенія; „вученічество“ въ связанѣ съ тѣлеснымъ самоаннуреніемъ; „совершенствованіе“ въ отношеніи къ тѣлесной отбросъ подвижника (641—679).

Заключеніе. Основное начало аскетизма (680—682).
Указатель важнейшихъ аскетическихъ терминовъ (683—687).
Предметный указатель (688—693).
ВВЕДЕНИЕ.

Краткая история и основных значений понятия „аскетизмъ“.

Съ именемъ , въ принятомъ словоупотреблении соединяется обычно представление о монахъ, притомъ строгомъ отшельникъ, пустынникъ, а съ именемъ „аскетизма“—упражнение въ дѣлахъ, ведущихъ преимущественно къ угнетенію и умерщвлению плоти 1). „Аскетъ“ въ обычномъ словоупотреблении—сионизмъ человѣка, удалившагося отъ общественной жизни, чуждающагося людей и т. п. Обычно думають и говорять, что „аскетизмъ“—дѣло совершенно необязательное и даже не нужное для всякаго христианина вообще, причемъ одни считаютъ его явленіемъ ненормальнымъ, противнымъ природѣ, заслуживающимъ или порицанія или соznанія 2); другие же, высоко цѣнія „аскетизмъ“, признаютъ его дѣломъ, осуществляемымъ лишь особыми избранныками, для людей же, живущихъ среди обыкновенныхъ условій, нивъ какой степени не обязательнымъ и не осуществляемымъ.

Такое понятіе объ „аскетизмѣ“ узко, односторонне, а потому и не вполнѣ правильно.

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

Слово аскезисъ (аскезисъ), отъ котораго произведено общепотребительное теперь слово „аскетизмъ“, происходит отъ гла-

1) Ср., напр., В. Дали. Тохтмовъ словарь живаго великорусскаго языка. Т. I. ( изд. 2-ое 1880) стр. 27.
гола ἀσκεῖν искусно и старательно переработывать, обрабатывать грубые материалы 2); украшать и во всем этом упражняться 4).

Так как атлеты для успевшего и искусного осущест- вления задач, связанных с их профессиями, постоянно укра- шали и всеми средствами, преимущественно гимнастикой, упра- жняли и развивали свои силы и вмести с тьм придержи- лись строгого, воздержанного образа жизни, то они и стали называться ἀσκηταί 5).

Таким образом, "аскетизмом" Греки стали называть закаливание и упражнение, необходимые для успевшего состязания и борьбы на арети 6).


5) Du-Canze. с. 140. Ср. Клеменъ А. Т. VIII. с. 1072: γίνεται δέ ἡ ἀσκήσις, хатак αὐτὸν Κρινίν 1αποκράτην δό ροιν τοῦ ὀμφατος, ἀλλὰ καὶ τῆς δοξῆς ὤγενα, ἀσκήσις πό- νον, ἀσκήσις τρόφις..

У философов, стонической школы слово ἀκρις стало употребляться уже в специфически утическом смысле, — в смысле упражнения в добродетели и воодушевности 7). У всех послѣдователей названной школы, отъ Зенона до Эпикутета, данный термъ игралъ уже выдающуюся роль 8), хотя на ръдко съ нимъ употреблялись и синонимическія выраженія: ὑμνᾶνε, μελετάνε, ἀγωνίζομαι 10). По учению стоиковъ, существенная часть всей философіи заключается въ нравственномъ поведеніи человѣка. Философія — упражненіе (ἀκρις) въ искусство, и прежде всего — въ высшемъ искусствѣ — въ добродѣтели; она — учителница добродѣтелей; добродѣтели


8) Переведение поплати упражненія: "аскетизма" съ тела на душу, съ гимнастики на нравственную дѣятельность, въ виду специфическихъ признаковъ, мыслящихся въ этомъ поплати (систематичности, послѣдовательности, цѣлесообразности и наприженности умстваго атлета), могло совершиться, конечно, вопреки естественно,—по закону самой простой аналогіи. Уже во времена подходившаго Климента А., напр., душу гимнастика, подушевеннаго твердою надеждою на Бога и любовью къ Нему, смѣяно противостоящаго всѣмъ страхамъ, равнодушия къ случайностямъ и даже самой смерти,—по крѣпости и стойкости сравнивается съ тѣлъми атлетовъ. Strom. L. VII, с. XI. Cp. Д. П. Мурм. Нравств. уч. Климента А., стр. 113—114.


можно научиться, только упражняясь в ней; отсюда уже понятно утверждение стоиков, что философия—сама добродетель 11). Таким образом, в классическом словоупотреблении άσκησις имело смысл и более широкий и более углубленный, — обнимало и чувственную и духовную сферы, но во всяком случае оттляяло напряжение, усиліе, труд для осуществления какой-либо цели.

С этой точки зрения Филон характерно разъясняет различие добродетели „аскетической“ и природной. По учению этого философа, добродетель природная достигается человеку безъ всяких трудов, какъ даръ Божій, а добродетель аскетическая приобрѣтается съ большими усилиями, аскезисомъ. Аскетъ по временамъ колебляется въ добрѣ, возвращается ко злу, и потому его нельзя причислить къ совершеннымъ, а только къ совершенствующимъ. Впрочемъ, и аскезисъ можетъ, наконецъ, привести къ такой же совершенной добродетели, какая дается природой 12).

Такъ какъ Слово Божие цѣлую жизнь христіанѣ называеть борьбою, напряженнымъ и неслабымъ усилиемъ для достиженія


царства небесного 13), то аналогия борцовъ, атлетовъ съ ихъ аскетизмомъ напрашивалась сама собой при раскрытіи мысли о необходимости для христианина мужественно противостоять, бороться со всѣми препятствіями, встрѣчающимися на пути къ спасенію.

Эта аналогія и дѣйствительно рельефно оттѣняется у св. Ап. Павла. „Не знаете ли, что обѣгши на ристалищѣ бѣгутъ всѣ, но одинъ получаетъ награду? Такъ бѣгите, чтобы получать. Всѣ подвижники воодушевляются отъ всего: тѣ для получения вѣнца тѣлѣнаго, а мы — нетѣлѣнаго. И потому я бѣгу не такъ, какъ на невѣрное, бьюсь не такъ, чтобы только быть воздушъ; но усердно и порабощаю тѣло мое, дабы проповѣду другимъ, самому не оставаться недостойнымъ“ 14). При этомъ Апостолъ, очевидно, имѣя въ виду вышеуказанное дословное пониманіе аскетизма въ классическомъ словоупотреблени 15) — въ тѣлесномъ, чувственнымъ смыслѣ, съ одной стороны, — и въ духовномъ, правительственномъ, съ другой, опредѣляетъ сравнительное достоинство того и другого аскетизма въ христианствѣ. Апостолъ, увѣщевая Тимоѳею „управлять себя въ благочестіи“ (собственно упражненіемъ притопызать себя къ благочестию: ἐνυπαγεῖ ἐκείνον τὸ ἄθλον ἑορχθζειαν), предостерегаетъ его отъ излишняго увлечения тѣлеснымъ аскетизмомъ, указывая, что „тѣлесное упражненіе мало полезно“ (ἡ σωματικὴ γυμνασία τὸ ὀλίγον ἐστὶν ἀφῆλμος) 16).

Терминъ ἀθλονъ употребляется explicite только одинъ разъ и у Ап. Павла и даже вообще въ Св. Писаніи, при чемъ этимъ словомъ объясняется, очевидно, вся подвижническая, трудовая, исполненная самоотреченія и постоянныхъ лишеній, жизнь Апостола Языковъ, направленная къ достиженію религіозно-правственного совершенства, мира и спокойствія совѣств, путемъ...

13) Ср. Мѳ. XII, 12. Лк. XVI, 16. Лк. XIII, 24: „подвинай тесь (ἀσκεῖς ὑμεῖς) войти сквозь тѣсныхъ вратъ.
14) 1 Кор. IX, 24 — 27. Ср. Іаковъ I, 12; 1 Петру. I, 4; V, 4; Гал. 3. Римъ VI, 18—19; VIII, 13; Гал. II, 2; V, 7; Еф. VI, 12; Філіп. II, 16; III, 14; Колоссы. III, 5: 1 Тим. VI, 12; 2 Тим. II, 5; IV, 8; Евр. VI, 18, XII, 2. 4. Апок. 11, 10, 11, II. I. Кассія. De coenobior. institut. lib. V, с. XVIII, col. 234. АВ. I. Щитовствт. Contra eos, qui subintro ductas habent virgines. с. V, с. XLVII, col. 501. Иоаннъ. С. Л. с. 307: οὐδεὶς ὁ κόμος ὁμοίος ἐστὶ τοῖς σῶμασι, καὶ σταθὼν εἰς ἄθλον, καὶ ὁμοίος ὁ κόμος τῆς ἀθλίας ἐστὶν. Е. Θеофоръ. Тол. поем. Филіпп. (III, 10) стр. 20.
15) О степени возможности и дѣйствительности усвоенія Ап. Павломъ эллинской образованности и культуры смъ въ письмѣ сочиненій проф. Н. Н. Глу-боковскаго: „Эллинское образованіе св. Апостола Павла“. Христ. Чтеніе 1906. Март. и сієд. кн.
16) 1 Тим. IV, 7—8; Ср. I, 4; VI 6. 20; 2 Тим. II, 16, 23; Тит. I, 14; III, 9. Колоссы. II, 23.

Во всех указанных мстах Св. Писания подъ „аскетизмом“ разумеется дѣятельное осуществление религіозно-нравственного совершенства, путемъ напряженія всѣхъ тѣлесныхъ и душевныхъ силъ христіанина, посредствомъ неустанныхъ борьбъ съ различными препятствіями; точно сказать,—въ этомъ понятіи мыслится самый процессъ, а также вспомогательные премѣни и способы этого осуществленія или всѣѣ полной своей соизволенности, или же по преимуществу тѣ которыя изъ нихъ, взятые въ отдѣльноть, напр., молитва 19), тѣлесные подвиги и лишеніе 20).

Если въ раскрытии учения Св. Писанія объ „аскетизмѣ“ важное значеніе имѣла указанныя аналогія атлетовъ 21), то на изображенія „аскетизма“, которое мы находимъ въ патрологической литературѣ, замѣтно и несомнѣнно отразились тѣ которыя черты философскаго возрѣщенія по данному вопросу 22). По свидѣтельству св. Григорія Богослова, аскетическія упражненія практиковались у Грековъ мудрецами, философами. Эти дѣйствія составляли предметъ удивленія, похвалы и гордости язычниковъ. Подобныя упражненія и дѣйствія христіанъ стали называться также

17) Дѣян. XXIV, 16.
18) Цит. мѣста.
19) Ср. Рим. XV, 30.
20) Ср. 1 Корин. IX, 27.
21) Ср. Е. Теофанъ. Топковъ. Пастыръ. Посланій, стр. 308—309. Объясняетъ 1 Тим. IV, 7, обущай себѣ, пресв. Теофанъ говоритъ: „обучай — γοναθαν — упражняй себя въ дѣлахъ благочестія христіанскаго, чтобъ сдѣлаться искушеннымъ ихъ дѣйствителемъ, какъ гимнасты упражняются въ тѣлодвиженіяхъ разныхъ, чтобъ пріобрѣсти въ нихъ навыкъ и искусство“.
философія, а преданность таким занятиям обозначалась термином философій. 25.

Въ связи съ этимъ обстоятельствомъ стоитъ также и тотъ фактъ, что терминъ аскетъ, аскеты получаетъ въ свято-отеческой литературѣ значеніе уже преобладающее по сравненію съ другими синонимами, тогда какъ въ терминологіи Св. Писанія дѣло обстояло, какъ мы видѣли, совершенно наоборотъ.

Аскетъ у св. Отцовъ употребляется въ двоякомъ значеніи: въ общемъ смыслѣ — трудиться, упражняться 24), и въ частномъ— со временемъ возникновенія и развитія монашества — преимущественно для обозначенія подвижничества, осуществляемаго именно въ этомъ послѣднемъ. Что касается первого значенія, то аскетъ, въ отличіе отъ другихъ синонимовъ, оттѣняетъ, повидимому, особенную утонченность, изощренность, искусство и находчивость въ изобрѣтеніи различныхъ способовъ и средствъ для достиженія той или иной цѣли.

Этотъ оттѣнокъ особенно рельефно выступаетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ о достиженіи цѣли въ занятіяхъ предметами трудными, сложными, запутанными. Такъ напр., по словамъ прп. Макарій, пыткія мудрецы удивляли упражненіемъ въ софистицѣ (τὴν σοφιστικὴν ἀσκήσεων ἀναμεικτὸν ἑαυτοῦ) 25); въ наукахъ, — (ἐπιστήμην ἀσκόντως) 26); были разные художники, упражнявшіеся въ мірскихъ искусствахъ (τὰς κατὰ τὸν κόσμον ἀσκήσεως τέχνας) 27).

Частѣе, паменемъ аскетамъ называютъ у св. Отцовъ упражненіе именно въ добродѣтельяхъ. Такъ, напр., по словамъ прп. Макарій, всеѣло обратиться къ Богу и отвратиться отъ любви къ миру кажется труднымъ по причинѣ суровости подвиговъ добродѣтелей (διὰ τὴν σκληρῶν τῆς ἀρετῆς ἀσκησιν) 28). По мысли Григорія Б., требования аскета'а неразрывно связаны съ обязанностью приобрѣтенія арети,—помъ Бога добродѣтелей побуждаетъ людей къ


25) Махарій Б. Homil. XLV, с. II, col. 788 А.

26) Онъ же. Н. XV, с. XVIII, col. 608 Д.


подвижничеству, к аскезису 39). Другими словами, — подъ „аскетизмом" разумьются различные способы приобретения „праведности" 30), „благочестия" 31).

Имя „аскета" в первые три века прилагалось преимущественно к темъ христианамъ, которые добровольно упражнялись въ строгой и воздержной жизни, оставаясь въ обычныхъ условiяхъ, въ обществѣ. Тѣ же, которые уединялись, удалялись отъ общества, носили наименование „анахoretовъ" 32).

По мѣрѣ развитiя монашества, названiя ἀσκητας, ἀσχητής по- степенно перешли на него и сдѣлались обычнымъ и постояннымъ обозначенiемъ именно монашескаго образа жизни, какъ воплотившего въ себѣ фактически начало строгаго и последовательно провоцирующего подвижничества 33). По наблюдению некоторыхъ исследователей, именно Евсевiй былъ первымъ христианскимъ писателемъ, который слово μονέας стало употреблять, какъ равно значащее слову аскеты 34). 15-ое правило Галагрискаго собора запрещаетъ оставлять дѣтей профоси τῆς ἀσχητῆς (слав. „подъ предлогомъ отшельничества"). Эдешь „аскетизмомъ" названа уже самая уединенная жизнь, характеризующаяся благочестивыми упражненiями, о которыхъ рѣчь идетъ въ другихъ правилахъ этого собора, такъ что этимъ терминомъ называется образъ жизни, указанный упражненiемъ благоприятствующей. 21 правило того же собора два раза употребляетъ наименование „аскетизма“ (одинъ разъ въ формѣ существительного и одинъ разъ въ глагольной формѣ) для обозначения определеннаго образа жизни, характеризующагося соблюдениемъ дѣствия, воздержанiемъ (въ пищу и одеждѣ) и „отшельничествомъ отъ мiрскихъ дѣлъ" 35).

Въ предисловiи къ аскетическiмъ памятникамъ—Vita Antonii, Apophthegmata Patrum и Historia Lausiaca терминомъ ἀσκητας обозначается совокупность подвиговъ (посты, безбрачiе, молитвы,

39) Григорий В. Ил. си. кол. 128 В.
40) 12 Правила Галагрискаго Собора. Ср. того же собора прав. 13. 17. 18.
41) Григорий В. Ор. XLIII. Т. XXXVI. кол. 500 Съ „родители Василия Великаго упражнялись во всѣхъ видахъ благочестiи" (nαχον ἀσκητῶν ἐνοπελικόν ὄνομα).
43) Τὸν μονέα ἵνα ἀσχητας. Vita Antonii, с. III, кол. 844 В.
45) Ср. 5-ое правило Двукратнаго собора.
и т. под.), осуществленных монахами и отшельниками, описаны в названной книге, — т. е. именно подвигов, которые характеризовалась пх "небесная жизнь" и в которой выражаюсь пх восторженная "любовь" к Богу 30).

Словом ἀσκησις обозначаются и отдольные различные виды подвижничества 37).

В частности под "аскетизмом" разумеется "жизнь суровая, многотрудная и строгая" (ἐκλειπόταν, ἐκμοίρασθε λίαν, καὶ ἐκρινόταν 38), характеризующаяся всевозможными лишениями 39), измождением плоти 40), телесным "изнурением" 41), вследствие особенного строгого воздержания от пищи 42) и сна 43), вследствие строгого сохранения "поesta" 44), — жизнь, выражавшаяся в безупречном сохранении "дфевства" 45), в подвигах "терпѣнія" 46), "смирненномудрія" 47), "непрестанной молитвы" 48), доходящей до экстатического состояния подвижника 49) 50) 51). Во всяком случаѣ —

33) Lib. cit. c. XLIII, col. 1115 D.
34) Lib. cit. с. CH, col. 1209 B. с. CH, col. 1209 BC.
37) Θεοδωρησ. Relig. Histor. с. XVII, col. 1420 BC.
40) Ср. Нила Сим. Sententiae abducentes § 11, col. 1241 A: ὑπομονὴν ἄσκησις...
41) Histor. Laus. с. XLV, col. 1123 B: τακακομοφοβεῖν ἄσκησιμον... Ср. Historia Relig. с. XVII, col. 1420 BC.
43) Histor. Laus. с. XIX—XX, col. 1044 A.
45) Значительное количество других случаев употребленія в патрістическія литературах терминов ἀσκησις и ἄσκησις указано и в Теряевъ Патр. с. 345—348.
(2) Исидор II. T. LXXVIII, col. 552.
(8) Клеменс A. T. IX, col. 540 — 541: δύο εἰσὶν ἄρχιται πάσης ἁμαρτίας, ἄρνοις καὶ αἰθένειας... 'Ακολουθεῖ δύο τῷ γένει καὶ παντίδερα παραδίδεται πρὸςφορά ἑκάτερα τῶν ἁμαρτιῶν τῷ μὲν ἢ γυναῖκι... τῇ δὲ ἢ κατὰ Δόγον ἁπάσης, ἐν πάσιν τε καὶ φίλοι παραγωγωρόν.
(8) Hist. L. v. c. 1, col. 1009 A. Cr. Τρισιρίτις V. Or. XLIII. T. XXXVI, col. 512 C.
(8) Θεόδωρος. Relig. Histor. c. III, col. 1318 C.
(8) Hist. L. v. c. XIV, col. 1085 C: 'Ακολουθοῖ... ταύτην ἐξέχει τῆς ἁμαρτίας. Εἰς τῶν ἱδίων γράμματα καὶ τῶν οἰκείων πόνων παντεία ἀστρακά καὶ κελαρικά ἁγοράζεις εἰς τῇ Ἀλαζνάρνιᾳ, μάρτω ἀλλεπώρευτη εἰς τὰς νόσους ἐκχειρες.
(φυσικό) υπέρ έξοχός называлась на Афонъ жизнь искажающая, которые проводили жизнь безмолвную, чтобы беседовать с однимъ Богомъ.

Такъ какъ монашество исторически являлось собой выражение и представление строгой подвижнической жизни, то въ обычномъ понимании и словоупотреблении понятий „монашество“ и „подвижничество“—„аскетизмъ“—сдѣлалось постепенно синонимическими.

Такой специальный, технический смыслъ былъ усвоенъ данному понятію только благодаря исторически сложившемуся положению вещей, но онъ не отвѣчаеъ собственно, какъ мы видѣли, ни прямому философскому смыслу данного термина, ни существу выражаемаго имъ понятія, которыми предполагается, намѣрено и допускается смыслъ болѣе общиій и болѣе широкій.

Подъ „аскетизмомъ“ въ прямомъ и собственномъ смыслѣ слѣдуетъ разумѣть вообще планомерное употребленіе, сознательное примѣненіе цѣльности образованныхъ средствъ для приобрѣтенія христианской добродѣтели, для достиженія религіозно-равнобѣжнаго совершенства. „Аскетизмъ“, не приспособленный и не приводящий къ названной цѣли, въ сущности не настоящей аскетикѣ, а видимой, кажущейся—η фаномѣνη аскетикъ, по выраженію преп. Макарія Е.

Такимъ образомъ, данный терминъ обозначаетъ какъ бы только „техническую“ сторону христианскаго совершенствования, такъ какъ главнымъ дѣятелемъ этого послѣдняго, по православному учению, служитъ благодать Св. Духа.

„Аскетизмъ“ имѣетъ свою прямую и ближайшую цѣлью приспособить естественные силы и способности человѣка къ восприятію воцѣлѣствія божественной благодати, сдѣлать ихъ органомъ, послушнымъ и удобнымъ орудіемъ для достиженія и осуществленія въ человѣческой личности „вѣчной жизни“. Другими словами,—„аскетизмъ“ является моментомъ христианскаго „освя-

61) Е. Порфирий. Цит. кн., стр. 145.
63) Е. Теофанъ. Толковъ Пастыр. Посл. (Тим. IV, 7) стр. 309: „вѣрующій по крещеніи и прятіи благодать способенъ, т. е. и готовъ, и силенъ, на всѣя кія дела въ душѣ и по требованію св. вѣры; по чтобы все сіе дѣлать достаточно и подобное, для сего надлежитъ упражнять себя въ такого рода дѣлахъ.“ Ср. Zeller. I B., S. I.
64) H. XL, с. I, col. 761 D; Ср. De custodia cordis с. VIII, col. 825 D.
65) Ср. Преп. H. De virginitate с. IV, T. XLI, col. 348 B: το тѣς εν εκπει-

νιας έπιπεινα ρε γ η η τις είναι καὶ δύναμις τῆς θεοτήτας ζωῆς.
щениа", поскольку для осуществления последнего необходимы "всякое внутреннее усиліе — работы, молитвы, поученія и всякое внѣшнее бореніе и препобѣдженіе пренятствій" 86).

По ученію свва. Отшовъ Церкви, аскетизмъ самъ по себѣ, даже взятый во всей совокупности своих проявлений, еще далеко не объясняется и не выражается собою христіанскаго совершенства. По мысли, напр., препод. И. Кассіана, "пости, бдѣнія, нищета, отшелы́нчество, упражненіе въ св. Писаніи, расточеніе всего имущества не составляетъ совершенства, но суть только средства къ совершенству; не въ нихъ состоять цѣль искусствъ (disciplinae illius finis), но посредствомъ ихъ достигается цѣль. Напрасно будетъ упражняться въ нихъ тотъ, кто довольствуется ими, какъ вышнимъ благомъ; это значить—имѣть орудіе для искусствъ и не знать его цѣли" 87). Иллюстрація къ раскрытому пониманію слова ἀσκεῖα, ἀσκησις служить Doctrina XIV аѳъ Доровеля пері ἁγιομονίας кai ἀρµολογίας тων τῆς φυσῆς ἁρτῶν 88). Здѣсь созиданіе духовнаго совершенства въ человѣкѣ изображено чертами, заимствованными отъ постройки домъ. Какъ созидаемый домъ нуждается во всесторонней заботѣ относительно каждой своей части, и пренебреженіе какой либо изъ нихъ грозить прочности построенаго дома, такъ и душа нуждается въ заботѣ относительно созиданія въ ней каждой изъ добродѣтелей (с. 1). Основаніемъ для такого созиданія должна быть вѣра (с. 2). На этомъ основаніи полагаются камни: послушаніе (ὑπακοή), долготерпѣніе (μαρτυρία), воздержаніе (ἐγκράτεια). Отъ каждой изъ этихъ добродѣтелей въ основаніе должно полагать по одному камню... и такимъ образомъ, воодвигать зданіе: одинъ камень состраданія (σοφιστάς), одинъ отсѣченія воли (ποιητικοῦ θεληματος) и т. д. Но краеугольными камнями (γωνιὰς) будутъ терпѣніе и мужество (ὑπομονῆς кαι ἀθρόπατος), относительно которыхъ сдѣлается въ особенности прилагать стараніе (ibid., col. 1776 А.), ибо отъ нихъ зависитъ твердая устойчивость стѣнъ зданія (ibid.). Цементомъ, соединяющимъ одинъ камень съ другимъ, служитъ смиреніе,—добродѣтель, безъ которой ни одно доброе дѣло не есть добродѣтель и безъ которой нельзя спастись, подобно тому, какъ корабль не можетъ быть построенъ безъ гвоздей (col. 1776 AB) и т. д. Важно въ этомъ изображеніи то, что душа представляется какъ бы ареной, на которой по-

86) Е. О. Толков. Посл. Колос. и Фнп. (Кол. I, 29) стр. 81.
88) T. LXXXVIII, col. 1772 D—1788 A.
степени усиления воля получается известное содержание в виду духовного адаптии. Самый процесс вдохновения частей адаптии в одном месте прямо называется глаголом аскес: "άλλοι αςκείν ἵπτην, ἀλλ' οὐκ ἐν γνώσει. ἔχει γὰρ, ὅτα ἀρτῆ τοιεί ὁ τοῦτος, οὐδὲν ἐξείν ἐν γνώσει " 69). В настоящем т. п. тои наиболее подходят значение вдохновию, т. е. дью бывает, произволу. Несколько выше этой разъяснено, кто именно может быть назван в гнози поэй метафорич, откуда ясно, что аскес и поэй — глаголы, синонимичные по своему значению. (Ср. и ниже: πάλιν ὁ θεραίς τις εκτόν καὶ νομίζει ὅτα τα μέγα ποιεί, καὶ οὐκ οἶδα, ὅτα οὐδέν ἔχει, ἐστειλέν οὐκ ἐν γνώσει ποιεί 70) и т. д.).

Однако уже из приведенных примечаний можно усматривать весьма тонкое различие между аскес и поэй. Тот, кто повинному дается, поэй аσκοτήν, на самом деле иногда только аскек оное: если он дается не с разумным, оных эн та γνώσει, то он собственное одвь пойе 71).

Τὸ ποιείν σκοτήν собственное означает быть молчаливым, тогда как ὁ ἀσκείν σκοτήν — только вдохновать молчание. Отсюда, аскет может на самом деле в своей деятельности (ασκητος), полная усиления, не принести никакого плода, если он незаконно подвизается. "Далее в поэи Дородей приводит примечания аскета безплодного 72) и заключает речь таким оборотом: пάλιν ἐν ἀσκή τις η διὰ ταυτοπαρεστασεις, ἐχειν ὅτα ἀρτῆ τοιεί, οὐκ ασκείν ὁ τοῦτος ἐν γνώσει: λοιπὸν ἐν τούτω ἠρετεὶ ἐξοδευειν τὸν άσκητὸν αὐτὸν, ἐχειν ἐαυτὸν τι καὶ ἐξοδευειν ὁμοιοίους ἐνα λίθον καὶ ἐσταιραί δώλο, ἀλλὰ καὶ ἔσχον τὸν κυνηγοῦντος, ὅμιλον διὰ τοῦ θρήνος τοῦ πλῆθος 73). Эдьсь аскета омом называется и такое вдохновение адаптии, которое предполагает один только не имеющийся смысла физические усилия, как положение одного камня в адаптии и взятие из него двух. Эдьсь уже, самоочевидно, не получается никакого плода; адаптия не подвигается вперед (οὶ ποιεῖν), а, напротив, разрушается,—и все таки это должно быть названо аскес, т. е. положение усилия. В т. аскетовемъ аскета весьма важно то, какие мотивы руководять

69) С. Илл, col. 1777.
70) С. Илл, col. 1777 В.
71) С этой точки зрения понятно и святоотеческое учение о том, что по- бду доставляют святому не природу, сама смертная и исполняемая безнаменныя строки, а разум (возду-пие) привлекает ее к благодати Божией (варье скуте тион вицен ой, η γνώσει, θεραίς гαρ οὖν, καὶ μοι μνήμων ἀνεπέκτωσ' ἀλλ' γνώσει τὴν δεικν χάριν ἐπέλθειαν). Θεοδορит. Reilig. Hær. Præf. col. 1288 В.
72) col. 1777 ABCD.
73) Ibid.
ничь, чтобы это не быть ἁσκημ, не пытующий разумной цели, безплодная трапа сила (ἀκέφαλος ἁσκήμιμυ.

Такой отткнок напряженной деятельности в глажков ἁσκήμ противополагает его πολεо, который,—по словопорядку отъ ἁσκήμ—какой, πολεο—качество,—предполагает натуральное раскрытие лежащей в его основу идее, т. е. предполагает в субъекте известное предрасположение к объекту, качественное средство к нимъ,—о ἂν ἐν γνώσει ἐγκατασταθείη, онъ ἐγια ὁ ἄρτην πολεο; ὁδ̄ δὲν ἐπιγειεῖσθαι ως ἁσκήμιμυ. (по русски говоря, какъ трудженникъ) ἀλλὰ ἐγια ὁ διὰ τῆς ἐγκατάλειπτης κτίσεωи σωφροσύνη, т. е. плюдъ нормальной, разумнаго ἁσκήμιμу—воздержание; самое это напряжение—въ смыслѣ старажія, усилий (= ἁσκήμιμу—приводить къ ἄγιдомодрію, къ щилюстному состоянію мыслительной способности человѣка и къ смыщѣнію (1779 Д.—1780 А): ως ἁτοιοι ὁι πατηρε; ὁ ἁ τοι κατασκαλικο ἐν γνωσι (1780 А.). Отсюда видно, что ἁσκήμιμу—у препода. Дорогое суммѣ тѣлесныхъ трудовъ, и толковъ есть не одинъ изъ видовъ ἁσκήμιμу, а результатъ, которыя является, вслѣдствіе нормального образомъ поставленнаго ἁσκήμιμу. Таковы и всѣ христианскія добродѣтели по своему существу: любовь, смыщеніе, терпѣніе, послушаніе; къ нимъ приводить ἁσκήμιμу, но не изъ нихъ состоять 24). Отсюда получаемъ тотъ выводъ, что ἁσκήμιμу есть низшій родъ дѣятельности, собственно приготовленіе къ христианскому возвышенному образу мыслей, когда „пытующие пѣнчъ были бы „какъ не пытующіе“: . . . вообще, „пользующіеся миромъ, какъ не пользующіеся“ 25).

Что касается значения термина „аскетизмъ“ въ современной богословской науцѣ, то оно замѣтно относится въ себѣ конфессіональная особенность трехъ важнейшихъ христианскихъ исповѣданій,—католизма, лютеранства и православія. Католическое подъ „аскетизмомъ“ разумѣеть почти исключительно выполненіе и осуществленіе трехъ, такъ называемыхъ, „евангельскихъ совѣтовъ“,—нищеты, бабречія и послушанія, т. е., говоря короче и конкретнѣе, католическое богословіе отожествляетъ „аскетизмъ“ съ монашествомъ, какъ состояніемъ, стремящимся къ достиженію высшаго евангельскаго совершенства. Христиане же не монахи, исполняя только заповѣды, къ аскетизму, по самому своему положенію, не обязываются, осуществляютъ его не имѣютъ ни необ-

24) Характерно, что и у Кассиана монашескій образъ жизни, для выраженія котораго греческій отцами употреблялось это слово, также приравнивается къ воздвиженію архіпел. Ср. сол. 1294—1295.

ходимости, ни даже самой возможности. Если отъ нихъ и требуется пьютокорая степень аскетизма, то лишь минимальная, и аскетизмъ не-монашескій по существу совѣтъ монага роду, чьмъ, аскетизмъ, характеризующий монашество и составляющий содержание его жизни. Такимъ образомъ, по католическому учению, аскетизмъ является выполненіемъ, такъ называемыхъ, „евангельскихъ совѣтовъ“, но не требуется христіанскими заповѣдями; аскетизмъ — выполненіе не должнаго, а сверхдолжнаго 76).

Лутеранство, отрицая самое существование „евангельскихъ совѣтовъ“ въ отличіе отъ заповѣдей, — не признаетъ важности и даже законности, правильности монашества, считаетъ его, а равно и аскетизмъ, явленіемъ, противнымъ самому духу евангелія 77).

Православіе, наконецъ, признающая „совершенство“ общѣхристіанскій требованиямъ, считаетъ и аскетизмъ общенароднымъ обязанностью, осуществляемой въ различныхъ формахъ — въ монашествѣ и общественно-дѣятельной жизни. Монашество считается аскетизмомъ „ατ' ἐξουσία, но не исключительно, — формой религиозной — нравственной жизни, наиболѣе приспособленной для осуществленія аскетизма. Раскрытію, выясненію, обоснованію и доказательству этой мысли посвящено все наше изслѣдование.

17) Ср. Schimetz. Das morgene ländische Monchtum... S. 8, 10, 44, 47, 48.
Глава I.

Православное учение объ усвоении каждым человеком спасения, совершенного Иисусом Христом.
I.

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 человечества, по святотеологическому учению. — Уподобление Богу — „святость“, как необходимое условие богообщения. — Утрата человеческим истинной „жизни“, вследствие потери богообщения и святости. — „Смерть“ физическая и духовная, — как сладчайшее удаление человеческой от истинной „жизни“. — Зло в человеке не возникало окончательно, и потому он мог быть избавлен от вечной смерти и возвращен к истинной „жизни“.

Учение о сущности и условиях „спасения“ человеческой, представляя собою 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 специфически особенности, конфессиональные отличия главнейших христианских исповеданий. Конфессиональная окраска богословований этих послевних обнаруживается именно в этом пункте наиболее выпукло, рельефно, характерно 1).

1) В этом случае в высшей степени знаменательно и интересно для нас согласие в суждении о данном предмете богословия православного и протестантского. Так, прес. Серге́й (Страгородский) говорит: „...точно, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантизма или православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о „жизни“, к их учению, именно, о лучшем „спасении“, в котором (учении) это понятие наиболее ясно выражено... тот должен спросить каждое из върхосповѣданий, в чем оно полагает смыс лъ жизни человѣка, его высшее благо. (Правосл. уч. о спасеніи, стр. 6). По мысли Harnackа, не богословскій спорт, иерархическіе (priesterliche) взаимодѣйствія и национальныя разницъ особенно привели къ раздѣленію Церкви и это раздѣленіе поддерживаютъ... отъ причинъ, безспорно, участвовали въ указанномъ факѣ, не теряя своего значенія и до послѣдняго времени; но все же основную движущую причину данного явленія собственно сводить иныхъ въ различныхъ отвѣтахъ на вопросъ объ идеалѣ жизни. Mönchentum, S. 6.
Таким образом, учение о „спасении“ человека, будучи центральным пунктом богословия догматического, оказывается исходным началом богословской этики, т. е. основанием, на котором зиждается все православное нравоучение во всех своих существенных пунктах и которым оно определяется в своих наиболее важных особенностях.

Ранним 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 спасению 2). Следовательно, здесь мы находим связь теснейшую, внутреннюю, органическую, так что нельзя понять аскетизм с его теоретической и практической стороны, без предварительного,—по возможности тонкого и обстоятельного,—раскрытия смысла православного учения о „спасении“.

Учение о „спасении“ мира и человека служит основным содержанием всего Божественного Откровения. Так, обстояние о спасении служило сердцевиной всего Бытания Завета, его жизненным первым, одушевляющим началом, исходным пунктом и вмести телеологическим моментом; это обстояние слу-

жили "корнем" для народа Божьих, безъ котораго не мыслимъ народъ Божій 3), безъ котораго его исторія теряетъ всѣкій смыслъ и значеніе. Къ сему-то "спасенію" относились "изысканія и изслѣдований пророковъ", по слову Апостола 4). Что же касается Откровенія Новозавѣтнаго, то оно имѣтъ своимъ центральнымъ пунктомъ спасеніе человѣка, какъ фактъ уже по существу совершившійся, какъ обѣтованіе исполнившееся, какъ силу, реальную и полножизненную начавшую дѣйствовать въ человѣческой исторіи съ того момента, какъ "Сынъ Человѣческій пришель взыскать и спасти погибшее 5)" естество человѣческое. Дѣло спасенія человѣка, по своему существу, въ своемъ коренномъ, центральномъ моментѣ, было собственно дѣломъ возстановления богочеловѣческаго союза.

Спасеніе человѣка предполагаетъ, такимъ образомъ, нарушение этого союза, погибель человѣка.

Само по себѣ "спасеніе"—отвлеченный понятіе, получающею свой конкретный смыслъ отъ дополняющаго опредѣленія, отвѣчающаго на вопросъ: отъ чего? Русское слово "спасеніе" соответствуетъ греческому σωτερіа, отъ глагола σω̣τερіз̣о. Послѣдній, въ свою очередь, одного корня съ прилагательнымъ σω̣τερικός (σω̣τερικός) 6), отвѣчающимъ собственно здоровый (лат. sanus). Сωτερіа, слѣдовательно, означаетъ собственно "освобожденіе", въ смыслѣ освобожденія отъ болѣзни, порчи.

И, дѣйствительно, въ Новомъ Завѣтѣ σω̣τερια и σωτερіа означаютъ прежде всего избавленіе отъ опасности, смерти, болѣзни, а въ положительномъ смыслѣ—возврашеніе цѣлости, крѣпости, здоровья 8). Въ страдательной формѣ σω̣τεριω переводится на русскій

3) М. Посошев. Идея завѣта Бога съ Израильскимъ народомъ, стр. 7.
4) 1 Петр. I, 10.
6) втѣчающеася также въ формѣ сω̣τερικός (Гомеръ, Геродотъ), σω̣τερικός (σω̣τερικός) (Геродотъ, Тucidидъ, Ксенофонтъ, Демосейтъ, Платархъ).
7) σω̣τερια изъ τυα-ν-ος, τυα—древнеиндійскому тиви—сильный, могучій и находится въ совусть съ βυμ, τυα—быть сильнымъ, σω̣τεριω Dr. W. Prellwitz. S. 279.
8) Такъ, ученія Господа, во время возвращанія на озерѣ, угрожавшаго имъ смертью отъ потопленія, взывали Бимъ: "Господи, спаси насъ, погибаемъ" (σω̣τερια, σωτερια, απολλοφθε). Мф. VIII, 25, ср. ibid. XIV, 59; Деянъ Апостъ XXVII, 20, 31, 43, 44; XXVIII, 1, 4; ср. Мк. V, 29, 28; Лукъ VIII, 50. Расказано Христу говорили: "спаси Себя Самаго" (σω̣τερια σωτερια) Мф. XXVII, 40. "Другихъ спасайте, а Себя не можете спасти" (σω̣τερια, σωτερια, σωτερια, ои δομοτο σωτερια). Ibid. ст. 42; ср. Мк. XV, 30—31; Лукъ XXIII, 35, 37, 39; Иоанъ XII, 27; Евръ V, 7 (σω̣τερια, ед. сωτεριω). Особенно характерно выражение: "Но приготовьте ковчегъ для спасенія дома своего" (εις σωτεριαν τοι εντε σωτεριω) Евр. XI, 7. Подъ "спасеніемъ" разумѣется,
языкъ именно „выздоровь“ 9), статъ здоровымъ 10), получить исцѣление 11). Указанное значеніе понятія sotiria, очень характерное и существенно важное, однако далеко не полнов и не выражаеть собою собственно специфически христіанскаго момента. Христіанство, имѣя своимъ содержаніемъ прежде всего и преимущественно духовную, божественную жизнь, и понятіе sotiria береть въ специальномъ смыслѣ христіанскаго избавленія отъ а) духовной смерти, б) погибели, в) вѣчнаго осужденія (или „глѣва Божія“) и, наконецъ, преимущественно, главнымъ образомъ — въ смыслѣ избавленія собственно г) отъ грѣха, какъ коренной причины всѣхъ этихъ бѣдствій 12).

Въ итогѣ имѣемъ, что, согласно употребленію и значенію рассматриваемаго термина въ Новомъ Завѣтѣ, спасеніе (sotiria) есть избавленіе человѣка отъ грѣха и его слѣдствій,—осужденія, вѣчной погибели и духовной смерти, возращеніе природы человѣка въ ея нормальное состояние путемъ ея оздоровленія 13). Въ этомъ отношеніи особенно характерны слова Самаго Господа Спасителя, опредѣляющія сущность и дѣль совершеннаго Имъ на землѣ дѣла спасенія людей: „не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больныя... Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“ 14).

далѣе, царованіе здоровых: Лук. VI, 9; ср. 7—8 и 16; ср. Мрк. III, 4; Лук. IX, 56; ср. ст. 54; исцѣленіе, избавленіе отъ болѣзни: Мк. IX, 22; Мрк. V, 34; VI, 56; X, 52; Лук. VIII, 48; XVII, 19; Иоан. XI, 12; Дѣян. XIV, 9 (14); въ частности, напр., исцѣленіе отъ бѣбования (Лук. VIII, 36), возращеніе зрѣнія: Лук. XVIII, 42. Спасеніе употребляется также въ смыслѣ избавленія отъ рабства египетскаго: Дѣян. VII, 25—“Господь изъ египета избавимъ людей отъ рабовъ сирійскихъ” —Cremer, S. 978—982.


10) О той же самой женщинѣ говорится, что она „въ того часа стала здоровая“ (sotiriasа—„спасена бѣстъ“).

11) Состоящий „исцѣлялся“ (sotiriasа—„спасается“)—Лук. VIII, 36,—ср. Дѣян. IV, 9: человѣкъ немощный „быть исцѣленъ“ sotiriasа—слав. „спасается“).

12) a) Иак. V, 20: „обратившихся грѣшницъ отъ низкаго пути его спасеть душу отъ смерти“ (sotiriasа фуку въ батато) и покроетъ множество грѣховъ; b) Мрк. XVIII, 2; XVI, 25; Мрк. XIII, 35; Лук. IX, 24, 56; Лук. XIX, 10; Иуд. 5; Филип. I, 28; 1 Кор. I, 15; 2 Кор. II, 7; 2 Еес. II, 10; в) Иоан. III, 17, XII, 47; Мрк. XVI, 16; I Кор. V, 1; I Петр. IV, 18; Римл. V, 9; I Еес. V, 9; г) Мт. I, 21: „Отеч спасеть людей Своихъ отъ грѣховъ ихъ (аутос аиотои товъ актуовъ актуова); Лук. I, 77: „дѣло служенія Предтечъ,—дать уразумѣть народу Его (Господа) спасеніе въ процѣнѣ грѣховъ ихъ“ (тобъ бо говъ сирія товъ лаф актуовъ въ фагос актуовъ актуои); Лук. VII, 50; Дѣян. V, 31; Иак. IV, 12; Cremer, loc. cit.

13) Ср. Е. Теофанъ. Начерт., стр. 11.

14) Мт. IX, 12, 14.
Таким образом, как ни существенно и характерно понятие „спасение“ для христианства, оно все же недостаточно определено и точно выражает собою его содержание, мысль и т.д. — собственно с положительной стороны и потому, будучи по преимуществу отрицательным, поступает к другому относительноному с ним понятию, которое отмечено бы в христианстве прежде всего момент положительный.

Таким понятием и является бесспорно, „вечная жизнь“ (αἰώνιος) 15).

И действительно, понятия „спасение“ и „вечная жизнь“ употребляются в Евангелии, как синопийская, взаимно — замыкающие, связанные между собою теснейшим, внутренним образом 16).

Таким образом, спасение в христианстве означает исчезновение от греха и чрез это дарованье возможности и способности к вечной жизни 17) в „царстве Божием“—(ταύτα τοῦ Θεοῦ), цар- 15) Как ᾠών, так и ἀήν означают у классических писателей „жизнь“ вообще, в ее различных проявлениях, но ᾠών означает по преимуществу чисто физическую жизнь,—точнее, жизнь в ее чисто физических проявлениях, тогда как ἀήν означает „жизнь“, как постыдовательный ряд поступков различного рода (Schmidt. B. IV, S. 43—44, Собр. S. 49, Ср. Cremer. S. 458 см. Деян. XVII, 25; 1 Петр. III, 10; Евр. VII, 3, 16; Апок. XII, 2). Таким образом, нравственная жизнь обозначается чрез ἀήν, хотя его явления и нельзя возводить в закон, так как ᾠών, напр., у Платона означает и собственно нравственную жизнь, хотя и не часто (Schmidt. S. 47—48).


17) Свѣдѣдовательно, спасеніе изъывает своею цѣлью и содержаніемъ вечную жизнь, почему эти выраженія и являются къ извѣстнымъ смыслямъ тожественными и взаимозамѣнямыми, причемъ „спасеніе“ выражаетъ болѣе отрицательную сторону понятія, тогда какъ „вечная жизнь“ прямоѣ опредѣляется ею съ положительной стороны. Ср. выраженія—„спасеніе Божіе послано аѳанникамъ“ (Дѣян. XXVIII, 28) и „ѳанникамъ далъ Богъ поканіе въ жизнь“ (Дѣян. XI, 18).


и есть собственно самый характерный, специфический момент христианства 19).

Понятие "въчная жизнь"—(σωιής ζωῆς 20)—выражается самая сущность творчески—проницательно—спасительных отношений Бога к человѣку, для котораго эта жизнь является единственно истинной, подлинно цѣлью и вмѣстѣ его исконымым назначением 21).

дѣятельному общению съ Богомъ, со св. Троицей. По ученію преп. Исака С., "царство небесное" есть "духовное созерцаніе" (θεωρία τεταρτική), "духовное вѣдомство" (γνωσις τεταρτική). Субъективно оно ощущается, какъ "успокиленіе" (γεφυρα) небеснымъ царствомъ. "Достигается оно" не "дѣлами помысловъ", не собственнымъ заслугамъ, ибо "может быть вкушаемо" только "по благодацамъ". Со стороны человѣка условіе достиженія его является "чистота сердца, производимая вѣрованіемъ". (Л. XIX, с. 101—102) или, что тоже, "любовь" (υμπάσι): именно "о нея Господь таинственно обѣтоваи Апостоламъ, что вкусять ея въ царствѣ Его (Л. LXXII, с. 417). Такимъ образомъ, въ аскетическомъ истолкованіи данного понятія преобладает субъективный момент.

19) Оттѣнить его важно и въ цѣляхъ апологетическихъ. Въдь и "буддизмъ, какъ и христианство, хочется быть по преимуществу религіозной спасеніи, къ которому и призываютъ (Проф. А. И. Бведитеинъ). Религіозное соціаніе извѣстно, стр. 538). Однако, съ другой стороны, не менѣе безспорнымъ является и тотъ фактъ, что буддизмъ есть "проповѣдь спасенія не отъ смерти къ жизни, но отъ жизни къ смерти, отъ бѣгства къ непріянію" (Ibid). Поэтому въ отношении къ идеѣ спасенія буддизма, хотя онъ и сознаетъ ее съ ясностью большую, чѣмъ какая-либо изъ естественныхъ религій, долженъ оставаться лишь при одномъ чисто отрицательномъ поступлѣ" (Ibid).

20) Me, XIX, 16, 29; XXV, 46; Мт. X, 17, 30; Лук. X, 25; XVIII, 18, 30; Иоан. III, 15, 16, 36; IV, 14, 36; V, 24, 30; VI, 27, 40, 47, 54, 68; X, 28; XII, 25, 50; XVII, 3, 8; Деян. XIII, 46, 48; 1 Иоан. 1, 2; II, 25; III, 15; V, 11, 13, 20; Иуд. I, 21; Римл. II, 7; V, 21; VI, 22, 23; 2 Кор. IV, 16; 16; Галат. VI, 8; 1 Тим. I, 16; VI, 12, 19; Тит. I, 2; III, 7.

Вечная жизнь стоит в совете Божием, как исходное начало и конечная цель бытия всего сотворенного 22. Отсюда естественно, что "жизнь в вечную" есть "всё испытано в Господе" 23. "Высочайшее благо есть вечная жизнь, а величайшее зло — вечная смерть" 24.

Эта истина есть точное выражение основной цели сотворения мира Богом. Преблагий Господь Бог воззвал изъ небытия къ бытию миру "во еще были всёмъ" 25, т. е. для того, чтобы и всѣ твари въ возможной для нихъ, относительной и ограниченной степени, соотвѣтственно даннымъ имъ силамъ, способностямъ и положенію въ общей системѣ конечнаго бытия, сдѣлались участниками той жизни, которою въ абсолютной полнотѣ и безусловно.


22) Е. Теодор. Главы Вѣковъ Пастырскихъ Посланій. Посл. Ттт., стр. 31. 23) Отъ же. Главы Вѣковъ Пастыръ. Посл., стр. 199 (на 1 Тим. I, 16). Объясняя 2 ст. 1 гп. Посл. Ттт., починивъ священникъ говорить: "читающему посланіе св. Павла не трудно замѣтить, что въ каждомъ посланіи многократно и разнообразно упоминается онъ о жизни вѣчной,—посвящаетъ конецъ домостроительства спасенія и послѣдней цѣли взаимныхъ спасеній въ Господѣ. E. Теодоръ. Соч. цт.

номъ совершенствъ обладаетъ Онъ Самъ, будучи всесовершенной, присущей Жизнью 26).

Какъ венецъ всего сотворенаго, "микрокосмосъ" 27), человѣкъ, по сравненію съ другими, явившимися на землѣ ранѣе его существами, призванъ къ жизни наиболѣе полной и совершенной, наиболѣе близкой къ жизни божественной. Въ самомъ сотвореніи своеемъ получивши отъ Бога "дыханіе жизни" 28), образъ (собственно отображеніе) и подобіе Божіе 29), человѣкъ путемъ сознательнаго и свободнаго богоуподобленія, въ личномъ союзѣ любви съ Своимъ Первообразомъ 30), какъ своимъ "верхнѣмъ благомъ" 31), призванъ быть развивать и совершенствовать сообщенный ему задатокъ, полученный имъ залогъ истинной, блаженной жизни.

Такимъ образомъ, только въ этомъ долгѣ была и могла состоять для человѣка истинная, а, слѣдовательно, и вѣчная жизнь. Особенною этой жизни былъ сознательно свободный характеръ отношеній къ Богу по началу дѣтскія довѣрчивой, самопреданной любви къ Нему, какъ Творцу и Подателю жизни. Такой характеръ взаимныхъ отношеній Бога и человѣка пред- ставляется въ Св. Писаніи, какъ "вѣчный завѣтъ" Бога съ Адамомъ, первымъ человѣкомъ, родоначальникомъ человѣчества 32). Заключенный Богомъ съ Адамомъ тотчасъ послѣ его сотворенія, этотъ завѣтъ и состоялъ именно въ опредѣленіи содержанія и цели жизни человѣка, конечно, вполнѣ соответствуя тѣмъ сила- мѣ, способностямъ и дарованіямъ человѣка, которыя получить послѣдній при своемъ происхожденіи, въ самой организаціи

своей личности. Эта наивысшая цель человечка, которая определяла самую сущность его жизни, ея основное, господствующее направление, состояла именно в прославлении и восхвалении Божия, т. е., въ такихъ дѣйствіяхъ и проявленіяхъ его сознательно-свободной — жизни, которая выражала живое стремленіе человечка приблизиться къ Богу, проявить съ ея бытіи и поведеніи подобие божескихъ совершенствъ и котораго, такимъ образомъ, опредѣляли цѣлесообразность существованія человѣка на землѣ. Такъ какъ указанная цель жизни человѣка опредѣлена назначеніе его по существу, вполнѣ соответствуя самой ідее его созданія, его специфическѣмъ, истинымъ человеческимъ особенностиымъ, то поэтому самому она и была единственно истинно, неизмѣнною, вечной. Отсюда и самий завѣт Бога съ человѣкомъ, какъ опредѣленной для человѣка содержаніе и сущность жизни вечной, называется завѣтомъ вечнымъ.

Святоотеческое учение съ нарочитою обстоятельностью и особенныю углубленностью раскрываетъ ты библейскую мысль, что автономія для человѣка по отношенію къ Богу безусловно невозможна,ъ такъ какъ самое бытіе его и условія его жизни необходимо (т. е. нравственно, идеально-необходимо) опредѣлены отношеніемъ къ нему Божества, не только какъ Перво причины всего, но и, что особенно важно, какъ Первообраза духовной природы человѣка.

Св. Николая А. сущность святоотеческаго ученія по данному предмету выражается кратко такимъ образомъ, что человѣкъ, по самой природѣ своей, предназначенъ къ тому, чтобы „быть подъ Богомъ“ (предшествуя тѣ Эфовъ). Эта общая мысль раскрывается въ святоотеческой письменности путемъ уясненія ученія о Богѣ, какъ единомъ истинномъ бытіи, жизни самосущей, верховномъ благѣ. При этомъ у Св. Отцовъ понятіе высшаго блага относится къ понятію истинаго бытія, которое есть только Богъ.

Такъ, по выражению Св. Григорія Н., „Богъ жизнь самосущая, тогда какъ другое не есть (въ настоящемъ смыслѣ) жизнь,

[23] Ibid.
[25] Если въ Библіи и упоминается о завѣтѣ Бога съ другими твореніями, — премѣт человѣка (см. напр., Бытъ IX, 10—13; Ос. 11, 18—20; Ин. XXXII, 20; 23, 23), то, конечно, потому, что они воспринимаются все же человѣкомъ, какъ сознательно—свободнымъ представителемъ ихъ.
[26] T. LXVIII, col. 765 AB.
но бывает только причастно жизни... 37). Отсюда следует, что не в Боге, в Боге, значит, вовсе не быть... 38), не иметь истинной жизни, находится впевсегда сфера.

Вот почему душа может жить только в единении с Богом, Который Один только по существу, в подлинном смысле, есть вечная жизнь... 39). "Как нетленный, жизнь в Себе имеющий непрестанную, не замыкающую и не истощающую, Он (т. е. Бог) даест и ввергающим жизнь, так как Царь вложил... — жизнь вечную... 40)."

Будучи истинно самосущую Жизнью, Бог есть и "полнота блага" 41). Благо Бог имеет, сопутствующим Своему существу... 42). Отсюда уже понятно, что человеческий имеет в Боге основу не только своего физического существования, органической жизни... 43), но, что особенно важно, также и своей нравственной природы, высшей духовной стороны своего существа "Со своей сущностью и природой человечка соединено стремление к доброму и совершенству", а это, таким образом, и означает именно, что "с самой природой его" соединена "любовь" к тому блаznненному Переобразу, котораго человечка есть подобие... 44).

Человеческому присущее сродство с Богом, а потому и "вление" к Нему... 45). И это влечение коренится в самой глубине духовной природы человечка, служит выражением самых коренных, неистребимых его запросов.

"Что солнце для существ чувственных, то Бог — для духовных... 46). "Душа" "в Бога и в Нем одном находит себя успокоение... 47)."

88] Григорий Н. In psalmos. Tr. I. c. VII; col. 461C: την έν ουι μη ειναι, ουδέ έστιν διός είναι.
89] Святость Б. Е. 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 unitatur.
40] Е. Θ. Толкование. 2-3, стр. 200 (1 Иоан. 1, 17).
41] Григорий Н. D hominis opifictio. C. XVI. T. XLIV, col. 184 B.
42] την αμαθία σώματον έχει τη έούσι. И. Дамаскина. De fide orthodoxa. L. I, c. XIII, col. 833D—836A.
43] Девян. XVII, 28.
45] Григорий В. Or. XXI, c. I. T. XXV, col. 1084A.
46] "О пеpter оτтво теси агевгевсис ἄνθρωπο, τοτο τοι και νοησιο της θεος — ibid.
47] Иоанна C. L. XXIII, c. 131: ψυχη τη Θεον ἀγάπασα, έν τη Θεο και μόνη την ἀνάπαυσαν ἑκάστην. 

По мысли преп. Макарія Е., душа „не имѣющая въ себѣ Божія свѣта“, т. е. общепія съ Божествомъ, подобна тѣлу, которое предоставлено самому себѣ, лишено пищи и одежды.— Причина этого закона міра духовнаго коренится въ томъ, что душа сотворена по образу Божію, а, слѣдовательно, источникъ вѣчной жизни для нея заключается только въ Богѣ. Именно отъ Бога, но не изъ собственной своей природы, отъ Его именно Божества, отъ Его духа, отъ Его свѣта получаетъ она необходимую для нея, свойственную ей пищу, питіе и одѣяние 51), т. е., другими словами, только въ Богѣ, въ Божественной жизни заключается источникъ, совокупность тѣхъ условій, которыя существенно необходимы для истинной жизни.

По мысли св. Макарія Исповѣдника, Богъ нась создалъ для того, чтобы мы сдѣлались общинами Божественной природы, участниками Его вѣчности, явились богоподобными по благодатному обожествленію 52). Т. е., другими словами, будучи только образомъ, конечнымъ, условнымъ отраженіемъ безконечной и самосущей жизни, а не самую эту жизнь, только подобиемъ безусловнаго бытия, человѣкъ удовлетворѣніе своимъ богоподобнымъ свойствамъ и безконечнымъ стремленіямъ можетъ найти въ Богѣ и только въ Немъ одномъ. Не владѣя въ собственной своей духовной природѣ абсолютнымъ содержаніемъ, будучи въ
этом отношении существовь конечным, условным и ограниченным, человеческъ, вмсть съ этимъ и не смотря на это, въ своемъ самосознаціи носить идеалъ абсолютнаго 39). 

Нося въ своемъ самосознаціи, какъ его необходимый поступать, идеальный образъ безусловнаго и стремление къ нему,—человеческъ задачею и содержаніемъ своей жизни естественно долженъ поставлять постепенное, никогда не прекращающееся осуществление этого образа въ наличномъ устроеніи своего дѣйствительного бытія. А достигать этой цѣли онъ можетъ не иначе, какъ чрезъ реальное участіе въ живой абсолютной дѣйствительности безусловнаго Существа, въ дѣйствительное обладаніе, по благодати, жизнью Котораго онъ входить постепенно и въ мѣрѣ ограниченной, но тѣмъ не менѣе существенно, на самомъ дѣлѣ, переживать богообщение, какъ вполне реальный фактъ своей самосознательной жизни. А это и значитъ, что осуществленіе безусловнаго идеала, состоявшая высшую, подлинную, единственно целую цѣль человеческой жизни, достигаться можетъ не иначе, какъ причастіемъ жизни божественной путемъ приближенія къ ней, т. е. уподобленія содержанія и направленія жизни человеческой жизни Божественной. Только такимъ путемъ и можетъ совершаться удовлетвореніе, питаніе идеальныхъ потребностей человечка, а, слѣдовательно, и его настоящая жизнь.

Слѣдовательно, по идеѣ богоподобія, человеческъ есть существо субстанциаль-религіозное и потому нормальная жизнь его возможна не иначе, какъ въ общеніи съ Богомъ,—онъ полнѣе можетъ и „долженъ въ Богѣ жить“ 40), чтобы достигнуть своего истиннаго назначенія и, слѣдовательно, вѣчнаго блаженства. По выражению прп. Исакія С., „жизнь вѣчная есть утѣшеніе въ Богѣ“ 41), „безсмертная жизнь“ (ἐ αἰώνιος ἡ ἀθανασία) — „ощущеніе

5) Идеальностью характеризуются основныя проявленія человеческаго духа, выражающіяся въ формѣ стремленія къ истинѣ, добру и красотѣ, отмѣченныя въ своемъ содержаніи существеннымъ признакомъ совершенства имени абсолютнаго. Въ этомъ проявляется то ихъ свойство, которое облекает человѣка съ Божествомъ, Носителемъ истинѣ, добры и красоты въ самомъ безусловномъ смыслѣ.

40) Въ философскихъ терминахъ напечатаны мысли выразаются очень точно проф. Введенскимъ въ его диссертации: „Религіозное сознаніе язычества“. „Самъ по себѣ, въ своей субстанциальной сущности человечек есть не что иное, какъ живое усилие осуществить то, что потенциально дано въ немъ изначаль: истину, добро и красоту, каковыхъ потенциальности отъ вѣка актуализованы въ Богѣ, изъ Котораго единственно и могутъ быть восприняты въ живую форму вѣчной субстанциальнойности“. Стр. 96—100, стр. также стр. 34, 37, 96—97.

41) Л. XXXVIII, с. 242: ἡ αἰώνιος ἡ ἀθανασία ἡ ἀπόκαλυψις εἰς Θεὸν.
въ Богъ" (σεβομαι τον Θεον), т. е. действительно сознаваемое и чувствуемое переживание единения и общения съ Богомъ. По выражению прп. Макария Е., "Богъ ни къ кому такъ не благоволить, какъ человѣку"; "нѣть другой такой близости, какая у души съ Богомъ и у Бога съ душею". И это потому, что существует особое "сродство Бога съ человѣкомъ".

По мысли Св. Симеона Нова. Богъ, такъ какъ Онъ есть все благо, наполняет душу, въ которой обитаетъ, всякимъ благомъ, насколько можетъ вмѣститъ наша природа. Свидѣтельствами, только въ союзѣ живой любви съ Богомъ человѣкъ находитъ полное удовлетворение своимъ высшимъ потребностямъ и запросамъ, живетъ совершенною, истинною жизнью.

По христианскому учению, Богъ воцарилъ человѣка прежде его создания, и именно отвѣтная любовь со стороны человѣка поставляетъ послѣдняго въ наиболѣе тѣсное общение съ Богомъ.

Такъ какъ полнота всякаго совершенства заключена въ Богѣ, то человѣкъ, естественно, не можетъ привнести въ этотъ союзъ отъ себя ничего, никакого нового содержанія. Съ своей стороны человѣкъ долженъ и можетъ только стремиться все болѣе и болѣе усовершенствовать себя, въ возможной степени и мѣрѣ, божественных совершенствъ, стараясь уподобить свою несовершенную емпирическую дѣйствительность абсолютному идеалу, и такимъ путемъ постепенно тѣснѣе и тѣснѣе, ближе и ближе съ Нимъ сое-

---

50) Ibid., col. 241.
51) Макарій. Е. Н. XLV, с. V, col. 789: ο Κόρος ἐν σοβαρι―εὐδοκησαν, εἰ μη μονον ἐν ἄνθρωποι.
52) οἱ αὐτοὶ ἂν τις εἰσελθως ἐστι καὶ ἑφέδεις τοιαῦτα, εἰ μη φυγῆς προς Θεον, καὶ Ἐσθο προς αὐτὸν, Ibid.
53) Συγγενεῖς Θεος προς ἄνθρωπον, καὶ ἄνθρωπος προς Θεον. Ibid.
54) Симеонъ Н. Е. Qr. XXVI, col. 450 A: Deus cum sit omne bonum, animal, in qua sedem posuerit, omni bono impet, quantum potis est natura nostra impleri.
55) Эта черта есть важнейшая въ учении христианскомъ, выражаетъ самыя его характеристическія, специфическія особенности въ отличіе отъ естественнофилософскаго мироозрѣнія древняго и новаго времени, такъ какъ и у нѣкоторыхъ изъ представителей этого мироозрѣнія встрѣчаются указываніе на богоподобіе, какъ на высшее благо и потомъ естественную дѣль человѣка. Но только богооткровенная рѣчицнаго воззвѣщенія миру Бога, какъ высочайшую Любовь, и тѣмъ указала истинную основу для дѣйствительнаго совѣданія богоподобія и реальнаго единенія съ Богомъ.
56) Ср. Е. Г. Толков. Пастыр. Послан. Титу, стр. 81 (объем. 2 ст. II гд.); "любовь, Божію отеческую къ себѣ любовь оущую, (человѣкъ) свою къ Нему любовью племянѣть"....
57) Ср. I Кор. IV, 7.
диться. Следствием этого теснейшаго, ближайшаго, непосредственного общения природы человеческой с Божественною, результатом религиозно-нравственного единения человечка с Богомъ, должно было явиться — и действительно является в христианствѣ—и некоторое реально-метафизическое преобразование человеческой тварной природы, которое у св. Отцовъ Церкви называется „обожествлением“ (θεοποιεσις). Эта возможность „обожествления“, на которой собственно и основывается безусловное значение человечка, должна была постепенно становиться все больше и больше конкретной, жизью действительно. Но для реального осуществления этого „обожествления“, по самому существу дѣла должны быть исполнены съ обѣихъ сторонъ, сохранены ненарушимо условія „вѣчнаго завѣта“ человечка съ Богомъ. Само собою понятно, что возможность такого нарушения существует только со стороны человеческой. Въ отношении къ Богу, по самому понятію о Немъ, нельзя даже предположить чего-либо подобнаго. „Всякое дарство доброе и всякій даръ совершенный исходить свыше, отъ Отца свѣтовъ, у Котораго есть измѣненія и ни тѣни перемѣнъ“ 64.

Что же касается человечка, то возможность нарушения имъ условій вѣчнаго завѣта съ Богомъ лежить въ самыхъ свойствахъ его тварной, несовершенной свободы, предполагающей способность и возможность выбора заданнѣихъ цѣлей и средствъ ихъ осуществления. Самаго стремленія къ жизнѣ Божественной, къ достиженію обожествленія онъ утратить и заглушить совершенно никогда не можетъ, не переставая вѣстѣть съ тѣмъ быть человечкомъ, но путь, средства къ удовлетворенію этого стремленія онъ можетъ и можетъ избрать какъ правильныя, такъ и ложныя. Истинно божественную жизнь онъ могъ замѣнить мнимо божественной, т. е., другими словами, заблудиться съ правильнаго пути, религіозно-морально пастъ, преступить нормативный законъ своей душевной жизни, нарушить условія завѣта съ Богомъ,—однимъ словомъ, согрѣшить.

Такимъ образомъ, реальное участіе человечка въ истинной, вѣчной божественной жизни можетъ достигаться со стороны пособительной только свободнымъ актомъ непрерывнаго сознательнаго самоположенія человечка въ Богъ, а съ отрицательной стороны—отказомъ, несогласіемъ полагать верховную существенную цѣль и смыслъ своей жизни въ чемъ-либо другомъ, помимо Бога.

64) Иак. 1, 17.
Богъ, будучи безконечной благостью и всеосвященной любовью, всегда желает пребыть человечка къ полноть Своей жизни, ввести его въ действительное общение съ Собою и тьмь открыть для человечка незыблемы истощники вѣчной жизни и вѣчного блаженства.

Но действительнѣе войти въ это богообщение человѣка можетъ только тогда, когда въ немъ есть сознательно-свободная готовность къ восприятію божественной жизни, не утрачена реальная способность къ этому восприятію, не повреждена та сторона человѣческой природы, которая реально сближаетъ ее, фактически родитъ съ природою Божественной, служитъ, такъ сказать, какъ бы точкою соприкосновенія между ними. Въ противномъ случаѣ самооткровеніе Бога человѣку было бы не только безполезными, безчеловечнымъ, но и мучительнымъ, прямо гибельнымъ для человѣка (69). Богообщение, какъ и всякое духовное благо, не можетъ быть навязано человѣку помимо его желанія,—какъ обыкновенно выражается, насильно. Оно является благомъ только тогда, когда отвѣчаеъ на дѣйствительные запросы духовной жизни человѣка. Въ этомъ и можно полагать собственно готовность человѣка воспринять богообшеніе.

Такимъ образомъ, живой союзъ любви человѣка съ Богомъ возможенъ и действительнѣе бываетъ тогда, когда Богъ находится въ человѣкъ черты сходства съ Собою, въ его нравственномъ состояніи и направленіи видитъ единство, общность съ содержаніемъ Своей Божественной жизни. Это свойство человѣка — богоугоднѣніе, какъ непремѣнное условіе живого союза съ Богомъ и чрезъ то истинной жизни,—въ Откровеніѣ называется святостью (70). Требованіе святости, понимаемой именно въ смыслѣ согласія направленія жизни человѣческой съ содержаніемъ жизни Божественной, съ полной опредѣленностью выражено еще въ Ветхомъ Завѣтѣ (71). Что же касается Новаго Завѣта, то адѣй съ категорическій говорится, что безъ „святости“ „никто не увидитъ Господа“ (68) (69).

(69) Припомнимъ, напримѣръ, вѣтхозавѣтное убѣженіе, что явленіе Бога человѣку должно сопровождаться для послѣдняго непремѣнно смертю. Со страхомъ встрѣчали послѣ грѣхопаденія явленіе Божіе и наши прародители.
(68) Гс. дундун.
(67) Лев. XIX, 2; ср. 1 Петр. I, 15—16.
(70) Евр. XII, 14: „Старайтесь нынѣ миръ со всѣми и святость, безъ которою никто не увидитъ Господа“. Ср. 2 Кор. VII, 1; ср. 10, 11; Лук. I, 14—15.
(69) „Агос, выйдите съ производными отъ него понятіями, быть самыми рѣдкими изъ нынѣ стопоновъ — [госс, босс, сверь, агос, агас, которые употреблялись у Грековъ для обозначенія понятія „святости“, вскорѣ же оно было...
По словам св. Густина Мученика, „мы научены, что безъ неизвѣстно и доступно. Напротивъ, въ Виблѣ — какъ Ветхаго, такъ и Но- ваго Завета — это почти единственное слово, которымъ выражается свой- ственное исключительно религіи истинаго Откровенія понятіе „святости“, —то понятіе, о которомъ съ полнымъ правомъ можно сказать, что именно въ немъ сосредоточиваются главные принципы и основные цѣли божественнаго Открове- нія.

Рассматриваемый терминъ — одинъ изъ тѣхъ, въ которыхъ самымъ яснымъ образомъ проявилось радикальное вліяніе, творческая и преобразовывающаяся сила религіи Откровенія,— въ христианствѣ этотъ терминъ наполняется совершенно новымъ, особеннымъ, специфическимъ, ему только свойственнымъ содержаніемъ. Въ міровоззрѣніи, свойственномъ миру языческому, понятіе „святости“ означаетъ преимущественно впѣвшее отношеніе того или другого лица или предмета къ Божеству,—посвященіе или принадлежность Ему; главный же мо- ментъ, свойственный христианскому понятію „святости“, — моментъ нравственно- ный, — въ язычествѣ совершенно отсутствуетъ, такъ какъ Божество до хри- стианства не было известно миру собственно какъ „любовь“, между тѣмъ только это свойство Божественной жизни обусловливаютъ и опредѣляютъ ссобо внутренній, дѣйствительнымъ отношеніемъ Божества къ человѣчеству, при которыхъ только и возможно внутреннее преобразованіе существа человѣческаго, истинно-нравственный характеръ его жизни. Въ языческомъ понятіи о святости Боже- ства на первомъ планѣ мѣслись особенность, отдѣлность Бога отъ міра, Его возвышенность надъ всѣмъ, непсемѣримость и неравнозначность ни съ чѣмъ тварнымъ. Отсюда Божество, будучи „святымъ“, не терпитъ нарушения нравственнаго закона, караетъ сознательныхъ и безознательныхъ преступленія и пороки людей, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно не выноситъ и выдающегося нравственного совершенства людей, на которое Оно смотритъ какъ на пополнованіе человѣка сравниться съ Богомъ,—какъ на посягательство на Божествен- ный прерогативы. Такимъ образомъ, языческое представленіе вносить въ Божественную жизнь моментъ монотонности, себѣподобно, который въ сущности разрушаетъ самое понятіе „святости“. Итакъ языческое понятіе о божествен- номъ совершенствѣ, о „святости“, было очень неустойчивымъ, такъ какъ не колебало въ основу его то Божественное свойство, которое называется „лю- бовью“. Отсюда христианское понятіе о Божественной „святости“, имѣя только нѣкоторыя формальные точки соприкосновенія съ тѣмъ, которое было вырабо- тано въ язычествѣ, развивается отъ него самымъ существеннымъ образомъ. Въ религіи богооткровенной „святость“ является уже понятіемъ полнозначеннымъ, заключающимъ въ себѣ указание на положительное содержаніе идеала совер- шенства.

По общему смыслу библейскаго учения, святость—извѣстное свойство и направленіе жизни человѣка, обусловленное религіозными отношеніями къ Богу, исполненіемъ Его воли и спасеніи ихъ.

смртія достигнуть только тѣ, которые приближаются къ Богу святостью жизни и добротвѣтію" (твдс бдсія хал ёваркіос біоініа).


Эта цѣль проникаетъ собою всю Божественное откровеніе о спасеніи людей—во всѣхъ его моментахъ. Свойствами и характеромъ Божественной „святости“, исключающей внутреннее обѣщеніе съ грѣховнымъ человѣчествомъ, объясняется фатат избраніе изъ среды всего человѣчества одного народа, съ цѣлью воспитания его въ народѣ „святыхъ“,—чтобы въ средѣ его могло осуществиться реальное единеніе Бога и человѣка, которое бы имѣло значеніе для всего человѣчества.

Поэтому весь опредѣленный Богомъ жизненный строй Вѣрныхъ былъ проникнутъ однимъ обязательнымъ требованіемъ богоподобной святости (Лев. XIX, 2; ХХ, 8 и слѣд.). Бесь народъ долженъ быть „святымъ“ во всѣмъ своемъ поведеніи, потому что „святъ“ Господь Богъ, избравший народъ въ Своей особой удаѣ и ставший къ нему въ особо тѣсное обѣщеніе любви (Ср. Лев. ХХ, 26; зах. XLIII, 28; XLIX, 7; ЛII, 10; LXII, 12; Зах. II, 17; 1 Царѣства II, 2; Иоз. II, 5 и др.). Такой образомъ, „святость“ Божія требовала и обусловливалась „освященіе“ избранного народа (ср. Іезев. ХХ, 39—44; ХХВІІІ, 22, 25; ХХХVІ, 23, 24; ХХХХVІ, 26; ХХХХВІІ, 7, 25 и др.). Такъ какъ свято, котораъ усвоены людьми блага совершеннаго Иисусомъ Христомъ освященія является Духъ Святый, то именно Ему въ Новомъ Завѣтѣ усвоенъ преимущественно предикать „святость“ (ср. Мф. ХХVІІІ, 19; Лук. ХІ, 13; Іоан. VII, 39; Дѣян. II, 38; Вт, 3; Римъ. V, 5; 2 Кор. XIII, 18; 1 Тес. IV, 8; евр. VI, 4; 2 Тим. I, 14; Тит. III, 5 и др.). Поскольку вѣрующіе называются изъ пресвятаго міра и принимаются въ обѣщеніе съ Богомъ—Искупителемъ черезъ Св. Духа, къ немъ также приписивается эпитетъ „святый“ (Рим. I, 17; 1 Кор. I, 2; Ср. Бѣ. I, 1—4; Кол. III, 12), причемъ эпитетъ связывается именно съ ἁγιότηтα и ἡγαθοφροσυς (Кол. III, 12. Ср. Лук. ХХІІІ, 35; IX, 35; Мрк. I, 24). Усвоеніе спасенія каждому человѣку совершается именно черезъ „освященіе“ (2 Тес. II, 13) и „обѣщеніе“ (ο ἁγιωργία св. Духа, субъективнымъ условіемъ которого служитъ именно „вѣра“ (2 Тес. II, 13). Это призваніе къ обѣщенію св. Духа обязываетъ христіянъ къ соответствующему религіозно-православному настроенію и поведенію (1 Петр. I, 15, 16; Ср. II, 11; III, 5; IV, 3; Бѣс. V, 3; Римъ. XVI, 16; 1 Кор. XVI, 20; 2 Кор. XIII, 12; 1-Сес. V, 29), необходимо должно сопровождаться сознательно—свободной дѣйствительностью въ дѣѣ освященія (ср. 2 Кор. VII, 1, 24; Лук. ХІ, 2; 1 Петр. III, 15; Бѣ. I, 4; V, 27; Бѣр. Х, 29). Въ этомъ смыслѣ „святость“ (ἀγίας) сопровождаетъ и характеризуетъ Божественное призваніе человѣка къ „спасенію“ (Ср. 1 Тес. IV, 7, 3, 4; Ср. Іоан. ХVІІІ, 19; Римъ. ХІІІ, 2; Філіпп. IV, 8 и др.), составляетъ его обязательное условіе, необходимый субъективно-православный моментъ, что касается конкретнаго содержанія названнаго момента, то въ немъ можно различить два главныхъ стороннихъ отрицательныхъ и положительныхъ. Сущность первою обозначается какъ чистота (καθοριστι) отъ всего препятствующаго святости, съ нею непосвященнымъ (Ср. Евр. ХІ, 13: ἄμαξα τοις καθοριστι. Смт. Бѣ.)
Po мысли Василия Б., кто чрез подражание (μυθογραφία) Божию безстрастию утверждил в своей душп образ Божий, тот


Таким образомъ, по общему смыслу библейскаго учения, „святость“ является существеннымъ и обязательнымъ моментомъ богобожиенія, какъ его
уподобился Богу (φιλοκοιμεῖτας τῷ Θεῷ), приобретя подобие Божию жизни (τῆς θείας τε υπότης πάντως τὴν θεοτόκην) и в силу этого постоянно приобщается в вечном блаженств (εἰς τὸ δυνατον τῷ αἰωνίῳ μακαρισμόν τῷ αἰωνίῳ οἰκειοτήτα 11). По учению св. Кирилла Алекс. Бого и Отец удостоивается Своего лицезрения и познает только тьмь одних, которые имьют духовное сродство с Сыномъ (τῶν ἐκεῖρους ἑξωτικαὶ οἰκειοτήτα πρὸς τὸν οἰὼν.) 12.

Указанное средство реально достигается единственно только подражаниемъ божественнымъ совершенствамъ или, по принятому въ святоотеческой литературѣ выражению, добродетелямъ 13.

характерное послѣдствіе и вмѣстѣ необходимое условие, причемъ въ этомъ понятіи заключается и сознательно—свободная дѣятельность самого человѣка.

Общій смыслъ святоотеческаго истолкованія библейскаго ученія о „святості” кратко, но точно и сжато выражаеть, напр., у св. Кирилла. По мысли св. Отца, въ подлинномъ настоящемъ смыслѣ „святой” только одинъ Богъ. Люди же являются „священными” уже не по природѣ, но становятся таковыми только въ силу участія въ святости Божественной, въ свою очередь достигаемой всѣми. Catech.: ἄνθρωπος εἰς ἄνθρωπον ἀνθρώπου ἀνθρώπου· ὡς ἔσται καὶ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς φῶς, ἀλλ' ἐν μεταξι, καὶ ἀνθρώπους· ὡς ἔσται καὶ ἀνθρώπους. Ср. Кириллъ А. въ капит. XII. и согл. съ людьми, въ свою очередь достигаемыми сектантами, преимущественно же молитвы. Catech.: ὡς ἐν μεταξι ἐν ἀνθρώπους· χάριτας καὶ ἀνθρώπους. Ср. Кириллъ А. въ капит. XII. и согл. съ людьми, въ свою очередь достигаемыми сектантами, преимущественно же молитвы. См. священ. Т. I, с. 30—40.

70) Густавъ Философъ. Apol. I, 21, T. VI. с. 361А.
71) Василий Б. Серно ascet. II, с. I. T. XXXI, с. 369D—872A.
72) Кириллъ А. Gaphyrgorum in Gen. VI, с. T. LXXIX, с. 382D.
74) Въ св. Писании Новаго Завѣта понятіе арѣй употребляется вмѣстѣ все-что, вѣсколько разъ. При этомъ два раза названный терминъ обозначаетъ собственно Божественное совершенство, проницаемое въ особенности въ искупленіи и спасеніи людей и съ особенной силой и яростью обрушившееся Божественное величие, благоста, святость. Его Божественную „славу” (2 Петр. I, 8; δα ὡς ἐντροποσъ τοῦ καθαρισμοῦ, δα ὡς ὡς δα ὡς, εἰς τοῦ арѣй и пр.). Ср. 1 Петр. II, 9). Такое значение арѣй встрѣчается уже въ LXX. См. напр., Iез. XLIВ, 12; XLIII, 21 ир. (Cremer, S. 175).

По отношению къ людямъ арѣй является однимъ изъ существенныхъ моментовъ постепеннаго религиозно-праведническаго развитія христіанства, осущест-вляющагося не иначе, какъ путемъ дѣятельнаго стремленія „удаляться отъ господ-ствующаго въ мірѣ распутія похоти” и поддерживаютъ реальное общеж. съ Божіемъ. Въ этомъ случаѣ арѣй проникаетъ въ дѣйствіе, служитъ въ проявленіи и выраженніи, своимъ же конечнымъ результатомъ—he любовь” (2 Петр. I, 4—7). По учению св. Ап. Павла, арѣй имьется тѣснѣшее и ближайшее отношеніе къ „святости”. Христіанство, призванное къ „святости” (I Thess. IV, 7),

Интересно отметить, что фрті сть было употребляться въ смыслѣ этической цѣнности только съ легкой руки софистовъ; первоначальное же значение фрті—пригодность лица или вещи для достиженія какой-либо цѣли (такъ что присоединяетъ, напр., рассматривалось какъ фрті почетъ; острое зрѣлище, какъ фрті глаза; красота, какъ фрті женщины и т. п.). (Cicero., S. 174—175).

Въ святоотеческой письменности фрті употребляется уже довольно часто, въ смыслѣ праведности, святости, какъ синонимъ этихъ понятій (Swicerter, T. I, col. 505). По ученію, напр., Кирила А., только обогатившийся въроятно, просвѣщенный всѣя добродѣтелью можетъ получить царство небесное (T. LXXII, col. 840D—841A); ствбовъ связь понятія фрті и „царство небесное“—сама тѣсная. 79)

75) Григорий Н. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 104A: η θεια φυσι και πυφη πασιν ηστι της αφετης.
является „благенствство“ (μακαρότης), то главным основанием этого постижения и существенных содержанием его служит именно „общение съ Божеством“ (ἐνώπιον κοινωνία ἐστί) 79), чрезъ дѣйствительное уподобление Ему 80).

Живое, существенное отношение добродѣтели, составляющей содержание нравственного совершенства, къ Богу, какъ ея единому истинному источнику и абсолютному носителю,—только такая именно связь добродѣтели съ Богомъ, Существовомъ безусловнымъ, абсолютнымъ,—въ достаточной степени объясняетъ безконечный, безусловный характеръ и нормативныхъ религиозно-правственныхъ требованій. „У добродѣтели одинъ предѣлъ совершенства—не имѣть самого предѣла“ (ἐνα θεϊότης; δρον... τὸ μὴ ἐὰν αὐτὴν δρον) 81). Никакая достигнутая человѣкомъ ступень религійно-нравственного совершенства, какъ бы она ни была высока, не можетъ и не должна считаться окончательно, верховной, достаточной, такъ что на ней можно было бы остановиться и успокоиться,—нравственное совершенствованіе безконечно, никакихъ предѣловъ и границъ для него не существуетъ 82).

Требованіе нравственного совершенствованія въ связи съ идеей богоподобія никогда не позволяетъ человѣку остановиться въ какомъ-либо пункте на пути своего нравственнаго развитія; напротивъ, оно „непрерывно побуждаетъ его раздвигать границы своего нравственнаго развитія въ направленіи къ безусловному идеалу всякаго совершенства—къ живому отображенію въ себѣ Бога, путемъ дѣйствительного уподобленія Ему“. Отсюда уясняется существенная, неразрывная—органическая связь религіи и правственности по ихъ существу и фактическому проявленію. Нравственность „осуществляется религіей, религія же прямо и полиціально опредѣляетъ собою все нравственное содержаніе жизни, какъ свое фактическое осуществленіе“ 83). Но только въ христіанствѣ моменты этическій и религіозный достигаютъ своего полнѣйшаго, совершенѣйшаго, дѣйствительнаго органическаго объединенія по ихъ источникъ, существу и проявленіямъ. Христіан-
ческое—единственная религия, в которой догматическая основа имеет всестороннее нравственное значение, а нравственными требованиями, необъяснимыми, непонятными и не осуществимыми бездогматической опоры, без метафизических предпосылок.

Человеку сознательно и добровольно нарушить союз любви с Богом,—он свою жизнь, силу и значение перестать сознавать, чувствовать и полагать в Бога. Жизнь безусловную отрекшись найти и осуществить в ней и помином Божим, тем самым отказавшись признавать Бога, как абсолютную ценность своей жизни, как единственно 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 тягости своей жизни он перенес на себя, в ней живого, ближайшего отношения к Божеству.

Этот акт автономного самоутверждения человека, стремление признать свою жизнь ценною, в её связи с реальной абсолютной жизнью, быть в корне ошибочным, ложным, гибельным,—быть заблуждением, ошибкой как сознании человека, так и его волн. Ведь человек носит в своём самосознании лишь идеальное задатки безусловности, потенцию к безконечному развитию и совершенствованию, но реально безусловной жизнью владеет лишь Божество, и Оно одно, так что и человек мог быть своей безусловность из идеальности в реальность переводить лишь по силе непосредственного общения с Богом, на самом дне входя в эту жизнь, в известной мере и степени жизни жизнью общую 49) с Божеством. Ведь непосредственной связи с Богом человек, природой которого присущи безконечные идеальные запросы и потребности, оказывается существом несчастным, обреченным на всеобщее томление духа без возможности действительного и соответствующего удовлетворения своими своим лучшим высшим потребностям, которые только и делятся его в истинном смысле человеческом. Отказавшись от общения с Богом, но не будучи в состоянии, не имей никакой реальной возможности отказаться вместе с тем от абсолютного характера своих духовных потребностей, человек оказывался в безвыходном и самом жалком противоречии сам себя собою, стал носить в себе внутреннее непропадимое раз-

49) Ср. Симеона Н. Ор. III. Т. СXXX, col. 330C: omnis, qui cum natura divina nihil commune habet, carnalis est, et Deo placere non potest.
дуеніе, вступили въ сферу ничьмъ непреподбдимыхъ антипо- 
дей мысли и жизни. Поэтому самая попытка утвердить, осущест- 
вить безусловность въ сфере бытия конечнаго, условнаго, не бо-
жественного,—эта попытка въ корне была ложная, ошибочная, 
для человѣка гипбельнымъ шагомъ. Отсюда, вмѣсто истинной 
жизни, къ которой человѣкъ предназначенъ, для него началась 
жизнь необьсловная, „ложная“ 85), мнимая, ведущая съ неумолимой 
необходимостью закона къ смерти и физической и духовной 88), 
къ вѣчной неудовлетворяемой и страданіяхъ.

Такимъ образомъ, жизнь въ Бога для человѣческаго духа 
есть настоящая, подлинная смерть 87). По мысли св. Василия В., 
человѣкъ, согрешившія по причинѣ худаго произволенія, по при-
чинѣ грѣха умеръ. Въ какой мѣрѣ человѣкъ удалился отъ жизни, 
въ такой приближался къ противоположному ей, т. е. къ смерти. 
Богъ—жизнь,—лишеніе Бога, слѣдовательно, въ сущности не 
что иное, какъ смерть. Адамъ, такимъ образомъ, самъ себѣ при-
готовилъ смерть чрезъ удаление отъ Бога, фактически вступивъ 
въ область вѣчной смерти 88). По словамъ того же святаго Отца, 
„душу, уклонившись отъ того, что она естественно, повредилась. 
А преимущественнымъ для нея благомъ было пребывание съ 
Богомъ и единоненіе (собст. соприкосновеніе съ Нимъ посредствомъ 
любви“ 89)."

Замѣтательно выразительно и точно раскрывает православное учение о грѣхѣ, какъ причину духовной смерти человѣка.

85) Ср. Е. О. Начертание, стр. 20—23.
Священное писание поэтому часто усвоетъ грѣшнику название „мертваго“, 
который только „жизнѣй“, а на самомъ дѣль по своей внутренней 
сущности, по своему истинному содержанію, уже мертвъ (Ср. Апок. III, 1); дѣла 
и поступки, ему по преимуществу свойственны, называются также „мертваго“ 
(ср. VI, 1, 9, 14 и др.). (Е. О. Начерт., стр. 210—211; Толков. посл. Ефес. II, 1. 
стр. 116—117; ibid., стр. 297). Это означаетъ собственно, что въ человѣкѣ, 
живущемъ въ Бога, утратилась истинно-человѣческая особенность, съ специ-
фическаго религіозно-прѣвратной принадлежностью. Ср. св. Иоан. IV, 22. Элато-
87) Самое выраженіе это подлинно святотатственное. Ср., напр., Михаилъ Е. 
De custodia cordis. С, II, col 824B: „истинная смерть скрываетяется внутри, въ 
сердцѣ, и человѣкъ умерщвленъ внутренно“ (διὰ тимους θανατου ενδοθαν ἐν τῇ ἁρμ-
διᾳ ἐγκυμοσυνα, καὶ δ ἀναγειραμένου εἰς νεκρόν). 
88) Т. XXII. col. 345A: οἱ διὰ αὐτοῦ ἐὰν ἐκτίθηται τῆς ζωῆς, τοσοῦτον προστίθηται τῇ θανατῷ. 
Ζωὴ γὰρ ἐν Θεῷ στέρεται δε τῆς ζωῆς, θανάτου. Οὗτο ἐστιν τὸν θανατὸν ὁ Ἀδὰμ διὰ τῆς 
ἀναγειραμος τοῦ Θεοῦ εὐτεταλείων.
89) Василия В. Hom, Quod Deus non est auctor malorum, с. VI, col. 344B: 
ἐκακομμένη ἣν ζώην καταρρέàται τοῦ κατὰ φύσιν. Τῇ δὲ ἐν αὐτῇ τῷ προσφέροντι αὐθάνατον 
Η ἁρμαχία τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ διὰ τῆς ἀράτης συνάρεια. Ср. Иоанн. С. А. LXXII, с. 416.
св. Григорий Н. Вотъ главные пункты этого учения. "Какъ скоро не стало совершаться причастие Бого, необходимо послѣдовало отчуждение отъ жизни" 80). "Кто пребываетъ внѣ любви Божіей, тотъ, безъ смиренія, бытае внѣ Того, отъ любви къ Кому онъ удалился" (ъ ево гуевая паньясъ, о вѣ тѣ тѣтъ юкърета). Такъ-образомъ, пребывающій внѣ Божа необходимо оказывается и внѣ свѣта, внѣ жизни и нетлѣнія и подъ, "такъ какъ все это сосредоточено въ Божѣ (ать сатъ о Тѣсъ остовъ). А кто не въ этомъ, тотъ, безъ смиренія, — въ противоположномъ, т. е., такой становится достоинствомъ тѣмъ, тѣлѣния, погибели и смерти 82). Отпаденіе отъ подлинно Сущаго (о вѣ тѣ дытъ вонъ дигаствовъ) дѣйствительно есть поврежденіе и разрушение существующаго. Никому не возможно существовать, не находясь въ Сущемъ 83). Какъ въ тѣлѣ смертю называется удаление жизни чувственной, подобно этому и въ душѣ отдѣленіе отъ истинной жизни называемымъ также смертю" (тѣ тѣ илъ илъ-куеъ и тѣ къакъ къакъ къановъ илъ илъакованъ) 84).

Кратко, по точно и сильно выражает сущность святоотеческаго учения по данному пункту св. И. Дамаскинъ. "Очутившись во грѣхѣ, мы лишимся божественного общенія и, оказавшись внѣ жизни, подпали тѣлѣнію смерти" 85).

Такимъ образомъ, по святоотеческому учению, самостная жизнь человѣка, замкнутость его въ собственной природѣ, существованіе для себя и по себѣ, а не для Бога и въ Богѣ, въ дѣйствительности — смертъ 89). Здоровіемъ для души служить исполненіе Божественной воли, равно какъ и наоборотъ, отпаденіе отъ Его благой воли есть болѣзнь души, оканчивающіяся смертю 87).

80) тѣ мо ѣрро-ефъ: тѣ оео дѣ тѣв метоюсовн о тѣ ѣвъ еллъ еллръ еръ ертвіасъ ертрріасъ ерѣръ. De infantibus, qui praemature abripiuntur. T. XLVI, col. 176C.
81) In Ecclesiasten. H. VIII. col. 741A.
83) In psal. Tract. II. c. XIII. col. 585B.
85) 'Ев каакъ емфено, тѣ еосъ еёосъ ертрріасъ екъ ево тѣ тѣ евъ. Е. I. Damaskin. De f. orth. L. IV. c. IV, col. 1106B.
86) Cp. Макарій Е. Н. XIII, c. II. col. 557B: "не говоримъ, что человекъ всѣчно утратился, испачкался и умеръ,—онъ умеръ для Бога, живетъ же собственнымъ своимъ естествомъ (акъ тѣ оео епрѣбіо, тѣ о итѣ оео єпѣо)."
Съ раскрытой точки зрѣнія на сущность истинной жизни—только въ единеніи съ Богомъ, Который есть полнота жизни и вѣрѣ и потому самому высшему благу——полнота блага,—стано-
вится вполнѣ понятнымъ и святотатесское ученіе о порокѣ, злѣ, грѣхѣ, какъ собственно лишени, отсутствіемъ бытия, своего рода 
неизмѣнности.

По учению св. И. Дамаскина, „порокъ не цнное что, какъ уда-
леніе отъ добра,— подобно тому, какъ и тѣма есть удаление отъ 
свѣта“ 98). „Зло,— не сущность какая-либо даже и не свойство сущ-
ности, но только случайное, т. е. добровольное отступленіе отъ 
того, что согласно съ природой, въ тѣ, что — противостояственное, 
въ чемъ собственно и заключается грѣхѣ“ 99). Таким образомъ, 
человѣкъ „въ прослушаніи умеръ страшной душевной смертѣ“ 100), 
и послѣдующая жизнь человѣчества представляетъ собою непре-
рывное продолженіе и безконечное повтореніе грѣховныхъ актовъ, 
концомъ которыхъ для всякаго члена человѣческаго рода могла 
быть только и дѣйствительно была также „истинная смерть“, такъ 
какъ „всякій видъ грѣха дѣлается какъ бы путемъ къ намъ 
смерти“ 101) 102). Понятіе о злѣ, какъ о грѣхѣ, есть одна изъ са-
мыхъ характерныхъ, специфическихъ особенностей христіанской 
религіи.

98) И. Дамаскина. De l. orth. L. II, с. XXV, col. 973D—976A: ἀ κακία οὐ 
δὲ ἄκωφρος τοῦ ἀγαθοῦ ὡσπερ καὶ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἐστὶν ἀκωφροσύνης. 
Ср. Евсев. De octo vit. cotit., col. 1276D.
99) ibid. L. IV, с. XX, col. 1196C: κακία οὐδὲ ὑπάκους τῆς ἔστιν, οὐδὲ ὑπάκους ἰδιώμα, ἀλλὰ 
ἀκοφροσύνη ἢ μὲν ἐν τῷ κατὰ φωςιν εἰς τὸ παρά φαντασμὸν καταργοῖ, ὡσπερ ἐστὶν ἀμαρτία 
100) Макарій. Е. Н. XLVII, с. VII, col. 800B: ἐν τῇ καρακωληθείσῃ ὡς ἀνθρω 
πῶς ἢ οὕτως ἐστὶν ὡς ὁ ὄμορφος.
10a) Гургіевъ Н. De Or. Domin. Ор. III, col. 1156 С. Ефремова. Толкованіе 
первыхъ восьми главъ Посл. Римлян., стр. 363 (объясн. VI 16); ibid., стр. 774—375 
(VI, 21).
102) Въ св. Писаніи „ἀμαρτία означаетъ грѣховный принципъ, проникающій 
въ известныхъ грѣховныхъ актахъ и получавшій въ нихъ сдѣланый отпечатокъ. Но онъ вошелъ въ миръ черезъ единаго человѣка (Рим. V, 12), потому 
что этотъ согрѣвшій (V, 16), допустивъ тѣ грѣхи— дѣйствіе правонарушений, по 
(съ въ тѣ пакури (ст. 15. 17. 18) илъ въ частныхъ и опредѣленномъ пріемствен 
преслушаніе (ст. 19) заповѣді Божія,— и тѣмъ открылъ въ вѣстъ для грѣховнаго 
царства ἀμαρτία (21 ст.) съ роковыми господствомъ всебѣчной смертѣ“. Проф. 
136; стр. 313. Omer. S. 149—1151. Archbishop R. Ch. Trench, Synonymes of the New 
Testament (London 1890), p. 239 и слѣд. ἀμαρτία—— для обозначенія грѣха 
и склоненія ко грѣху—употреблялось не только у ЛXX (напр. Быт. XV, 16; XVII, 
20; Исх. X, 17; XX, 5; Лев. IV, 3, 8, 14; Числ. V, 6, 7, 15. Второз. V, 9; IX, 18— 
21. I. Нав. XXII, 20), но и у классиковъ (гресы, Платона, Исократа и др.)— 
хотя и не часто. Ср. Проф. И. Н. Корсунскій. Переводъ LXX, стр. 323. Проф. 
И. Н. Сацерда, стр. 324, 449, 632, 637—8. Проф. А. А. Несвѣдовъ, стр. 25.
Лишение истины жизни, которое началось в человеческой истории после и вследствие грехопадения, нисколько не лежало в планах моротворения. „Богъ смерти не сотворил“ 103). Напротивъ, это было полнымъ порушениемъ, рѣшительнымъ разрушениемъ божественныхъ творческихъ и промыслительныхъ плановъ, попраниемъ богоустроенного миропорядка. И самый человѣкъ, потерявши „истинную жизнь“, съ особенной силой позналъ теперь ея высокую цену, необходимое значение, что онъ и выразилъ въ наименованіи своей жены „Жизнь“ 104) 105).

Хотя человѣкъ рѣзко измѣнился въ своемъ жизнепредѣленіи, въ своихъ внутреннихъ, интимѣйшихъ отношеніяхъ къ Богу, и по своему душевному состоянію сталъся неспособнымъ къ непосредственному богообщенію, однако, несмотря на это, Богъ вмѣстѣ съ всея его оставилъ, — не допустилъ, чтобы въ родѣ человѣческомъ, вмѣсто истины жизни, возниклась и возобладала имъ окончательно смерть. Правда, человѣкъ уклонился отъ общенія съ Богомъ, разорвалъ живой союзъ любви съ Нимъ. Это была жестокая ошибка, страшная вина предъ Богомъ; но человѣческая природа, черты богоподобья не уничтожились и не исчезли окончательно въ человѣкѣ. Они изнарялись совершенно ошибочнымъ путемъ для достижения и утвержденія своей безусловности. Но гордая дѣйствительность могла и должна была съ несомнѣнностью показать ему всю ошибочность, ложность и гибельность нѣбразноого пути обожествленія и побудить его снова стремиться стать въ присягѣ, нормальная отношенія къ Богу, возвратить себѣ возможность и способность къ общениіи съ Богомъ.

Грѣхъ человѣческаго самоутвержденія въ своей автономной независимости отъ Бога поставилъ Божество во въ отношеній отношеніи къ человѣку, т. е. человѣкъ сталъ сознавать Бога подъ формою истринаго грознаго могущества, иногда даже какъ причту страданій жизни. И въ удалѣніи отъ Бога человѣкъ-грѣх-

никъ продолжалъ болѣе или менѣе живо ощущать Его присутствіе, но для его самочувствія и сознанія Онъ являлся существою гнѣвнымъ, наказывающимъ, а потому вступающимъ страшъ и даже отчаяніе. Такимъ образомъ, какъ преступленіе, грѣхъ стѣмалъ человѣка недостойнымъ любви Божіей и какъ ненормальное, извращенное состояние природы человѣка — неспособнымъ, не способнымъ къ общению этой любви. Такъ какъ откровеніе Бога въ человѣка опредѣляется, какъ мы видѣли, собственнымъ настроениемъ послѣдняго и характеризуется сообразностью съ его свободой, то и отношенія Бога къ надѣтому человѣку должны были существенно измѣниться, но все же они не прекратились. Такъ какъ въ человѣка зло не возобладало окончательно, все же сохранились, хотя въ ослабленномъ и потускнѣвшемъ видѣ, черты образа Божія 106) и, вслѣдствіе этого, человѣкъ не утратилъ всѣхъ потребности богообоженія — то Богъ не прекратилъ Своихъ любвеобнальныхъ промыслительныхъ отношеній къ человѣку, сущность и цѣль которыхъ наиболѣе точно обозначается въ православномъ богословіѣ именемъ „спасающей правды“. Отеческое отношеніе Бога къ человѣку и теперь, какъ и ранѣе, основывается на богослуженіи къ нему, „во томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилостивленіе за грѣхи наши“ 107).


„Природа наша повредилась чрезъ паденіе. Христіанство, во всемъ своемъ строѣ, есть возстановленіе сей природы въ первый чнѣ“ 109).

Такъ какъ высшее человѣческое благо,— „вѣчна жизнь“,— было разрушенъ грѣхомъ, то и восстановленіе человѣческой природы, возвращеніе богообоженія могло быть достигнуто, осуществлено цѣльно, какъ путемъ освобожденія людей отъ грѣха. Только въ такомъ случаѣ человѣкъ могъ получить реальную возможность, действительную способность вступить снова въ богообоженіе.

106) Быт. IX, 6.
107) Ин. IV, 10.

Для спасенія человѣка, имѣя свою прямую цѣль возстановленіе богочеловѣческаго союза, въ своемъ фактическомъ осуществленіи должно быть возрожденіемъ, освобожденіемъ или возсозданіемъ природы человѣка къ новой жизни. Такимъ образомъ, оно, какъ возсозданіе поднаго, есть новое твореніе 1). Совершить для исполненія, спасенія человѣка могъ, слѣдовательно, одинъ только Богъ.

Святоотеческое богословіе настойчиво раскрываетъ то положеніе, что избавленіе человѣка отъ грѣха, возсозданіе природы человѣка, сообщеніе ей реальной возможности и дѣйствительной способности къ непосредственному богообоженію могло быть совершено только Богомъ, и на самомъ дѣлѣ совершено искуплительнымъ подвигомъ Богочеловѣка по мотиву безконечной любви Бога къ своему созданію — человѣку. Вотъ основное положеніе святоотеческаго учения.

Такъ какъ отчужденіе отъ Бога, Который есть жизнь, есть зло, то для увраченія этого недуга необходимо усвоеніе Богу и вступленіе снова въ жизнь 2).

2) Григорій Н. De infantibus..., col. 176С: ενωδ ἐκεκατέρων τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ, ὅτες εἶναι τῷ ζωῆς, ἡ δὲ σωτηρία τοῦ τοσοῦτον ὑποστηματος· ἵνα το πάλιν ἀληθινοῦ Θεοῦ, καὶ ἐν τῷ ζωῆς γενέσθαι.
Одному только давшему жизнь в начале возможно и вмести прилично было воззвать и жизнь подобающую 3). Одинъ Богъ можетъ возвать отъ нась грѣхъ 4). Богъ по Своему величайшему человѣколюбию благоволилъ и впадшую въ грѣхъ нашу природу не только не отвергнуть отъ обѣщенія съ Собою, но и опять воспринять въ жизнь 5). „Богъ — причина, и начало, и сущность и жизнь всего. Онъ призываетъ къ Себѣ и восстанавливаетъ отпавшихъ отъ Него; возобновляетъ образъ Божій въ тѣхъ, которые нисказали его... Вообще онъ руководить тѣхъ, которые стремятся къ Нему 6).


Пришествіе Господа было для того, чтобы возвратить Сѣбѣ собственныя Свой домъ и храмъ — человѣка 10). Господь нашъ Иисусъ Христосъ пришелъ для того, чтобы измѣнить, преобразовать и обновить нашу природу, и эту душу, всѣдѣствіе преступленія низложенную страстями, воссоздать вновь, расторгнувъ ее Своимъ Божественнымъ Духомъ 11). Другими словами, цѣлью пришествія Сына Божія было то, чтобы очистить душу отъ поврежденія, произведенаго первымъ преступленіемъ и восстановить ее.

3) Онъ акс. От. Catech. c. VIII, col. 409C: τῷ ἐξ ἀρχῆς τῆς ζωῆς δεδωκότα μόνον-δόνατον ἥν καὶ πρὸταν ἄρα καὶ ἀπολογισμένην ἄνακλασθαι.
4) Макарій Е. Н. II, c. 2. col. 464C: αὐτός μόνον ἄρα ἀφ᾽ ἤμιν τὴν ἀμαρτίαν-δόναται.
6) De divin. nomin. c. I, § 3, col. 589B:
...πάντων ἂντίκα ἡ ἀρχὴ καὶ ἄργυριον καὶ οὐδαί, καὶ ζωὴ καὶ τῶν ἐπὶ ἀποσπασμάτων αὐτοῖς ἀνακλασθῆσαι τοι καὶ ἀνέστησαι τῶν ἐπὶ πρόσ το θεοδός παραφρατημένων ἀποκινηθῆναιν ἀνακάνθεσιν καὶ ἀνακλάσεως καὶ τῶν ἐπὶ αὐτῶν ἀνακλασθῆναις ἀνακάνθεσις καὶ ἀνακλάσεως.
9) Ibid. L. IV, c. IV, col. 1108A: ἀνεφθήκερον ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵν᾽ ἔν ὅποιον ἄνθρωπον, τὸν ἄνθρωπον, πᾶλιν αὐτῷ χαρίζεται.
10) Ibid. LIV, c. XIII, col. 1137B.
11) Макарій Е. Н. I. c. VII, col. 467A.
12) Макарій Е. Н. XLIV, c. I, col. 780A: ...ὁ Κύριος ἰδίων Θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ τοῦτο παραγένεται, ἵνα τὴν φῶς ἀλλάξας καὶ μεταβαλέις καὶ ἀνακάνθεσις, καὶ ἀνακλάσεως, τὴν φωτίζει τοῖς τοῖς φυλαττομένην τοῖς πάλιν διὰ τὴν παράβασιν κεραίας τῷ ἢπειρεῖς αὐτῶν. Περιφέρεις τῆς θεάτρου.
въ первобытное ея состояние (μεταβάλη αυτήν χρῆ τὴν ἐσωτήρ. ἀρχαιαν κατάστασιν 12). Воть почему христианство означаетъ возвведение человѣка въ древнее благополучіе 13).

Такимъ образомъ, цѣль воплощенаго домостроительства Бога Слова та, чтобы, пріобрѣтивъ тому, что наше, сдѣлать насъ причастными того, что есть Его. Сынъ Божій для того сдѣлался Сыномъ Человѣческимъ, чтобы насъ, людей, сдѣлать сынами Божіими, возводя родь нашъ по благодати въ то, что Самъ Онъ по природѣ, возрождая насъ свыше во св. Духѣ и тотчасъ (εἰνηκε) вводя насъ въ небесное царство или, лучше сказать, даруя намъ имѣть это небесное царство, чтобы мы не надежду только имѣли войти въ него, но уже и действительно обладали имъ (καταχαράσα τοῦτο ὑπερ 14). Цѣль пришествія Сына Божія, такими образомъ, заключается въ томъ, чтобы люди могли жить вѣчною жизнью (ἐκαίνε ὑπέρ τούτον καί ἐνεργεῖ 15).

Искупительное дѣло Христово было дѣйствительнымъ подвигомъ, реальной борбой съ царствомъ тьмы,—грѣховнымъ началомъ, и дѣйствительной побѣдой надъ нимъ. Христось совершилъ дѣйствительное спасеніе человѣчества, реальное избавленіе его изъ-подъ власти грѣха, фактически открылъ въ человѣчествѣ царство Божіе. Жизнь Иисуса Христа была истинною, божественною, духовною вѣчною жизнью; Онъ открылъ ей жизнь, сдѣлался „начальникомъ и совершителемъ“ 16) истинной, духовной жизни людей. „Въ Немъ божественная жизнь явилась въ условіяхъ человѣческаго существованія, а отъ Него, какъ свѣтъ отъ свѣта, потокъ пѣлъ источника, истекаетъ и на Немъ утверждается духовная жизнь христіанъ всего мира и всѣхъ вѣковъ. Посему откровеніе божественной жизни въ условіяхъ земнаго существованія и составляетъ главный смыслъ земной жизни Христа какъ въ существѣ Его личности, такъ и въ Его историческомъ значеніи“ 17).

Сущность искупительнаго дѣла Христова въ святотатческомъ понимании этого факта выражена св. И. Дамаскинымъ въ слѣдующихъ словахъ: „чрезъ Свое рождение или воплощеніе, а также чрезъ крещеніе, страданіе и воскресеніе Онъ освободилъ (челов.-

12) Иоан. С. IV, 541.
13) Григорій Н. De professione christiana T. XLVI, 244D; ή τον Χριστωμαθον ἐπαγέλει ἵνα εἰς τὴν ἐσωτήρ. ἀρχαιαν ἐπανέγερῃ τὸν διαφυσιν.
14) Симеонъ Н. В. Cap. pract. et theolog. § 108, col. 661D.
15) Макарій Е. Н. XLV, с. IX, col. 755A.
16) Вар. XIII, 2.
17) Проф. Даресь. Жизнь и учение Христа, ч. I, стр. 27.
въческую) природу отъ прародительского грѣха, отъ смерти и тѣлнія, сдѣлался начаткомъ воскресенія, представилъ Себѣ путемъ, образомъ и примѣромъ, чтобы и мы, шествуя по Его слѣдамъ, сдѣлались по усвоенію тѣмъ, что Онъ есть по природѣ: сынови и наслѣдниками Божіими и сонаслѣдниками Его" 18. Такъ какъ Творецъ удѣлилъ намъ Свой собственный образъ, а мы не сохранили, то Онъ самъ принимаетъ участіе въ бѣдномъ и немощномъ естествѣ нашемъ, чтобы очистить насъ, сдѣлать неплѣнными, а также возвратить намъ участіе въ Его Божествѣ (метохос тѣлѣ тѣхъ аотои катастѣгос тѣотѣгос) 19).

Вся Божественная жизнь Христа была откровеніемъ воли и вообще жизни Вождественной какъ въ метафизическомъ, такъ и въ нравственномъ отношеніяхъ 20). "Богъ явился во плоти" (Θεὸς ἐξανθρωπισθ ἐν σαρκί 21). "Слово стало плотью" 22), — вотъ дѣйствительное необходимое основаніе спасенія людей. Воплощеніе Бога-Слова не средство лишь и предварительное условіе, а дѣйствительное начало и основаніе возстановленія союза любви человѣка съ Богомъ. Старецъ Симеонъ, удостовѣрился принять на свои руки Божественного Младенца, имѣть уже дѣйствительное основаніе, полное право сказать: "видѣлъ очи мои спасеніе твое" (тѣ сααθριφν σου) 23).

Нераздѣльно соединивъ въ Своемъ Лицѣ воспринятое человѣчество съ Божествомъ, Христосъ Спаситель положилъ основаніе тѣснѣшему единенію между Богомъ и человѣчествомъ уже въ силу этого самого факта. Въ Лицѣ Христа Спасителя Божеская и человѣческая природы соединились такъ тѣсно, внутренне, неразрывно-органически, какъ это только возможно, — эти природы составили въ Немъ одно нераздѣльное Лице. Чрезъ такое единеніе человѣческая природа освятилась, сдѣлалась близкою, собственной для Бога. Отсюда между Богомъ и человѣческими личностями, которыя по существу суть не что иное, какъ индивидуализированная въ конкретныхъ представителяхъ человѣческаго типа единная обще-человѣческая природа, сдѣлалась возможною такою же тѣсной связью личнаго общенія, какая

18) De f. orth. L. IV, c. XIII, col. 1137ВС.
19) Ibid., col. 1137В.
20) Само собою понятно, что это раздѣленіе не имѣло мѣста въ дѣйствительной жизни Богочеловѣка, а отмѣчаются для болѣе удобнаго уясненія искуственнаго дѣла съ богословской точки зрѣнія, In abstracto.
21) 1 Тим. III, 16.
22) Ioan. I, 14.
23) Лук. II, 30.
была между Богом Отцем и Иисусом Христом. Приняв въ соединении съ Божественною природою человеческое естество, Сынъ Божій тѣмъ самымъ удаленную отъ Бога природу человеческую привел не только въ тѣснѣйшее общение, но и въ единство съ Богомъ; принявъ человеческую природу въ общение съ Божествомъ, Христосъ не только возвратилъ человеческій родъ, но и оживилъ эту природу. Такимъ образомъ, въ Лицѣ Христа Спасителя фактически осуществилось возсоединение Божества и человечества, совершилось на самомъ дѣлѣ, въ живой дѣйствительности, новое твореніе природы человеческой. Слѣдовательно, въ самомъ Лицѣ Богочеловѣка, въ самомъ Его явленіи, въ человеческой исторіи уже совершенное въ принципѣ все дѣло возсоединенія съ Богомъ отторгнуто отъ Него человечества. „Богъ, богатый милостюю, по своей великой любви, которою возлюбилъ насъ, нашъ, мертвыхъ по преступленіямъ, оживилъ со Христомъ, — благодарю вы спасены, — и воскресили съ Нимъ и посадили на небесахъ во Христѣ Иисусѣ.“  

Основание такого тѣснѣйшаго единенія людей съ Богомъ заключается именно въ Богочеловѣкѣ, который является посредникомъ между Богомъ и человечествомъ (мюсте, т. 5, 1; арфоло, 23), въ качествѣ не только „первенца“, но именно „главы“, въ самомъ созданномъ имъ человечествѣ. Съ этой точки зрения уясняется и смыслъ проводимой у Ап. Павла параллели между Адамомъ и Христомъ, послѣднимъ Адамомъ (6, 14, 7, 18), „первымъ“ и „вторымъ“ человѣкомъ 31.

Влияние Адама и Христа, будучи вполнѣ тожественными по своему формальному свойству — безызвѣстно универсальному значенію для всего человечества, въ то же время діаметрально противоположно одно другому по своему качественному характеру и дѣйствительнымъ результатамъ, — Адамъ внесъ въ человеческую природу распространявшееся послѣдовательно на всѣхъ людей начало осужденія и „смерти“, какъ физической, такъ и духовной, — тогда какъ Христосъ явился виновникомъ и родоначальнникомъ воцаренія въ человечествѣ „жизни“ 32). „Какъ
Адамъ въ своей природѣ заключалъ всѣхъ людей къ зачатку; такъ и Христосъ есть Глава идеального человѣчества и заключаетъ въ Себѣ идеальную природу Адама и всего его потомства. Такимъ образомъ, Христосъ не есть только потомокъ Адама, одинъ изъ членовъ человѣчества; онъ — прототипъ и Глава всего идеального человѣчества, его носитель и представитель. Онъ есть истинный, идеальный первоучредитель. 

"Посему, какъ преступленіемъ одного всѣмъ человѣкамъ осужденіе; такъ правдой одного всѣмъ человѣкамъ оправданіе къ жизни." 

Такимъ образомъ, воплощеніе Сына Божія было по самому существу своему основаніемъ усвоенія людей Богу, ихъ приближенія къ Богу для вступленія въ союзъ любви съ Богомъ. 

"Божество, снизшее до человѣчества въ воплощеніи, возвысило его до себя, такъ сказать обожествило." 

29) Проф. В. Н. Мышинь, стр. 147—148. 
30) Римл. V, 18. 
31) Проф. Бѣляевъ. Любовь Божественная, стр. 280. 
32) Съ этой точки зрѣнія стѣпеніе отвѣтятъ на ведомствѣ Holts, который констатируетъ фактъ неотдѣленности, неясности, неустойчивой колеблемости греческаго богословія на всѣхъ протяженіи его исторіи — въ рѣшеніи вопроса: представляетъ ли собой христианское искушеніе только возстановленіе первоначального совершенства (человѣческой природы) или же оно есть достиженіе высшаго ступенія ("ob die Erlösung Wiederherstellung des Natürlichen oder Erreichung einer höheren Stufe ist." Enthusiasmus und Bussgewalt, S. 144, 1). По православному учению, христианское спасеніе есть не только возращеніе потеряннаго совершенства, но именно достиженіе несравненно высшей ступени. У православнаго богослова едва ли можетъ быть колебаніе въ этомъ пункѣ по самому понятію о спасеніи, гами изложенному въ текстѣ. Если Holts не находить у свв. Отцовъ категорическаго опредѣленія, то это объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что свв. Отцы не были систематиками, а писали всегда ad hoc, по определенному поводу. Поэтому иногда они раскрыли лишь одну сторону вопроса, не затрагивая, но и не отрицая другой. 

Такъ, несомнѣнно, было и въ данномъ вопросѣ. 

Говоря объ отношеніи христианскаго избавленія къ грѣховной "погибели" человѣка, свв. Отцы утверждали, что первое было возстановленіемъ природы человѣческой въ первый чинъ, впослѣдствіи безусловно наглядно проявленіе послѣдствій этой катастрофы. Когда же свв. Отцы имѣли въ виду уяснить отношеніе христианскаго избавленія къ первоначальному состоянію человѣка до грѣхопаденія, они категорически свидѣтельствовали, что для усвоившихъ себѣ плоды этого искушенія оно служитъ причиной и основаніемъ высшаго по сравненію съ первымъ состояніемъ, несравненно болѣе высшаго обреченія съ Богомъ. Разница указанныхъ оттѣнковъ святотатческаго учения по данному предмету можетъ быть объяснена, такимъ образомъ, не принципіальнымъ колебаніемъ свв. Отцовъ, а именно различіемъ точекъ зрѣнія на предметъ. 

Точный смыслъ подлиннаго святотатческаго учения по данному вопросу
Однако указанной принципиальной, основоположничей стороны исключительное значение доль Христа не ограничивалось и не могло ограничиваться. Чтобы быть действительным спасением грешников людей, а не возвышенных и обожествленных только их идеальной природы, оно должно было содержать в себе, как и действительным содержало, так сказать, индивидуальный религиозно-правственный момент реального утверждения человеческой воли Христа в Божестве, как в религиозно-правственном центре и основании бытия и жизни человеческой природы. Это и естественно. Человечество сдвинулось близким Богству по самой своей идеальной природе, так сказать, метафизически, оно принято в ближайшее, тщательнее, непосредственное общение с Божеством; но каким образом отдельный греховник, человек с самостойным направлением своей личной жизни достигнет реального обладания этими благами? Ведь на его личности лежит печать греховного отчуждения от Бога, в своей эмпирической действительности он сдвинял неспособным к богообщению, не воспринимаемым к нему? Идеально ему дарованы величины блага, но в наличии условиях его бытия не останутся ли они для греховника недостижимыми? Его идеальная природа возвышена, удостоена величины чести союз.
дениения с Божеством, но как, какими силами и средствами, исправить наличную поврежденность апокрифической природы, которая, как ржавчиною, вся изъедена себялюбием? Каким образом каждый отдельный человек сможет, да и сможет-ли даже вообще, осуществить на дьлть то, чего не исполнил Адам — отречься от своей автономной самостойной независимости и везде самооположить себя в Бога? Кроме того, и самый грех человечка, как вина, требовал, для своего изгладжения, безусловно совершенной и, в этом смысле, безконечной жертвы.

Христос и в этом отношении совершил спасение человечества. Христос примишь безусловно достаточную жертву за грех человеческого непослушания Богу и тьм загладил и изгладил вину человечества, указав действительный путь, реальные условия, даровать людям действительные средства, необходимыя для того, чтобы каждый человек в отдельности мог пройти путь отречения от своей самозамкнутости, отказавшись отъ жизни для себя и по себѣ в пользу жизни в Богѣ и по Богу.

Христос на самом дьлѣ пропел путь полнѣйшаго, безусловаго самоотреченія, фактически исполнил всю волю Божию о человѣкѣ, собственнымъ подвигомъ поставилъ человѣчество въ должность, нормальную отношенія къ Божеству.

Эта религіозно-нравственная сторона искупительнаго дѣла Христа выражается и обнимается однимъ собственно подвигомъ: безусловлаго послушанія.

Для выраженія сущности православнаго учения по данному вопросу воспользуемся прекрасными словами Св. Филиппа Дамаскина. "Слово дѣляется послушнымъ Отцу чрезъ то, что оно стало подобно намъ и чрезъ то, что приняло отъ насъ (наше), врочка наше непослушаніе и становится для насъ образцомъ послушанія, въ которомъ невозможно получить спасеніе" 37.

Совершенное "послушаніе" Сына Богу Отцу выразилось какъ въ самомъ воплощеніи Сына Божія, такъ и во всей Его страдальной, полной муки и лишений, жизни въ тяжкихъ условіяхъ человѣческой ограниченности 38). "Онъ действительно выполнялъ волю Отца во всю жизнь, выполнилъ ее во всей точности и съ полной покорностью. Вся Его жизнь была непрерывнымъ рядомъ проявленій послушанія Его Отцу, и душилновое

37) De f. orth. L. III, c. 1: ὁ Ἀντός... ὑγιεῖται ἐπικουρος τῷ Πατρὶ, τῷ καθ' ἡμᾶς καὶ ἐξ ἡμῶν προλόγισαι τῷ ἁμαρτοντὶ παραδοθεῖν ἱματισμόν καὶ ἐκτὸς ἔχει ἅπασιν ὑποκοπῆς ἱματισμὸν, ὡς ἐκτὸς ὅλω ἐστὶ σοφίας τοιοῦ.
38) Философ. II, 7; Ср. Евр. X, 5, 7.
борение Его в Гесионане, разрывшееся полным и самоотверженным преданием Себя в руки Божией, было только одним из последних и наиболее болезненных уколов отъ того терноваго вѣнца послушания, который Онъ носилъ во всю Свою жизнь* 39).

Это полное послушаніе Христа Богу, осуществляя дѣйствительную волю Божію объ истинномъ назначеніи человѣка, Его нормальнымъ отношеніи къ своему Творцу, являя высочайшій образецъ такого именно должного отношенія человѣка къ Богу (положительная сторона подвига), вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ вполне достаточнымъ удовлетвореніемъ праведной любви Божіей, поскольку такимъ Своимъ послушаніемъ онъ совершилъ безусловно—полное и совершенное уничтоженіе грѣха, такъ какъ такимъ отношеніе къ Богу фактически уничтожалось, исчезла непослушаніе Богу, себѣлюбіе, самостность, т. е., самая сердцевина, самый корень, зародышъ грѣха (отрицательный моментъ). Поскольку жизнь и поведеніе Христа Спасителя выражали собою послушаніе Отцу, служили осуществленіемъ самоотверженной любви къ Нему, постольку вся жизнь Его и вѣдівствія Его представляли собою истинную, безусловно совершенную, безконечную жертву оскорбленной грѣхомъ человѣка, Божественной праведной любви. Вѣдь именно „непослушаніе“ (ἀθεϊα) всѣхъ безъ поклѣнія людей—какъ Іудеевъ, такъ и язычниковъ,—дѣлало невозможнымъ, по учению Аполлона, помилованіе ихъ Богомъ 40). Между тѣмъ именно вся жизнь Спасителя была однимъ цѣлостнымъ актомъ непрерывного жертвоприношенія, такъ что крестная смерть явилась лишь заключительнымъ и, конечно, самымъ интимнымъ, характернымъ, высочайшимъ моментомъ этой величайшей жертвы 41).

Принесли праведной любви Божіей безусловно совершенную жертву за пѣхъ грѣха непослушанія, Христосъ въ Своей жизни, явившей покорность Отцу даже „до смерти, смерти крестной“ далъ людямъ высочайший образецъ послушанія Богу и, кромѣ того, даровалъ благодатныхъ силы, необходимыя для фактическаго осуществленія въ каждой отдельной личности религіозно-праведственного совершенства самоотверженной любви. Въ силу безконечно великой и совершенной жертвы Христовой „отъ Божественной силы Его (т. е. Господа нашего Іисуса Христа)

39) Проф. Бильеевъ, стр. 273.
40) Ср. Римл. XI, 32.
41) Ср. Иоан. XIX, 80.
даровано намъ все потребное для жизни и благочестія" 42), причемъ основною цѣлью жизни христианъ служить именно сдѣлаться "причастниками Божескаго естества" (θεία, хολομοιοί φόρμας 43).

Эти блага христианскаго спасенія, по Апостольскому учению, дарованы людямъ именно въ силу осуществления Христомъ совершеннѣйшаго послушанія Богу. "Хотя онъ и Сынъ, однако страданіями навыкъ послушанію (τῆς ὀλοκλήρως) и совершилъ (τελείως), сдѣлавшись для всѣхъ послушныхъ Ему виноизготовлень спасенія вѣчнаго" 44).—"Какъ непослушаніемъ (διὰ τῆς ἀκροβολῆς) одного человѣка сдѣлались многіе грѣшными, такъ и послушаніемъ (διὰ τῆς ἀκροβολῆς) одного сдѣлаются праведными многіе" 45).

Иисуствымъ подвигомъ Христа человѣчество возвращается въ свое нормальное состояніе, снова получаетъ и возможность истинной жизни, и способность къ ней.

"Жизнь вѣчная" не есть какое-либо абстрактное понятіе или только субъективное состояніе,—она существуетъ и объективно, реальнѣ, въ конкретной действительности, явившись на землѣ въ Лицѣ Богочеловѣка Христа и сдѣлавшись доступною человѣчеству чрезъ искупительно-мессианскій подвигъ Христа.

"Жизнь явилиась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сию вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ" 46).

Иисусъ Христосъ "есть истинный Богъ и жизнь вѣчная" 47). "Я есмь дверь: кто войдетъ Мною, тотъ спасется... Я пришелъ для того, чтобы имѣли жизнь и имѣли ее навѣкъ" 48). "Любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ миръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него (6' αἰώνος) 49).

Обновивъ въ Себѣ человѣческое естество, разрушивъ смерть и явивъ жизнь 50), Христосъ сталъ "Начальникомъ жизни" 51) истинно человѣческой, ея единственнымъ источникомъ 52). Именно

42) 2 Петр. I, 3.
43) Ibid., ст. 4.
44) Евр. V, 8—9.
45) Римл. V, 19.
46) 1 Иоан. I, 2; Ср. 1 Иоан. V, 2.
47) Ibid., V, 20; Ср. Ев. Иоан. XI, 25.
48) Иоан. X, 9—10; Ср. ibid., ст. 27—28; Иоан. XI, 26.
49) 1 Иоан. IV, 9; См. также Иоан. XI, 25; XII, 50; Дѣян. XI, 18; Римл. V, 18; VI, 23; Еф. II, 1—5; 2 Тим. I, 10; Евр. V, 9 и др.
50) Ср. 2 Тим. I, 10.
51) Дѣян. III, 15.
52) Ср. Иоан. VII, 37; IV, 14.
въ Немъ и только въ Немъ одномъ истинная жизнь людей 53), "полнота" 54) этой жизни, такъ что "оживает" 55) людей только Онъ одинъ.

Такимъ образомъ, Христосъ сдѣлался для людей единственной мощною "силою во спасеніе" 56), "вождемъ ихъ спасенія" 57), единственнымъ "путемъ" къ Богу 58).

"Дисусъ сказалъ": "Я есмь путь и истинна и жизнь; никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня (объєтъ ἐρχόμενα πρὸς τὸν κατέξτην αὐτοῦ ἐμοῦ 59)". "Я есмь дверь: кто войдетъ Мною (δι’ ἐμοῦ), тотъ спасется" 60). Слѣдовательно, Христосъ есть и "источникъ, изъ коего течетъ восстановительная сила и родоначальникъ восстанавливаемыхъ, и норма восстановленія" 61).

Отсюда усматривается тотъ единственный путь, чрезъ который истинная жизнь можетъ становиться дѣйствительнымъ достояніемъ каждого въ отдѣльности человѣка, единственный способъ усовершенствованія отдѣльными человѣческими индивидуумомъ того спасенія, которое совершенъ Иисусомъ Христомъ.

"Богъ даровалъ намъ жизнь вѣчную, и сія жизнь въ Сына Его" 62); поэтому всякий человѣкъ можетъ сдѣлаться не творцомъ этой жизни, а только участникомъ ея, хотя это участіе можетъ осуществляться только чрезъ сознательно-свободный подвигъ, человѣкъ можетъ говоря опредѣленнѣе и точнѣе, только реально пріобрѣтается 63) вѣчной, божественной, истинной Христовой жизни. Жизненно-реальное "общеніе" (ἡ κοινωνία) со Христомъ и составляетъ основу, необходимое условіе участія человѣка жизни вѣчной, — или лучше, самое это общеніе со Христомъ и есть жизнь вѣчная.

Опредѣленнѣе и точнѣе сущность нормальныхъ отношеній человѣка ко Христу выражается изъ Апостольскаго учения о Христѣ, какъ истинномъ Родоначальникѣ и Главѣ обновленнаго человѣчества — Церкви, — причемъ значеніе Господа Спасителя для

54) Иоан. I, 16.
57) Евр. II, 10.
58) Иоан. XIV, 6.
59) Иоан. XIV, 6.
60) Иоан. X, 9.
61) Е. О. Топков. Посл. Колос. (I 18), стр. 47.
63) Ср. 1 Иоан. I 3.
последнего представляется вполне аналогичным с отношением всего человечества, каждого человека порою к его прародителю Адаму (74). Люди получают жизнь вчную 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 Ἀδάμ). Чтобы мог быть осуществимым 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 Богочеловеческой Личностью Христа, такая же реальная связь жизни человеческой с Богочеловеческой, вообще такое органическое, внутренне единое отношение человека ко Христу, какое в диспетчиальности существует между каждым человеком и Адамом. Только тогда будет выдержана, получит свой настоящий смысл проводимая Апостолом аналогия между вступлением в мир греха и смерти, с одной стороны, и правды и жизни с другой (65).

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

Потому именно, что в Адаме все согрешили (ἀπ' ἅπαν: ἁμαρτον 67), хотя и в нем каждый отдельной индивидуальности. "В Адаме согрешили все люди и согрешили в одном определённый исторический момент (аорист ἁμαρτον), "именно в момент преступления Адама" (68). Конечно, ни один из потомков Адама не существовал в этот роковой момент религиозно-правственной катастрофы конкретно, в виду отдельной, индивидуальной личности, но столь же бесспорно, что все они без исключения существовали уже в Адаме в виду общечеловеческой природы. Адам был не первый человек только, а именно единственный родоначальник всего будущего человечества, исключительный, единственный представитель человеческого

64) Ср. Колк. I, 18; Бф. I, 10.
65) Ср. 1 Кор. XV, 22; IV, 15; Римл. V, 12—19; 1 Кор. XV 20—22; 45—49.
67) Римл. V, 12.
рода, каждый человеческий индивидуум, владея общечеловеческой природой, является по тому самому фактическим участником природы своего пришествия Адама. Иначе говоря, — каждый человечек представляет собою индивидуализированную общечеловеческую природу, т. е. природу Адама.

Свдозвательно, грехопадение Адама обнимало собою нераздельно оба момента — личный и общечеловеческий, поскольку, владея собственной природою, Адам заключал в себе и природу общечеловеческую. Если в каждом сознательном и свободном поступке человека момент индивидуальный и участие природы, лежащей в основании сознания и свободы, нераздельны, так что сознательно — личное проявление самоопределения человека в извлечном поступке обязательно сопровождается участием в нем человеческого природного начала — воли и разума, то в преступлении Адама явились нераздельно данными моментами личное свободное самоопределение и реальное участие в нем именно общечеловеческой природы. Эта постепенность была реальным фактом преступлении Адама. В силу неразрывного единства в Адаме начало личного и общечеловеческого, его грехопадение оставило свой след, неизгладимый отпечаток не только на индивидуальной его природе, но в общем с тьм и на природу общечеловеческую. Греховное начало, реально осуществившись в самодавственности Адама, воплощено 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, на ряду с другими коренными природными свойствами, преступлением Адама 69). Грех, воплощенный в природу человеческую, внес в нее реальное начало „смерти“. Индивидуализированная человеческая природа каждого человека остается, естественно, с тьм же самим началом греха и смерти, уже по самому происхождению каждого из людей именно от Адама. Греховное начало смерти, разъяснив, в миру человеческой жизни, естественным путем исчезает уже из природы человеческой не могло, личная самодавственность человека не может простираться на свою природную субстанцию, не в силах измнить ея существенных свойств. Именно эту мысль выражает, без всякого сомнения, Апостол, когда говорит, что люди являются „чадами греха Божия по природе“ (Рим. 7).
Таким образом, каждый человек реально участвовал в преступления Адама самую свою человеческую природу, общей, единой, тожественной у него с природою Адама. Грехъ Адама всякий человекъ столь же реально носить в собственной своей природѣ, сколь реально онъ владѣет общечеловѣческою природою, поскольку онъ — истинный человекъ, конкретный, индивидуальный действительный представитель рода человѣческаго. Это — природная, необходимая, осуществляющаяся онъ сознанія и свободы человѣческаго индивидуума, но тѣмъ не менѣѣ вполнѣ реальная сторона участія всякаго человѣка в преступленіи Адама. Но указанною стороною участіе каждаго человѣка в преступленіи его праотца не ограничивается. Какъ скоро человѣкъ становится личностью в истинном смыслѣ, т. е. какъ скоро онъ сознаетъ нравственно-религіозную норму и получитъ способность свободно отнести къ природному несовершенству своей эмпирической жизни, сознательно самоопредѣлиться себя по отношенію къ злому начальному, проникающему его природу, онъ дѣлаетъ фактически грѣховное начало и личнымъ принципомъ своей жизни, принимаетъ его въ свою личную собственность, осуществляя, таким образомъ, и нравственную, покоящуюся на лично-свободномъ участіѣ въ грѣхопаденіи Адама, солидарность съ преступленіемъ своего праотца.

Въ такомъ случаѣ грѣхъ, оставаясь по-прежнему природно-стихіей жизни человѣческой, начинаетъ жить и действовать также и въ сферѣ сознанія и въ области свободы личной жизни человѣка. На этомъ личномъ, а не природномъ только участіи человѣка въ грѣхѣ Адама, основывается, такъ называемое, нравственное „вмѣшеніе“ грѣха 7). Таким образомъ, каждый человѣкъ реально участвуетъ въ преступленіи Адама и притомъ двояко: въ силу единства, тожества природы каждаго человѣка съ природою Адама, поскольку человѣкъ реально происходит отъ Адама, какъ своего родоначальника и, во 2-хъ, вслѣдствіе личнаго, сознательно-свободнаго усвоенія себѣ содержанія и направленія религіозно-нравственной жизни Адама. Человѣкъ согрѣшилъ въ Адамѣ и по подобію Адама. Отношеніе ко грѣху Адама у каждомъ человѣка основывается на единствѣ ихъ природы, съ одной стороны, и на обществѣ нравственно-направленія, съ другой. Первую сторону участія человѣка въ грѣхѣ Адама можно назвать метафизическию, а вторую — нравственно-свободную.

Для реальнаго участія человѣка въ правдѣ и жизни Хри-

7) Ср. Римл. V. 18
стовой должны осуществляться отношения человека ко Христу, аналогичными с тьмя, в каких он находится к Адаму. Человек должен реально проникнуться идеальной человеческой, но обожествленной природой Христа, чтобы чрез нее проникнись и неразделиво с нею соединенной Божественной природы Богочеловека, а также — въсясь с тьмя — усвоить себя, сделать своимъ личною достояниемъ, осуществить въ своей личной сознательно-свободной жизни — направленіе, отличительный характеръ жизни Христовой, ея основное, религіозно-нравственное содержаніе.

Православное учение о существенномъ, необходимомъ значеніи именно обоихъ этихъ моментовъ для реального усвоенія каждому человеку „въчной жизни“ Христовой отличается не подлежащемъ никакимъ перетолкованіямъ ясностью и полнолопомѣрной. По смыслу этого учения, человекъ для восприятия „жизни въчной“ долженъ не въ субъективномъ лишь сознаніи, а фактически, истинно, реальмо участвовать не только въ дѣйствіи Христа, но и въ Его Богочеловѣческой жизни, — въ самой дѣйствительности, подлинно существовавъ въ сфере Христовой жизни, осуществить единство жизни такое же тѣсное, внутреннее, неразрывно-органическое, какое имѣло мѣсто у человека въ отношеніи къ Адаму.

Конечно, участіе человѣка въ жизни Христа, — будучи одинаковымъ съ участіемъ его въ жизни Адама въ отнпшеніи реальности, подлинности, совершенно неодинаково, существенно различно отъ этого послѣдняго въ отношеніи способа, средства, пути дѣйствительнаго осуществленія этого обѣщенія. Оно не можетъ быть актомъ естественнымъ, а должно быть фактомъ мистическими, тайнственнымъ.

Слѣдовательно, связь христіанина съ Господомъ Спасителемъ должна быть осуществлена двоякая — мистически — метафизическая и нравственно-свободная. При этомъ для реальной дѣйствительности въ человѣкѣ спасенія Христова требуется совмѣстное и нераздѣльное осуществленіе обоихъ этихъ моментовъ, такъ что ни нравственное уподобленіе Христу не можетъ начаться и раскрыться безъ мистического обѣщенія со Христомъ, безъ органическаго проникненія его духовной, псионной, божественной жизни, ни мистическое проникненіе Христу не можетъ совершиться, съ другой стороны, безъ свободной рѣшительности и сердечной готовности человѣка къ тѣснѣйшему обсужденію со Христомъ, безъ искреннѣйшаго стремленія къ Нему, — помимо напряженаго подвига личной жизни. Конечно, самая сущность этого мистическаго обѣщенія не сознаемы для обыкновенныхъ, естественно — психологиче-
скими формами и переживаниями нашей сознательно-свободной жизни, — „Духъ дышитъ, гдѣ хочешь, и голосъ его слышишь, а не знаешь, откуда приходитъ и куда уходитъ: такъ бываетъ со всѣкимъ рожденнымъ отъ Духа“ ?1). Реальное общение со Христомъ не исчерпывается даже сознательными состояніями, такъ какъ охватываетъ собою также и досознательную, коренну, основную, природную сферу человѣческой жизни. Такимъ образомъ, это общение, конечно, не безсозна
tельное, но въ нѣкоторыхъ своихъ сторонахъ вышесознательное, хотя оно должно отражаться, какъ реальныя факты, и въ сфере сознательно-свободной жизнедѣятельности.

Во всякомъ случаѣ, какъ общение личное, общение человѣка со Христомъ не можетъ не заключать въ себѣ личностнаго, т. е. созна
tельно-свободнаго момента. Впрочемъ, хотя этотъ моментъ составляетъ его необходимое условіе, однако Богообращеніе и не ограничивается, не обнимается имъ всѣцѣло,—въ противномъ случаѣ мы имѣли бы переживаніе не мистическій — божественного, а естественно человѣческаго, хотя и воззвѣщенаго, порядка.

Существу́ мистическаго общенія вѣрующаго со Христомъ, насколько она доступна свѣту человѣческаго самоознанія, насколько при томъ она можетъ быть выражена въ словесныхъ терминахъ, по аналогіи съ земными отношеніями, — должна быть охарактеризована именно какъ органическая общность жизни вѣрующего со Христомъ. Правда, этого термина: „органическій“ буквально нѣтъ ни въ Св. Писаніи, ни у Отцовъ церкви; но тѣ analogiи, сравненія, уподобленія, которыя употребляются тамъ для обозначенія отношеній христіанина къ Христу, содержать въ себѣ мысли, понятія, представленія, которыя наиболее точно, особьно близко, опредѣляются и выражаются именно названнымъ терминомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, Самъ Христосъ то тѣснѣйшее, внутрен
tѣйшее, глубочайшее отраженіе вѣрующаго къ Своей Личности, которое необходимо для осуществленія истинной жизни, уподобить неразрывной, именно органической, по современной терминологіи, связи лозы и ея вѣтвей. „Пребудете во мнѣ (ἐν ἐμῶι), и ἐγώ въ васъ (ἐν ὑμῖν). Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою (ἰδιαίτερα), если не будетъ на лозѣ (ἐν τῷ ὕμῳ), такъ и вы, если не будете во Мнѣ (ἐν ἐμῶι). Я есми лоза, а вы вѣтви; кто пребываетъ во Мнѣ (ἐν ἐμῶι), и Я въ немъ (ἐν αὐτῷ), тотъ приносить много плода, ибо безъ меня (χωρὶς ἐμῶι) не можете дѣлать...”

?1) Иоан. III 8.
ничего. Кто не пребудет во Мнѣ (ἐν ἐμῷ), извергнется вонь, какъ въть, и засохнетъ." 72). 

Вѣтви, выростающія на лозѣ, живутъ съ нею, очевидно, одной жизнью, питаются именно ея соками. Слѣдовательно, по смыслу самой аналогіи, и между христіаниномъ и Господомъ Спасителемъ должна осуществиться не только общность, солидарность жизни, но именно реальное единство ея, чтобы могло совершаться дѣйствительное пріобщеніе вѣрующаго Христу, питаніе Его духовными божественными силами. Такимъ образомъ, христіанинъ усвоиваетъ себѣ не только краевественное направленіе жизни Христовой, но пріобщается самаго дѣйствительнаго содержанія Его Боголюбовиѣ, насколько это доступно человѣку, въ мѣру его вострильнѣйности, почерпнуя изъ этой жизни благодатныхъ силъ и средствъ, потребныхъ для жизни и благочестія" (πρὸς ζωὴν ἐκ ζωῆς ἑαυτῆς 73). Такимъ образомъ, Христосъ — источникъ всѣхъ жизней въ такомъ же реальномъ, истинномъ, подлинномъ, хотя и духовномъ, смыслѣ этого слова, въ какомъ лоза служитъ дѣйствительнымъ источникомъ питанія и жизни своихъ вѣтвей 74).

Ту же самую по существу мысль выражаетъ и Ап. Павелъ, когда говоритъ о привилѣя язычниковъ къ „доброи маслинѣ“, причемъ христіанинъ, вслѣдствіе этого привилѣя 75), становится „общинникомъ“ (σοφοιοις) „корня и сока маслины“ (τῆς φιλημονίας καὶ τῆς ποτηρίας τῆς ἐλαίας 76). Какъ видимъ, мысль Апостола выражена въ данномъ мѣстѣ довольно сжато; однако общій смыслъ ея, опредѣляющій образъ или способъ отношенія христіанина къ Господу, не подлежитъ сомнѣнію. Что Ап. Павелъ подъ „доброю маслиною“ разумѣетъ именно Христа Спасителя, это становится несомнѣннымъ при сопоставлѣніи разбираемаго изреченія съ другими мѣстами Послѣдній того же Апостола. Вотъ одно изъ самыхъ характерныхъ: „какъ вы приняли Христа Иисуса Господа,

72) Іоан. XV, 4—6.
73) 2 Петр. I, 3.
74) Вотъ почему память представляется, что напрасно преслов. Антоній (Храповицкій) при объясненіи данного мѣста Блаватская дѣлаетъ упорѣніе на краевственное-существенное учащеніе человѣка въ жизни Христа, перенося центръ тяжести именно на необходимость „питья сланія всѣхъ нашихъ наслѣдій, дѣйствій и чувствъ съ Его (т. е. Христа) святынями Существенными“ (Собр. соч., т. II, стр. 77, стр. 120, 100). Смыслъ этой аналогіи, какъ мы видимъ, болѣе глубокъ, и хотя, конечно, не исключаетъ и краевственной стороны сланія со Христомъ, но ставить эту послѣднюю въ подчиненное отношеніе къ первому моменту.
75) Толков.—видрѣпіе: привилѣя.—ἐκεχερισθής.
76) Римл. XI, 17; стр. ст. 24.
так и ходите в Немъ, будучи укоренены и утверждены в Немь" (αὐτῷ ἐχθράσατε καὶ ἐπονομάζεσατε ἐν αὐτῷ) 77). Въ другомъ мѣстѣ тот же Апостолъ говоритъ о христианахъ, что они "соединены" (ἀναλείψαντο) со Христомъ подобиемъ смерти Его" 78) Σύνιστος собствѣнно означаетъ "сросшійся" 79). Слѣдовательно, христиане представляются тѣно, неразрывно сросшимся со Христомъ, т. е.,—соединенными съ Нимъ, говоря современнымъ языкомъ, органически.

Ту же самую мысль, только раскрывая ея конкретѣе, даетъ и Апостольское наименованіе Христа "Главою" какъ цѣлого Тѣла Церкви, такъ и каждаго отдѣльно христіанина. По словамъ Апостола, именно изъ Христа (ἐπί τοῦ), какъ изъ Главы, и все Тѣло Церкви, и отдѣльный христіанинъ получаетъ "приращеніе" (ἐν ἄξιον προφανείᾳ) для соединенія самого себя въ любви" 80). Такимъ образомъ, связь Христа какъ съ цѣльмъ Тѣломъ церкви, такъ и съ каждымъ отдѣльно христіаниномъ не менѣе тѣная, чѣмъ связь головы какъ съ цѣльмъ тѣломъ, такъ и съ отдѣльными его органами въ человѣческомъ организмѣ.

Вотъ почему, продолжая тотъ же образъ, Апостолъ называетъ христіанъ "членами тѣла Христова“. "Вы—тѣло Христово, а порознь—членъ" 81). Христіане живутъ именно во Христѣ (ἐν Χριστῷ) 82). Такимъ образомъ, всякий истинный христіанинъ можетъ сказать вмѣстѣ съ Апостоломъ: "уже не я живу, но живетъ во мнѣ (ἐν ἐμοί) Христосъ" 83). Ту же мысль о тѣснѣйшей связи христіанства съ Господомъ заключаютъ въ себѣ и выраженія, встрѣчающіяся у Ап. Павла,—ἐν Κυρίῳ и ἐν Χριστῷ 84). "Оба выраженія служатъ специфической формою для обозначенія христіанскихъ состояній, отношеній и поступковъ, какъ такихъ, которыя совершаются въ духовномъ общении со Христомъ въ сферахъ Его Божественной жизни" 85).

77) Копл. II, 7.
78) Римл. VI, 5.
80) Еф. I, 16; Ср. ст. 15.
81) 1 Кор. XII, 27; Ср. ст. 12—13.
82) Римл. VI, ст. 11, 23; 1 Кор. I, 20; 2 Тим. III, 12 и др.
83) Гал. II, 20; Ср. 2 Кор. XIII, 5.
84) Цитаты см. у проф. Мычањева, стр. 200.
85) Ibid.
Реальное общение со Христом, будучи явлением порядка мистического, достигается фактически чрез особия, осуществляемые в истинной церкви Христовой, богодарованныя средства — таинства (мистерия), чрез которые подаются человечку именно сверхъестественный, т. е. превышающий обычный порядок природы дарования, сообщаются "божественные силы", необходимыми для "жизни и благочестия" 1), т. е., другими словами,— для осуществления обоих моментов христианского спасения — общения с Богочеловèком и уподобления человеческой жизни жизни Божественной. Таинства—такая благодатная дейстvия, т. е. деястvия Св. Духа 2), которые освобождают человека отъ жизни во грехъ, слéдовательно, отъ духовной смерти, возносятъ его для жизни съ Богомъ во Христв, сообщаютъ ему способность къ богообщению и действительно приводить къ богообщению.

Особенно важное, какъ бы основное значение принадлежитъ въ данномъ случаѣ двумъ таинствамъ—крещенію и причащенію.

Естественный, гръховный, т. е. всякий человѣкъ безъ Христа не живетъ истинною жизнью,—онъ духовно мертвъ. Слѣдовательно, духовная жизнь должна въ человѣкѣ начаться въ опредѣленный момент,—человѣкъ долженъ родиться духовно такъ же реально, какъ реально началось его плотское бытіе въ мірѣ, съ

1) 2 Петр. 1, 8.
2) См., напр., Е. О. Толк. церв. восьмые гл. Посл. Рим 1., стр. 476 (VIII, 9).
человеческа должна произойти, следовательно, коренная, существенная переменна; в нем должен начаться новый порядок духовного бытия, совпадающий незаметным с прежним.

Эта переменная должна проникнуть не только всю личность человека, но и самую его природу, как реальную основу личности, коснуться области жизни человеческой не только сознательной, но и доосознательной, которая также принадлежит к формам человеческого духа. Если кто не родится от воды и Духа (εἴ θανάτων καὶ Πνεύματος), не может войти в царство Божие: рождение от плоти (ἐκ τῆς σαρκὸς) есть плоть, а рождение от Духа есть духъ. 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., излившись из области Божественной в сферу жизни человеческой.

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 личности силою Св. Духа организуется новое бытие человеческое, которое, по сравнению с прежним, является не только несравненно вышним, но и другого (религиозно-правственного) порядка.

Личность человеческая, переставать существовать по прежнему способу бытия, начинает жизнь истинную, духовную, божественную. 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 духовной благодатном порядке бытия. „Кто во Христе (ἐν Χριστῷ) тот новая тварь“ (καὶ Χριστῷ ἐγέρθη). Следовательно, в крещении проявляется и осуществляется такая творческая дейтельность Боже-

3) Ιоанн. III, 5—6.
ственная, которая характеризуется именно сообщением новых свойств самой природе человека). Таким образом, этим выражением указывается на изменение в самом существе человека, в глубочайшей основе его бытия. В этом смысле крещение называется у Апостола „баптизмом и обновлением Святимы Духом“ (бас лоосоро магуккевис, кав анаккэ накко Псевфратос Агис). „Полугенеос“—значит вторичное рождение. Оно указывает на такое преобразование в природе крещающегося, в силу которого瞑яются врожденные ему внутренние качества и сообщаются ему новые, именно таких, которые по естественному порядку вещей приобретаются лишь путем рождения от природы, а не при посредстве нравственного самообразования и перевоспитания человека".

Будучи рождением в духовную жизнь, совершаемым силой Духа Святого, крещение осуществляет действительное вступление возрожденного в тьсячную связь со Христом, жизненное объединение с Его Богочеловеческой Личностью. Это обозначается уже выражением Апостола, что вирущий крестился именно во Христа (ёбактисетем еис Христов Ƞσβσβον). Человеческая личность приобщается Христовой жизни, как бы окружается со всех сторон ее божественною атмосферою, в ней именно начинается дышать, ощущать себя, действовать, из нее почерпать духовная сила „Всё, во Христе крестившегося, во Христа облечься“ (Христов  ἐνεβάδοκος).

В крещении совершается именно „срщение“ вирующего со Христом, „привитие“ к Нему, как к доброй маслине, маслины дикой, — испорченной грехом человеческой личности.

Христанин получает не новую только личность, но и новую природу, поскольку в нем реально намывается и та сторона человеческого „я“, которая не зависит от его сознания и свободы, но сама даёт нам направление, лежит в основе их.

Сглодательно, в крещении совершается начало действительного общения всей личности вирующего со Христом. Но этим дано еще не все для осуществления общения со Христом.

7) Стр. проф. В. Н. Мищукова, стр. 189.
10) Галат. III, 27.
и во всю послѣдующую жизнь, для достиженія полнаго единенія со Христомъ.

Далѣе должно происходить поддержание установившейся органической связи вѣрующаго со Христомъ, такъ сказать, ассимилированіе жизни человѣческой съ жизнью Богочеловѣческой, дѣйствительное духовное питаніе ею, благодатное вкушеніе ея. И это питаніе, вкушеніе, причащеніе происходитъ реально въ таинствѣ евхаристіи, или причащенія. Въ этомъ таинствѣ христіанинъ дѣйствительно, а не символически лишь, принимаетъ въ себя истинное Тѣло и истинную Кровь Христа Спасителя, пріобрѣтая, такимъ образомъ, Его человѣческой природѣ, а чрезъ Нее, въ силу неразрывнаго соединенія въ Лицѣ Христа Боже-ской природы и человѣческой,—становится „общинникомъ“ и Бо-жества Его.

По словамъ св. I. Дамаскина, который въ данномъ случаѣ является точнымъ выразителемъ православнаго, свято-отеческаго учения, „причащеніемъ называется Евхаристія потому, что чрезъ нее мы причащаемся Божества Иисуса. А общеніемъ и назы-вается, и по истинѣ есть,— вслѣдствіе того, что чрезъ нее мы вступаемъ въ общеніе со Христомъ, принимая участіе какъ въ плоти, такъ и въ Божествѣ Его“ 12).

Вотъ почему, по учению Самаго Христа Спасителя, вкученіе Тѣла и Крови Его, приводящее къ тѣснѣйшему, внутрен-нему единенію съ Нимъ, безусловно необходимо для достиженія вѣчной жизни, для осуществленія спасенія. „Я—хлѣбъ живый, сшедшій съ небесъ: ядущій хлѣбъ сей будетъ жить во-вѣкъ; хлѣбъ же, который Я дамъ, есть Плоть Моя, которую Я отдамъ за жизнь мѣра... Если не будетъ есть Плоти Сына Человѣческаго и пить Крови Его, то не будетъ иметь въ себѣ жизни. Ядущій Мою Плоть и пьющий Моя Кровь имѣтъ жизнь вѣчную, и Я воскрѣсну его въ послѣдній день. Ибо Плоть Моя истинно (ἀληθῆ) есть пища, и Кровь Моя истинно есть питіе. Ядущій Мою Плоть и пьющий Моя Кровь пребываетъ во Мнѣ (ἐν ἐμοί), и Я въ немъ. Какъ посѣлять Меня живой Отецъ, и Я живу Отцемъ, такъ и ядущій Меня (ὁ τρώγων ἐμὲ) жить будетъ Мною“ 13).

Соединяясь тѣснѣйшимъ образомъ со Христомъ чрезъ при-


13) Ioan. VI, 51, 55—57; Ср. Лук. XXII, 19—20.
чание Его Тела и Крови, христианин становится действительным участником Его божественной жизни, входить с Его Богоподобной Личностью в непосредственное общение, начинает жить со Христом одной жизнью. По выражению Апостола, христианин становится "один дух (ἐν πνεύματι) с Господом" 14).

В этом единении со Христом реально участвует не только чисто духовная сторона человека, но и его телесный, материальный состав. "Тело" христиан поистине суть "члены Христовых" (тά σώματα τῶν μέλη τοῦ Χριστοῦ ἐστιν) 15), достигая этого именно через Евхаристию. Следовательно, вся жизнь христиан "сокрыта в Христе в Боге" (ὁ ᾿ Ἰησοῦ ὑμῶν κρυπτᾶται σοι τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ) 16).

В Евхаристии единение со Христом, а через Него с Богом бывает таким истинным, внутренним, тесным, что подобного ему невозможно и представить человечку. Больше 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 богообращению, т. е. осуществляет всенародную, высшую, заложенную в самой природе человека цель и притом самым совершеннейшим, полным, реальным, знаменательным образом.

По словам св. Григория Н., Иисус Христос содзьлывает людей не зрителями только, но и причастниками Божественной силы, и приступающих к Нему входит в некоторый образ в родство с Высшою Природою 17).

И это совершается, по мысли св. Отца, именно через принятие Тела Христова в таинстве Евхаристии. "Бессмертие тело, когда бывает в (человека) принявшем его, все претворяет в Свое естество 18).

Духовная влечная жизнь христианина в теснйшем общение, единении с Богом, — обожествление, обнимает собою не какой-либо анатомический остаток существа человеческого, обыкновенно расчленяемого на дух, душу и тело (или же душу вообше и тело), с исключением ниспых элементов — душ и

14) 1 Кор. VI. 17.
15) 1 Кор. VI. ст. 15.
16) Колос. III. 3.
17) Григория Н. De or. Dum. Or. II, col. 1187B: . . . φωταὶ τῶν μυστηριῶν τῆς θειας δυνάμεως, ἀλλὰ καὶ κακωσμος ἀπέρχεται, καὶ εἰς συγγένειαν τρόπων τινα τῆς ὑπερκεφαλῆς φύσεως, τῶς προσφέρεται ἐγει....
тела или хотя бы одного только тела,— но эта божественная жизнь обнимает собою именно царственного человечка, в неразрывном единстве всех его основных элементов, ни один из которых не упраздняется, а лишь преобразуется, освящается. Вечность принадлежит все, что может быть освящено. Но освящено в христианстве может и должно быть все его существо, — и, по выражению Св. Апостола Павла, христианство освящается "во всей полноте" (σαρκών τῇ Θεῷ) — "его душу и душа и тело во всей целости" 19).  

Святоотеческое богословие в высшей степени определенно раскрывает ту истину, что "вечная жизнь" — "жизнь не души только, но вмести и тела" 20). Не только "душа христианина" становится "причастною божескаго естества" (κοινωνίας Θείας φύσεως γένεται) 21), но и тело,— человеческое соединяется с Богом духовно и телесно 22). 

Христос восприял человеческую плоть, чтобы и образ (Божий) спасти и жизнь обесмертить 23). "Чрезъ умъ Богъ обитает въ тѣлѣ и Святыхъ 24). 

Таким образом, не только "душа", но и "тело" "создалились домомъ Бога" 25). И это потому, что "Господь весь пре-

---


20) Григорий П. De mentali quietudine, col. 1049C: η τωι ουθει τηι φυσιν εστι μονιμωνειν, ἑλλα και του σωματος.  
21) Макарий Е. Н. ХЛIV, с. IX, col. 735B. ср. Homil. XLIX, с. III. ср. 813D.  

23) Григорий Е. Ог. XLY, с. IX. Т. XXXVI, col. 638A: ... metaboliamento τηι ἐνοχὴς θεοῦ, ἑνα και την εἰκόνα ὑπερθη και την σάρκα ἐθνοστη.  
25) Макарий Е. Н. XXX, с VII, col. 725C: το σώμα και η φυσιν αυτων οικοθεο γεγονον. ср. Григорий П. De Hesychastis. T. CL, col. 1113B: "шлютъ совместно (т. е. вместе съ душевымъ) въ божественномъ общеніи, становится приобретеніемъ и домомъ Божиемъ" (къ сферѣ...символизуя тѣсныхъ каноническихъ и ктима и архійъ гieseai και σάρκα Θεοῦ).
бывать съ душею въ тѣлѣ ея 26). Христосъ воспринялъ на Себя тѣламъ человѣка съ душею и тѣломъ, почему и наше спасеніе совершается тѣмъ и другимъ 27).

Съ особенной полнотою, ясностью и опредѣленностью раскрывает сущность православнаго учения о христианскомъ искупленіи и спасеніи тѣла св. Ириней Л. Имѣя въ виду еретическое дуалистическое учение Маркіонитовъ, отрицающихъ участие въ христианскомъ спасеніи человѣческаго тѣла, св. Отецъ настоячиво раскрываетъ съ разныхъ сторонъ ту мысль, что христианство сообщаетъ спасеніе именно цѣлому человѣку, а не какой-либо его составной части. Исключеніе человѣческаго тѣла изъ области спасительного возрожденія христианскаго отрицаетъ, такимъ образомъ, универсальный характеръ христианскаго спасенія. Спасеніе это обнимаетъ полнаго, или, по выраженію Св. Отца, совершеннаго человѣка (perfectum hominem), въ неразрѣзномъ, цѣлостномъ единствѣ всѣхъ составныхъ элементовъ его природы. Т. е., другими словами, христианское спасеніе обнимаетъ собою не только духъ и душу человѣка, но и его тѣло 28).

Правда, цѣль и сущность этого спасенія состоятъ въ томъ, чтобы люди сталились духовными (pneumatikoi—spirituales). Однако

26) Макарій Е. Н. XLVI, с. IV. col. 793D: δος πρὸς αὐτὴν ἐν τῷ σώματι αὐτῆς ἑαυτῆς εἰσὶ.
28) Раскрывая подробнѣе эту мысль, св. Ириней основывается прежде всего на томъ, что если плотское создание само по себѣ (plasmatico carnis ipse secundum se) не составляетъ человѣка, а только тѣло человѣка, стѣдственно, его часть, то въѣд игры одна сама по себѣ также не есть человѣкъ, но пуша человѣка и стѣдственно, также часть человѣка (sed anima hominis et pars-hominis); сказанное, по мысли св. Отца, не менѣе приложимо къ душу человѣка, такъ какъ онъ называется именно духомъ, но не человѣкомъ (spiritus enim et non homo vocatur). Только соединеніе, оба естества назначенныхъ элементовъ (commestic autem et initio horum omnium) образуетъ совершеннаго человѣка (perfectum hominem efficiat). Но христианское спасеніе обнимаетъ именно такого, т. е. тѣламъ, совершеннаго человѣка. Особенно ясно такое учение, по мысли св. Иринея, содержится у Ап. Павла. Св. Апостоль молит о цѣломъ и совершенномъ сохраненіи въ пришествіе Господа всѣхъ трехъ элементовъ человѣческой природы — тѣла, души и духа (1 Тесс. V, 23). Апостоль не могъ бы говорить именно такъ, „если бы онъ не зналъ о восстановленіи и соединеніи этихъ трехъ и обѣ одномъ и томъ же (обнимающимъ ихъ) спасенія“ (nsi redintegrationem et adunionem trium, et unam et saemid ipsorum sciëbat salutem). Contra Haereses. Lib. V. c. VI. T. VII, col. 1138AB.
это обстоятельство, по мысли Св. Отца, не означает, что нет области христианского спасения исключается тело, плоть, в смысле материального состава его природы. Духовность христиан веет основывается на том, что они имют „залог Св. Духа“ (pignus Spiritus) 28). Условием действительного получения этого залога служит „не ослепление создания Божия (т. е. плоти), но ослепление только похотей плотских“ (ἀποθέμενοι οὕτω τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ ἐπιθυμίας τῆς σαρκός) 29). „Тых, которые имют залог Духа, не слушать плотских похотям, но покараются Духу, Апостол называет духовными, потому что Дух Божий живет в них“. Но духовные люди не значит безтелесные; духовное человеческое составляет все существование человеческое, т. е. единение души и тела, поскольку именно оно принимает Духа Божия 31).

„Господь и пришел оживотворить плоть, чтобы, как в Адама всь умирал, потому что душевны; такъ во Христѣ мы жили, потому что духовны, отлалага не создание Божие, т. е. тѣло, но — похоти плотскѣ, и получая Св. Духа“ 32). — Апостолъ Павель говоритъ: „вы примырены въ тѣлѣ плоти Его“; т. е. „праведная плоть примырила плоть, связанную грѣхомъ, и привела въ дружбу съ Богомъ“ 33). Такимъ образомъ, ученіе объ участіи въ христианскомъ спасеніи также и тѣла христіанина, по мысли св. Отца, не только безспорно содержится въ церкви, но принадлежитъ къ числу основныхъ, характерныхъ пунктовъ православно-церковнаго ученія. Вотъ почему св. Ириней называетъ прямо хулой противъ Бога то ученіе Маркіона, по которому „спасеніе принадлежить только душамъ, которые приняли Христово ученіе, а тѣлу, такъ какъ оно взято отъ земли, невозможно участвовать въ спасеніи“ 34) 35).

28) Ibid. Lib. V. c. VIII. n. 2. col. 1142B.
29) Ibid. c. XII n. 3 col. 1154AB.
30) Ibid., c. VIII n. 2. col. 1142BC: Qui pignus Spiritus habent et non concupiscientibus carnis servivint, sed subjiciunt semetipsos Spiritum, ac rationabiliter conservantur in omnibus, justi Apostolus spirituales vocat, quoniam Spiritus Dei habitat in ipsea. Incorrupta autem spiritus non erunt homines spirituales; sed substantia nostra, id est animae et carnis adunatius assumens Spiritum Dei spiritualem hominem perfectione. (Cp. ibid., col. 1143C—1147B; col. 1141C—1142A; c. XII n. 3. col. 1154AB).
31) Ibid. Lib. V., c. XII. col. 1154AB: Τοῦτον (τὴν σάρκα) ὁ Κύριος ἐκέλευσεν ἐν τῇ αἰώνια πάντες ἀποθέμενοι ὅτι ποιητή, ἐν τῷ Χριστῷ ἔχουμεν ὃθεν πνευματικοὶ ἀποθέμενοι οὐ τὸ πλάσμα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς σαρκός καὶ προσλαμβάνετε τὸ Πνεῦμα τὸ Ο̄νον.
"Спасение плоти", ея "воскрешение", "участие в нетленности" (incorruptibilitatis) основывается на том, что плоть "питается в елам и кровию Господа", вследствие такого "объщения" становится истинным "членом Христовым" (ср. Еф. V, 30). Апостол Павел, называя христиане "членами тела Христова", "от тела 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 Господня, которая есть кровь Его, и растет от хлеба, который есть тело Его 34). Питаюсь телом и кровию Господа, плоть чрез то самое получает причастие жизни вечноной 35).

Тело человека, реально участвуя в христианском искуплении, приобщалось "вечноной жизни", однако участвует в этих благах не вполне одинаково с человеческою душою,—если душа христианина имеет "неисправимую вечноную жизнь", то телу объявлено "воскресение из мертвых" для вечноной жизни".—"Ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь имеет жизнь вечною, и я воскресну его в последний день" 36).

Правда, по учению Апостола, смерть тела не безусловно необходима для полного приобщения его вечноной жизни, необходимо только коренное изменение его действием божественно всемогущества. "Не всем мы умрем (κατένεν, μεν ἐκ χαιρετισµοῦ), но все изменимся (κατά δὲ ἀλλαγῆς) вдруг, во мгновение ока при последней трубе: ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными..." 37)

34) Ibid. Lib. V. c. XIV. col. 1162B.
35) Между тым, по учению св. Отца, "если плоть и кровь (т. е. в физическом смысле) дарователь нами жизнь (т. е. физическую), то собственно не о плоти и крови сказано, что они не могут наслаждаться царством Божием, но о плотских дьялах, которые, преклоняя человека ко греху, лишают его жизни" (Ibid. L. V. c. XIV. 4. col. 1163B). Очень сходно излагается православное учение по данному предмету и св. Мефодий П. Приводя Апостольские слово: "плоть и кровь не могут наслаждаться царством Божиим, и тяже не наслаждается нетленна", св. отец говорит: "плоть Апостол называет не самую плоть, но безумное стремление душа к постыдным удовольствиям" (σάρξ, ψύχη, ό τύν σαρκα αὐτήν ἐδίκησεν, ἀλλὰ τὴν ἐλευθὴν πρὸς τὰς μακρίας τῆς ψυχῆς ὄρθρων ἐδίκησεν). Сказав, что "плоть и кровь не могут наслаждаться царством Божиим", он прибавляет: "и тяже не наслаждается нетленной". Между тым тяже — не то, что подвергается тяжести, а то, что производит тяже (φθοράς δὲ αὐτὸ ἐστὶν: τὸ φθορφυλάκιον, ἀλλὰ τὸ φθορίον). De Resurrectione. c. IV. Photii patriarchae Bibliothecae. Cod. CXXXIV. T. CHL, col. 1125B.
36) Ibid. Lib. V, c. II. col. 1124B.
37) Ibid.
38) Иоанн. VI. 54; ср. ст. 39, 40.
ными (ἀφάρτω), а мы изменимся (ἀλλατισθείν); ибо тленному сему надлежит облеяться в непрвне, и смертному сему облекаться в безсмертне" (деб γὰρ τὸ φάρτων τοῦ ἐνδιάθλου ἀφάρτω, καὶ τὸ θανατοῦ του ἐνδιάθλου ἀναστάσεως 49). Однако в обычном порядке существования мира смерть христианина служит необходимым условием, необходимым переходным моментом для будущего осуществления силой Божией, новой, насмеркали совершеннейшей, формы его непрвого, славного, мощного, духовного тела 40. Эдьсь, только, конечно, в совершенно особой, высшей форме осуществляется закон растительного органического мира: "то, что ты ешь, не оживет, если не умерет" 41.

Твьесная смерть христианин соответствует всестъ в тьмь и плану божественного домостроительства о спасении всего мира, объ искуплении всей твари 42). "Върху воскреснуть не каждый самъ по себѣ, отдѣльно, а какъ сыны царства, по закону органической связи людей между собою 43), по исполненіи предопределеннаго божественного плана о спасении всего рода человеческаго 44), вмѣстѣ съ прекращеніемъ настоящаго теченія космическаго порядка 45), когда онъ вполнѣ осуществить предназначенну ему Богомъ цѣль. Хотя вѣчная божественная жизнь усваивается христианами еще въ земной жизни, такъ что люди "сынами воскресения" (τῆς ἀναστάσεως vivi) 46) явились лишь потому и постольку, поскольку они еще до смерти, въ своемъ земномъ бытѣ, оказываются дѣйствительными носителями жизни вѣчной, именно въ силу реальнаго обладанія ею 47), — однако, по учению христианскому, между усвоеніемъ вѣчной божественной жизни вѣрующимъ до смерти и ея полнымъ откровеніемъ по смерти въ воскресеніи различіе очень важное, существенное. "Мы теперь дѣти Божія (νεω τῶν Θεοῦ ἐόμενοι); но еще не открылось, что будемъ: знаемъ только, что, когда откроется, будемъ подобны Ему" (ἐγός ἀφεθή ἐόμενοι) 48). Истинная жизнь до тѣхъ поръ не можетъ открываться въ христианинаѣ во всей полнотѣ своей мощной, боже-

40) 1 Кор. XV. 51—53.
41) Ср. ibid., ст. 42—44.
42) Ibid., ст. 36.
43) Римл. VIII, ст. 19—21.
44) Проф. Тархевъ. Цит. соч., стр. 235.
45) Ср. 1 Кор. XV, ст. 22—28.
46) 2 Петр. III, 10—13.
47) Лук. XX, 36.
48) Іоанн. VI, 40. Ср. ст. 54.
49) 1 Іоанн. III, 2.
ственной силы и славы, пока въ немъ не будетъ восстановленъ человѣкъ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ долженъ быть по своему назначенію, по своей ідеѣ, т. е. именно весь человѣкъ, правда не этотъ „смертный“ ⁴⁹), но все же цѣлый и полный человѣкъ, состоящий изъ души и тѣла, а это осуществится только тогда, когда будетъ уничтоженъ послѣдній врагъ — смерть ⁵⁰), и „подобится“ Христу весь человѣкъ, — не только его духовный, властественное устроеніе, но и само земное тѣло будетъ подобно Его прославленному тѣлу ⁵¹). Только тогда истинные христиане получать „спасеніе во Христѣ Иисусѣ съ вѣчной славою“ ⁵²), которая „откроется“ ⁵³) въ христіанахъ, проявится и въ тѣлахъ ихъ.

Вотъ почему, разумѣя главнымъ образомъ уничтоженіе, скорбное состояние тѣла въ земной жизни ⁵⁴), Апостолъ и говорить, что христиане имѣютъ теперь лишь „начало Духа“ (тѣмъ ἀρχαί ς του Πνεύματος) ⁵⁵), т. е. „начало“ истинно божественной, духовной жизни, и вслѣдствіе этого только „ожидаютъ“ „усыновленія, искупленія тѣла своего“ (οὐδὲναὶ ἀπεκδεξόμενοι τὴν ἀπολύσεως τοῦ ψυχῶν) ⁵⁶). „Находясь въ этой хижинѣ, мы воздыхаемъ подъ бременемъ; потому что не хотимъ совлекшись, но облачаемся (ἐπονάλαθαι), чтобы смертное поглощено было жизнью“ (ἐνα κατασκόπη ὡς θυσία ὑπὸ τῆς ζωῆς). „На это самое и созданъ (καταργάσεως) нашъ Богъ и далъ намъ залогъ Духа“ ⁵⁷) ⁵⁸).

Такимъ образомъ, полное, а не въ видѣ лишь залога, задатка, приобщеніе тѣла христианина „жизни вѣчной“ составляетъ — въ формѣ его земного бытія — не реальный фактъ, а лишь ожидаемую цѣль. Предпосылка такое именно приобщеніе, христианинъ и можетъ иногда психологически естественно желать смерти, хотя и печальнаго, тягостнаго ⁵⁹), но тѣмъ не менѣѣ неизбѣжнаго переходнаго момента, прорѣзывая за нимъ возведение тѣла въ высшую, совершеннѣйшую форму бытія ⁶⁰). Вотъ почему и говорить Апостолъ...
...толкъ, что мы „спасены“ только „въ надеждѣ“ (тѣ́ ἐκεῖθεν ἐσώθημεν) 64). Святоотеческое воззрѣніе еще подробнѣе раскрываетъ изложенное ученіе Св. Писанія о полномъ спасеніи человѣческаго тѣла только въ новомъ порядке существованія мира. Макарій Е., напр., почти въ каждой пьесѣ своихъ бесѣдъ съ особою выразительностью и полной определенностью раскрываетъ христіанское ученіе о спасеніи тѣла и о прославленіи его въ будущей жизни 65). По ученію этого великаго подвижника, тѣламъ святыхъ, какъ членамъ Христовымъ, необходимо сдѣлаться тѣмъ же, что и Христосъ 66). Сокровища, которыя теперь душа собираетъ внутрь, тогда открываются и явятся и вѣч.—въ тьмѣ 67). Человѣкъ тогда и душою и тѣломъ будетъ упокоеваться съ Господомъ во царствіи 68).

Въ день воскресенія и самое тѣло покроется и будетъ прославлено тѣмъ свѣтомъ Господнимъ, который и теперь обитаетъ въ душѣ человѣческой, такъ что и самое тѣло тогда будетъ царствовать вмѣстѣ съ душою 69).

При этомъ, что особенно важно, по православному ученію, воскресенія и прославленія тѣла святыхъ получать новыя свойства петлѣнія, особенной подвижности, гибкости, благодаря которымъ они сдѣлаются вполнѣ удобнымъ орудіемъ человѣческаго духа; однако, получивъ эти свойства прославленнаго состоянія, преобразившись въ новую совершенствующую, несоизмеримую съ

60) Ср. Е. Ѳ. Толков. 2 Кор. (V, 4), стр. 155 (ср. ibid., стр. 14, стр. 172—173): „Мы воздыхаемъ о свободѣ отъ такого тѣла, а не вообще о тѣлѣ. Быть съ тѣломъ положно человѣкъ вѣчной Присутствію по строю творенія; и безъ тѣла ему быть не естественно. Везде него не можетъ онъ не чувствовать себя не полнымъ, осуждающимъ, лишающимъ, а потому не можетъ вкушать и полной радости бытия, даже при увѣренности, что оно есть благополучне."

61) Ср. 2 Кор. V, 8.

62) Римлян. VIII, 24.

63) Ср. напр., Н. XV. с. XXXIX, кол. 601D и др.

64) Н. XV. с. XXXVIII, кол. 601C; еванг. и тѣа свѣтитъ вѣчнихъ въ слѣдующемъ мѣстѣ Христѣ: еті съ вѣчнымъ тѣлѣ гроба екев істинѣ Христѣ.


66) Н. V, с. XI. col. 516C: ...το λοιπὸν ὑμῶν καὶ ἐν τῇ βασιλείᾳ εἰς αὐτοὺς ὅλων τῷ Κυρίῳ ἀντικαθιστάτα τινές καὶ αὐτὸ ἐν τῷ αὐτῷ ἐν τῇ αἰθωνίᾳ εἰς τὴν ὑπήκον, ἤν τὸ αὐτὸ ἐν τῷ ὑμῶν πάντων καὶ αὐτὸ τῷ ὑμῶν ἀνατρόπωσαί τινες καὶ αὐτὸ τῷ ἐν τῷ αὐτῷ ἐν τῇ αἰθωνίᾳ εἰς τὴν ὑπήκον...
настоящее, форму бытия,— эти тьма не утратить все же основного своего свойства — материальности. Преобразование тьмы будет сопровождаться изменением их свойств, но не утратою субстанции, в смысле перехода ея в инородную субстанцию, — тьма, уточнившись и получив новая формы и условия бытия, не преобразится в дух.

Особенно рельефно оттмечена эта особенность христианского учения св. Мвсодия Патарского— из восточных Отцов— и Бл. Августином— из западных.

Св. Мвсодий съ особенною силой настаивает (противъ орієнцсповъ), что люди и въ будущей жизни, по воскресеніи, не потеряют существенных принадлежностей своей природы и не измѣнятъ въ ангеловъ. По мысли св. Отца, все въ сотворенномъ миѣ должно занимать свое мѣсто, быть тѣмъ, чѣмъ создано; сказанное сохраняет свою силу и въ отношеніи къ людямъ,— иначе для чего Богъ сотворилъ человѣка именно человѣкомъ, а не ангеломъ? 67). Изъясненія изреченіе Спасителя: „въ воскресеніи не женятся, не выходятъ за-мужъ, но пребываютъ какъ Ангелы Божіи на небесахъ“ 68), св. Мвсодий останавливаетъ вниманіе на томъ обстоятельствѣ, что Спаситель не сказалъ: будуть ангелами, но будуть „какъ ангелы“ (φανερωμεν), только подобны ангеламъ. Когда, напр., говорится, что въ ясную и тихую ночь луна сияетъ какъ солнце (τὸ ἐλαφρόν ἄναγκε ὃς ὁ Ἰλας), то изъ этого оборота рѣчи никто не подумаетъ заключать, что луна признается солнцемъ, до тѣхъ поръ пока не будетъ уравниваться съ нимъ; равнымъ образомъ, если мы говоримъ о какомъ либо предметѣ, что онъ „какъ золото“ (ὡς χρυσός), то уже самымъ способомъ выражения свидѣтельствуемъ, что названный предметъ только напоминаетъ (ἐμμιμητό) золото, приближается къ нему, но не есть „самое золото“ (οὗ χρυσός). Въ противномъ случаѣ мы и назвали бы данный предметъ прямо золотомъ (εἰ δὲ ὃ χρυσός, οὗ ἐλεγετο ἐν ὅς χρυσός); ἀλλὰ χρυσός. Точно такое нельзя заключать и изъ вышенприведенныхъ словъ Спасителя, что люди будутъ ангелами. Своя Спаситель не то обозначаетъ, что люди не будутъ имѣть тогда тѣла (ὁς καὶ σώφρων καὶ ἐξετιν), но то, что они не будутъ жениться, вступать въ замужество, но будутъ пребывать въ неплѣни (ἀλλὰ εἰςα λυτὸν ἐν ἀδαιρετι). Такъ же образомъ, люди будутъ приближаться (καταδιευκονιστε) къ ангеламъ въ томъ отношеніи (ἀκατά τοῦ), что они будутъ заниматься не браками и мирскими, но соединеніемъ Бога и устрое-

67) Въ православномъ учении данная мысль основывается на библейскомъ повествованіи о твореніи тѣла, какъ особаго творческаго акта.
68) Ме. XXII, 30.
ние своей жизни под управлением Христа (τοῦ δὲ ἁγίου τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐσώρισθή γὰρ, προκεκούοντος ἡμῖν τοῦ Χριστοῦ) 69).

По учению Бл. Августинна, въра христианская и относительно Самаго Спасителя не сомнѣвается въ томъ, что Онъ и по воскресеніи, т. е. будучи уже хотя и въ духовной, однако въ истинной плоти (jam quidem in spirituali carne, sed tamen vera), принимать иметьъ съ учениками пишу и пити. Ибо у такихъ тѣла отнимается не возможность, а потребность въ пищѣ и пити 70). Поэтому тѣла и духовными будутъ не въ томъ смыслѣ, что перестанутъ быть тѣлами (corpora esse desistent), а въ томъ, что будутъ существовать, оживотворяемые духомъ (spiritu vivificante substant) 71).

Эти тѣла все же будутъ иметь природу, свойственную плоти (corpora carnis habitu substantiam), — хотя, оживотворяемымъ ду- хомъ, и не будутъ подвергаться никакой косности и тѣлесному тѣянію (nullam tarditatem corruptionemque carnalem passura). Человѣкъ будетъ уже тогда не земнымъ, а небеснымъ, — не потому, что тѣло, созданное изъ земли, не будетъ тѣмъ же самыымъ (non ipsum erit), а потому, что оно, по небесному дарованію, будетъ способно жить и на небѣ, вслѣдствіе не утраты своей природы, а измѣненія свойства (non amissa natura, sed mutata qualitate conveniat) 72) 73).

„Откровение“ „славы дѣтей Божіихъ“ 74) будетъ сопровож- даться и „освобожденіемъ“ твари „отъ рабства тѣянію“ 75), — жи-

69) Меводій П. De resurrectione. c. XXXI. У Epiphaniа R. Advers. Origen. Haer. LIX. c. XXXV. col. 1124D—1125A.
70) Non enim potestas, sed egestas edendi et bibendi talibus corporibus afferetur.
72) Ibid., c. XXIII, col. 396; ep. ibid., c. XX, col. 393.
73) Нѣть оснований отчасти не согласиться съ проф. А. Н. Брилліанто- вымъ, что въ возврѣніяхъ Бл. Августинна на будущую блаженную жизнь праведныхъ противодействуетъ свойственный практическимъ тенденціямъ запада наллѣйший имперія. (Влияние восточного богословия на западное..., стр. 225—226). Однако, если мы сопоставимъ ученіе Бл. Августинна съ наложеннымъ ранее возврѣніемъ св. Меводія (и несомнѣнно Epiphaniа К.), то найдемъ полную гармонію между ними въ основномъ освѣщеніи данного вопроса. Сколько-нибудь, мы можемъ усматривать въ нихъ выраженіе православного ученія. Что же касается не согласія съ этимъ ученіемъ спиритуалистическаго воз- врѣнія св. Григорія Н., Максима Н. и „нѣкоторыхъ другихъ изъ восточныхъ отцова“ (Ibid., стр. 226), то въ этомъ возврѣніи несомнѣнно отражено отчасти „воздѣйствіе со стороны неоплатонизма“ (ep. ibid., стр. 468).
74) Римл. VIII, ст. 19; стр. 21.
75) Ibid., ст. 21.
лицемъ прославленнаго, однако все же матеріального тѣла человѣческаго, будетъ служить одухотворенная, освобожденная отъ внесенныхъ въ нее грѣхъ человѣка разстройствъ, однако, не уничтоженная въ своихъ основныхъ матеріальныхъ свойствахъ вѣчными природы. По христианскому ученію, цѣлью и исходомъ мирового процесса явится не уничтоженіе, а возстановленіе и воззваніе на высшую ступень бытия всей природы, какъ матеріальной сферы имѣющаго открыться царства славы,—христианство принесло обѣтованіе не только о новомъ небѣ, но и о новой землѣ. „По обѣтованію Его (Господа), мы ожидаемъ нового неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда“ 26). 

Разбирая то положеніе орієнтировъ, что въ будущей жизни не можетъ быть ничего тѣлеснаго, матеріального, св. Меводій свидѣтельствами св. Писанія 77) настойчиво доказываетъ, что видимый міръ не погибнетъ, но будетъ только очищень отгнемъ. Хотя весь міръ для своего очищенія и обновленія (кромѣ хадаровъ й ангамасовъ) будетъ объятъ огнемъ и затягнется, однако онъ не придетъ въ совершенную погибель и разрушеніе 78). Тварь будетъ поколеблена (апапітесіа), чтобы получить воссозданіе, а не забвѣнъ, чтобы погибнуть (иа апоктесті, или мѣру апоклеісиа). Свидѣтельствуетъ Писаніе, Писаніе называетъ гибелью (аполекіевъ) перемѣну міра изъ состоянія небытия къ состоянію въ лучшемъ, славнѣшемъ (тѣмъ же, что хрецтосъ кай андохотосъ апоктестіонъ), такъ какъ прежняя форма, съ замѣненіемъ всего обѣтованіе, пропадаетъ 79). 

Поэтому, земля и небо необходимо (апапіе) опять будутъ существовать, послѣ сожженія и воспамѣненія всѣхъ, чтобы обновленны люди жили въ обновленномъ мірѣ (бом, или ангамасовъ іже въ ангамасовѣ геніяхъ хорефъ) 80). „Должно веровать, что весь міръ, видимый и невидимый, сотворенный Богомъ изъ ничего и управляемый Промысломъ Творца, памѣнится въ лучшей“ 81). 

Ученіе о действительномъ искуплении человѣческаго тѣла, о его будущемъ воскресеніи для вѣчной жизни въ состояніи небеснаго прославленія представляется собою одну изъ самыхъ характерныхъ, специфическихъ особенностей христианской религіи 82). 

Всего удивительнѣе то, что христианство принесло обѣто-

---

26) 2 Петр. III., 13.  
77) Напр. Прем. I, 14; Римл. VIII, 12; Ис. LXI, 22; Ис. 103, 30 и др.  
78) Оу мѣру еис ангамасовъ іодостат кай ферэонъ.  
79) Оуны то пропахъ симагносъ ангамасенъ хатевъ еис то фатаростато ангамасовъ ецакатъ.  
ваніе о вѣчной совершенной жизни цѣльного человѣка (блюх ζωή = т. е. не души только, но и связанного съ нимъ тѣла). 
Это учение показалось бы противостѣстственнымъ для древнихъ (тѣ палаготта), но для друзей истины оно представляется теперь только превышающимъ природу, но отнюдь не противостѣстственнымъ 48) 49).

Если палагота вѣчной жизни будетъ достигнута человѣкомъ только въ воскресеніи тѣлъ, то въ извѣстной степени, въ видѣ „залога“ она не только можетъ, но и должна быть осуществлена каждымъ еще въ земной жизни. Не только душа человѣка, но и его тѣло, проникался благодарнымъ воздѣйствіемъ Св. Духа, становится причастнымъ вѣчной жизни, общенія со Христомъ.

48) Григорій Б. Ор. XL, Т. XXXVI, col. 424A: Пістос, твъ оотраствъ хоронъ, досъ тѣ кратосъ, и досъ агратосъ, ей оыхъ Ѵегодъ тѣлъ хоронъ, іа проноисъ товъ оотраствъ дихоронъ, ейсюди тѣй ііі іі хоріотъ метафоіі. Ср. Е. Теофор. Толк. Паст. Послав. Ттт. (1, 2), стр. 31: „Миръ вещественный не мѣстъ въ себѣ дѣй. Они — поприще и мѣсто, въ коемъ положено образовываться разумными тварями для вѣчной жизни... Они предѣляютъ, какъ средство, когда достигнуто будетъ то, что ихъ посредствуется. Когда духовный твари воспримутъ свое благообразіе, тогда преобразованы будутъ и они, въ соотвѣтствіи съ ними, и отбросить настоящее грѣхов и тяжелое свое состояніе“.

49) Ср. Проф. Чистович. Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка. Историческое настаіовдованіе (СПб. 1871), стр. 263.


48) Признавая за человѣкомъ вѣчное значеніе не какъ за духовнымъ существомъ только, но и какъ за существомъ — вмѣстѣ съ тѣмъ — мateralі- нымъ, утверждалъ воскресеніе и вѣчную жизнь прославленныхъ человѣческихъ тѣлъ, христіанство этимъ удовлетворяетъ самымъ дѣйствительнымъ, наущнымъ потребностямъ природы человѣка, поскольку послѣдній представляетъ собою не только разумно-свободную личность, но — неразрывно съ этимъ — и существо чувственно-материальное. „Воля послѣдняго Меня Отца есть та, чтобы изъ того, что Онъ Мя даятъ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день; воля Послѣдняго Меня есть та, чтобы всякий, видѣвшій Сына и вѣрившій въ Него, имѣлъ жизнь вѣчную, и Я воскресшію его въ послѣдній день“ (Иоан. VI, 39—40). Слѣдовательно, безъ воскресенія отъ смерти человѣческихъ тѣлъ для человѣка есть возвращенія и къ „вѣчной жизни“. Безсмеріе душъ человѣческой для вѣчной жизни совершенно недостаточно, — въ ней участвовала бы лишь духовная полошь человѣка, а не цѣлый дѣйствительный человѣкъ. Вотъ почему, по рѣшительному ученію Апостола, отрицаніе воскресенія умершихъ равно отрицанію единственно реальной возможности къ дѣйстви- тельному спасенію человѣка (1 Кор. XV, 12—26).
По словам Макария Египетского, "Духъ Святый, оживотворяя душу, проникаетъ все ея существо, всѣ ея помыслы; равнымъ образомъ онъ прохладжаетъ и упокоеваетъ и всю сущность (тпьла) и всѣ тѣлесные члены" 85). Въ этомъ — сущность мистически ре- ального участія христіанина въ правдѣ Христовой, пріобщенія его „жизнѣ вѣчной“, жизни во Христѣ, дѣйствіемъ Св. Духа.

85) Макарій Е. Н. II, с. IV. col. 465C: …δινοούμενος πάσην τὴν ὑπόστασιν τῆς ψυχῆς, καὶ τοὺς λογισμοὺς καὶ πάσαν τὴν οὐσίαν, καὶ κάνα τὰ μέλη τοῦ σώματος, ἀναψρο- χῶν καὶ αναπαύον ἀναπαυσί: θεικὴ καὶ ἀλαλὴτη.
Истинно-христианская жизнь осуществляется совместно — нераздельным взаимодействием Божественной благодати и человеческих сил.— Аналлиз синтетического учения по данному вопросу.

Мистический момент хотя и является основным, источником, однако все же не единственным, исчерпывающим средством усвоения „правды Христовой“, — наряду с ним, в качестве обязательного условия, должно осуществляться действияboteческое уподобление Христу в области нравственной, сознательно— свободной жизнедеятельности, путем личного самоутвержденного подвига христианина, хотя и при помощи благодати Св. Духа.

Если в грехопадении прародителя каждый индивидуум участвует сначала своей природой, а потом уже и в силу этого своей 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 безсознательным и несвободным, совершиться помимо их индивидуального подвига.

Все люди безсознательно и несвободно, т. е. необходимо участвовали в грехопадении прародителя, поскольку существовали в нем в виде общечеловеческой природы. Свободно—сознательный момент, обусловливая их личную солидарность с грехопадением Адама, только приобщает их индивидуальную жизнь к первородному греху общечеловеческой природы. Между тем по отношению к Христу каждый человеческий индивидуум существует уже, как отдельная, самостоятельная личность. Участие его в праведи Христовой должно быть прежде всего личным, основываться на свободном устремлении ко Христу.
Вот почему, по словам прп. Иоанна Крычевского, "для примирения в Личь Спасителя совершалось впопление, но усвоение примирения людям спасаемым должно было совершаться не чрез вмешение, не механически, не възбужданье, а требовало извѣстных наважденій въ примиряемыхъ, какъ неотложныхъ условій къ распространенію и на нихъ силы примиренія" 1).

По учению преп. Макарія Е., "кто приходить къ Богу и действительно хочет быть послѣдователемъ Христовымъ, тотъ долженъ приходить съ тѣмъ, чтобы перемѣщаться, измѣнять прежнее свое состояніе и поведение, показать себя лучшимъ и новымъ человѣкомъ, не удерживая въ себѣ ничего изъ свойственного человѣку ветхому" 2).

По словамъ св. И. Златоуста, "наше спасеніе нуждается въ перемѣщѣніи прежняго состоянія для того, чтобы мы стали другими, по сравненію съ тѣмъ, что мы — теперь; начали иную жизнь, которую проводили до преступленія" 3).

Сущностно мистическаго единенія со Христомъ уже опредѣляется не только важное, обязательное значеніе, но и основное содержаніе нравственного момента усвоенія Христова спасенія. Мистическая сторона спасенія состоитъ въ дѣйствительномъ осуществленіи тѣснѣйшаго, непосредственнаго общенія съ Богомъ во Христѣ. Отсюда, такъ какъ это общеніе несомнѣнно личное, онъ предполагаетъ въ человѣкѣ существованіе и совершенствованіе любви, какъ свободнаго, религіозно-нравственнаго стремленія къ возсоединенію со Христомъ и усвоенію основного содержанія Его жизни. "Кто любить Меня, тотъ возлюбленъ будетъ Отцемъ Моимъ, и Я возлюблю его и явлюся ему Самъ" 4). По учению преп. Макарія Е., вѣтчайшей жизни достойны только тѣ души, которые имѣютъ въ себѣ пламенную и ненасытимую любовь ко Господу 5).

"Богъ, будучи совершеннымъ Жениномъ, ей — душу, — какъ совер-

1) Е. О. Толковъ. 2 Корин. (V, 18), стр. 181. Ср. ibid., ст. 21, стр. 187. Толковъ. Посл. Галата, стр. 38.

2) Макарій Е. Н. XLIV, с. 1, col. 771D—780A: ...приходъ Христовъ къ своему ожиданію въ сущности бытия материальнаго и нераздѣльнаго и вселенной... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафизическому... метафин
шенну невісту, береть въ святое, таинственное и чистое общение брака 1).

Итакъ пламенная любовь ко Христу составляетъ господствующую стихию, движущий нервъ настроения христианина. Это—почва, на которой только и можетъ возникнуть и возрастъ, действіемъ Св. Духа, дѣйствительное реальное общение со Христомъ. Но любовь Духа не можетъ возникнуть въ человѣкъ по принужденію,—по самому своему существу она свободна, ея существованіе предполагаетъ дѣйствительное внутреннее вленіе къ объекту любви; оттого любовь въ высшей степени индивидуальна, глубока, жизненна, какъ ни одно изъ другихъ душевныхъ явленій.

Отсюда вполне понятно, что "Богъ по великой любви Своей не благоволилъ стьснить свободу нашу, но благоволилъ, чтобы мы приближались къ Нему любовию собственного нашего сердца" 2).

Какъ и всякая истинная любовь, любовь ко Христу, такимъ образомъ, неразлучно соединена съ подвигомъ дѣловой жизни, съ коренной переработкой всей личности христианина. Она требуетъ съ психологическую необходимость внутреннаго уподобленія вѣряющаго Христу, Его жизни, Его ученію, Его Личности. Она призываетъ христианина къ возможно полному слѣпію всѣхъ его намѣреній, дѣйствій, душевныхъ состояній съ основнымъ направленіемъ дѣйствительности Христа Спасителя, съ цѣлью внутреннимъ содержаніемъ Его Личности,—вообще истинная любовь ко Христу ведетъ къ переустройству всей жизни человѣка, соответственно качествамъ той жизни, которою Христосъ осуществить на землѣ. Вотъ почему, по словамъ св. Григорія Н., "любовь къ Богу возникаетъ въ насъ не просто и самопроизвольно, но посредствомъ многихъ трудовъ и великихъ забо́ть" 3).

Сущность этихъ трудовъ и этихъ подвиговъ состоитъ въ стремлении христианина воплотить въ своей жизнедѣятельности содержание правды Христовой, уподобившись Христу веєшлому, овладевши своими собственными содержаніемъ образъ Его мысли и дѣйствій и строй Его чувствованій.

Стремленіе осуществить новую жизнь по началамъ правды Христовой является для христианина дѣломъ уже психологическаго

1) Н. XLVII. с. XVII. col. 808C: Αυτος δύν τελειων νοθροίων, λαμβάνων αὐτήν τελειών νοθροίων εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μακράν, καὶ ἄχρονον κοινωνίαν τοῦ γάμου...
2) Иосаф С. Л. LXXXI, с. 454: καὶ τὴν ὁμοίαν αὐτῶν τῆς παλλής, οὐχ εἶναι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν παθασθαι... ἀλλὰ τῇ ὁμοίᾳ τοῦ φρονίματος ἡμῶν πληρωθεῖν αὐτῷ.
3) Григорій Н. De inst. christ., col. 500B: ...οὐχ άπλῶς οὖθεν αὐτομάτως ἡμῖν ή πρὸς Θεόν ἁγίαν ἐγκανώσας πάρουσεν, ἀλλὰ διὰ παλλήν τῶν ἄνων καὶ μεγάλων φροντιῶν.
ской необходимости при услови налиности въ немь любви ко Христу. Любовь обычно уже самимъ своимъ существованиемь устанавливаетъ родство и солидарность любящаго съ любимымъ, такъ что реальное переживаніе однимъ того, что состаляетъ принадлежность и особенность другого, совершается непринужденно, по закону симпатіи. Свѣдствіемъ такого постояннаго воздѣйствія одной личности на другую оказываеться въ кѣторыхъ—наиболѣе типичныхъ случаяхъ—полное или асимилированіе любящаго съ любимымъ. Любящій испытываетъ постоянное нравственное воздѣйствіе со стороны объекта своей любви, перенося въ своей внутренней мѣрѣ индивидуальную особенность, отражая въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, его чувства, мысли, поступки, образъ поведенія, весь строй жизни.

"Скажи, кто твои друзья,—и я скажу, кто ты самъ",—это выраженіе вѣковой народной мудрости имѣетъ смыслъ самый глубокій и вѣрный, отмѣчающая несомнѣнный фактъ глубокаго пси- хическаго воздѣйствія одной личности на другую.

Такимъ образомъ, по закону сочувствія, между любящимъ и любимымъ происходитъ постоянный какъ бы психологій обмѣнъ, оканчивающійся болѣе или менѣе близкимъ асимилированіемъ ихъ личностей, болѣе или менѣе полнымъ сплавленіемъ ихъ жизнел Особенности любимаго становятся постепенно собственнымъ внутреннимъ достояніемъ любящаго.

Вотъ почему стремленіе христіанина воплотить въ своей личности содержаніе Христовой жизни путемъ самоотверженного послѣдованія за Нимъ, подражанія Ему — и именно симпатическаго—является естественно—психологическимъ результатомъ господствующей въ христіанствѣ любви ко Христу. 9.

9) Въ св. Писании говорится какъ о "послѣдованіи" Христу, такъ и о "подражаніи" Ему. "Послѣдованіе" Христу представляется необходимымъ требованіемъ живой связи со Христомъ. Только въ этомъ "послѣдованіе" въручанстраваго Христу и можетъ состоять, проявляться и выражаться "служеніе" Ему, религіозно-правственное отношеніе къ Его Личности. "Кто мнѣ служить, той да послѣдуе (т. с. симпатію), и гдѣ я, тамъ и слуга Мой будетъ" (Иоан. XII, 26). "Я всемъ сказалъ, если кто хочетъ идти за Мною, отвергнися себѣ и возьми крестъ свой, и слѣду за Мною" (Матфей 16, 24) В. "Христосъ пострадалъ за насъ, оставивъ намъ примѣръ, дабы мы шли (послѣдованіе) по слѣдамъ Его" (1 Петр. III, 21) и др. Такимъ образомъ, идея "послѣдованія" Христу выражена въ христіанскомъ Откровеніи съ особенной рѣшительностью и настойчивостью, какъ идея именно принципіальная, основная, всебѣющая. Что касается идеи "подражанія" Христу, то и она безспорно дана въ Откровеніи, но выражена она также, повидимому, не такъ рѣшительно, какъ первая,—перевозвящее значение принадлежитъ именно идеѣ "послѣдованія" (не даромъ и истиннымъ христіанамъ усвоено имя "послѣдователей")
"Послѣдование" Христу, "подражание" христианъ Богу (во Христѣ) основывается именно на томъ, что онѣ по отношенію къ Богу являются "чадами возлюбленными" (Ефес. V, I).

Внутреннее, глубокое общеніе любви со Христомъ положительно невозможно безъ тыхъствва нравственного настроенія, безъ дѣйствительнаго единства существеннаго направленія и основнаго содержанія жизни. "Кто говорит, что пребывает въ Немѣ (т. е. въ Иоанѣ Христѣ), тотъ долженъ поступать такъ, какъ

Христовыя). Св. Апостоль Павелъ, увѣрявая ефесскихъ христіанъ быть добрыми, сострадательными другъ къ другу, просять взаимно другъ друга, какъ на высочайшій пріемъ для подражанія въ этомъ случаѣ указываетъ на то, что "Богъ во Христѣ простили" ихъ. "Итакъ подражайте, говорить онъ, Богу (Господу) съ любовию къ себѣ и къ Христу") какъ чадамъ возлюбленнымъ" (Еф. IV, 32—V, 1). Это собственно единственно мѣсто въ св. Писаніи, гдѣ говорится о долгу "подражать" Богу во Христѣ, при чемъ, что особенно важно, здесь имѣется въ виду не вся жизнь христіанъ, а только отдѣльный, хотя и очень существенный, характерный момент ея—синахождительное, любовебное отношеніе христіанъ другъ къ другу. Въ другихъ трехъ мѣстахъ Посланія Ап. Павла содержится собственно апостольское увѣреченіе "подражать" именно ему—Апостолу языковъ, какъ точно отобразившему въ себѣ особенности устройства Христовою жизни, какъ вѣрному подражателю Христа. "Вульте подражателями мнѣ, какъ я Христу (моего Иисуса), такъ какъ Христѣ 1 Кор. XI, 1; Ср. IV, 10; Соп. L, 6). Ср. Гимнъ Иисуса. De perfect. ad. Олимп. mon. col. 253: обѣ Апостолъ Павелъ говорится, что онъ "посредствомъ самаго точнаго подражанія (Христу) измѣнилъ видъ своей души послѣ Фирообрау". Итакъ идея "подражанія" Христу, данная (explicit
te) только въ Посл. Ап. Павла, не обнимаетъ, повидимому, всей жизни христіанника. Повидимому, "подражаніе" можетъ осуществиться только на вершинахъ христіанскаго совершенства, какъ это было въ личности Ап. Павла, почему Апостолъ и приглашаетъ христіанъ подражать не непосредственно Христу, а собственно ему, Апостолу, точному "подражателю" Христа. Въ послѣданіяхъ Ап. И. Богословова говорится о нравственномъ поступаніи христіанъ по подобію Христа, "Кто говорит, что пребывает въ Немѣ, тотъ долженъ поступать такъ, какъ Онъ поступалъ" (какъ былъ въ Неронъ, въ го. IV, 17).

Слѣдовательно, идея "подражанія" является какъ бы подчиненной по отношенію къ идеѣ "послѣдованія" Христу, отъ нея получающая свой истинный смыслъ, правильное освященіе и нормальное осуществление. Въ частности идея "послѣдованія" Христу примѣтно указываетъ на аксонетическій моментъ нравственного подобіенія Христу, выдѣлавъ прежде всего элементъ активности, подъема, борьбы. Ср. Классич. А. Culs div. salv. c. XXI. T. IX. col. 623D—652: "Ахилъ оставляя онъ въ Стѣрѣ вѣчную тайну неизвѣстную и тол持久и тѣ ея, подъ подраженіемъ другъ друга, рѣшительно подобны, и они всегда въ тѣхъ ужахъ, какъ и ихъ матеръ, подобны." Въ тѣмъ "подражаніи" указанный моментъ explicit, спциф.
Онъ поступать" 10). Здѣсь свобода христіанина не нарушается и не подавляется, а, напротивъ, проявляется самымъ полнымъ, совершеннымъ образомъ, поскольку переработка наличнаго состоянія жизни вѣраующаго по началамъ правды Христовой является удовлетвореніемъ самыхъ насущныхъ запросовъ и потребностей его собственной личности, проникнутой любовью ко Христу.

По требованіямъ этой любви, христіанинъ живетъ вмѣстѣ со Христомъ (ἐν τῷ συν αὐτῷ), имѣя Его предъ своимъ духовнымъ взоромъ, сообразуя свою жизнедѣятельность рѣшительно во всѣхъ обстоятельствахъ и обстоятельствахъ своего личнаго бытія съ отличительными особенностями жизни Христовой 19).


Такое нравственное уподобленіе Христу представляется собою собственное отраженіе въ соизвѣстно—свободной области личной жизни христіанина того, что мистически совершается въ его природѣ. Если природа человѣка соответствуетъ по образу Христа Спасителя 14), то и его соизвѣстно—свободная нравственная жизнедѣятельность отпечатлѣвается на себѣ тотъ же образъ Христовъ. „Каковъ перстный, таковы и перстные; и каковъ небесный, таковы и небесные; и какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго" 15), — посить и въ своей природѣ, и въ своей соизвѣстной дѣятельности.

Такъ какъ „Христосъ есть образъ Бога невидимаго" (εικόνα...
то Богу твой корону!" 16), "ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесна" 17), так что "видевший" Его "видел Отца" 18), — то христианство, будучи по своему существу "постъянование" подражанием Христу, есть вмести с тьм и по тому самому обязательно и непременно "подражание божескому естеству" 19).

Таким образом, единение върущагося со Христомъ въ совѣтъ живой любви съ Нимъ своимъ постъянованіемъ имѣетъ новую жизнь 20) върущагося, чуждую грѣховного самосугдія 21), своею главнѣйшей цѣлью и содержаніемъ имѣющую возможно полное, всестороннее, глубокое усвоеніе Христовой правды, дѣйствительное пріобшеніе Христовой божественной вѣчной жизни чрезъ отраженіе ея въ своемъ нравственномъ существѣ.

Такъ какъ праведность Христова была совершенной, идеальной осуществленіемъ святой воли Божией 22), то "плодомъ" христіанскаго подвига усвоенія правды Христовой для пріобшенія "жизни вѣчной" 23) является именно "святость".

Такимъ образомъ, требованіе отъ человѣка святости, богоподобія, богообоженія сохраняетъ свою полную силу и въ христіанствѣ. Положительную цѣль явленія на землѣ Христа Спасителя прямо поставляется то, что Онъ открылъ для людей дѣйствительную возможность "служить Ему (Богу) въ святости и правдѣ предъ Нимъ во всѣ дни жизни ихъ 24).

Однако нормальное требованіе и фактическое осуществленіе святости, богоподобія въ христіанствѣ также получаетъ свой специфическій христіанскій характеръ. Воля Божія осуществилась совершенѣйшимъ образомъ и "полнота" (πλεροφορία) Божественной жизни проявилась на землѣ именно въ конкретной Личности Богочеловѣка Христа.

Ученіе Христа Спасителя представляетъ собою совершенѣйшее откровеніе воли Божией. Онъ "сказалъ" людямъ все, что слышалъ отъ Отца Своего 25). Въ Своей жизни Онъ идеально осуществилъ волю Божію, явился идеальнымъ человѣкомъ во

16) Колос. I, 15. Ср. 2 Кор. IV, 4
17) Колос. II, 9.
18) Иоанн. XIV, 9.
19) Григорій Н. De prof. christ. col. 244 С: χριστιανός ἀστι τῆς τῆς θείας φόσιος μισθος.
21) 1 Иоан. III, 9; Римл. VI, 11.
22) Ср. Иоанн. VI, 38.
23) Римл. VI, 22. По учению Апостола, "плодомъ" христіанскаго подвига ("сталъ рабами Богу") является "святость" (ἐγκαρπος), а цѣлью (то телос — "конечный") — "жизнь вѣчную". Лук. I, 74—75. Иоанн. XV, 15; ср. XIV, 10, 21, 23, 24.
всемь его внутреннемъ религіозно-нравственномъ величии, во- плотненіи и въ Своемъ человѣчествѣ безусловно-совершенное богоподобное достоинство.

Богоподобное совершенство всѣцѣло дано во Христѣ, какъ въ образцѣ. Христосъ явили людямъ идеальный образецъ того, какимъ долженъ быть совершенный человѣкъ въ его отношеніяхъ къ Богу, людямъ и вообще всему миру. Онъ осуществилъ не только матеафизическое, но и нравственно-свободное единеніе человѣка съ Богомъ. Отсюда Онъ сдѣлался образомъ — и образомъ единственнымъ — человѣческаго совершенства въ его истинномъ, возможно полномъ приближеніи къ Богу — „вождемъ спасенія“ людей 26). Вотъ почему „Богъ и предопределѣнъ“ христианъ „быть подобными образу Сына Своего“ (οὑμῷ τις εἰκόνις τοῦ θεοῦ ἀ ὑμῶν) 27). Христосъ реально показалъ людямъ въ Своей собственной Личности и жизни, каковъ долженъ быть человѣкъ, воосвѣщающійся по Его образу. Ученіе и жизнь во Христѣ осуществились въ полномъ гармоническомъ единствѣ. Его слово только разъясняло Его Личность и жизнь. Ученіе Христово ни въ какомъ смыслѣ не было отвлеченнымъ, — оно было жизненнымъ истолкованіемъ дѣйствительнаго, конкретнаго богоподобнаго совершенства, явленнаго миру въ Его богоподобной Личности.


Слѣдовательно, „богоподобіе“ достигается собственномъ уподобленіемъ Христу, имѣ вполняться исчерпывается и помимо него невозможно, — другимъ путемъ безусловно недостижимо.

Слѣдуетъ имѣть въ виду, что мистическій и нравственный моменты единенія со Христомъ, — моменты реального примѣщенія Его божественной жизни и дѣйствительнаго уподобленія Ему, — рассматривается нами каждый въ отдѣльности только для удобства наложенія, — in abstracto, — въ конкретной же дѣйствительности оба эти момента осуществляются нераздельно, взаимно

26) Евр. II, 10. Ср. гл. XII, 1—4.
27) Римл. VIII, 29.
28) Іоан. XIV, 23; ср. 24.
обусловливая одну другой. Отсюда, святость Христова достигается собственно не путем нравственной самодвигательности человеком, хотя бы и регулируемой волей Божественной, началами Христовой правды. Такая святость была бы все же "собственною праведностью" (γενεμα δικαιοσύνην) человечка, оказывалась бы его личным приобретением. Напротив, святость христианская предполагает полное отречение от принципа самоорганизации. Христианин содержанием и целию своей обновленной жизни поставляет стремление к участию в правде Христовой через мистическое единение с Нимъ. Собственная направленная нравственно-сознательная работа человека надъ своимъ внутреннимъ содержаниемъ составляетъ лишь посредствующее условие освящения человечка, действительнымъ источникомъ котораго является Самъ Богъ во Христѣ, "ибо и освящающій и освящаемы, всѣ—отъ Единого". Вотъ почему не совсѣмъ точно будетъ сказать, что человечекъ приобрѣтаетъ, осуществляется въ своей жизни правду Христову, становится святъ по подбѣжную Христа,—гораздо точнѣе будетъ, имѣя въ виду изреченіе Ап. Павла, выразится такъ, что человечекъ имѣетъ "участіе въ святости Его", въ силу именно личнаго общенія съ Нимъ.

По прекрасному выражению Св. Григорія Н., "Христосъ источаетъ чистоту, святость, а приобщающійся почерпаетъ".

По мысли св. Симеона Н. Б., человечекъ становится святъ не вслѣдствіе своихъ дѣйствъ, а чрезъ посвященіе Божіе, необходимымъ условіемъ котораго служитъ совершеніе добра и удаленіе отъ зла.

По учению преп. Макарія Е., даже выше, полное преуспѣя-

---

38) Евр. II., 11.  
39) Ср. Евр. XII., 10: "εἰς τὸ παταλαβην τῆς ὀμορφης αἰωνοι.  
40) Григорій Н. De perfecta christ. forma. col. 284D—285A: de ρηματειον ὁ ἐν παταλαβαν αἰωνοι... Ср. Его есе. De instituto christian. col. 289B.  
ніе христіанина во всяком подвигѣ (οὐὰν ἁγιάστω), — напр., въ постѣ, во бдѣніи, въ псаолопѣніи, — во всякой вообще добродѣтeli, несовершенно и почти безполезно (αὐτεῖς ἥ τοιάδε τὰς τῆς ἁγιομονίας καὶ συχεῖν ἅρτη), если на жертвенникѣ его сердца не совершалось вмѣствѣ съ тѣмъ силою благодати таинственное дѣйствіе Духа" 38). Особенною глубиною запечатлѣно краткое, но въ высшей степени знаменательное и содержащее опредѣленіе христіанской "чистоты", какое мы находимъ у св. Григорія В., — "чистота есть общеніе съ Богомъ" (ἀγνεφὸς ἐστιν ἡ Θεοι φυσις 37).

Такимъ образомъ, правственный моментъ, необходимый для усвоенія каждымъ въ отдѣльности человѣкомъ спасенія, совершенно Иисусомъ Христомъ, состоитъ въ реальному жизненномъ усвоеніи заслуги Христа, т. е., при духовномъ общеніи съ Христомъ,—въ усвоеніи правственного содержанія жизни Христа, которое дѣлаетъ человѣка способнымъ къ причастію божественной, вѣчной жизни, къ восприятію вѣчнаго блаженства. Это-то именно уподобленіе Христу и служитъ тѣмъ средствомъ, чрезъ которое человѣкъ становится фактическимъ участникомъ заслуги Христа и, отсюда, — Его правды, Его богочеловѣческой жизни, Его славы, Его блаженства.

Вмѣствѣ съ этимъ и заслуга Христа переѣстаетъ быть вѣчной человѣку,—человѣкъ спасается, действительно усвоивъ себѣ праведность Христову, реально уподобивъ свою жизнь Христовой. Слѣдовательно, по православному учію, истинный, внутренній, глубочайшій союзъ человѣка со святымъ Богомъ во Христѣ, Носителемъ высочайшей идеальной правды, обязательно сопровождается и свободно-сознательнымъ утвержденіемъ божественной правды и святости въ жизни человѣческой. Отчего отношение Бога къ человѣку опредѣляется наличностью богосмысленнаго настроенія въ послѣднемъ.

"Увѣривавшій въ Господа не объявляется только правымъ, но получаетъ правоту во внутреннемъ строѣ жизни, обновляется... Это обновленіе внутреннее есть характеристическая черта вѣры Христовой. Ради его собственно христианинъ и оправдывается предъ лицемъ правды Божіей, оправдывается совершеннымъ оправданіемъ" 38) 89).

38) Махаій Е. De char. с. XXIX, col. 932D. Ср. Клавіумъ A. Quis dives salvetur. с. XXI, col. 625BC.
37) Григорій Е. Carminum Liber. I. Theologica. Sectio II. Poemata Moralia. XXXIV. Definitiones minus exactae. 171. Т. XXXVII, col. 937A
39) Е. Θ. Тожк. Галат. (II, 16), стр. 173.
Таким образом, вся жизнь христианин — и мистическая и православная услуга — определяется неразрывным единением с Богом. Таков же высший идеал, как нормальное состояние, ея подлинная сущность, ея специфическая, самая характерная особенность.

Отсюда христианская нравственность может быть названа в известном смысле богочеловеческой жизнью, поскольку она совершается неразрывным взаимодействием начала божественного и человеческого, силы божественной и сила человеческой, — обусловливается двумя факторами — объективным — сверхестественным с одной стороны, — и субъективным — естественным, с другой. Фактор объективный, божественный, сверхъестественный называется в христианском учении благодатию Божию. Именно, благодать Божия, с одной стороны, и собственная напряженная деятельность всего силы человеческой, его собственное „трудничество“ в союзе с благодатию, с другой, — и обусловливают в своем совместно — нераздельном единстве, органически — тесном взаимопроникновении действительное достижение каждым человечком его вечного спасения. Эта истина кратко, сжато, но очень точно выражена св. Ап. Павлом в следующих словах: „благодатию Божию есмь то, что есмь (χάριτι Θεοῦ ἐγὼ ἐστὶ) и благодать Его во мя (ἡ εἰς ἐμέ) не была тщетна, но я больше воих их (т. е. других Апостолов) потрудился (ἐκόπασα); не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною (ἡ σὺν ἐμοί) 40). „Здесь Апостоль говорит, 1) что благодать Божия, вселившаяся в него (εἰς ἐμέ), сдѣлала его тѣмъ, „что онъ есть“, но 2) что и онъ „потрудился“ и 3) что все это сдѣлала благодать — „съ нимъ“ (σὺν ἐμοί) 41).

Православное учение утверждает именно синергизм Божественной благодати и человеческой свободы 42).

40) „Своеобразное понимание дѣла... спасенія, поскольку оно зависит не только отъ Бога, но и отъ самого человѣка, составляетъ сущность отличія православного не только въ россіи, но и въ русскомъ и другихъ православныхъ“. О. И. Л. Ламинев. Правос. христ. уч. о нравств., стр. 196—197.
41) 1 Кор. XV, 10.
42) Проф. А. И. Катанский. Ученіе о благодати Божией, стр. 42.
43) Означая вообще содействовать и помогать (Иак. II, 22; Римл. VIII, 28; XVI, 3; IX, 21; Филипп. II, 25; IV, 3; Колос IV, 11; 2 Кор. I, 24; VIII, 23; Филипп. I, 24; I Евс. III, 2), содѣйствіе и совѣтуя въ Новомъ Завѣтѣ употребляются также, въ частности, для обозначенія тѣснаго, неразрывнаго взаимодействія Божественныхъ и человеческихъ силъ собственно въ дѣлъ утвержденія на землѣ царства Божія. Ср. 1 Кор. III, 9; 2 Кор. VI, 1; Мрк. XVI, 20. Ср. Cremer, S. 436—
Понятие "благодать" обнимается изліяніе преизобильной любви Божіей на людей 48), въ видѣ живой, реальной сила 49), которая усвоется людьми всѣ блага искуплений, совершеннаго Исусомъ Христомъ, приводя ихъ въ действительното общение съ Богомъ во Христѣ, но въ содержаніе этого понятія входитъ иногда также и самое это общение, новая жизнь человѣка во Христѣ 45).

Такимъ образомъ, "подъ благодатью разумѣется все дѣло искупленія со всѣми его плодами" 46), 47), почему иногда "благодать" въ апостольскихъ привѣтствіяхъ означаетъ спасеніе" 48) 49). Носятелемъ и Источникомъ 50) ненасѣдаемой благодати является, ко-


48) Ср. Римл. V, 15, 20; 2 Кор. IX, 8; 1 Тим. I, 2; 2 Тимоѳ. I, 2; Тит. I, 4; ср. Прп. Митриа, стр. 154.
49) Ср. 2 Кор. XII, 2; 2 Петр. I, 2—3.
50) Римл. V, ст. 10, 18, 21; ср. ст. 15, 16, 17, 20 и 21.
51) Прп. А. П. Катанскiй, стр. 30.
53) Прп. Катанскiй, стр. 31—32.
54) Ср. 1 Петр. I, 2; 2 Петр. I, 2.
55) Иоанн. VII, 37.
нечно, Господь Иисус Христос, как „Виновник спасения въчного“ (αὐτὸς σωτήριας αἰώνιοι), 51) какъ Основатель благодатнаго порядка спасаемыхъ 52). „Отъ Божественной силы“ именно Его (т. е. Христа) даровано людямъ „все потребное для жизни и благочестія“, 53) т. е. и для мистического общения съ Богомъ и для праведнаго общения съ Нимъ. Благодать Господа есть именно „силы Христовы“ (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ) 54). Вотъ почему въ Апостольскихъ посланіяхъ благодать усвояется иногда именемъ Господу Спасителю Иисусу Христу 55).

Такимъ образомъ, христианская благодать даруется людямъ Виновникомъ ихъ спасенія — Иисусомъ Христомъ, но дѣйствительно сообщается, она человѣку, по волѣ Бога Отца, именно чрезъ Духа Святаго. Христианія пріобрѣтается Христу и становится участникомъ всѣхъ благъ совершеннаго Имъ Искупленія чрезъ Духа Св. и въ Духѣ Святомъ, получаетъ благодать Иисуса Христа собственно въ благодати Св. Духа 56). Испытаніе любви Бога Отца и участіе въ благодати Христовой фактически осуществляется именно чрезъ общение Св. Духа съ людьми 57). Духъ Св. является какъ бы посредникомъ въ дѣлѣ сообщенія людямъ благодати Отца и Сына 58).

Въ этомъ смыслѣ, какъ Податель спасающей и освящающей Христовой благодати, Духъ Св. является „Освятителемъ“ людей по преимуществу 59).

51) Евр. V, 9.
52) Ср. 1 Кор. III, 11; Еф. I, 10; II, 20; IV, 15 и др.
53) 2 Петр. I, 3; ср. ст. 2.
54) 2 Кор. XII, 9.
57) Ср. 2 Кор. XIII, 13.

Такимъ образомъ, именно Духъ Св. привлекаетъ насъ ко Христу, усваиваетъ намъ все потребное для нашего спасенія, уготованное намъ нашимъ Искупителемъ, переливаетъ въ насъ, такъ сказать, струи животворящей жизни Христовой, прививаетъ насъ къ Нему, какъ дикийванъ маслинъ къ доброй, плодоносной маслины. И если Христосъ приходитъ къ намъ и, по Его обѣщанію, обитаетъ въ насъ, то только чрезъ Духа Св. и вмѣстѣ съ Нимъ соотвѣтствуетъ нашему спасенію 68).

Какимъ же образомъ Духъ Св. воздействуетъ на отдѣльнаго человѣка, усвоеніе ему плоды спасенія Христова? Каково именно значеніе и сущность субъективнаго фактора, въ чемъ собственно проявляется и действительно осуществляется участіе человѣческаго элемента въ дѣлѣ усвоенія каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ плодовъ искуплительнаго дѣла Христова?

Такъ какъ благодать Божія воздействуетъ на человѣческую личность, то, очевидно, этимъ самымъ предполагается воздействіе благодати именно на личная сила и индивидуальныя способности человѣка, изъ которыхъ на первомъ планѣ должна быть поставлена воля(θελησις) — съ неотъемлемо прису-

62) Римл. VIII, 9.
61) Василий Б. Adv. Епом. L. V, col. 725 B.
63) Ом. оес. Contra Sabel, et Arium et Anom. Н. XXIV, п. 4, col. 609: έτων гηρ тов άγιου Псевдатος παροις, ήμεν καί Χριστον έπιθησια...
64) Римл. VIII, 9.
65) Въ этомъ именно особенности ученья Св. Писанія объ отношеніи Св. Духа ко Христу, можно полагать, лежитъ объясненіе того факта, что „древнѣйшими св. Отцами и Учителями Церкви до Оригена“ „Духъ Св. мыслился Самъ какъ благодать, а не какъ Подателъ благодати“. Проф. А. И. Катансѣй, стр. 296.
66) 1 Кор., XV, 10.
67) 2 Кор. XII, 9.
68) Римл. VIII, 9.
68) Проф. А. И. Катансѣй, стр. 7—8.
щую ей способностью свободного самоопределения (αὐτοδιστής) 69) 70). Так как в человекь для достижения хри-

стіанскої святоїстівство не можуть бути осуєствлено праведного совереношества, тільки ведомо, а не воля — собственна одна способность — ум — в до правних отношениях и проявлениях. Того, в той же місяць у стенді, тоді в роки токіх, Кай халідо, в той же місяць у стенді, тоді в роки токіх (Кімієїт. кол. 773В). Діячі стена «Ума», т. обр., называются токіх; в других случаях она называется токіх (Ср., напр., Григорий Н. Адв. Апоплияном, с. XXIX. Т. XLV, кол. 1188С. Снтр. De virginitate с. XXII. Т. XLVI, кол. 404В. Діадок. Дог. 'Аскет. с. XXVII). Находящаяся столбом, обеспечение членами природных впечатлениях, возникающими в них, стремлением; противоречить им они не могут, так как не имеют для этого ни силы, ни побуждений, поскольку они неразумны (Алекс.). Человек же, обладая разумом, сам управляет собственным природою и может либо сдѣлать стремления своей природы или же—в хищных случаях—подставить их (Григорий Н. у И. Липстенштейна. Т. LXXVIII, кол. 644: вт. Алекс. с. івін нікаковій. сімін місяць. вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, присутствіе не інших частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівстріча частина того, а їх інших частина того, тоді в роки токіх, на токи вівств
въ силу этого, безусловно необходимо въ дѣлѣ достиженія каждымъ человѣкомъ „вѣчнаго спасенія“, приобщенія его вѣчной

XII, 67 col. 502—503. Изъ указанныхъ моментовъ наиболѣе важное значеніе въ религіозно-правственной жизни человѣка имѣеть γινѣтъ—расположеніе, склоненіе къ чувствѣ любви къ предѣльноумѣренному и умеренному или троафесхъ—оконча-
тельное избраніе, сознаваемое. Именно въ этихъ моментахъ проявляется активное участіе человѣка въ совершеніи своего спасенія. Въ нихъ—начало и реаль-
ное осуществленіе или преданности благодатному воздѣйствію или противле-
нію емъ. Эти моменты и являются тѣмъ, что „ожидаетъ“ благодать, чего она „не предупреждаетъ“. Ср. I. Златоуст. In Ioan. hom. XLVI, 1. T. LIX, col. 257—
нымъ мученіямъ. И это собственно потому, что троафесъ лежитъ въ основѣ двухъ порядковъ религіозно-правственного бытия человѣка—грѣха или дѣянія правды (Ср. Негесцевъ, с. XI, col. 766B: ἀφ’ ἀφροτητῆς καὶ ἀκαταχρασίας ἡ προασθεῖς), добродѣтелей или порока (T. XXXVIII, col. 720, 988 и др.). Человѣкъ имѣетъ силу (Βοиоμ) обращаться къ тому и другому (ἐν’ ἰδιοτητες τριτελεις. Лукия- 
Ф. T. VI, col. 456), стремиться къ лучшему и отражаться отъ худшаго (Мак- 
арій Е. col. 412). Онъ можетъ избирать путь вѣчной жизни или же смерти (Оригенъ De princ. I. III, с. 2. н. 4. col. 309. Афинагоръ A. T. XXVIII, col. 140I. 
Климента А. Strom. I. II, с. 3. col. 944), быть праведнымъ или неправед-
ному благу (ἀγαθῶν) человѣка, которое заключается въ томъ, чтобы устремлиться къ Богу (Ισιδоръ Α. Α. XXXVII, с. 173).

Самое свойство верховнаго, истиннаго блага таково, что оно достигается и постепенно осуществляется не вначале, какъ благодаря свободному избранію, путемъ напряженнаго стремленія къ нему человѣка, „Влакому“, а при томъ всесовершенствѣ, въ истинномъ смыслѣ, по самой природѣ своей вѣдѣть только Богъ (Ср. Исидоръ Π. col. 797: τὸ ἀγαθὸν Ἠθὸς ἕνι ἀνετά φασιν, Кото-
жизни. Воодушевляя божественной благодати на человеческую личность не сопровождается поэтому подавлением его человеческой
скрипь огнь и индивидуальных способностей, но само осуществляется только при свободном подчинении их божественной

Пояснительно, какое значение имеет аскетизм у древних и профес. Эти понятия служат для него необходимыми предположением, он с ними сближает и падает. Вот почему в святоотеческой письменности с особенным старанием обосновывается (против языческого учения о судьбах и необходимости и против гностических и манихейских заблуждений) наличность в человеке свободы и она выражается в тем более многочисленная и гибельная для праведной жизни человеческим мыслями, что вот — в каком-либо смысле и в какой-либо степени виновник всего. (Ср. Климента. Α. Т. ΙX, col. 416. Ориген. In Мωυ. Т. X. n. 11. col. 280. Ср. XIV, 841 — 845. Василий Β. Т. XXXI, col. 329 — 352. Григорий Н. Οг. cathec. с. V. col. 24D: ὁ θεὸς ἀκροκρατεῖ τῷ ἄρχον καὶ εὑρίσκει τῷ ἔρχοντι ἐνισχείς μοι ὑπερέλθετο; и др.). Ведь несомненно, что только поднятием свободной самодействительности человека может освободиться от страсти, достигнуть ἀπάνθεια, а также приобрести "добродетели", т. е. осуществить условия, необходимые
годати человеческому подвигу (аскетизму) 72). В этом именно смысл преп. Исаакий Сирин называет подвижничество (аскетизм) "матерью освящения человечка, поскольку от него (в указанном смысле) зависит "первое восприятие ощущения Христовых тайн" 73).

По православному учению, человечку ни в каком случае не оказывается только страдательным пред метом при действии сверхъестественной силы, — божественной благодарит, — так как должен сам, вслед за своими силами, участвовать в своем спасении, — непроизводная святость есть внутреннее, неуправимое самопротиворечие, дяло в нравственном мироспорядке совершенно невозможное. Нравственное добро всегда и совершенно свободно, — в этом его неотъемлемая сущность. Оно никогда не может быть осуществлено путем насилования, навязано человеку сверху. Так как только сознательная и свободная дейсвтвия и состояния человечка могут иметь нравственное значение и, следовательно, определять и обусловливать собою достижение святости, то в действенном спасении всякое, даже малейшее дяло, должно совершаться, по выражению пресв. Стефаны, "сознательно и по своему личному напряжению силы" 74).


72) По словамъ Кирилла А., Богъ сообщаетъ свое благодать только желающимъ, домогающимся и просящимъ, чтобы, такъ обр., спасеніе было ихъ собственнымъ дѣломъ; Богъ не принуждаетъ (написано противъ Богу), но доставляетъ только истину и даруетъ просящимъ, и открываетъ толкующимъ (Т. IX, col. 613). Ср. Исаакій С. Л. LIX. с. 357.

Таким образом, спасение человечка, как в цвёмом, так и в частных своих моментах, совершается неразлучным взаимодействием свободы и благодати 25).

Если христианин ясно сознает и живо, непосредственно чувствует, что Бог, "по Своему благоволению", является дъятелем (δέιγμα) в нем (ἐν οίκιо), в его внутреннем существе,—в актах не только его деятельности (καὶ τὸ ἐνέργεια), но даже и в проявлениях его хотения (καὶ τὸ θέλεια)—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 силь и способностей, возбуждая в нем стремление и энергию со страхом и трепетом "созывать (αὐτογράφεται) свое спасение" 26).

Если съ полным правом можно сказать, что "Духъ Святый, действующий в насъ, созывает съ нами спасение наше" 27), то не менее справедливо и то утверждение, что самъ "человекъ, съ помощью благодати, созывает свое спасение" 28).

Отсюда, съ православной точки зрьния, не можетъ быть вопроса: за что человечка получаетъ свое спасение (этотъ вопросъ отпадаетъ бы болѣею неточностью)—а можно лишь спрашивать, какъ, какими путями человечка участвуетъ въ созваніи своего спасенія, каковы дѣйствительныя производящія и обусловливующія факторы этого личнаго участія, индивидуального момента.

Мы уже видѣли, что цѣлью сознательно-свободной, нравственной дѣятельности человечка должно быть уподобленіе Христу, возможное приближеніе къ совершенству Его жизни. Изъ самого существа этой цѣли вытекаетъ, что для достиженія ея со стороны человечка требуется, чтобы онъ явленную миру во Христѣ божественную жизнь прежде всего призналъ и ощущалъ, какъ именно

15) Е. Ч. Письма, стр. 65, 66, 97, 100.
16) Филип. II, 12—13. Ср. Е. Ч., ibid., стр. 71, 78, 80, 90.
18) Е. Ч. Цит. соч., стр. 19.
въчную истину и высочайшее добро; чтобы они жили Христову создательственно-свободно, далѣе, избраны, пожелалъ усвоить себѣ, какъ свое верховное благо, какъ идеальное осуществление на землѣ богочеловѣческаго совершенства; чтобы они, наконецъ, и действительно свободно устремились ко Христу, какъ къ своей единственной цѣли, действительно поставили Христа центромъ всей своей жизнедѣятельности.

И, по православному учению, такая именно способность — оцѣнить истинное добро, устремиться къ нему, хотя и въ ослабленномъ видѣ, все же сохранилась въ грѣховномъ состояніи падшаго человѣка. Наслѣдственное поврежденіе прародительскимъ грѣхомъ, становясь въ человѣкѣ второй природою, не ис требляетъ окончательно свойствъ и принадлежностей богоподобной природы, не уничтожаетъ стремлений и нѣкоторыхъ способностей ея къ доброму, къ богообщенію. „Желаніе добра“ (τὸ γὰρ θέλειν) все же человѣку призывает (ταράζεται) 79) (элементъ стремлений), въ силу свойственнаго ему сочувствія (συμπιστыμα) нормамъ божественной воли (τὸ νὰ θεός) 80) (элементъ оцѣнки добра), въ формѣ нравственнаго чувствованія. Правда, дѣятельность человѣка въ сторону добра, никогда—сама по себѣ — не достигаетъ совершенства, такъ какъ не имѣть необходимыхъ для этого качествъ — твердости, постоянства энергіи, а равнымъ образомъ не достаетъ ей и чистоты побужденій.

Особенно определенно раскрыты указанныя мысли преп. Макариемъ Е.

По учению св. Отца, „всѣкий человѣкъ, и иудей и язычникъ, любить чистоту, но не можетъ сдѣлаться чистымъ“ 81).

У человѣка есть желаніе быть чистымъ, неукорененными, неоскуеренными, не иметь въ себѣ порока, но всегда стремиться къ Богу; однако, силь на это у него нетъ 82). Вотъ почему то, что человѣкъ дѣлаетъ самъ, собственными усилиями, хотя и хорошо и Богу благоугодно, однако нечисто (ἀλλὰ ἐστὶν καθαρά). Напр., онъ любить Бога, но несовершенна (οὐ τελειῶς); приходить Господь, даетъ ему любовь непамятную, духовную (ἀγάπη τοῦ ἀπελευθεροποιημένου) 83) и т. под.

80) Иуд., стр. 22.
82) Макс. Е. Н. II, с. III, col. 465А: τῷ ἀνθρώπῳ, τῷ μὲν ἁλεκτεὶ καθαρότητι τοῦ εἶναι καθαρὸν, καὶ ἄμφαρον, καὶ ἄτοπον, καὶ μὴ ἔχειν ἑν ἑκτό τῆν καθαρότητα, ἐλλι' ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰναι, τὸ δόξασθαι δὲ ὀκνὶ ἔχει.
телу соединение того и другого: и человеческое старание, и содействие, нисходящее свыше, по връч 89).

По словам св. Макария Е., "искоренить грехъ и живущее въ человѣкѣ зло—можетъ только Божія сила" 90).

Ученіе великаго подвижника о необходимости именно совмѣстнаго взаимодѣйствія божественной и человѣческой силы въ дѣлѣ достиженія христіанскаго совершенства особенно выразительно: св. Отецъ для приближенія этой истины къ человѣческому сознанію пользуется знаменательными, много говорящими и умными сравненіями. Такъ, напр., препод. Макарій Е. для уясненія указанной истины беретъ образъ поля, принесшаго хороший урожай. Для того, чтобы на самомъ дѣлѣ получился такой благоприятный для земледѣльца результатъ, необходимы конечно, его собственныя труды и напряженныя усилия при обработкѣ земли. Но эти условія, при всей своей безусловной обязательности, одна сама по себѣ, далеко не обезпечиваютъ хорошаго урожая. Въ самомъ дѣлѣ, не менѣе необходимыми также вполнѣ благоприятныя атмосферическія условія, напр., "благодатныя дожди". Подобно этому и человѣкъ долженъ работать для своего нравственнаго усовершенствованія, трудиться неуступно всѣми силами. Однако безъ благодати, какъ поле безъ урожая, и поле "сердца его" при всѣхъ трудахъ и усилияхъ человѣка, остается безплоднымъ. Необходимо, слѣдовательно, по мысли св. Отца, совмѣстно-нераздѣльное дѣйствіе божественной и человѣческой силы 91). По ученію преп. Исавра С., предпочитать доброе желаніе—дѣло желаящаго; доверять же выбору (тв. дѣ телесна тв... хлѣбну)—дѣло Божіе. Для этого человѣкъ имѣеть нужду въ Божіей помощи 92).

89) Василій Е. Const. monast. C. XV. T. XXXI, col. 1377BC: 'οδѣ ὡ τε περὶ τι καλα των ἀνδρωτων ἐγγερευτις δια της διωκεν ιхεπγερετις τελειοιαστατι οδѣ ὡ ἀνωθεν χαριτ ἐπι τιν της μη φυσικα του παρειεντιν ἄν άλλ' ἡμα ἐν τα μνεμεν το προσα 
90) Макарій Е. IV, c. III, 469C: коипа тων ἐξηρισεων την ἀφαρτιαν και το σωμα και, το ὡ τη δει δυναμε μην διακονο ἀκατορθωθαι. 
92) А. ЛIX. с. 357. Ср. Ι. Ζαλωτιμα. В ер. ad Philipp. Н. VIII, T. LXII. с. 239—240: когда мы захотимъ, Вотъ умилосердна (άδεια) дальшешее наше
Сущностью святотескающего учения о необходимости твёрдьшаго, неразрывного взаимодействия благодати божественной и человеческой свободы в процессе достижения человеком нравственного совершенства очень точно формулирует св. Григорий Нисский в следующих выражениях: "правда дъль (т. е. субъективный фактор) и благодать Духа (т. е. фактор объективный), достигши (соединения), взаимно наполняют блаженною жизнью душу, в которой они соединились." 93) В силу указанного характера взаимодействия благодати Божией на человеческую силы Духа Св. называется у того же св. Отца "помощником и союзником" (συνεργόν καὶ σύνοικον), поскольку Он создает все доброе для спасительства души в дьялах въры. (Ibid.)

Однако признание совместно-одновременного действия благодати и свободы, помощи и содействия Св. Духа человеку в дялѣ достижения имъ святости, подобія Христу, будучи вполнѣ правильнымъ, еще не опредѣляетъ во всей полнотѣ самаго способа взаимодействія благодати и свободы, еще не исчерпываетъ всѣхъ образовъ, посредствомъ которыхъ Св. Писание обозначаетъ это взаимодействіе божественного и человеческаго факторовъ. Эти образы даютъ мысль не о какомъ-либо внѣшнемъ обнаружении дѣйствія Духа Божія на человека, но говорятъ именно о внутреннемъ, тѣснѣйшемъ взаимоотношеніи благодати и человеческихъ силъ. Духъ Св. дѣйствуетъ не только на человѣка, но именно въ человѣкѣ 94), въ самыхъ сокровенныхъ глубинахъ его "духа" 95), именно—въ "сердцѣ" 96), какъ центрѣ и главномъ органѣ его жизни, религіозно-нравственной дѣятельности. Уподобительно, примѣняясь къ доступнымъ намъ естественнымъ явленіямъ и отношеніямъ, такое внутреннее взаимоотношеніе благодати и свободы можно обозначить, какъ именно органіческое.

Такъ, Св. Писание уподобляетъ дѣйствіе силы Божией на человѣка дѣйствію силы природы, сдѣствіемъ котораго является образованіе растенія изъ сѣмені 97). Сила Божія дѣйствуетъ въ
человек подобно тому, как растительная сила природы, при нормальных условиях, производит постепенное изъяснение посевного зерна, в силу чего оно "всходить", "ростеть", "произрастать" сверх зелень, потом -- колосс, потом -- полное зерно в колосе" 99).

Отсюда действие благодати в человеке, при непрерывности своей энергии, отличается характером строго и постепенно.

Действие царствия небесного, его преобразующей силы, Сам Христос Спаситель сравнивает с действием "закваски", которая постепенно воздействует на массу муки, проникает ее, "пока не вскипятит все" 99).

Уподобление действию благодати в человеке действию закваски в муке нередко встречается и в аскетической письменности, -- слёдственно, оно считается, по православному ученю, образом наиболее близким и точным.

По словам, напр., Макарий Е., "благодать непрестанно сообращается, укореняется и действует в человеке с его возраста, как закваска, становясь в его природу как бы темным и неотделимым, как бы одной существу" 100).

Тожественную мысль выражает и е. Теофан в след. словах: "силу свою новая жизнь воспринимает постепенно, подобно закваске, постепенно исполняющей твое, ибо постепенно навреме изв смерти части наши, одну за другую"...

То же самую мысль о постепенном, органическом характере воздействия благодати Божией на человеческую силу скрывают в себя и другие образы, встречающиеся у Свв. Отцов, напр., сравнение действия благодати с развитием младенца в материей утробе, с возрастанием въямян, растением и посадок деревьев 102), а также -- с работой пчел, выделяющей въ ульбъ соты 103) и т. под.

Благодать Божиа, будучи воспринята 104) человечком в его сердце 105) изъ этого центра его самосознания 106) и самоспредъ-

99) Мкр. IV, 28—29.
100) Мкр. III, 33.
101) Макарий Е. VIII, с. 2, сол. 526D -- 529A: 'Ня φάνη ἀδιάλειπτωτά κούμαι, ἐκ τούτων εἶναι καὶ ἐκ ταύτου καὶ ἐκ τούτων ἐγένετο, αὐτὸ τον καθὼς ἐποίησεν ὡς ἡ πάση ὁσιότα.
102) Е. Теофан. Начерт., стр. 212.
103) См., напр., Макарий Е. Х. XV, с. XIV, сол. 60АВС.
104) Его же. Н. XVI, с. VII, сол. 617С.
105) Ср. Рим. I, 5; V, 17; 2 Кор. VI, 1 и др.
деяния, основного органа его религиозно-правственной деятельности, постепенно распространяется свое воздействие и на всё периферии человеческой личности; проникая мало-помалу (кака μικρὸν) 107) всё силы и способности человека, „преобразуя“ 108) их, однако не подавляя, не уничтожая,—благодаря Божия постепенно завоевывается, обнимается всю человеческую личность, все его существо без всякой изъятия, становится как бы сферею, в которой живет христианин. 109) Это постепенное проникновение благодати человеческих сил находитя в полной соображаемости с собственными свободными распро странениями и личными особенностями человека. По учению пре. Макария Е., если душа, в течение долгого времени, будет настроена согласно с благодатью, то сила Божия укореняется до глубочайших ее частей и полмыслей, пока вся душа не будет обойта небесною благодатью, которая, наконец, и „воспретится в душев всцело“ 110).

В конечном результате такого воздействия благодати Божий на человеческую личность является теснейшее соединение и даже как-бы „сращорение“ души с Духомъ Утвешителямъ 111).

Воспринимая святыхъ, богоугодныхъ и въ рядахъ души в общеение съ Собою, Св. Духъ теснейшим образомъ соединяется съ ними, такъ сказать, душа въ душу и носится въ носится (ψυχὴ ὡς εἰπτέλ εἰς ψυχὴν καί ὑπόστασις εἰς ὑπόστασιν) 112). Этими словами выражается собственноручно проникновение человеческихъ сил на благодать Св. Духа, но не утверждается потери человеческого его индивидуальности, личной самостоятельности въ пантеистическомъ сляніи съ Богомъ. По ясному учению того же

107) Римл. VIII, 27 ст. 16.
108) Макарий Е. Н. Х. XV, XII. col. 604C.
109) Ср. 1 Кор. III, 18: τιν αυτὴν εἰκόνα μεταμορφώμεθα ἀπὸ δόξας εἰς δόξαν, καθεικέ απὸ Κόρου Πνεύματος.
110) Римл. V, 2; 2 Кор. IX, 8.
111) Макарий Е. Н. Х. XII. с. II. col. 760А: καὶ αὐτὴ ἡ χάρις νουθετεὶ ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ὡς τῶν βαρεύτων ἄφετες μερῶν καὶ διάλογων ῥεῖσθαι ἐν καρωίς πλείστων εὐδοκίας καὶ συμφωνοῦσι τῇ ψυχῇ τῇ χάριτι ὡς ἐν δόξῃ ἡ ψυχὴ περιλήπτη ὑπὸ τῆς ἐκποροχοῦ χάριτος, λοιπῶν βασιλεῖάς ἐν αὐτῷ τῷ σκέπει.
112) Макарий Е. говорить (Homil. XVIII, X. col. 641А) о душе, достигшей высшаго духовного совершенства, что она „соединяется и растворяется съ Духомъ Утвешителямъ, чрезъ ненаряченное общение съ Нимъ“ (τῇ Παραλήπτῃ Πνεύματι διὰ τῆς ἀφήτου κοινωνίας ἑνῶθεν καὶ ἑναρθρωθεί), и чрезъ растворение съ Духомъ сама удостоивается складаться душомъ (καταξιωθῇ πνεύμα γενόσθαι συγκεκριμένα τῇ Πνεύματι).
113) N. IV, с. X. col. 480BO.
великаго подвижника, человѣкъ даже на высшей ступени своего совершенства, тогда онъ плѣненъ Св. Духомъ и упоенъ небесною благодатию, иметь возможность (εὑρονται) отчасти отъ этого единенія съ Богомъ и обратиться ко злу 113). Вообще, свобода выбора, по ученію св. Отца, соприступа (συνεστα ἢ αὐτοφοβοῦν) и совершеннымъ христіанамъ 114). Слѣдовательно, ихъ личная индивидуальность остается неприкосновенною и при возможно-полномъ проникновеніи человѣческой личности божественною силою 115) 118).

Вотъ почему св. Григорія Н. говорить о восприятіи въ себя душою благодати Духа и претвореніи ея собственою въ жизнь, благодаря чему она становится всецѣло новою и возсозданною 117). Такимъ образомъ, по мысли св. Отца, преобразуется именно личная жизнь человѣка, безъ уничтоженія его индивидуальности 118) и безъ потери силь и способностей его природы.

113) Н. XV, с. XXXVI. col. 600C: ὁ δεσμευμένος Πνεύματι ἀγίῳ, καὶ μεριμνοῦν ἐκ τοῦ εἰσορροφία, ἤθελεν εὑρονται τοῦ τριπλῶν ἐπι τοῦ ταχόν.
114) Н. XXVII, с. LIX. col. 700B: ἐν τῷ δεσμέω σου κητοῦ, καὶ εἰς τῇ αὐτοφοβία κητοῦ, τῷ τιμητῷ τῷ Πνεύμα τῷ ἄγιον, καὶ μὴ ἀκατάστατο τοῦ τοῖς τελείοις Χριστιανοίς... συνεστα ἢ αὐτοφοβοῦν.
118) Независимося подвижникъ здесь можетъ служить проникновеніе жилета огнемъ, причемъ жилетъ, какъ сказать, преобразуется, получаетъ нова свойства, но все же не перестаетъ быть жилетомъ. Ср. Симеонъ Е. Б. Cap. pract. et theol. § 73. col. 6410—644A; ср. ibid., § 90. col. 653A.
118) Способъ взаимоотношенія человѣческихъ силь и божественной благодати въ каждомъ христіанину своему нормою, выучающимся первообразомъ имьется отношеніе божественного и человѣческаго въ лицѣ Христа Спасителя. Именно, "въ соединеніи двухъ естествъ и въ частиности двухъ воль въ Л. Христѣ, Спаситель нашемъ, мы имьемъ норму и усмотрѣваемъ законъ совместнаго дѣйствія на насъ вѣчной благодати Божіей и нашихъ слабыхъ человѣческихъ сильъ, съ преобладаніемъ первою, но безъ подавления послѣднихъ". (Проф. А. Л. Екатеринскій, стр. 14—15). Человѣческая природа и человѣческая воля во Христѣ обожествелись, но не потеряли своей самостоятельности, не перестали быть человѣческими.

Поэтому съ полнымъ правомъ и безъ всякаго преувеличенія можно сказать, что именно Самъ „Богъ производитъ“ въ христиа́нахъ „и хотѣ́ніе и дѣйствіе по своему благоволенію“ 121).

Такое именно учение съ полной опредѣлённостью выражено и Свв. Отцами. По смыслу святоотеческаго истолкованія, „Слово Божіе учить, что нужна Божія помощь и для того, чтобы ползать добра, тѣмъ болѣе самое избрание должнаго есть даръ Божія человѣ́колюбія“ 122).

Иначе говоря—благодать содѣйствуетъ (συμφράτητα ομολογία) и въ та́кихъ дѣ́лахъ, которыя кажутся самыми легкими (εἰκονολογίας) и всѣду „носить свое содѣйствіе“ (πανταχοῦ τῆς ἐκ πρυτές εἰςφέρει συμμαχίαν) 123).

Если же иногда въ отдѣ́льныхъ мѣ́стахъ святоотеческихъ творений и говорится, повидимому, о томъ, что благодать Божія содѣйствуетъ человѣ́ку только или преимущественно въ подви-
гахъ особо трудно ос都市报имыхъ, то здѣсь разумѣется собственны, что для человѣческаго наблюдения и самонаблюдения благодатная помощь человѣку съ особенной ощутильностью, работоспособностью и определенностью открывается именно при совершении подвиговъ наполнище трудныхъ. По мысли, напр., св. Григорія Нисскаго, действительно преуспѣвающимъ въ добродѣтелей Богъ оказываетъ Свое содѣйствие (...), которое по своему первоначальному быту предваряетъ (разумѣ, человѣческіе подвиги.), (проечествѣра мѣнъ ести катта тѣн праотѣцу янеаго), но ясно познается только тогда, когда усвояется, при полнѣйшей чувствительности и сдержаніи, приступаетъ къ труднейшимъ подвигамъ (пръ тосѣ иуруптѣроъ ко вѣнъ дѣловъ апобоомѣта).

Такимъ образомъ, по общему смыслу православнаго учения объ отношении благодати Божіей къ человѣческимъ силамъ, человѣкъ, съ своей стороны, долженъ дѣлать все, отъ него зависящее, и, напрягая всѣ свои силы, участвовать въ каждомъ актѣ своей религіозно-правственной дѣятельности—своей мысли, сознаніемъ и свободою; нераздѣльно съ этими актами его волеваго напряженія, именно о нихъ осуществляется и благодатное содѣйствие божественной силы Св. Духа. Благодаря восполняетъ недостаточность собственныхъ силъ человѣка, но самъ-то человѣкъ не долженъ допускать себѣ никакаго посягательства, потому что благодать дается человѣку въ мѣру его личнаго напряженія. Человѣкъ можетъ и долженъ надѣяться на мощное содѣйствие его силъ божественной благодати, но не можетъ и не долженъ рассчитывать на совершеніе благодатію дѣла спасенія безъ него, помимо него. Сила Божія проявляется свое

122) По учению, напр., препод. Иосафа С., „предпочитать доброе женѣніе—дѣло самого человѣка, доверять же выборъ доброго женѣнія—дѣло Божіе. Для этого человѣкъ имѣть нужно въ Божіей помощи“ (то мѣнъ прокививъ то аябъвъ веліиа, то вѣлаеонтсто естнъ аютъ то вѣ дѣлееотъ тѣнъ тѣ нъ аяліойо веліиарот еклягъ, тѣ нъ Теобъ вѣ дѣле тѣ тѣ аютъ вѣлаеонтосъ). Л. LIX, с. 357. Господь во всѣхъ дѣлѣ предоставляетъ святыхъ своимъ, но всѣхъ силѣ, показывая свой полнѣй. Если же дѣло преподобдается ихъ трудностію, то, когда изнемогаютъ они и не въ силкахъ окажутся совершенъ дѣло, по недостаточности въ томъ природы ихъ (біа тѣ мѣ нѣ изаанъ вѣна тѣ феан просъ аютъ), Самъ совершаетъ по волѣничію державы своей. Л. XXXVI, с. 231.

123) Григорій Н. De vita Moysis. Т. XLIV, с. 327CD.


125) И. Златоустъ. Т. LXXIII, с. 69: Ох прокививъ тѣ вегетъ буоллеиесъ, га мѣ нѣ луміиентъ тѣ аутелліанъ нѣвъ. Этво вѣ дѣло аябъвъ, тѣ пеллѣн есіатъ тѣ пе(обръланъ нѣвъ. Нѣнъ варъ тѣ прокививъ кай буоллеиесъ, Теобъ вѣ дѣ аууланъ кай еис тѣлос аяреіевъ.
Постепенный характер религиозно-правственного христианского совершенствования. — "Начало" истинно христианской жизни, "воспосредствование". — Психологическая сущность "покаяния въръ" и ея основные моменты — самоотречение и самопрележность. — Христианская "свобода", какъ природа, принадлежность и свойство истинной жизни. — Постепенное раскрытие и укрѣпление этой "свободы" въ дальнѣйшей христианской жизни—съ положительной и отрицательной стороны.

Раскрытый способъ взаимоотношений благодати Божией и человѣческой свободы опредѣляется, такимъ образомъ, органически-постепенный характеръ нравственного христианского усовершенствования. Въ силу этого закона, по словамъ св. Ісаака С., всякомъ наличное состояніе жизни получаетъ свой рость отъ жизни предшествовавшей, и предыдущее требуется для получения послѣдующаго 1). Такимъ образомъ, "всякий образъ жизни связанъ съ предшествующимъ, изъ него заимствуетъ свой рость и переходить въ другой, вышпѣй" 2).

Достигніе христианской святости, нравственного уподобленія Христу, по православному ученію, им’еть свои степени, начало, продолженіе и завершеніе 3).

Начало христианской жизни, въ которомъ собственно и происходитъ сочетаніе благодати Божией съ человѣческой свободой, въ богословскихъ системахъ обыкновенно называется "обращеніемъ" человѣка ко Христу. Этотъ начальный актъ обращенія, им’ующій для послѣдующей жизни христианина основоположительное значеніе, всѣчлѣдомъ сосредоточивается около таинственного воскрешенія.

1) Ісаакъ С. Л. XXXV, с. 228—229: έκάστη πολιτεία γνωρίμη αὐτήνα λαμβάνει ἐν τῆς πολιτείας τῆς πρὸ αὐτῆς καὶ τῆ πρὸ αὐτῆς ζητείται εἰς εὑρεσιν τῶν μετ’ αὐτῆς.

2) Ibid., цел. 230: έκάστη πολιτεία ἐν τῇ πρὸ αὐτῆς δεικνύει ἑστι καὶ εἰς αὐτῆς λαμβάνει προβάδην καὶ μεταβάλει εἰς ἄλλην ὑψολόγης αὐτῆς.

3) Ср. Е. Θ. Письма, стр. 27.
человека в крещении, в нем получает свое завершение, свой истинный смысл, свою подлинную цель, свою, выражаясь обратно печать 4).

Сущность этого глубочайшего внутреннего переворота — обращения 5) ко Христу, его основа, на которой собственно соединяется и утверждается благодатная духовно-божественная жизнь в личности человека, выражается теми проникающими всю личность человека настроениями, которое называется "спасающей вспыльностью" 6).

"Вера есть состояние сердца, своящееся не одно чувство, убеждение и расположение, а не «векольно» 6).

Основная, характерическая черта моменты спасающей "врач" с особенной рельефностью оттленены в слышимых словах Апостола Павла, в которых он определяет сущность своих отношений ко Христу: "все почитание тицото ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найти в Нем не со своей праведностью, которая от закона, но с Тобою, которая чрез враг во Христе, с праведностью от Бога по вере, чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его" 7).

Таким образом, в основном на вреж типическом отношенении Апостола к Христу, при всей сложности и глубине этого настроения, можно ясно различать два основных, наиболее выделяющихся момента: относительный — полное самоутверждение и релятивное самоотречение, и положительный — исключительная самопреданность Христу, причем первый момент, самоочевидно, пожет свою цель и получает свой смысл только во втором. Первый момент как бы обусловливает собою "сообразность" Апостола "смерти" Христовой, а второй — реальное "познание силы воскресения Его".


5) Учение объ основном значении "врач" в дьял религиозно-правственного воссоединения человека с особою полнотою и силою раскрыто в посланиях св. Ап. Павла.

6) Е. В. Толков. Галат. (II, 16), стр. 171; ср. ibid., стр. 172.

7) Филип. II, 8—10.
Самопреданность Христу в вере и по вере имеет свою основу стремление воспринять в себя Христа, достигнуть общения с Ним чрез участие в благодати св. Духа, — вообще реально усвоить себя правду Христову, перенести в себя, на место собственной неправды, основное содержание Его святой жизни. Самоотречение, слабодовольственно, свою цель и смысл имеет в том, чтобы человекъ "покорился праведности Божией", оказал по отношению к ней свое полное "повиновение" 8). Отсюда, в связи со всем предшествующимъ, уясняется, что отрицательный момент веры в своей основе имеет отречение человечка отъ самостного, геоистического, полагающего центру тяжесть в своей личности, направления жизни, тогда какъ положительный заключается собственно въ перенесении этого центра съ себя на Христа, въ силу чего онъ уже ищетъ не своего", а "того, что угодно Господу Христу" 9).

Этимъ выполняется реально основная цель искуплительного подвига Христа, Который "за всехъ умеръ, чтобы живущее уже не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго" 10). Християнинъ такимъ путемъ "сораспинается Христу", такъ что, въ силу этого, его геоистическая жизнь прекращается, и въ немъ "живетъ Христосъ" 11). Это-то и значитъ собственно жить "върою въ Сына Божия" 12).

Изъ сказанного ясно, что отличительной, самою выдающею чертою веры является "преданіе себя на служеніе Господу до положенія жизни, въ надеждѣ спасенія благодатію Его" 13).

Отсюда понятно, что спасающая въра, въ качествѣ своего существеннаго момента, включаетъ и состояніе любови ко Христу поскольку именно "любовь" "не ищетъ своего" 14) 15).

Генезисъ спасающей вѣры, по изображенію православнаго учения, въ общихъ чертахъ таковъ.

"Вѣра приходить чрезъ покаяніе" 16). Начало вѣры необходи-

dem-preludio-

9) Ср. Римл. X, 3.
10) Филип. II, 21.
13) Ibid., стр. 20.
14) Е. О. Толков. Галат. (II, 16), стр. 172; стр. Толк. Посл. Филип. (III, 10), стр. 120—121.
15) 1 Кор. XIII, 5.
16) Ср. Е. О. Цит. сочин., стр. 171.
17) Мкп. I, 15; ср. Е. О. Толков. Галат. (II, 16), стр. 171.
селѣ опиралось фактическое содержание и действительное направление личной жизни каждого человѣка,—ощущу ея наличного содержанія съ точки зрѣнія того высочайшаго идеала безусловнаго добра, который во всѣмъ ослѣпительно-яркомъ величины принаѣст на землю Христосъ Спаситель въ Своей личности и въ не-досягаемомъ совершенствѣ осуществилъ въ Своей жизни. Свѣтъ Богочеловѣческой жизни Христовой, пронизывая глубины человѣческаго сознанія и самоопредѣленія, возбуждаетъ въ тайникахъ душъ надѣ его собственной личностью, ея идеалами, интересами, действительнымъ содержаніемъ, пропитаннымъ пропитальнымъ и ненавистнымъ наличнымъ настоящимъ.

"Судь же состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ мѣру... Всякій, дѣлающій злое, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы; а поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы" 17. Христосъ есть „истина“ (ἐλάθοι) 18; „истина“ воплотилась въ „Немѣ“ во всемъ своемъ безусловномъ совершенствѣ 19. Въ Его ученіи, въ Его жизни данъ человѣческому совершенный, идеально „истинный“ критерій добра, нравственного совершенства. „Я на то родился и на то пришелъ въ мѣру, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ; всякий, кто отъ истины, слушаетъ гласъ Моего“ 20. „Если пребудете въ словѣ Моемъ, то вы истинно Мои ученики, и познаете истины, и истина сдѣлаетъ васъ свободными“ 21. Вѣра человѣка и покойится прежде всего на познаніи истины во Христѣ, возникаетъ только при свѣтѣ этого познанія, на его почвѣ 22. Озаренный свѣтомъ этого познанія, человѣкъ переживаетъ глубокій, коренной внутренній переворотъ. Сущность этого переворота состоитъ въ томъ, что всѣ лучшее, благороднѣйшее, богоподобные элементы человѣческой природы устремляются во Христѣ, а отъ алементовъ, чуждыхъ жизни Христовой, человѣкъ отрекается, отвергается, чувствуетъ къ нимъ отвращеніе, ненависть 23. Эту мысль совершенно

17) Иоан. III, 19—21; ср. VIII, 12; V, 9; XII, 46.
18) Иоан. XIV, 6.
19) Ср. Ефес IV, 21: ἐλάθοι ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ.
20) Иоанн. XVIII, 37; ср. VIII, 14, 26.
21) Иоанн. VIII, 31—52.
22) Ср. Иоанн. VIII, 30; ср. ст. 26, 16 и др. Ксенофонтъ А. сравниваетъ зна- ченіе для христианина познанія безгрѣшности и совершенства Христа съ значеніемъ веры. Оно какъ нѣколико отъ νομισμάτος, такъ и μητροπολίης τῆς εἰρήνης μετεχόντων, такъ и τῆς ἱερατικῆς καὶ ἱεροτάξεως τῆς φυγῆς... T. IX, col. 625.
23) Ср. Иоанна С. LXXXIV, c. 481. По мысли св. Отца, человѣкъ доп-
определенно выражаю св. Ап. Павел. По учению Апостола, по-
заніе „истины“ во Христѣ служить для человѣка живымъ по-
bужденіемъ, отложить прежній образъ жизни ветхаго человѣка, исключающего въ обольстительныхъ похотяхъ, и обновиться, ду-
хомъ ума своего, „облечься въ новаго человѣка, созданнаго по
Богу, въ праведности и святости истинѣ“ 26). Именно этому „на-
учается“ человѣкъ „во Христѣ“ ( franç. étudier 25). Такимъ обра-
зомъ, обращеніе ко Христу есть процессъ, такъ сказать, двусто-
ронней,—онъ включаетъ въ себя „покаяніе“ и „вѣру“ 28).

Однако оба эти момента такъ внутренне тѣсно, органически
нераарано связаны между собою—ъ въ своемъ возникновеніи 29,
раскрытіи, что одинъ безъ другого не возможенъ фактически.
Такъ какъ „покаяніе“ и „вѣра“ взаимно обусловливаютъ, вызыва-
ютъ и опредѣляютъ другъ друга, то состояніе обращенія очень

Такимъ образомъ, этимъ понятіемъ оттѣняется нераараная
органическая связь отрицательнаго и положительнаго моментовъ
въ процессѣ обращенія человѣка ко Христу. Психологически это
вполнѣ понятно и естественно. „Ненависть и отвращеніе всегда
такъ строятся въ душѣ, что, отвращаясь отъ одного, она не въ
пустоту обращается, а къ чему-либо противоположному тому, чего
отвращается. По сему закону, возненавидѣнная грѣхъ и отвра-
щаясь отъ него, она въ то же время обращается къ правдѣ и
святости, и возлюбляетъ ихъ. Это возлюбленіе правды и святости
и есть „новая жизнь“ (т. е. съ нравственно-психологической точки
зрѣнія) 28). Вотъ въ какомъ смыслѣ „восрожденіе совершается
именно черезъ покаяніе“ 30).

женъ ощутить въ душѣ своей, что совершенно, отъ всего сердца, онъ вознесли,
видѣлъ грехи свои (...εἰς τελείων: αὐτίς μετανοεῖν ἐν χαρίας). Ср. также E. O.: „су-
щественное умертвленіе грѣха всегда одно: отвращеніе отъ грѣха, смертельное возне-
сненіемѣ его“. Толк. пер. восьмі гл. Римл. (VI, 3), стр. 332; ср. Ibid., стр. 333;
стр. 260—261 (IV, 7—8); ibid., стр. 262; Толк. Пер. Колес., стр. 108 (II, 12).
24) Ефес. IV, 21—24.
25) Ibid., стр. 21.
26) Ср. Марк. I, 15.
27) Ср. Г. Б. Яковлева. Сущность христианства съ нравств. точки зрѣнія
Чтеніе 4-ое. Хр. Чт. 1877. Ч. II, стр. 368. Ср. Е. 0. Начерт., стр. 372; ср. Путь ко
спас., стр. 84, 88—89, 127.
28) Вдѣ подробный и обстоятельный анализъ процесса „обращенія“ человѣка
ко Христу будетъ изложенъ, по нашему плану, въ IV гл. нашей
диссертации.
29) E. O. Тошков. Перв. восьмі гг. Римл. (VI, 4), стр. 334; ср. св. Иоанна
С. А. LXXXIV, с. 481.
30) Асторій А. у Фотія. Т. СIV, сс. 213: ἀναγέννησθαι δι᾽ αὐτοῖς.
Для обращения своего ко Христу человека должен, сознавши неудовлетворительность своего наличного состояния и его пагубность, господствующее в его жизни эгоистическое направление признавши грехом, преступлением, почувствовать отречение от него, сдѣлять внутреннее напряженное усилие отрѣшиться, как бы отвернуться, от него, отбросить его от себя, оторваться от него (момент отрицательный); вмѣстѣ съ и нераздѣльно съ этимъ, сознавши твердо и убѣжденно, что его собственнаго усилия для подавленія въ себѣ зла и вдвоенія добра совершенно недостаточны, — признавши свое нравственное безсилие, человекъ долженъ всю душою почувствовать нужду въ Божественной помощи и рѣшительную увѣренность, что она можетъ быть подана ему во Христѣ благодатию св. Духа (посложенінный моментъ). Сущность послѣднего момента „обращенія“ состоитъ, такимъ образомъ, въ стремленіи человѣка усвоить правду Христа, въ полной преданности Христу и Его благодати съ цѣлью тѣснѣйшаго образомъ соединиться съ Нимъ, сдѣлать своимъ содержаніе Христовой правдѣности, святости и, такимъ образомъ, спастиясь.

Сущность спасающей человѣка вѣры состоитъ, слѣдовательно, во всѣлой преданности человѣка Христу Спасителю, въ свободномъ направленіи всѣхъ его силъ ко Христу для восприятія Его правды, во всѣлой рѣшимости жить отнынѣ не по началу эгоистическаго самоугодія, а по Христу, по Его святой волѣ 81.

Основное значеніе вѣры въ дѣля усвоенія человѣкомъ правды Христовой обусловливаются, такимъ образомъ, не теоретическимъ или эмоціональнымъ ея моментомъ, а собственно моментомъ волевой рѣшимости, сознательнаго избора пути божественной Христовой жизни, свободнаго устроенія на встрѣчу божественной благодати, — одинъ словомъ, — элементомъ жизненно-практическимъ, волевымъ 82.

Безусловно точно выражаетъ сущность православнаго учения по данному вопросу преосв. Теофанъ, когда говорить, что „рѣ- 81) Ср. Е. Г. Толк. Галат. (П, 16), стр. 172; Т. Л. Понимашев. Правосл. христ. уч. о правѣ, стр. 291.
82) Не требуется спеціального поясненія, что здѣсь, такимъ образомъ, указывается только центръ тяжести въ состояніи оправдывающаго вѣры, но не исключается, а, очевидно, именно предполагается участіе въ ней и другихъ моментовъ. Ср. преп. Макарій Е. Н. XXXVII, с. Х. соля. 756д—757а. По мысли св. Отца, Богъ ищетъ въ человѣкѣ собственно свободной готовности (тѣхъ естествъ ктіа фос) Они повелѣваются, чтобы человѣкъ сперва понять, понялъ, волю любить и, наконецъ, устремиться волею (διαφανει екстетъ).
шения бросить грех и начать святую жизнь есть главный момент в дел богослужения, коренной, источник 33). Сущность нравственного возрождения человека и состоит именно в учении о службе Богу 34). Этому учению в божественном крешении и утверждается благодарение 35). В ней именно и совершается тайственный союз свободы и благодати. „Ради сего по воле репрerior благодать Божия входит внутрь чрез крестьство и, соединяясь там с духом человека, держащим его в тени, и закаляя сие ршенине, полагает съмя и зародыш новой, духовно-благодатной жизни 36).

Таким образом, орудием восприятия благодати служит именно свободная рещимость человека 37). Сущность нравственного возрождения, сложственно, состоит в перемещении жизненного определения человека, в коренном изменении волевого центра 38). Из купели крещения выходить новый человек с укрепленной благодатью рещимостью угодить Богу 39).

Когда свв. Отцы говорили оъ активном участии человека в усвоении спасения Христова, то разумели именно тот указанный момент волевой работы, когда происходит склонение, окончательное решение и соглашение человека послевать Христу, устремиться к Нему 40).

Это учение находится в связи съ общими психологическими воззрениями свв. Отцовъ, согласно которымъ въ „сознательном“ рещении или согласии на дѣло состоить существо свободы 41) 42).

---

33) Письма къ одному лицу, стр. 71; ср. Начерт., стр. 47.
35) Е. Θ. Толк. Посл. Филип. (III, 10). Ево же. Письма, стр. 71; Начерт. стр. 63.
36) „Письма“, стр. 71.
37) Ср. ibid., стр. 104.
38) Ср. ibid., стр. 77.
39) ibid., стр. 69.
40) Вотъ почему чаще всего въ святоотеческой письменности употребляются термины: прокрёсает, грёшетъ, отрёкнется, привързаетъ, корову.
42) Изложеніе святоотеческаго психологическаго учения о постѣдовательности различныхъ моментовъ волевого акта мы находимъ у св. I. Димаскіна (De f. orth. L. II, с. XXII) Грёшетъ, прокрёсаетъ, орфъ являются именно послѣднимъ и самыми важнымъ и характернымъ моментами волевой дѣятельности. (L. cit. col. 945AB).
Вот почему, если духовно-правственное возрождение человеческой жизни зависит от свободы, то акт этого свободного участия человечка в возрождении реально выражается именно в сознательном избрании пути жизни Христовой, в твердой решимости следовать только по нему, в предании всего себя Богу.

Только послѣ того, какъ послѣдуетъ слѣдованіе воли человеческой, решимость послѣдовать Христу, устремленіе для воспріятія благодати,—только тогда начинаетъ возбѣжствовать на человѣка и благодать Св. Духа, благодать собственно христіанская. По ясному учению св. Златоуста, ни Богъ, ни благодать Духа не предѣдываютъ нашего произволенія (τὴν ἁμαρτίαν προσερχομαι), но, хотя благодать привѣтствуетъ, однако ожидаетъ (ἀλλὰ καλὰ μὲν, ἀναμαθμένει δὲ), чтобы мы пришли (κοινωνοῦμεν) и по своему желѣнію, а потомъ, послѣ того, какъ (εἰσαμεθανός), мы уже пришли, тогда подается отъ себя всѣкое содѣйствіе (συνεργάζεται το ἁμαρτεῖν) . Именно это, въ корнѣ измѣняющаго направленія жизни человѣка, "рѣшеніе" или "изволеніе" и дѣлаетъ человѣка "званнымъ", т. е. обусловливаетъ дѣйствительное начало новой, благодатственно облаждательной, христіанской жизни. По выражению св. Кирилла I., "изволеніе" (τὸ πρόδειξιν), когда оно искренне, дѣлаетъ человѣка "званнымъ" (αἰτίου τε καὶ τοιη). Господь даетъ (въ крещеніи) свою чудную спасительную печать (τὴν σωτηριῶδον σφραγίδα τὴν συμφασίαν) только тому, въ комъ находится добрую вѣру, т. е. искреннее желаніе угождать Христу. Насколько же преславшее отдѣляетъ человѣка въ крещеніи ветхаго человѣка, настолько же открыто и утверждается въ крещеніи вѣщаго человѣка (ср. Ioan. VI. 44). Такъ образъ, собственное произволеніе оставить вѣщаго человѣка является необхо-

43) Ср. Григорія H. Or. Catech. с. XXXIX, col. 97D: ὅ ἡμοιομοίως τῷ ἁμαρτ. ζητεῖν τοῦ πιπτόμενου.
44) Ср. Григорія H. De ment. quiet. col. 1053A: τῷ αὐτοτοκίῳ ὑπόκειται ὡς θλή ἡ ἐκεῖ ἁμαρτίαν παραγόμενον ζώης καὶ τὸν διαντήσας, ἀλλὰ ἡ φοινίξ ὡς διαντήσει τὴν ἀποστεροῦν θέλει.
45) Григорій B. Lib. cit. col. 417: ὅ ἐπαυκολόμοις ἐκεῖν ὑποκέιτο τῷ Θεῷ δίδωσιν.
46) Ранѣе привлекало ко Христу благодать промыслительнѣй, благодать Бога Отца (ср. Ioan. VI. 44).
51) Catech. VIII, col. 620.
димым субъективным условием благодарной деятельности танства: верхний человекъ дѣйствительно умираетъ, грѣхъ излаживается изъ души человѣка и прежняя жизнь потому именно прощается, не вмѣняется человѣку. Такъ, "вѣра утверждается крещеніемь, а крещеніе совершается черезъ вѣру." 

Такимъ образомъ, "въ умертвивъ грѣхъ чрезъ крещеніе ничего не бываетъ механически, а все совершается съ участиемъ правственно-свободныхъ рѣшимостей самого человѣка." "Богъ... отпускаетъ беззаконія, прощаетъ грѣхи, не вмѣняетъ ихъ... Но разъ Богъ можетъ явить такую милость тому, кто не отразился отъ грѣховъ, не возненавидѣлъ ихъ, не возобольвеновалъ о нихъ... Нѣть; прощаетъ грѣхи тому, кто извергъ ихъ изъ сердца сокрушеніемъ и отвращеніемъ отъ нихъ." 

"Не невмѣняются только грѣхи кающимсяся и вѣрующему, но излаживаются въ немъ, они действительно очищаются." "Увѣрившій въ Господа не объявляется только правымъ, но получаетъ правоту во внутреннемъ строѣ жизни, обновляется... Это обновление внутреннее есть характеристическая черта вѣры Христовой. Ради его собственно христианинъ и оправдывается предъ лицемъ правды Божіей, оправдывается совершеннымъ правдѣниемъ." 

---

"Въ немъ (т. е. въ крещеніи) мы не умираемъ только, но и оживаемъ или воскресаемъ. Умираемъ для грѣха, а воскресаемъ для правды и святости... Возобліеніе правды и святости и есть новая жизнь. Совершается это обновленіе... не механически, а по внутреннимъ произвольнымъ измѣненіямъ, или рѣшеніямъ; совершается такъ въ крещеніи потому, что напередъ крещаемый возлюбляетъ такъ жить" 81).

"Что въ Лицѣ Господа совершилось, то повторяется духовно и въ насъ. И мы должны сами рѣшимостью воли предать себя на смерть грѣху, чтобы "востать къ праведной и святой жизни" 82).

Отвергаю все, что поддерживалось и питалось самостное, себялюбивое, агностическое направленіе его жизни, человѣкъ "распинаетъ" своего "вѣтхаго человѣка" 83), "умираетъ для грѣха" 84). Въ нравственной сторонѣ его существа отражаются, такимъ образомъ, страданія Спасителя, и вѣрующій тѣмъ самыемъ "соединяется" со Христомъ "подобіемъ смерти Его" 85), съ Нимъ умираетъ, "погребается съ Нимъ крещеніемъ въ смерть." 86) Такъмъ путемъ вѣрующій реально приобщается страданіямъ Христовымъ, а чрезъ это удостоенъ въ крещеніи достигнуть участія и въ спасительныхъ плодахъ крестной смерти Христовой 87).

Проникшись любовью ко Христу, поставивши цѣлью своей жизни усвоеніе себѣ святаго и божественаго содержанія жизни Христовой, человѣкъ тѣмъ самыемъ полагаетъ основание для дѣйствительнаго, внутреннаго преобразованія, силою благодати, всего содержанія своей личной жизни по началамъ праведности и святости, Носителемъ которыхъ является Христосъ 88). Это

81) Толк. перш. восьми гл. Послан. Римл., (VI, 4), стр. 334.
82) Ibid., IV, 25, стр. 266; ср. Римл. VI, 4; Коло. II, 12; 2 Тимо. II, 11.
83) Биссейлій В. Л. De Spir. Sanct. c. XV.T. XXXII, col. 129.
84) Римл. VI, 6.
85) Ibid., ст. 2.
87) Ibid., стр. 4.
88) Ср. Е. О. Толковъ. Филип. (III, 10), стр 120 — 121: "крещаемый, приступая къ Господу, даетъ обѣтъ быть вѣрнымъ Ему до положенія живота. Это рѣшеніе есть обреченіе себя на смерть ради Господа, и сознательно прямое сочетаніе со смертію Его. На это рѣшеніе исходить и благодать возródжающая. Затѣмъ — то, что вдѣсь полагается въ рѣшеніи воли, осуществляется по- томъ цѣлою жизнью. Вѣрное страданіе не всегда приходятъ; а внутренняя болѣзненная борьба со страстью ради воздвѣдьи Господа всегда есть... жизнь христіанка истиннаго—крестный путь". Ср. Толковъ. Коло. (II, 14), стр. 112.
89) Ефес. IV, 24.
преобразование человека, поскольку оно отражается в его сознательно—свободной области жизнедеятельности человека, обусловливает собою нравственно-свободное участие Его в воскресении Господа, соединение вручающего со Христом "подобием воскресения" Его 69.

Таким образом, соединяясь в акте обращения ко Христу с Господом Спасителем "подобием" (тф ὑπομαχή) 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 вооссоединяется со Христом и вметь с тьм, по тому самому, достигает реального участия в плодах Христовых страданий и воскресения 70. Человек, бывший ранге духовно мертвым, становится живым 71. Он обновляется 72 и снова становится образом Божиим 73 и подобием 74 "другим Божием" 75, изъ смертной жизни переводится в безсмерную, начинает вторую жизнь 76.

В крещении человек получает благодать не только отпущения грехов, но и уснобления Богу 77.

Следовательно, важнейшим, центральным моментом


70) 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. Григорий Б. 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 тридневному "пребыванию в земле". (Его же. Mystagog. Π, 1076—1080; ср. Ibid., 1081—1082. Ср. Августин А. Т. XXVIII, col. 353. Василий Б. Т. XXXII, col. 884.


72) І. Слатоуст. Т. XLIX, col. 227: ἀναστάσει... ἀναστάσει... ἀναστάσει... Ср. Григорий Б. Т. XXXII, col. 725D: τὸ Πνεύμα νὰ ἀγιοῦ... ἀναστάσει... Ср. Ibid. col. 728.

73) Василий В. De hom. struct. Or. I. 21. Т. XXX, col. 38. Ср. Т. XXIX. col. 728A.

74) Василий В. Т. XXXII, col. 113. Ср. Т. 1035.

"обращения" человечка ко Христу является именно правдимость служить отсебет не греху, а Христу-Богу. Въ актъ этой правдимости человечкъ собственно и начинает свободно-правственное уподобление Христу (*), на ней также основывается и мистическое приобщение Христу и Его божественной жизни въ ея главнейших спасительныхъ для человечества моментахъ—смерти и воскресенія.

По выражению пресв. Ософана, "ни благодать безъ этихъ рѣшеній, ни эти рѣшенія безъ благодати ничего не дѣлаются,—они дѣствуютъ совмѣстно (*). Въ этихъ правдимостяхъ человечка и встрѣчается съ благодатнымъ воодушевлениемъ Св. Духа на его природу и личность, которое и проявляется фактически въ мѣру напряженія личныхъ силъ человечка.

По учению св. Григорія Нисскаго, даруемая человечку благодать въ крещеніи извѣстная мѣра красоты души обусловливается мѣрой заботы о томъ самихъ получающихъ ей и, слѣдовательно, зависит отъ степени напряженности ихъ собственного желанія. Отсюда, до какой мѣры простирать человечкъ подвигъ благочестивой жизни, до такой, вмѣстѣ съ ними, простирается и величіе души (*).

Въчную жизнь и неисчерпаемую радость на небесахъ даетъ благодать Духа, а достоинство (τὸ ἰάμα) принять даръ и воспользоваться (ἀπολάβα) благодатью получаетъ любовь по мѣрѣ вѣры трудами (ο ἰάμα τῆς πίστεως παρὰ τῶν πόνων ἐρευ ἡχει (*). Переходъ человечка въ лучшее состояніе происходитъ только съ погашеніемъ дурныхъ признаковъ изъ человеческой природы (*).

По мысли Григорія Б., необходимо, чтобы очищеніе греховъ было произведено и на показь, а проникло человечка; чтобы онъ сталъ совершенно свѣтъ, а не прикрывалъ снаружи; чтобы, такимъ образомъ, благодать служила не прикровеніемъ греховъ, но освобожденіемъ отъ нихъ (*).

(*) Ср. Василій В. Т. XXX, кол. 33.
(*2) Толков. перв. въссынъ гл. Римлян., (VI, 15), стр. 362.
(*3) "Оскол эктевей тов мытер ти эсодевис арвонав, тосовстон кал ти ти фгекс асувестевета мретос.
(*4) Григорій H. De inst. christ. кол. 239 Б.
(*5) — Or. Catech. с. XL, кол. 101 D: τῶν πεπερασμένων ἐξαλειφθέντων τῆς χάρις ἡμῶν, ὑ πρὸς τὸ κρατίον μετάσχεις γίνεται. Πιστὰ δὲ διά ποίησιν ἐννοηματικὰ, καὶ καθά τινα ἐνεργεία κατὰ τὴν πολιτικὴν κατασκευὴν τῶν ἀγαθῶν
(*6) Григорій B. Or. XL, кол. 405 А: Дат μὴ σφαζόμενα τῶν καθαράν, ἀλλὰ ἐνεργουντάν ἐμπροσθοταίραν σε τελεῖς, ἀλλὰ μὴ χρωσθήσαν μὴδε ἐπικεφαλέως τῶν ἄρματων,
Хотя дар в возрождения человечества получает от Духа, но твердое, безошибочное соблюдение этого дара притоготвляется прежней жизнью. В этом смысл можно даже сказать, что самое Таинство является только печать, а не совершенно новым дарованием. Оно действительно для сопрященных, а не для сопрящающих.

Из сказанного вытекает истинный смысл учения Апостола, что „крещение“ (βάπτισμα) „спасает“ (σωθείσται) именно потому, поскольку оно сопровождается со стороны человечка „объявлением Богу доброй совести (σωεθήσεως ἀτάθης ἑπεράστημα σίς Θεόν)“. Св. Григорий Б. предлагает как бы комментарий к приведенным апостольским словам, когда говорит, что „под силу крещения должно разуметь завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты“.

Начала проникновение человечка благодаря христианского искушения, реальное зарождение в нем „вещной жизни“, которое осуществляется в „крещении“, имеет своим последствием то, что человечик начинает обладать и истинно-христианской „свободой“ (ελευθερία), которая служит одним из существенных признаков истинной жизни, является одним из самых характерных благ христианского облагодатствованного состояния ему специфически присущего. По учению Св. Писания, ελευθερία является именно плодом христианского искушения, моментом необходимым сопутствующим истинной „жизни“, проникающим из самого ее существа.


46) Григорий Б. От. VIII. с. XX, col. 812D. О Горгонии здесь говорится, между прочим, то мел той ангеловническок ей эк τον Πνεύματος, тο δ᾽ ασφαλές τούτος эк των προβαθμένων. Καὶ μόνη σχεδόν, το είπο τολμάρας, στρατηγος, ἀλλ᾽ οἱ γραμματέας ἦν το μυστήριον.

47) Το βάπτισμα μόνον τῶν ἑμαρτημένων, ού τῶν ἑμαρτημένων ἦν οὐράριστον. Григорий Б. От. XL n. 32.

48) 1 Петр. III. 21.

49) Григорий Б. От. XL. (in sanctum Bahtisma), с. VIII. col. 363B: „...συνθήκας τοὺς Θεον δεσπότον βίου καὶ πολιτείας καθαριστέας, ὑποληπτόν τὴν τὸν βαπτίσμας τόμασιν.

Христианское искупление, освобождая человèка отъ всèхъ послèдствий грèха, возрождаетъ всю его духовную личность и чрезь то дьлаетъ его независимымъ отъ всего, что является чуждымъ и враждебнымъ его подлинному существу, и, такимъ образомъ, обеспечиваетъ ему ничьмъ вншнимъ и чуждымъ не стьсненное обладание и безпрепятственное проявленіе его истинной жизни, свойственнымъ ей образомъ 86). Такъ какъ „свобода“ служитъ принадлежностью только истинно-духовного бытия, то ея первоисточникомъ, полномочнымъ обладателемъ является только Духъ Святой, отъ Котораго, по сил€ начатия Ему, перчерпать эту силу и вършить 83). Отсюда, „свобода“ христианина возрастваетъ и кр€пшить въ немъ постепенно, по мьр€ его постепеннаго преусп€ванія въ духовной, божественной жизни. Вследствіе несовершенства земныхъ условій существования христианина, препятствующихъ его религіозно-правственному развитію и достиженію христианскаго совершенства, и его совершенная христианская „свобода“ является только свойствомъ будущаго прославленія состоянія всего его духовно-материальнаго существа,—когда и вся тварь освободится отъ „рабства тьмн{'въ“ и когда не будетъ ничего препятствующаго проявленію истинно-христианской духовной жизни во вс€мъ свойственномъ ей величии, слав€ и сил€ 82) 83).

Если христианская „свобода“ есть свойство и принадлежность именно благодарной, „духовной“ жизни, то для сохраненія полученной „свободы“ челов€къ долженъ жить по начальн€ „духа“, такъ чтобы имъ проникалось все его поведеніе и ихъ поступки 84). Но постулатъ по духу, значитъ не исполнить во-жд€л€ній плоти 85), которая „желаетъ противаго духу“ 86) и

86) Ср. Л. Златоустъ. Т. LX, col. 21: τη βασιλεια χαρις ἐστι δωρεάν παρεχομενη την ἑλεορησιαν.
83) Ср. Маркъ П. col. 988—989.
84) Ср. Cremer. S. 421—422.
85) Ср. 16: πνευματι πεποιηθετε, και άπτισμιον σαρκος σοι μη τελαστε.
проявляется въ свойственных ей обнаружениях — „страстях" (тα παθήματα) и „покояхъ" (αἱ ἐλευθερίαι) ⁹⁸).

Эти проявления, какъ всѣло противны „духовной" жизни и съ нею безусловно не совмѣстимы, должны быть совершенно наняны изъ личной жизни человѣка ⁹⁹).


Итакъ христіане въ крещеніи „умираютъ для грѣха" ¹⁰³), „освобождаются" отъ него ¹⁰⁴), такъ что онъ надъ ними уже не господствуетъ ¹⁰⁵).

Однако ихъ „свобода" отъ грѣха не есть безусловная независимость отъ обязательной нормы, чуждая опредѣленныхъ обязанностей.

„Освободившись отъ грѣха, христіане становятся „рабами праведности" ¹⁰⁶), т. е. получаютъ возможность свободно отдаться всѣло дѣлу осуществленія христіанской „любви", святости ¹⁰⁷), до полнаго самоотверженія и самозабвения. Такимъ образомъ, человѣческая „свобода" не есть способность безсодержательная,

---

⁹⁹) Ibid.
¹⁰³) Римл. VI, 2.
¹⁰⁴) Стр. 7.
¹⁰⁶) Стр. 18.
¹⁰⁷) Стр. 19.
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 идеи и есть для него нравственная необходимость 108). Таким образом, „благодаря крецения—основание новой жизни“ (βαφή ἵππος χρυσόν) 109), оно фактическое начало, но только именно необходимое основание, действительное начало, а еще не самая эта жизнь, которая вся и всесильно еще впереди, в будущем.

Вот почему св. I. Златоуст и говорит, что, по учению Апостола (Рим. VIII, 4), для спасения человека не достаточно (οὐκ ἐφεξής) крещения, если после крещения (μετὰ τὸ λουτρόν) он не обнаружит жизни, достойной дара 111), т. е. жизни, сущностью смыслом, содержанием и цѣлью которой является именно действительное соблюдение данного в крещении обѣщаній, фактическое осуществление запечатлѣнной в крещеніи рѣшимости жить отнынѣ во Христѣ и по Христу 112).

„Очевидно, что такая рѣшимость есть только начало дѣла“ 113), она получает свое значение только по отношению к послѣдующему действительному проведению ея в жизнь, в поведеніе.

Отсюда вышеперечему изъ купели предстоить съ этой минуты действительно ходить въ обновленной жизни 114). Эта жизнь по своему содержанію должна быть неуклоннымъ осуществлениемъ того, что создалось въ глубинѣ человѣческой личности. Такъ же въ процессѣ обращенія образовалась твердая рѣшимость навсегда умереть для грѣха и осуществлать въ своей жизни, по примѣру Христа и въ обращеніи къ Нимъ, только правду и святость.

Такимъ образомъ, что состоялось только въ намѣреніи и рѣшимости, то, проявляется и осуществляется теперь въ действительности, въ жизни. Цѣлью и свѣдѣствіемъ такого поведенія является согласіе внутреннаго человѣка съ внѣшнимъ 115).
такъ чтобы „благовидность жизни“ вполнѣ совпадала съ направлениемъ мыслей по Христу 118).

„Христосъ источаетъ чистоту, а пріообщающійся почерпаетъ, переводъ въ жизнь красоту (содержащуюся) въ мысляхъ“, намѣреніяхъ 117).

Если раньше, въ крещеніи, вѣрующій умеръ для грѣха только въ намѣреніи и рѣшительности, которую и были укрѣплены благодатью, то послѣ крещенія онъ долженъ дѣйствительно постоянно умерщвлять себя по силѣ первого рѣшенія 118).

Слѣдовательно, вся жизнь христіанина должна быть очищеніемъ и освященіемъ (καὶ ο βίος χάριτος ... καὶ τελειωσις) 119), по силѣ и на основаніи полученного въ крещеніи очищенія и освященія.—Въ этомъ именно и состоитъ „духовное служеніе“, жизнь, согласная со Христомъ (ἡ πολιτεία ἡ κατὰ Χριστόν) 120).

Процессъ постепенного изгнанія изъ личной жизни грѣха и, нераздельно съ этимъ, водворенія въ ней правды и святости Христовой въ Св. Писаніи называется „освященіемъ“, „оправданіемъ“ и „обновленіемъ“, причемъ процессуальный характеръ этихъ актовъ ясно различается отъ актовъ, посягнувшихъ то же самое наименованіе, но уже однажды навсегда въ—жизни человѣка совершившихся въ крещеніи,—и уже болѣе не повторяющихся 121).

Такимъ образомъ, обновленіе христіанина послѣ крещенія состоитъ въ продолжающемься всю его жизнь двустороннемъ про-
цесъ соумніанія и сознанія со Христомъ. Дѣйствительное осуществленіе „обновленія“ совершается неразрывным взаимодействіем благодаріи и свободы. Способъ этого взаимоотношенія уясняется отчасти изъ рассмотрѣнія того, въ чемъ именно выразилось нравственное обновленіе человѣка въ процесѣ его обращенія, зачаткѣнномъ благодарію.


Сущность святоотеческаго ученія по вопросу, въ какой же именно части души сначала посылается, такъ сказать, благодаріе, прекрасно, точно и опредѣленно выражаетъ епископ. Теофанъ. „Истинная благодатная жизнь въ человѣкѣ вначалѣ есть только сѣмя, нискра; но сѣмя, всѣянное среди тьрыя,—искра, отъ котораго закрывающая пеплумъ... Сознаніемъ и произволеніемъ человѣкъ приглянется къ Богу, и Богъ воспріятъ его, соединился съ нимъ въ своей самосознающей и произвольной силѣ, или умы и души, какъ говорится объ этомъ у св. Антонія и Макарія Великаго. И добраго, спасеннаго, боготворнаго въ человѣкѣ только и есть. Все другія части находятся еще въ плѣну и не хотятъ и не могутъ еще покорствовать требованиямъ новой жизни... Слѣдовательно, онъ весь еще нечистъ, кромѣ единой точкѣ, которую составляетъ сознающая и свободная сила—умъ или душъ. Богъ чистѣйшей и соединяется съ ею единую частю, всѣ же другія части, кась нечистыхъ, остаются въ нѣ Его, чужды Его, хотя Онъ готовъ преисполнить всего человѣка, но не дѣлаетъ сего, потому что человѣкъ нечистъ“ 125).

Проникновеніе благодатной силы въ другія стороны его существа, завоевание благодатію всѣхъ силъ, способностей, вообще всей сознательно-свободной личности христіанна совершается постепенно 126) по мѣрѣ того, какъ осуществляется въ дѣйствительности данное имъ въ крещеніи обѣщаніе посвятить всѣ свои силы

123) Григорій Н. Оратіо Catechet. с. XXXV. Т. XLV, col. 882B.
124) Макарій Е. Н. XLI, II. 786D: „...μεριν της ἐπαναλύσεως ἡ χάρις..."
125) Θ. Θ. Путъ по спасенію, стр. 187. Ср. Пірій А. Т. LXXXVIII, col. 628: βαπτισθεις... τῶν νοῦ καὶ καρδίας ἀπαλλαττόμους μοιχαμοῦν...
126) Ср. Макарій Е. Н. VIII, с. 2. col. 528D—529А.
и способности на служение Христу, т. е. по мѣрѣ дѣйствитель-
наго участія той или другой силы или способности въ реальному
осуществленіи принятаго рѣшенія, по мѣрѣ приспособленія каж-
dой изъ нихъ къ успѣшному выполнению этого рѣшенія. „Силу
свою новая жизнь воспринимаетъ постепенно, подобно закускѣ,
постепенно исполняющей тѣсто, ибо постепенно изъъ нее
смерти части наши, одну за другую“ 127). Войдемъ почему, по учению преп. Макарія Е., для того, чтобы благодарить пропицика всю лич-
ность человѣка, со стороны послѣдняго „необходимы великий трудъ
и усилие“ (послѣ тоного χρεία хαι χαράτω), 128) т. е., иначе говоря,
обязательенъ „аскетизмъ“.

Конечно, то несомнѣнно, что „Св. Духъ для всѣхъ искренне
получившихъ (благодатный) даръ (въ крещеніи), по мѣрѣ вѣры
каждаго изъ получавшихъ его, остается помощникомъ и сози-
dателемъ, создавая въ каждомъ все благое для споспѣшествования
душѣ въ дѣлахъ вѣры“ 129).

Однако не менѣе справедливо и то, что благодатъ крещенія
не отнимаетъ и не стятсяетъ человѣческой свободы и самоопредел-
енія (αὐτοκρατορίαν хαι αὐτοπροκαταργένων). И по крещеніи все же вполнѣ,
отъ человѣка зависитъ или добровольно пребывать въ заповѣд-
dяхъ Того, въ Кого онъ крестился, т. е. Христа, Владыки и Бога,
и ходить путемъ послѣднѣй Его,—или же снова уклониться отъ
этихъ праваго пути 130).

Въ послѣднемъ случаѣ человѣкъ дѣлаетъ себя и совсѣмъ
чуждымъ спасительныхъ шлюковъ крещенія. Въѣздъ въ крещеніи
не произошло превращенія одной человѣческой личности въ
другую (σα να ἂλλοιμαι ἕκαστος ἡ τῆς, καθ’ ἐν ἑκαστά μεθίσται φύ-
σις) 131).

Если сущность обращенія ко Христу состоитъ въ переста-
новкѣ волевого центра тянется съ себя на Христа, въ намѣреніи
жизненнаго опредѣленія человѣка, тогда необходимость правед-
ности 132) въ дальнѣйшей жизни христианина только относительна,
поскольку она должна осуществляться именно въ сфере человѣчес-

127) Е. Ѳ. Начерт. стр. 212.
128) Н. XLI, с. II, 768D.
129) Григорій Н. De inst. christ. col. 289A:...тое тѣхъ ὑφεράν εὐλητρώνεις ἐπα-

ρέβως ε眙ὰ τὸ μέτρον τῆς ἐκαστος τῶν μεταληφτῶν πόσεως, συνεργοῦ καὶ συνοντων παρα-

μένες, εἰσεδομοῦν εν ἑκαστῷ τὸ ὁμαθὼ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς τῆς ποιήσεως ἐργοῖς
σπουδῶς.
130) Сильвонъ Н. Е. Cap. pract et theolog. § 109, col. 662D—664A.
131) Ibid., § 110, col. 664A.
132) Ап. Павелъ о христианинахъ говоритъ: „освободившись отъ грѣха, вы
стали рабами праведности“ (Рим. VI, 18; ср. ст. 2, 14, 16, 20, 22).
ской свободной воли, т. е. она вступает основывается на свободном произволении человечка слёдовать или не слёдовать данному в крещении обету, оставаться или не оставаться въряным при- нятому рошенцию слушать Богу. „Почему всякий может часть, на какой бы высокой степени совершенства ни стоять“ 133).

- Правда, в крещении христианин получает свободу отъ греха, 134) однако свободу совершенную пока только въ принципѣ, а не въ исполненіи, 135) не въ реальному осуществленіи. Новая христианская жизнь, благодатное царство, началась въ человечкѣ, но еще не завоевала всей его личности, не уподобила ей себѣ всѣю, не „претворила“ ее 136) 137). Привычная стихія греха, хотя въ ослабленномъ видѣ, все же остается въ сфере личной жизни христианина, въ качествѣ искушающаго началъ 138).

Въ волѣ крещенаго обыкновенно гнѣздятся распорядженія (диапаза), склонности (_endian) и страсти (πάθη), препятствующія ей охотно открыть на добро и отвѣкающимъ ее въ противную сторону 139).

Отсюда начало зла остается даже и въ христианѣ, не только въ видѣ формальной возможности грѣха, но и формѣ именно реальныхъ конкретныхъ предрасположений къ нему, въ видѣ страстныхъ навыковъ. Благодать одна сама по себѣ не можетъ уничтожить эти послѣдніе, такъ какъ они лежать въ области неприкосновенной для нея индивидуальной свободы 140).

Слѣдовательно, и въ возрожденномъ благодатию крещеніемъ христианинъ остается элементы плоти и грѣха, хотя они на- столько ослаблены, что свободная воля человѣка можетъ „сра- жаться“ съ ними въ случаяхъ ихъ вторжения въ область созна- тельной дѣятельности,—съ помощью благодати побѣждаютъ ихъ и, такимъ путемъ, постепенно парализовать ихъ внѣшне до степе- ни полнаго истощенія ихъ энергіи. Именно такимъ способомъ осуществляется и проявляется постепенное „исцѣленіе“ „вы- шенаго человѣка“ 141), т. е. той области личнаго достоянія христианства.

133) E. Θ. Письма стр. 89.
134) Ср. цит. V, 1: стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ (τῇ ἀμέωσι ὦ Χριστος φίλης ἀμέωσις). Ср. Рим. VIII, 2; VI, 7, 22.
135) Ср. ibid.
136) Григорій Н. De inst. christ. col. 296С.
137) E. Θ. Цит. соч., стр. 77; Путь къ спасенію, стр. 187.
138) См., напр., Бер. XII, 4; Гал. V, 17; ср. ст. 16; Богосл. III, 5; 2 Тим. II, 22.
140) Проф. Катановъ, стр. 323.
141) 2 Кор. IV, 16.
нена, которая, хотя и не утратилась вслѣдствіе, но всеи сдѣлалась для христианскаго самоопределѣнія уже какъ бы „вышнимъ“, только „приражающимся“ факторомъ, но не господствующимъ, заправляющимъ, неотдѣльнымъ отъ него началомъ, такъ какъ, говоря словами св. Григорія Н., въ крещеніи „человѣкъ отрѣзывается отъ сроденія со зломъ“ (ἐκλεισάται ὁ ἀνθρωπός τῆς πρὸς τὸ χάκου συμφοιας) 149), съ организмомъ грѣха.

Умершвленій въ принципѣ, организмы грѣховнаго ана постепенно христіаннію въ послѣдующей жизни умершвляется и въ его дѣйствительному содержаніи и конкретномъ проявленіи, въ его, такъ сказать, частностяхъ и деталяхъ или, какъ образцо выражается св. Ап. Павелъ, — въ его „членахъ“, т. е. въ „страстяхъ“ 148), какъ конкретныхъ обнаруженіяхъ („дѣлахъ“) грѣховнаго начала 144). И этотъ подвигъ борьбы съ грѣхомъ, съ страстями, требуетъ отъ человѣка высшаго напряженія силы, болѣзненныхъ усилий и страданій,—простраивающихся „до крови“ 149) 146).

Это съ опріятительной стороны. Что же касается положительной, т. е. послѣ крещенія выражается въ непрерывно, параллельно съ первымъ, описаннымъ процессомъ, продолжающимся и столь же постепенно осуществляющимся укрѣпленіемъ и расширеніемъ внутренняго человѣка (σκεφτάσις) 147), т. е. зародившейся въ христіаннѣ новой благодатной жизни, управляемой принципомъ правды и святости, такъ какъ она обнимаетъ съ ней всѣ человѣческую личность, а лишь одну сторону его, хотя и господствующую,—„духъ“ или „умъ“ 148).

149) Григорій Н. Ог. Ctech. с. XXXV, col. 89B.
144) Ср. Римл. VIII, 13.
146) Евр. XII, 4.

146) По мысли преображенія Макарія Е. отъ человѣка требуются величіе труды и уснанія, соглашенные съ дѣйствующимъ въ человѣкѣ благодатію, чтобы уничтожить въ личной жизни „вся паше порока“. Нов. XII, с. II. col 768D. Благодать действуетъ на человѣка только тогда, когда съ его стороны проявляется „производство“ и „добро стараніе“ (Н. XIX, с. II. col. 645C), пріучденіе себя на всѣмъ доброе дѣло, приучденіе даже и противъ хотѣнія сердца (με χελωνικα τε χαριας) (ibid. с. V, VI col. 645C—648A).
147) 2 Кор. IV, 16.

148) Вотъ почему понятія мбсъ, κεφαλα, о ἕνα δινρωτα; являются синонимическими въ Св. Писаніи. „Различіе между этими терминами состоитъ въ томъ, что, если κεφαла обозначаетъ принципъ, а мбсъ — органъ реалиотго-правственной жизни, то о ἕνα δινρωτα; означаетъ самую личность, поскольку она живетъ, сознаетъ и чувствуетъ по духу (κατὰ κεφαλανъ), умомъ (το νοι)“. Проф. В. Н. Манищы, стр. 38. Ср. Cremer, S. 728—728, 888—890.
Целью жизни христианина после крещения служить с полосительной стороны полное подчинение человеческой личности, во всей ее дружелюбности обновленному духу, так чтобы человек был во всем поступая "по духу" (Псевдарь перикопейей) 149), спатялся весь, по всему своему составу, складу и направлению, "духовным" (πνευματικός) 150). Свободное подчинение влекающим обновленного духа, благодатствованного 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 его которым она сочеталась в крещении, постепенно завоевать и всю личность человека, проникнув собою все его силы и способности, благодатствовать его всего, "освятить" и его "дух" и душу и тело во всей целости" 151). Полученное искупление должно быть утверждено в человеке чрез молитву к дому 152).

Следовательно, для освящения всего существа христианина для приведения в надлежащий порядок всего стро его жизни, хотя и не в качествах производящей причины, а только в виду необходим обусловливающего мощное действовать благода на силы человека фактора, все же обязательный продолжительный и неустанный подвиг самого возрожденного 153).

Положительной целью подвижничества христианина является, таким образом, не только сохранение благодати, полученной в крещении 154), но именно раскрытие всей своей личности для всеяния в нее благодати "совершенной" (т.к. θείαν χάριν), которая в крещения еще не получается, но является достоянием уже "утвержденных в вере и доказавших ее долями" 155).

150] Ср. Галат. VI, 1; I Кор. II, 15; III, 1.
151] 1 Тессал. V, 23.
152] Προοποιήθη Β. Τ. XXXVI, col. 349: δι' αυτού ς σίς το χαλον η εσοφομ- 
τορες ἐκάστος τήν κατδείκνυ τόθεν λύτρωσεν.
153] Ср. Исход С. Α. XXX, с. 187: "Примирись с того с собою и примирись с тобою небо и земля. Постараись вожти во внутреннюю свою цель и увидишь как на небесную... Лестница того царства внутри, сокровена в душу твоей (ξλίκαι τῆς βασιλείας ἐκείνης ἐνδόθη σοι ἵστη, καταψευνιέν ἐν σοὶ φυκῇ σοί).
154] Симеон Н. Б. Вр. XXII, col. 428D: salus est, quae a Deo datitur dignis, plenissima deficationis gratia, quam vix assequeur, qui acceptam in sacro baptismate, gratiam fideliter custodivit, et per multa qua passus est mala, adoptionem filiorum per Spiritum Sanctum in hoc mundo sartam tectam conservavit.
155] One κές. Cap. pract. et theolog. § 74. col. 645A.
Проникновение благодатию всей человеческой личности и составляет, таким образом, прямую цель всей жизнедеятельности человечка, поскольку именно только благодать св. Духа вводит христианина в действительное общение с Богом и чрез то "обожествлять" его. По учению преп. Макария Е., если христианин преступает во грехе, во беде, в плачевности, во всяком подвиге (ὑπερθερμανού) и во всякой добродетели, но на жертвенной сердце его не совершалось еще благодатное таинственное действие Духа, при полном осушествлении и духовном успокоении, то весь такой чин подвижничества не совершен и почти безплоден 186. Подобную же мысль выражает и св. Симеон Н. Б. По его словам, сердце дышащие чистыми (Ме. V, 8) не одна, не двое, не десять добродетелей, а вся вмести, слившись, так сказать, в одну, достигшую высшего совершенства. Однако в таком случае добродетели—одна—не могут сдыхать сердца чистым, без действия и присутствия (παρουσία) св. Духа. Подобно тому, как ковчег (γερανός), даже и вполне искусно упоюющий владельца орудиями, без действия огня ничего не может сработать,—так и человеческое душа все дышать с своей стороны, пользуясь добродетелями, как орудиями,—однако без присутствия огня Духа (все сдыхающее) остается бездейственным и бесполезным, не имьющим силы очищать (μὴ χαθαίροντα) нечистоту и скверну души" 187.

186) Макарий Е. De charit. c. XXIX, col. 932D; cp. ibid., c. XXX, col. 932D; De cust. cordis. c. IX, col. 828—829A; De orat. c. V, col. 857AB; Григорий Н (который выражает эту мысль совершенно одинаково с Макарием Е.). De inst. christ. col. 304D.
187) Симеон Н. Б. Cap. pract. et theolog. § 73, col. 641C—644A; cp. ibid., § 90, col. 653A.
Значение „вёры“ в процессе постепенного религиозно-нравственного усовершенствования христианина.—„Добрый дёлъ“, какъ проявление и осуществление „вёры“. —Значение направленной деятельности всѣхъ силъ человѣка для усвоенія „Правды Христовой“. — Для осуществления „истинной жизни“ важна собственно способность, воспринимчивость человѣка къ богообщенію.

Мы прослѣдилъ въ общихъ существенныхъ чертахъ основные моменты усвоенія человѣкомъ спасенія, совершенія Иисусомъ Христомъ, пытаясь вмѣстѣ съ тѣмъ возможно точнѣе уяснить смыслъ православнаго ученія о значеніи въ дѣлъ этого усвоенія фактора субъективнаго.

Какъ мы видѣли, это участіе выражается и характеризуется собственномъ сложнымъ состояніемъ спасающей вѣры.

„Безъ вѣры угодить Богу невозможно“ 1). Именно „вѣра“ является основнымъ, центральнымъ, качественно, специфическимъ содержаніемъ всей христианской жизнедѣятельности человѣка, направленной къ восприянію правды Христовой, къ реальному перенесенію различныхъ моментовъ жизни Христовой (прежде всего—смерти и воскресенія) въ нравственное существо индивидуума. „Вѣра“ является всеобъемлющимъ принципомъ христианской жизни; она распространяется на всѣ безъ исключенія области личной жизни христианина, проникаетъ всѣ его смысъ и способности,—однимъ словомъ, обнимаетъ собою всю внѣшнюю и внутреннюю жизнь вѣрующаго во всѣхъ рѣшительно ея проявленіяхъ, обнаруженныхъ, общемъ настроении, въ частныхъ поступкахъ, во всѣмъ поведеніи. Вся жизнедѣятельность христианина служитъ ея неизмѣннымъ, точнымъ выраженіемъ; все же, что выходитъ изъ ея предѣловъ, не подчинено ей и къ ней никакого положительнаго отношенія не имѣтъ, относится прямо къ элементамъ рѣшительно чуждымъ ей, враждебнымъ, грѣховнымъ. „Все, что не по вѣрѣ, грѣхъ“ 2).

1) Евр. XI 6.
2) Римл. XIV, 23.
Въра, таким образом, служит единственным основанием, на котором постепенно воздвигается, совмѣстно — неразлучным дѣйствіем благодаріи и свободы, все зданіе духовной, божественной жизни человѣка 3). Являясь „первым шагом ко спасенію“ (ἡ πρῶτη πρὸς σωτηρίαν вѣнцъ ἡ πіς ἡμιν ἀναφαίται) 4) в „обращеніи“ человѣка, „вѣра“ служит одушевляющим началом, жизненным нервом всего его послѣдующаго, благодатствованаго состоянія.

Будучи всѣѣдным устроением человѣческой личности ко Христу въ чувствѣ безраздѣльной преданности Ему, спасающая „вѣра“ сопровождается высоким напряженіем всѣхъ силъ христианина и уже при самомъ своемъ возникновеніи предполагается правственный подвигъ въ человѣкѣ. Она не остается спокойным, совершающимъ состояніемъ, а приводится въ дѣйствіе любовью (ср. „во Христѣ Иисусѣ“ имѣеть силу только „вѣра, дѣйствующая любовью“—πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη 5). Только въ этомъ дѣятельномъ моментѣ любви „вѣра“ осуществляетъ,

3) Ср. Мт. VII, 24—27. Рим. I, 17: правда Божія открывается отъ вѣры въ вѣру (Σωτηρία Θεοῦ εἰς ἀληθῆ ἀποκαλυπτείται ἐκ πίστεως εἰς πίστευ). „Данная формула является сокращеніемъ всего христианскаго непознанія“. Это выраженіе утверждаетъ, „что въ процессѣ субъективнаго усвоенія благъ Христовыхъ оправданіе безусловно нерасторимо отъ вѣры. Оно ею посредствуется въ самомъ возникновеніи въ насть, ею питаются въ своемъ продолженіи и безъ нея невозможно даже на самый краткій моментъ. По этой причинѣ вѣра является сознаваемой стихіей и сферою всего бытия христианской праведности въ людѣ, и вѣчное всевѣчное движение замыкается въ ея предѣлахъ — отъ вѣры въ вѣру—безъ конца и исхода. Кратко сказать, праведность не бываетъ помимо, вѣчно и безъ вѣры, въ которой она зарождается, растетъ и крѣпнеть“. Проф. Н. Н. Глубоковскій. Цит. соч., стр. 428. „Вѣра приводитъ человѣка къ реальному источнику Голгофской жертвы и даруетъ всѣ необходимые ея плоды“. (Ibid., стр. 429). „Возникнувъ чрезъ вѣру и питаясь изъ нея, благодаря живая жизнь обязательно движется въ вѣрѣ, не удаляется изъ ея атмосферы ни на iоту и не умѣривается даже на мгновеніе. Здѣсь ея дѣйствіе будетъ обычнымъ, что она укрѣпляетъ человѣка въ правдѣ Христовой настолько, что въ немъ живетъ фактически самъ Христосъ (Гал. II. 20)*. Соч. цит., стр. 426—427.

4) Кленьева А. Стромата, L. II, с. VI, col. 963В.

5) Галат. V, 6. По словамъ проф. Н. Н. Глубоковскаго, „апостольское реченіе δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη не пасивное въ смыслѣ принимаемой и провозглашаемой католическому fides formata—вѣры формулируемой постепенно и впервыя, усваивающейся и приходящей въ крѣпость зрѣлость посредствомъ любви. Напротивъ, первая рисуется активно и производить свой плодъ во второмъ. Такова и есть вѣра, дѣйствующая изъ себя и сама по себѣ —ἐνεργουμένη med., средственно залога— при помощи любви, ея обнаруживающей и запечатлѣвающей“. Благовѣстіе христианской свободы въ посланіи св. Ап. Павла къ Галатаамъ (СПБ. 1903), стр. 119—120. Ср. Благовѣстіе св. Ап. Павла (СПБ. 1905), стр. 134, 427.
реализует свое значение в дъялъ усовенія человѣкомъ спасенія Христова 6). По слову Апостола, „исполните дѣла благихъ будетъ въ своемъ дѣйствованіи“ (κατά τὸ ἐργον, οὕτω μακάριος ἐν τῷ κόσμῳ: αὐτοῦ ὡς 7)."

Отсюда внутреннеѣ состояніе „вѣры“ непрерывно сопровождается не только внутренними, но и проявляющимися вовнутрь движениями личныхъ силъ человѣка, точно и живо отпечатлѣвающими на себѣ и характерно выражаемыми внутреннюю жизнь и напряженную работу „вѣры“. Это—непарушимый законъ человѣческой духовной жизни. „Добрый человѣкъ изъ доброго сокровища выносить добре; а злой человѣкъ изъ злого сокровища выносить злое“ 8).

Такія проявленія „вѣры“ въ жизнедѣятельности христианина называются обычно и въ Св. Писаніи и въ богословской науцѣ „добрый дѣла“ 9). „Добрыя дѣла“ составляютъ обнаруженіе и проявленія спасающей „вѣры“ столь естественныя, нормальныя нравственно-необходимыя и вмѣстѣ характерныя, что, по учению Апостола, вся дѣль возрожденной, обновленной жизни христианъ сводится именно къ совершению „добрыхъ дѣлъ“ 10).

„Добрыя дѣла“ являются, такимъ образомъ, частными моментаи, конкретными проявленіями и индивидуальными обнаруженіями „вѣры“, стремящейся усвоить, съ помощью благодати, правду Христову; отсюда можно сказать, что „добрый дѣла“ служать отдѣльными, конкретными, частичными моментами нравственно-свободнаго, нравственноначенаго участія человѣка въ усовеніи ему силой благодати, правды Христовой 11).

Если „вѣра“ христианина, какъ мы видѣли, по своему существу есть стремленіе усвоить себѣ правду Христову, исполнить Его святую волю, то „добрый дѣла“ въ такомъ случаѣ оказываются именно попытками осуществить это стремленіе въ частныхъ, отдѣльныхъ случаяхъ—реальнными проявленіями указаннаго стремленія въ действительной жизни, по даннымъ поводамъ, въ индивидуальныхъ обстоятельствахъ.

8) Мф. XII, 35.
9) Та ἀγάθα ἔργα ἢ τα ἀγαθὰ ἐργά (Римл. II, 7; XIII, 8; 2 Кор. IX, 8; Еф. II, 10; Кол. II, 10; 2 Тесс. II, 17; 1 Тим. II, 10; V, 10; 2 Тим. II, 21; III, 17; Тит. II, 16; III, 1; Евр. XIII, 21; τα ἀγάθα ἔργα ἢ τα ἀγαθὰ ἐργά. 1 Тим. III, 1; V, 10, 25; VI, 18; Тит. II, 7, 14; III, 8, 14. Евр. X, 24 (Ср. Проп. Мыслицы, стр. 215—216).
10) Евр. II, 10; ср. Гал. VI, 10; Кол. I, 10; 1 Тимоѳ. V, 10; Евр. X, 24.
11) Римл. VI, 19.
Человеческий "дух" в этом случае пользуется психофизическим организмом человека, как своим орудием, для действительного проведения во всех областях личной человеческой жизни названного стремления спасающей "върты", во исполнение апостольского завета: "представьте члены ваши въ рабы праведности на дѣла святны" 19).

Таким образом, "доброѣ дѣло" является именно "деломъ вѣры" (т. е. тѣхъ тѣснѣйшихъ, 19), ея "шлодомъ" 14), такъ что отсутствие или даже недостаточность добрыхъ дѣлъ равносильны полному отреченію отъ вѣры 19).

Отсюда видно, что "вѣра требуетъ дѣло, и надежда на Бога обнаруживается въ апострадіи за добродѣтелей" 18).

"Несомнѣнность вѣры въ людяхъ высокихъ душево открывается по мѣрѣ того, какъ правы ихъ становятся (все болѣе и болѣе) внимательными къ жизни по заповѣдямъ Господнимъ" 17).

Съ другой стороны, кто не имѣеть дѣла, тотъ чуждъ и добродѣтелей 18). По ученью И. Златоуста, "креніе и вѣра безъ дѣла недостаточны для спасенія" 19). По словамъ Марка П., святое крещеніе, хотя и совершенное, но не усовершаетъ того, кто не исполняетъ заповѣді 20). Съ этой точки зрения открывается истинный смыслъ учения св. Ап. Иакова о томъ, что "человѣкъ оправдывается дѣлами, а не вѣрою только" (т. е. Ер. 16:9: ἠνθέκτι ἐργον πῶς ἔσται, καὶ ἐὰν θεὸν ἐλπὶς εἰς τὴν εἰς τὰς ἐντασάς κακοποίησαι φαίνεται. 171)

18) 1 Thess. 1, 3; ср. 2 Thess. II. 11.
19) Римл. VI, 22; XV, 28; ср. Кол. 1, 10.
20) Ср. Тит. I, 16; I-Тим. V, 18; ср. ст. 12; VI, 10.
21) Ἡσαυρών С. Л. XXII, с. 129: ἡ πίστις ἐργων ἡνθέκτι, καὶ ἐὰν θεὸν ἐλπὶς εἰς τὴν εἰς τὰς ἐντασάς κακοποίησαι φαίνεται.
22) T. LXX. col. 78.
23) T. LXXV. col. 985: τὸ ἐργον ἄπιστομα, τέλειον μὲν ἐστιν, ὡς τέλειο δὲ τὸν μὲν ἐντονά τὰς ἐντασάς.
Т. е., человечество участвует в своем оправдании «впра», но такою, которая необходимо предполагает «дѣла». По словам Марка II, «впра состоит не только въ томъ, чтобы креститься во Христа, но и въ томъ, чтобы исполнять заповѣди Его» 23).

Истинная «впра», необходимо предполагая «добрый дѣла», реализуя въ нихъ свое содержание, проявляя въ нихъ свою силу, обнаруживая свою жизнь, и сама становится крѣпче, сильнѣе и совершеннѣе именно благодаря этому своему осуществленію въ «добрыхъ дѣлахъ».

Т. о., совершная «добрый дѣла», христіанствъ не только реализуется свою «впру», проявляя ее въ видѣ частныхъ свойственныхъ ей обнаружений религіозно-нравственной жизни, но, по известнымъ психологическимъ законамъ, раскрываетъ и совершенствуетъ и самую эту впру.

Именно, благодаря реализации «впры» въ «добрыхъ дѣлахъ», ея дѣйствіе и влияние распространяется постепенно на всѣ периферию личности христіанина, такъ что въ конечномъ результать «впра» действительно охвачиваетъ собою всю безъ исключенія внутреннюю и внешнюю жизнь человѣка. Всѣ силы и способности христіанина начинаютъ служить осуществленію основнаго стремленія впры—уподобить жизнь вѣрующаго Христу и чрезъ то «прославить Бога» не только «въ душахъ своихъ, но и въ тѣлахъ своихъ» 24). Вмѣстѣ съ этимъ и чрезъ то самое привлекается на всѣ силы и способности человѣка благодать Божія, которая и проникаетъ ихъ постепенно до полнаго облагодатствованія всей его личности, всей его природы.

Отсюда видно, что «добрый дѣла» по своей сущности являются актами самоотреченія и преданія себя благодати Божіей, проявленіемъ стремленія на мѣсто собственной неправды съ помощью благодати усвоить правду Христову, восползывать дѣломъ Христа, какъ единственнымъ источникомъ спасенія 25).

«Добрый дѣла», такимъ образомъ, необходимы и важны не сами по себѣ, не въ качествѣ внѣшнихъ подвиговъ, а въ смыслѣ средствъ созиданія и укрѣпленія внутренняго настроенія, состоянія богоподобія, а также, съ другой стороны,—какъ свидѣтельства и выраженія «впры».

По словамъ Марка II, подвижничество христіанъ постѣ крещенія „есть дѣло свободы и впры“ (ѣговъ ἀλευθερίας καὶ πίστεως) 26).

23) Loc. cit.: πιστεύς ἐστιν, οὐ μόνον τὸ ἐπιστεύω μεθ' Ἰησοῦν, ἀλλὰ καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸν τὰς ἐντολὰς ἀκούει.
24) 1 Корин. VI, 20.
25) Пс. 119, 208.
26) Loc. cit.
Отсюда „добрый дѣла“ въ собственномъ смыслѣ не могутъ быть названы факторомъ, обусловливающимъ дѣйствительное субъективное участіе человѣка въ совершеніи его спасенія сильною благодати. Въ подлинномъ смыслѣ и настоящемъ точномъ значеніи такимъ субъективнымъ факторомъ служить напряженная дѣятельность всѣхъ силъ человѣка, направленныхъ къ усвоенію правды Христовой, путемъ полнѣйшаго самоотреченія. „Царство небесное сильною берется и употребляющіе усилие восхищаются его“ 27).

Если въ процессѣ обращенія человѣка къ Христу основное, существенное, центральное значеніе принадлежитъ собственному развитію вѣрующаго взасть крестъ свой и последовать за Христомъ 28), то въ дальнѣйшей жизни вѣрующаго важно именно самое последованіе за Христомъ 29).

Съ этой точки зренія слѣдуетъ признать довольно точной формулировку православнаго ученія по данному пункту, которую мы находимъ у прпос. Теофила. „Начальное спасеніе не даромъ дается за вѣру, но полагается свободными двигателями духа, по вѣрѣ, при помощи благодати Божіей. Оно сіѣтся не въ рою, а напряженной дѣятельностью всѣхъ силъ человѣка, возбуждаемою вѣрою при помощи благодати Божіей“ 30).

По православному ученію, такимъ образомъ, важна собственная способность человѣка къ общению съ Богомъ, направленіе его жизненныхъ стремлений ко Христу, къ усвоенію Правды Его. Высота религіозно-нравственнаго развитія человѣка, обусловливающая ту или другую степень его способности къ богообщенію, опредѣляется не суммою добродѣтельныхъ поступковъ и даже не формою подвиговъ богоугожденія, но единственно и изключительно чистотою, энергией и постоянствомъ устремленія всѣхъ силъ вѣрующаго ко Христу, напряженностью его пламенней ревности къ исполненію Его святой воли, съ цѣлью преобладенія вѣчной божественной жизни.

Говоря языкомъ аскетической письменности, собственно „внутреннее дѣлание“ служитъ причиной или вѣнцомъ для души, или же мукѣ и наказаній“ 31).

28) Мк. X, 36; ср. XVI, 24; Мрк. VIII, 34; Лук. IX, 23.
29) Ср. Евр. XII, 1—2: „съ терпѣніемъ будемъ проходить предлежащее намъ поученіе, взирая на началника и совершенія вѣры Исуса“.
30) Е. О. Письма, стр. 74.
По характерным и определенным словам пресв. Теофана, "внутреннее построение дъвът составляет душу дъвът, всѣшне же производство ихъ есть только тѣло для того внутренняго, и постольку щивно, поскольку щивно то внутреннее. Эта внутренняя сторона дъвът обнимает то, какъ зарождались первые мысли о дѣлахъ, какъ потомъ доходили они до воззрѣнія, какъ со- прикасались со всѣто, какъ покарались или сопротивлялись ей, какъ происходило рѣшеніе и почему, и какъ вообще духъ и направление всѣхъ дѣвъ, всѣхъ жизнѣ и дѣятельности. Все это и подобное составляетъ существо дѣвъ и рѣшаетъ достоинство ихъ въ осужденіе или оправданіе своего дѣла. Такъ какъ все это невидимо, то Апостолъ и говорить (Римл. II, 16), что въ по- слѣдній день Богъ будетъ судить тайную человѣковъ, — христово — сокровенная, — не то, что есть человѣкъ совѣтъ, но что онъ есть по внутреннему своему строю" 32) 33).

Та мысль, что для пріоображенія человѣка истинной жизни необходимо собственно основное направление его дѣятельности, его готовность и способность воспринять отъ Бога эту жизнь, —

---


въ высшей степени определенно и вмѣстѣ трогательно выражена еще въ Откровеніи Возиѣмъ пророку Иезекілю 33).

Вотъ основной смыслъ словъ Самаго Господа. Господь Богъ выражаетъ въ нихъ сущность и характеръ своего правосудія. Онъ опредѣлилъ, что вѣчную жизнь могутъ имѣть только „праведные“, воспитывшіе въ себѣ „новое сердце и новый духъ“. Господь всѣмъ предлагаетъ жизнь, всѣмъ готовъ даровать ее, но не всѣ люди оказываются способными и готовыми ея воспринять, а лишь тѣ, которые имѣютъ искреннее стремленіе исполнять „законы“ жизни. Направленіе деятельности человѣка въ каждый данный моментъ и обусловливаетъ для него или причастіе истинной жизни, или же ея лишение—смерть.

Дѣла и поступки человѣкъ важны только, какъ выраженіе, свидѣтельство перемѣны его жизненопредѣленія въ ту или другую сторону. Поэтому и прежня праведность человѣкъ, если онъ впослѣдствіи замѣнилъ ей и пошелъ по другому, противоположному пути, оказывается безполезной для него, потому что онъ фактически впослѣдствіи потерялъ ея и приобрѣлъ совершенно противное „законамъ жизни“ направленіе. Равнымъ образомъ, и прежня беззаконія, разъ грѣшникъ потому отрѣшился отъ нихъ въ пользу закона добра, не препятствуютъ истинной жизни, потому что онъ, несмотря на его ошибки, перестроилъ свое душевное содержаніе („сердце“ и „духъ“) по новымъ началамъ, фактически замѣнилъ свое прежнее злое настроеніе—добрый, опредѣляемымъ именно „законами жизни“. Вообще Господь судить человѣка „по путямъ“ его, т. е. по направленію этого пути, а не по дѣламъ, какъ таковымъ.

„Поэтому-то, по словамъ св. Иустинъ М., нашъ Господь Иисусъ Христосъ сказалъ: въ чемъ Я найду васъ, въ томъ я буду судить“ 34).

33) Иезек. XXXIII, 10—16; ст. 20; ст. XVIII, 26—28; 30—31; Ср. Исаж. С. V, 38—39.
Значение добротеланий самого по себе, безотносительно к внутреннему православному настроению, решительно отвергается также притчею о работниках в виноградниках. По смыслу этой притчи, "постъпление", т. е. вступивши в царствие Божие под конец своей жизни или вообще трудившиеся в нем и для него короткое время, могут оказаться в рептиционно-правственном отношении нисково не ниже или даже выше подвизавшихся в течение несравненно большего периода времени и в этом отношении "первых".

И в этом случае не оказывается ровно никакой несправедливости, а, напротив, проявляется истинная, именно Божественная Правда. По словам Григория Б., "раздьель платы, поровну быть справедлив; ибо произволение измёряемо было равноб с трудом".

Покаявшийся на крест разбойник, который, без сомнений, пережил предварительно коренной, самый решительный и полный душевный переворот, но мог выразить и проявить его только в умилительном покаянии самоосуждении и трогательном молитвенном вопр гонущего обращения к распятию Господу, удостоился получить от Него в ответ: "иствени говорю тебе, ныне же бдешь со Мною в раю".

И вообще Богом "покаяние цвёится не по продолжению времени, но по душевному расположению человка (о хронов тостет, ала диадеес фоуэй ти метаною хривета).

Въ аскетической письменности православное учение о том, что для действительного приобщения христианина въчной жизни важна собственно его восприимчивость к богообщению, обусловливаемая, в свою очередь, степенью раскрытия в немъ высших запросов, потребностей и стремлений его природы к обещению со Христом, — раскрывается съ ясностью, не допускающей никаких перетолкований.

---

35) Мф. XX, 1—16.
37) Ibid., ст. 16.
39) Григорий Б. Ор. XL. In Sanctum baptismum. col. 385C: ευ μνοι νουχαίνει κα δικαιαν εναι του τοι ίσου διανομης, αντιπροσωπευει τη πόνο της προσφέρεσως.
40) Лук. XXIII, 40—42. 
41) Ibid., ст. 43. Ср. Ответы Н. Б. De fide, col. 698BC. Здесь рассказывается о человеъ, который ни долгих и великих постовъ не держалъ, ни бдений не совершаль... Ни другихъ подобныхъ особенно тяжелыхъ подвиговъ на себя не напласт, но, приведши на память грѣхъ свои, понялъ свое окаянство и, осудив себя, смирился (квривовъ), — все благий Господь за это одно спасъ его (доср).
Согласно святотеотическому аскетическому учению, христианин удостоивается получить участие в обновленном блаженстве "в той мгле, в какой, увидевши, вослюбил его, а не в какой трудился" 49), так как это, каждый "гармонизировал" именно "по мгле наклонности его к хорошему и удалению от дурного" (как в αναλογιαν της εν εκαστη προς το καλον σχέσεως, και της τοι χειρονος αποστάσεως) 42).

"Божественный судъ, слгдяя неподкупному и праведному рпзенію, удѣляетъ каждому, что человѣкъ приобрѣтъ самъ себѣ, соответственно изображенію" 44). "Какъ точные зеркала показываютъ изображенія лицъ такимъ, каковы они въ действительности, такъ и праведный судъ Божій отражаетъ расположения людей" (такъ ὑμεταρας διαθεσεως ἐξωμολογον) 45). Богъ въ такой мглѣ сообщается Себѣ Самаго человѣку, въ какой человѣкъ можетъ "самъствовать", присяга Бога (τοσοιτων ἐκαστων διδωσ, ὅσον το υποκειμενὸν ἐχεσται) 46). "Богъ многообразно бываетъ въ достойныхъ Его, столько быка въ каждомъ, сколько имѣетъ каждый силы и достоинства" (καθαυς ἐκαστος δν ἐχυ δυναμιως τε καὶ ἄτις, ομως ἐν ἐκαστῳ γνωριμος) 47).

Отсюда не врежемъ измѣрить должно путь добродѣтелей и подвижническую, ради ея, жизнь, по желаніемъ и произволеніемъ 48).

Говоря короче,—по аскетическому учению, Богъ смотритъ не на вѣнчіи поступки человѣка, а на сердце сокрушенное въ смиренное 49).

42) Макарий Е. Epistola, col. 421C: ἀποκαλὸτη τῆς ἐπαγγελίας, καθὼς ἐν πιστεύως ἧμερῃ πάντι, ὄν ἄνευς ἐν θυσία ζηγμασίας.
45) Григорий В. De beatit. Or. V. col. 1256BC: την θεου χριαν ἐκαστοτω και ἑκαστω φυσις της κατα την ὑμετεραν προ̂δειαν διὰ θεοπαρον, ἑκανον νερεν ἐκαστον, διαπ ἐκαστος της παρακειμενος τοδη.
46) Ibid.
47) Ονο μονος. De infantibus, col. 181B.
49) Θυγ μονος А. Αθαλασσα Λ. называетъ "чудная". Vita Antonii, c. 7. col. 855A: ἵναι αὐτω παράδοχος ὅτις, καὶ ὅτις ὁ λόγιος ὁ γὰρ ἔξος χρόνως μετέριος της της ἀφηνης ὅδον, οὐδε την την ἑκαστην ἀναυφορης, ἀλλα ποιημεν καὶ τη προαιρ. εστι.
50) Симеон В. E. De fide, col. 702A. Ονο μονος Or. XXXII, col. 489C. Deus non ad faciem, nec ad solam exteriores morum modestiam, sed ad cor contritum, et humilitatum et quietem, ac Dei timore plenum respicit.
Вот почему, если въ человѣкъ не оказется, по дѣйствію Св. Духа, духовныхъ плодовъ (πνευματικῶν̣ χαρῶν̣)—любви, мира, радости и пр. (ср. Галат. V, 22), то совершенно напраснѣ подвигъ дѣства, молитвы, псалмопѣнія, поста, бдѣнія и под. 50).

Внутреннее духовное совершенство христианина, котороесобственно и опредѣляетъ его способность къ богообращенію, называется въ аскетической литературѣ чаще всего „чистотою сердца“, (puritas cordis) 51), „совершенною чистотою совѣсти“ (ι κατὰ συνείδησιν̣ ταλεία χαθαρος̣) 52), „очищеніемъ и освященіемъ по внутреннему человѣку“ 53).

Съ другой стороны, „не будуть сопричастниками Божественной жизни Христа“ только и именно тѣ, „которые и всю жизнь свою провели по плоти, и во время исхода (т. е. смерти) оказались не имѣющими никакого общенія съ Богомъ“ 54).

Въ итогѣ нашего посильнаго анализа святоотеческаго ученія по данному вопросу имѣемъ, что, согласно этому ученію, „удѣль блаженства каждому данъ будетъ такой, сколько кто вмѣстѣ съ себѣ можетъ этого блаженства, а эта вмѣстимость опредѣляется тѣмъ, какъ кто раскрылъ свое существо для принятія небесныхъ благъ“ 55).
VII.

"Вечная жизнь" постепенно раскрывается еще в земном существовании христианина.—Совершенство и полнота "вечной жизни" достигается только в будущем веке.—Почему "вечная жизнь" не может осуществляться во всей его полноте в земной жизни.—Содержание "вечной жизни" в загробном мире.—"Блаженство", как неотъемлемый момент "вечной жизни", как неотъемлемый спутник богообщения.—Ближнее 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 виду независимого от нее внутреннего содержания какого-либо ветхшего блага 1), 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 человечка, совершенно не причастного, чуждано "вечной жизни" в земном фазисе своего существования.

По миру того, как достигается христианином состояние святости,—неразрывно с этим—постепенно—осуществляется и конечная цель его—богообщение. Это осуществление имеет свои степени,—начало, продолжение и завершение 2). Загробной жизни принадлежит лишь завершение или продолжение этого осуществления, но ни в каком случае не его начало, вопреки прежнему жизненному направлению 3).


2) Е. Θ. Письма, стр. 27. Ср. Проф. Тархова "Иисусова жизнь" стр. 181: "бесмертное, божественное, невидимое не составляет загробного продолжения настоящего смертного, тайного, видимого, и не отрицает его, но сокрыто в мире, как идея в символе, и совмещается с ним, как невидимое с видимым".

3) 1 Петр. III, стр. 19—21.
Страховательно, „спасение“ достигается христианином еще здесь, на земле, хотя и не во всей полноте; „во всей своей святости“, в совершенном, бесящественном и нескончаемом развитии, оно будет достоянием христианина только в загробной жизни.

Откровение ясно учит о том, что „вечная жизнь“ начинается и раскрывается в христианизме еще в земном его существовании, среди обычных внезапных условий жизни. „Вступающий в Сына имевший жизнь вечную“ (ἐγείρει ἀιώνιον σώματος) 5. „Ядущий мою плоть и пиющий мою кровь имевшего жизнь вечную (ἐγείρει τὸν κατακείμενον) и Я воскрешу его в последний день“ 6. Держись (ἐπιθέλει) вечноной жизни, в которой ты и призван 7.

В святоотеческой письменности совершенно определенно раскрывается та мысль, что человекъ уже здесь на землѣ, или фактически живет истинною, „вечною жизнью“ общении с Богомъ или действительно умирает „вечною смертью“ пагубного разъединенія с Нимъ. Богоподобная жизнь христианина на землѣ въ действительномъ богообщеніи непрерывно и непосредственно переходит въ загробную жизнь въ Богѣ и у Бога. По учению Василия В., „чрезъ крещеніе въ душахъ освященныхъ обитаетъ Господь“ 8. По словамъ преп. Макарія Е., душа христианина еще живетъ (ἀπὸ τοῦ νῦν) пріемлетъ въ себя царство Христово, упокоевается и озаряется вѣчнымъ свѣтомъ 9. Истинный христианинъ и на землѣ живетъ вѣчную жизнь, и въ настоящее время уже упокойется во Христѣ 10. Предварительно познавши тайны благодати (ἡ ἐν προσωπωτείᾳ τῆς μοντεθή τῆς χάριτος), христианинъ уже не дивится тому, что будетъ царствовать въ будущемъ вѣкѣ (ἐν ἐκείνῳ τῷ αἰῶνι ἐλλοιτότοι βασιλεῖν) 11. Будучи еще на землѣ, они имѣютъ жительство на небѣ, являются въ истинномъ смыслѣ обитателями и гражданами невидимаго мира, хотя
пока еще и не вполне, такъ сказа́ть, не въ цѣ́лому составѣ́ своей личности, а только „по уму“, „по внутреннему человѣ́ку“ 12).

Короче, по ученію преп. Макарія Е., воскресеніе, оживотвореніе, просвѣщепіе и прославленіе души происходит еще въ этомъ вѣкѣ. Въ будущее же воскресеніе прославленіе коснется и тѣль 13). Совершенно опредѣленно и въ томъ же духѣ раскрывается православное ученіе и св. Григорій Н. По мысли св. отца, уподобиться Богу значить одѣлаться праведнымъ, святымъ, благимъ и под. Если кто, сколько возможно, ясно напечатлѣть въ себѣ́ черты этихъ совершенства, по какъ бы естественнымъ порядкомъ, безъ затрудненія, изъ земной жизни переселится въ страну не-бесную (ἀμοιαὶ κατὰ τὸ αὐτόματον πρὸς τὸν οὐρανὸν ἕχον, ἀπὸ τοῦ παρα-γενευον ἐπιταχτότατα βέβα). Вѣдь между Богомъ и человѣкомъ не топографическое какое расстояніе (οὐ τὸ τοπικὸ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπων ἐστὶν ἢ διάστασιν). Поэтому человѣку возможно немедленно оказаться на небѣ́ (ἐξεστὶ σὺ ἐσθίς ἐν τῷ οὐρανῷ εἶ, ἢ ἐὰν, если онъ уда-лить себя отъ порока и отдастся добродѣтели, хотя бы только въ центре своей личности — въ „умѣ́“ (νοητὰς τῆς ἀρετῆς τοῦ ἱσχοῦ ἐξερχομαιν) 14).

Сходное съ изложеннымъ выраженіе собственно аскетическаго ученія по данному вопросу мы находимъ и у преп. I. Кассіана.

Центральнымъ пунктомъ его правственно-аскетическаго міро-взрѣ́внія является идея двухъ религіозно-мoralьныхъ порядковъ,— двухъ царствъ: царства Божія и царства діавола. По отношенію къ внутреннему наличному состоянію человѣка эти два царства, диаметрально-противоположныя по своему содержанію и основному характеру, являются не тѣмъ-либо внѣшними, объективно-безразличными, поскольку переходъ человѣка изъ одного въ другое совершается непремѣнно въ глубинѣ человѣческаго самоопредѣленія, во внутреннемъ свя-тилищѣ его души, собственно чрезъ коренное измѣненіе направленія его жизнедѣятельности въ ту или другую сторону. Таким образомъ, каждый человѣкъ именно въ самомъ себѣ́, въ глубинѣ своей личной жизни, носить то или другое изъ двухъ указан-ныхъ царствъ. „Все заключается въ святилищѣ души“ (totum... in animae consistit recessu). Когда въ немъ перестаютъ царство-

12) Ibid., с. IV, col. 625C; ἵπτες τὰρ ἐν τῆς ὁμοιοῦν ἐξημεν τὸ πολιτευτα εἰς ἐκεῖνον τὸν καρπὸν ἐχοντες τῆς δικαιον καὶ τὴν πολιτείαν, κατὰ τὸν νῦν καὶ τὸν ἑαυτὸν ἀνθρωπον, Ср. Е. Θ. Толк. Ефес. (II, 6), стр. 132—133.
14) Григорій Н. De or. Domin. Or. II. Т. XLIV кал. 1145B.
вать страсти, по благода́ря этому, отсюда изгоняется диавол и вмёст съ тьмъ основывается царство Божие (regnun Dei fundatur), о которомъ въ Евангелии говорится, что оно находится внутри человѣка (Лук. XVII, 20 — 21). Сущность его составляетъ знаніе истины (scientia veritatis) и любовь къ добродѣтельямъ (virtutum amicitia). Именно этимъ способомъ (per quae) человѣкъ приготовляется къ сердцѣ (paramus in corde) царству Христу (Christo regnum). Характеристически принадлежности этого царства указываетъ Апостолъ въ видѣ высшихъ духовныхъ плодовъ совершенства — праведности, мира и радости въ Св. Духѣ (Рим. XIV, 17). Поэтому что имѣетъ указанной свойства, тотъ, безъ сомнѣнія находится въ Царствѣ Божиемъ (ergo qui in istis commoratur, sine dubio in regno Dei est) 15). Отсюда уже вытекаетъ, что въ будущей жизни (in futurum) человѣкъ достигаетъ только полной мѣры совершенства (mensurae plenitudinem), начиная и раскрываетъ котораго совершается обывательно именно въ земной жизни (in praesenti). Христіанинъ предвкушаетъ будущее блаженство, еще находясь въ этомъ вѣкѣ (etiamque adhuc in hoc saeculo positus praebibaverit), когда онъ получаетъ влаго соединенія со Христомъ (arreham compaginis), съ которыми вѣрующіе въ соединяется (copulari) еще въ этой плоти (in hac carne) 16) 17).

Кратко, сжато, но точно выражаетъ сущность святотетческаго ученія Николай Касислы въ слѣдующихъ словахъ: „жизнь во Христѣ зарождается и начинается еще въ настоящей жизни, но достигаетъ совершенства и полноты только въ жизни будущей“ 18). Со свойственнымъ ему тонкимъ и глубокимъ проникновеніемъ въ сущность и духъ святотетческихъ писаній Е. Геофоръ вѣрно схватываетъ все наиболѣе существенныя, рельефныя, отмѣченыя нами, черты святотетческаго міровоззрѣнія по данному пункту, и точно формулируетъ ихъ въ слѣдующихъ словахъ: „что въ силѣ и совершенствѣ получить христіанинъ, во время возустройства всѣхъ, тѣмъ обладаетъ онъ уже и теперь, хотя

17) И по ученію Св. Симеона Н. Б., христіане еще въ земной жизни носятъ святительство небесной славы и вѣчныхъ благъ. См., напр., Ор. XX, col. 409B. Эту черту въ его міровоззрѣніи отмѣчаютъ въ Holt. S. 81—82.
в начатах, как бы в обречении, или в основаниях. Он живет,—в силу общения с воскресшим и прославленным Господом,—его жизнью еще на земле, и, хотя под крестом, еще здесь предшествует блаженство будущего прославления; уже отсюда он — гражданин небесного царства [19].

Бычья жизнь,—царство небесное, спасение,—получивши начало в человеческом, затем, в продолжение его земного существования, постепенно раскрывается, прогрессивно развивается, если только, конечно, эта жизнь протекает нормально, соответствственно своей идее [20].

Святость,—богоподобие,—воспитываемая и отчасти осуществляющая христианином в союзе со Христом еще здесь, на земле,—будут содержанием его жизни и за гробом, обусловливающая возможность и действительность непосредственного общения с Богом, как источником его высшего блаженства, духовной чистой и несокончаемой радости.

По словам препод. Макарий Е., «что доброго приобретешь кто здесь, то самое и в тот день будет для него жизнью» [21].

«Достойная душа через общение Св. Духа еще здесь получает залог и начатки того наслаждения, того радости, того духовного веселья, которых святые в царстве Христовом будучь приобщаются в веченное светло» [22]. По мысли Григория Б., преведенный христианин получает пост в смерти тьмы блага, которых потоки достигали до него еще и на земле, ради искущаемого его стремления к ним [23].

Если же будущая жизнь иногда и в св. Писании [24] и у Отцов Церкви противопоставляется настоящей, то лишь тогда,


когда рѣчь идетъ или о крѣпкѣйшей борьбѣ 25) или о страданіяхъ отъ внѣшнѣхъ нуждъ и лишеній 26), или о состояніи тѣлеснаго организма и физической жизни человѣка 27), вообще въ такихъ случаяхъ разумѣются или внѣшнія условия земнаго существованія, или же раскрывается то положеніе, что полное блаженство будетъ достигнуто только въ мирѣ загробномъ. Что же касается сущности загробнаго блаженства, то оно, хотя и не въ полной мѣрѣ, а лишь въ ограниченной степени, но все же доступно и даже, какъ мы видѣли, безусловно обязательно для всякаго христіанина. Истинный христіанинъ именно еще на землѣ, по мѣрѣ своего религіозно-крѣпышеваго развитія, достиженія той или другой степени богоподобія въ общении съ Богомъ, становится причастнымъ небеснаго, неzemнаго блаженства,—возвышенной, одухотворенной радости 28) въ силу общія съ Богомъ.

Съ этой точки зрѣнія получаютъ свой точный и глубокій смыслъ слова преп. Макарія Е.: „что внутри себя собрасть человѣка нынѣ, то откроется тогда внѣшнимъ образомъ“ 29).

Вотъ въ какомъ смыслѣ Слово Божіе говорить иногда, что христіанѣ „силой Божіей чрезъ вѣру“ соблюдаются „по спасенію, готовому открыться въ послѣднее время“ (въ харфъ егунѣтъ) 30), что „мы спасены въ надеждѣ; надежда же, когда видѣть, не есть надежда: ибо если кто видѣть, то чему ему и надѣваться 31)—заповѣдую всѣдствіе этого „богатство добрими дѣлами“, собирая себѣ сокровище, доброе основаніе для будущаго (еисъ іо мѣяполи), чтобы достигнуть вѣчной жизни (йа еплѣдановы пѣ айвову 32), которая получается „въ вѣкѣ грядущемъ“ (въ пѣ айвобъ ергонофѣ) 33). Слѣдовательно „только въ будущемъ вѣкѣ славы человѣка получаетъ полное его богатство“ 34).

26) Апок. XVI, 19—31.
27) Мф. XXII, 29—30; 2 Кор. V, 1, 4, 6, 8; 1 Кор. XIV, 49; 42—44; Филип. III, 21 и др.
28) Иоан. XIV, 27; ср. Иоан. XVI, 22; Филип. IV, 4; Протей H. De inst. christ. col. 304A; De beat. Or. IV. T. XLIV, col. 1245B; In Psalmos Tr. I, c. II, col. 437A и др.
30) 1 Петр. I, 5.
31) Рим. VIII, 24.
32) 1 Тим. VI, 18—19; ср. Клес. II, 4.
33) Мкр. X, 30.
34) Иосафатъ C. LXXIII, 421: ἐστὶ ὡς ἐν ἐλευθερευον, ὁ αἰῶν τῆς βασίλειας, καὶ λαβεῖ τὸν πλοῦτον αὐτοῦ παρὰν.
Причина невозможности раскрытия на этой земле вечной жизни во всей свойственной ей полноте, а вместе с тьм 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 необходимой средой и неизбежным, обязательным поприщем существования и деятельности христианина, а также в эмпирическом несовершенстве его собственной природы, преимущественно тяжелой ея стороны, не освобожденной пока, не смотря на приобщение христианина вечной жизни, оть закона смерти, тьмь,—уничтожения,—вобще указанная причина заключается в условиях земного существования христианина.

Усовонение человеческого спасения Христова происходит не путем спокойного, безпрепятственного развития возникшего въ тайнникахъ его духовного существа своевременно, но получается не иначе, какъ посредствомъ борьбы съ враждебными силами, съ царствомъ тьмы и грѣха 35), которая стремятся заглушить этотъ ростокъ „вечной жизни“ 36), потушить затеплнвшийся въ немъ огонекъ святой ревности о достижении вечного спасения 37).

Смотряясь отстоять свое неоцѣненное духовное сокровище— „драгоцѣнную жемчужину“ 38), „золото наслѣдія вечной жизни“ 39), христианинъ постоянно долженъ находиться накороткѣ, во всѣхъ своихъ укрѣпленныхъ благодастью помощью силѣ, непосредственно пользуясь всѣми богодарованными средствами 40), подобно опытному и мужественному воину, ни на мгновенье не ослабвающему въ своемъ сосредоточенномъ вниманіи и въ полномъ вооружении готовому каждую секунду встрѣтить и отразить нападеніе врага 41).

„Принявши“ „Духа оть Бога“ 42), человѣкъ, однако, не освобождается окончательно и отъ прираженій враждебнаго ему „дву миру сего“ 43), проявляющагося въ специфически мирскихъ „обычаяхъ“ (какъ тѣмъ итѣшъ тобою учтвомъ 44) и вообще энергія—
чески действующего (τὸν ἐνεργοῦτας) и нынě въ сынахъ противления“ 45.

Пришествіе Христово фактически еще не сломило окончательно царства зла,— напротивъ, оно обусловило еще болѣе тѣсное объединение богораздѣльныхъ силъ и еще сильнѣе обнаружило и обострило противоположность между царствомъ добра и царствомъ зла. Вотъ почему борьба между этими двумя царствами не только не ослабѣваетъ, а напротивъ, становится все интенсивнѣе, имѣя достигнуть своего кульминаціоннаго пункта предь вторымъ Христовымъ пришествіемъ, когда она и завершится полнѣйшей дѣлѣ Христова 46.

Въ силу указанныхъ обстоятельствъ настоящее состояніе міра не представляетъ благопріятствующихъ условій для полнаго, окончательнаго и совершеннаго раскрытия въ человѣчѣ вѣчной жизни. По словамъ преп. Иоанка С., „вѣсть совершенной свободы въ вѣкѣ несовершенномъ“ (σοβ̱ τητελεία ἀλειθεία ἐν τῷ οὐδὲν τῷ ἀτελεί 47).

Ненормально въ настоящей стадіи развитія Царства Божія состояніе и всей тварной природы, среди которой обитаетъ христіанинъ, „ибо вся тварь совокупно стенаеъ и мучится доньѣ“ 48), послѣ того, какъ она пала вмѣстѣ съ грѣхопаденіемъ Адама 49). Такое состояніе твари, съ которой человѣкъ связанъ нерасторжимо-организически чрезъ свое тѣло, не можетъ не отражаться соответствующимъ образомъ на самочувствіи и самосознаніи человѣка даже и совершенного, возвышеннаго героя духа, истиннаго христіанина. И во всѣхъ случаяхъ „вѣчная жизнь“ не можетъ открыться въ своемъ полномъ совершенствѣ, въ гармоническомъ соответствіи вѣчнаго и внутреннаго, идеальнаго и феноменальнаго пока не измѣняются кореннымъ образомъ основныя условія настоящаго космическаго бытия,— пока вся тварь не перестанетъ оставаться въ рабѣтѣ тѣлѣнію 50). „Возможно ли совершенство адѣсъ, гдѣ солнце восходитъ и заходитъ среди облаковъ, по временамъ благораспоряденіе воздуха, а иногда засуха,—иногда рость, а иногда—печаль“ 51). „Возстановленіе (надѣнаго человѣка) уже действуетъ, но внутри; въ будущемъ же вѣкѣ явится и во

45) Ibid.
47) Л. LXV, с. 386.
48) Рим. VIII, 22 (1).
50) Ibid., ст. 19—21.
51) Исаах С. Epist. IV, сел. 584.
внѣ. Нищѣ оно не открывается въ своей свѣтлости, потому что та свѣтлость не вмѣстима для нынѣшняго состоянія вещей. Но тогда внѣшнее состояніе тварей замѣняется и будетъ приимѣнено къ свѣтлому состоянію возстановленнаго и обновленнаго человѣческаго естества 53).

"И не только она"—вся земная тварь, въ условіяхъ которой живется всякий человѣк,—по и сами христіане, "имѣя начатокъ духа, въ себѣ стоящая, ожидая усвоянія, искушенія тѣла своего" (Филип. 3:12 и 1 Петр. 1:9). Истинна жизнь до тѣхъ поръ не можетъ быть въ христіанѣ полною, совершенной, преисполненной силы и славы, пока она не подобится Христу весь человѣк,—не только его душевныя качества, религіозно-нравственное устроеніе его и само земное тѣло не сдѣлается подобнымъ Ему прославленному тѣлу 54), а это обусловливается вторымъ пришествіемъ на землю "Сына Человѣческаго" 55), когда будетъ уничтоженъ послѣдній врагъ—смерть 56), тогда онъ станетъ въ полной степени воскресшимъ и обновленнымъ (1 Пет. 5:10).

Такимъ образомъ, отношеніе земной жизни христіанки къ загробной, по православному ученію, является въ сглаживающемъ видѣ.

"Зародившись въ духѣ христіанина, "вѣчная жизнь" въ теченіе его земной жизни постепенно "зрѣть и въ мѣрѣ зрѣлости своей переходить" въ мѣрѣ загробный. На землѣ она "не видна, зарыта, то нестроениемъ внѣшней жизни, то борьбами внутренними; но все таки зрѣть подъ прикрытиемъ сей невидимости". А въ царствѣ славы эта вѣчная жизнь "уже всьяется въ свѣтлости своей" 57).

53) Е. Т. Толков. перь. восьми гл. Римл. (VIII, 19), стр. 504; ср. Толков. Пуст. Посл. (1 Тим., I, 16), стр. 158; ibid., Посл. Титу (I, 3), стр. 33.
54) Римл. VIII, 23.
55) 1 Кр. XV, 48, 49. Филип. III, 21, ср. 1 Иоан. III, 2; Кл. III, 10.
56) Лук. XXI, 27; ср. 1 Еес. IV, 16—17.
57) 1 Кор. XV, 26. Апок. XX, 14; ср. Лук. XX, 36. 
58) Вѣрующій и жиющий въ общеніи любви къ Господу Спасителю вообще точно отображаетъ въ своей жизни Его состояніе. "Если мы съ Нимъ умерли, то съ Нимъ и оживемъ; если терпѣмъ, то съ Нимъ и царствовать будемъ" (2 Тим. 11—12).
59) "Когда вы участвуете въ Христовыхъ страданіяхъ, радуйтесь, да и въ явленіе славы Его воскресает и восторгается" (1 Петр. IV, 13; ср. 2 Кор. IV, 10; ср. Иоан. XV, 18—20; ср. XVI, 2—3 и др.). Христіанинъ пока въ земной жизни отображаетъ въ себѣ и въ своемъ существованіи первое явленіе Господа—уничтоженіе; въ царствѣ же славы отобразить Его второе явленіе—въ силѣ и славѣ, когда и въ христіанинъ откроется слава (Римл. VIII, 18; ср. ст. 21). "Когда явится Христосъ, жизнью вашей, тогда и вы явитесь съ Нимъ во славѣ" (Кол. III, 4). 
Свѣдомо и втолько съ открытымъ царства славы пути — въ вполнѣ благоприятныя условия для религioso-правственнаго несокончаемаго развитія человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ и въ зависимости отъ этого — для достиженія все болѣе и болѣе тѣснаго единенія съ Богомъ во Христѣ, свѣдомо и втолько котораго будетъ высшее блаженство. 

Это блаженное состояніе праведниковъ будетъ проистекать изъ полнаго удовлетворенія всѣхъ истинныхъ запросовъ одухотворенной и благорожденной, благогласствованной природы. По-знаменательная потребность, разумная сторона человѣческаго духа найдеть свое высшее и совершенное удовлетвореніе въ посвященіи Бога, которое будетъ совершаться въ формѣ сощенія Его Свого непосредственно, а также и въ видѣ проникновеннаго сощенія Божественной премудрости и промыслительной силы, открывающихся въ тварной, обновленной, возстановленной — въ своей идеальной гармоніи — природѣ. Это сощеніе будетъ


68) 1 Кре. XIII, 12; ср. Мф. V, 8; 1 Иов. III, 2; Апок. XXII, 4.

69) 1 Иов. III, 2. Григорій Б. Or. XVI. In patrem testemem с. IX, col. 945C: праведники наслѣдуютъ неизреченное счасть и сощеніе святой и царственной Троицы, которая будетъ тогда озарять ясныхъ и высшихъ и всевѣрныхъ умовъ; въ чемъ одномъ и постояннымъ особенно царственное неесбесное (тожъ менъ то дарственное носъ досвлетаетъ, и тѣ того ясныхъ и божесткъ теорія Триады славы строителей съ земли херувимовъ и ангеловъ тотъ и мученикъ вѣчного спасенія нѣтъ тѣхъ вѣрѣй. Ср. Исам. C. LXXIII, 421: отъ вѣрѣ ясномъ силенъ въ тѣй теоріи ановъ архановъ сионовъ ое вѣрѣ и тотъ вѣрѣ и тотъ архановъ сионовъ ясномъ вѣрѣ. По учению св. Отца, въ будущемъ ясномъ не одинъ отъ другого будетъ принимать откровеніе славы Божіей (тожъ апокалифія того дарственія), но каждому, по мѣру дослѣстия его (дозволенъ тотъ и мученикъ ановъ архановъ), что слѣдуетъ ему, дано будетъ Властью по достоинству. Тамъ донимъ. Дарованія, непосредственно (фамо) сообщающія дары способныя принять, и отъ Него (папъ ановъ) приобрѣтаетъ приобрѣтается неесбесное вѣрѣ. А. LXXIV. c. 480. Ср. Макарій Е. H. IV. с. XIII. col. 481D.

70) Вл. Агапита. De civ. Del. LXXII, c. XXIX, п. VI, col. 800.
находить свое высшее восполнение въ фактѣ непосредственного и явъетъ освящаемого, видимаго общения со Христомъ Богомъ 63), къ которому святые будутъ имѣть совершенное „дозненіе“ 64). Чувствовательная, эмоциональная сторона человѣка будетъ питаться общеніемъ любви съ Богомъ, съ ангелами и святыми людьми 65).

Волненная дѣятельность будетъ состоять въ служеніи Богу 66) и сонун совершеннѣшихъ личныхъ творій по началамъ чистой, святой любви 67).

Внѣшнимъ, видимо наблюдаемымъ отличіемъ и символическімъ покровомъ, имѣющимъ облѣчъ прославленнаго тѣла христианъ—праведниковъ, будетъ служить ихъ сотворенное,—окруженнное, проникнутое светомъ, сияюще и озаренное состояніе. „Тогда праведники возсияютъ (εκλάφυον), какъ солнце, въ царствѣ Отца ихъ“ 68).

Удовлетвореніе самыхъ глубокихъ, интимныхъ, возназрѣвшихъ потребностей человѣка,—господство въ немъ вѣчной жизни,—необходимо должно сопровождаться въ немъ, какъ своимъ сопутствующимъ моментомъ, состояніемъ высшаго блаженства.

„Душа по природѣ своей христианина“. Нормативныя требования христианства не являются для человѣческаго духа чѣмъ—

64) Ср. Евсевий. Reg. monac. rationes. с. IX, col. 1261C: ἐσεὶ καὶ τὰ τοις διὰ τοὺς ἀποκλεισθέντας ἀγαθά, τοῖς ἄρρηται τοὺς μετὰ τοῦ Θεοῦ Πάτερ καὶ Χριστοῦ Σωτῆρ... 65) 1 Кр. XIII, 8. Бл. Августинъ. Loc. cit. L. XII, с. XXXV, с. 2, col. 802.
66) Ср. Ефремъ С. Т. II, р. 334DE. Макарий Е. Н. XXXIV, с. 3, col. 745С. По мысли великаго подвижника, въ будущей жизни взаимообмѣн христианъ послужитъ къ увеличенію и укрѣпленію ихъ взаимнаго блаженства. Это взаимное мистицеское очень важно и въ томъ принципіальномъ отношеніи, что оно implicitie предполагаетъ полную совмѣстность въ христианскомъ общении съ людьми, съ одной стороны, и мистическаго сосредоточенія Бога—съ другой.
67) Апок. XXII, 3.
68) Ср. 1 Кор. XIII, 8. Ср. Евсевий, Loc. cit: ἐσεὶ καὶ τὰ τοις ἀποκλεισθέντας ἀγαθά, καὶ ἀγαθοὶ τοῖς μετὰ... ἀγάθου, ἀρχὴς ἀγαθοῦ, ἀρχὴς ἀγαθοῦ, ἀρχὴς ἀγαθοῦ, ἀρχὴς τοῦ ἀρχῆς τοῦ... Что насаждается тѣмъ образомъ, въ которые обличается загробная жизнь праведниковъ въ св. Писаніи и у Ос. Церкви, то для правильнаго пониманія ихъ истиннаго значенія не сдѣлаетъ забывать, что они являются не больше, какъ символомъ предметовъ и дѣйствій, въ настоящихъ условіяхъ нашей жизни для насъ собственно не представимыхъ. Цѣнь ихъ педагогическаго—методическаго—преблажать, насколько возможно, къ нашему пониманію будущее наше состояніе. Безъ чувственныхъ символовъ въ конкретныхъ образахъ идеалъ не обладать уважаемую человѣка жизнью. Ср. Нилъ С. De Iosepho et Susanna. с. XXI, col. 333CD.
69) Мк. XIII, 43; (ср. Рим. XII, 3). Такое именно, облечённое святотымъ, съ совѣстнаго состоянія тѣлъ праведниковъ предуказывалось, какъ своимъ вы-
либо посторонним, чуждым, далеким, несносимым 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 человечка. При этом освященное только и открывается действительный смысл глубоко-гротескных слов Господа, "придите ко мне, всѣ труждающіеся и обремененные, и я успокою (αἰφνίσω) вась; возьмите иго мое на себя и научитесь оть Меня, ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ, и найдете покой (αἰσχύλοι) душамъ вашимъ; ибо ио Мое благо, и время Мое легко." 66).

Удостоиваясь общения съ Богомъ, христианинъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, находить въ Богѣ и свой истинный "покой"; внутреннее состояние христианина въ земной жизни по-предмуществу, а въ царствѣ славы безраздѣльно, вполнѣ и исключительно является поэтому состояниемъ восторженной радости 70), полного, ничтъмъ непозволимымъ мира 71). Такого полнаго, совершеннаго, глубокаго, непоколебимаго "мира", который захватывалъ бы всю область человѣческаго "сердца", проникалъ всѣ его "помышленій" (тѣ νομισμάτα) 72), не можетъ дать весь строй "мира" со всѣми его признаками, скоропреходящими радостями 73)— христианской радости "никто" не можетъ "отнять" 74) отъ человѣка, хотя бы истощены были для этого всѣ доступны мірскому могуществу средства 75).

Пусть "миръ" совѣтъ представляется царствомъ утѣха и вѣселья 76), а жизнь истинаго христианина иногда тонетъ въ морѣ

сохранившимъ прототипомъ, фактомъ преображенія Господа, когда "просияло лице Его, какъ солнце, озарившее Его сблизившись ближними, какъ святъ" (Мф. XVII, 2 ср. ст. 5; Мтх. IX, 3; Лук. IX, 29). Макарій Е. Н. XV. с. XXXVIII. кол. 601ВС; с. X. кол. 531СД. Н. XI. с. I—III. кол. 544Д—545Д. Н. XVI. с. VII. кол. 617СД. Н. XXXII. с. II, кол. 733Д—736А. Вообще именно святъ является образомъ "всего чистаго, святаго, разумнаго и животворящаго" — образомъ, всегда предвѣсившимъ "религиозному сознанию людей" и проникающимъ всѣ представления христианъ (ср. 1 Иоан. 1, 5; ср. 6—7; II, 8—11). См. Проф. П. П. Соколовъ. Вѣра. Психологическій этюдъ стр. 70 и слѣд. "Въ восточномъ воззвѣщеніи ζωή и θάνας—помятія церковныхъ мучениковъ". Архим. Аѳанас. Тетраграмма...СПБ.1905 г., стр.113.

66) Мф. XI, 28—30; ср. 1 Иоан. V, 3.
67) Филип. IV, 4 и др.
68) Филип. IV, 7; ср. Иоан. XIV, 27; ср. XVI, 22 и др.
69) Ср. Филип. IV, 7.
70) Ср. Иоан. XIV, 27.
71) Ср. Иоан. XVI, 22.
72) Ср. Мк. V, 12; ср. Лук. VI, 22, 23; 1 Петр. IV, 14.
73) Ср. Иоан. XVI, 20; ср. Лук. VI, 25.
его собственных слез — по причине нищеты, убожества, лишенний 17), пусть он захлебывается по временам в крови предъявленных и мучений. Нет истинной радости в "мир", и нет наслаждений контрастной печали в царстве Христовом 18), в области вечной жизни. Мирская радость слишком кратковременна, — она — перед "слезами" и мирской "смех" пред "рыданiem" 19), тогда как временными, вкраплениями "видимые" страдания христианин не исключает свою радость 20), являясь залогом и условием их полного и окончательного "торжества", совершенной "радости", "в явление славы Христовой" 21).

Таким образом, христианство ни в каком случае не может быть присвоено пессимистическая окраска, которую так страстно наносят ему многие его комментаторы, судяще о христианстве с тенденциозной, заблужденной предвзятой точки зрения и приводящих в подтверждение ей ть или другую отделимых выдержек и выражений из Св. Писания и отцов Церкви...

Нет, — христианство, призывая человечка к победе над миром и давая ему утверждение в достижении такой победы, сообщая действительные силы и средства для ее реального осуществления 82), способствует безконечному подъему самочувствия христианина, развивая в нем бодрое сознание и восторженное чувство действующей в нем и через него, все преодолевающей божественной Христовой мощной силы, так что, вмешается с Апостолом, всякий истинный христианин может утверждать и радостно воскликнуть: "все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе" 83).

Вмешается с этим христианство далеко и от того, чтобы, зачеркивая присущее человечку стремление к блаженству, которое обычно мыслится человеком под оболочко достижения "счастья", проповедовать необходимость исполнения человечком христианского долга, отрицая вмешается в ть или настоящей жизни, а ть более — в жизни будущего века момент блаженства, индивидуального, вполне сознательного и во всей силе чувствуя

17) Ср. Лук. VI, 21.
18) Ср. 1 Тесс. IV, 13.
19) Ср. Лук. VI, 23.
20) Ср. 1 Петр. IV, 16; ср. 2 Кор. IV, 16.
21) Ср. 1 Петр. IV, 13; ср. 2 Кор. IV, 16: "кратковременное, легкое страдание наше производит в безмерном пренебрежении веченную славу, когда мы смотрим на на видимое, но на невидимое, ибо видимое временно, а невидимое вечно."
22) Ср. 1 Иоан. V, 4.
23) Филип. IV, 13.
маго переживаний восторженной радости, по самой организации человеческой личности всегда сопутствующей вполнен нормальному направлению жизни и дѣятельности индивидуума. „Холодная строгость правосудительная дѣйствует по одному со знанию долга чужда Божественному учению. Оно окружает человѣка побужденіями, на которых сосущественно отыскается человеческая природа на всѣх степенях своего развитія“ 84).

Но и на высшей ступени христіанскаго развитія моментъ благенства (μακαριστій), — радости (πνευματική ἀγόρινή, ἡ χαρά, ἡ ἀγάλασις, ἡ ἀγαλλίας, ἡ εὐφροσύνη) 85), Божественнаго наслажденія (ἡ θεῖα τροφή) 86), не теряет своего существенного значения, а, напротивъ, раскрывается все в большем и большем интенсивностью, дости гая своего высшаго совершенства въ жизни загробной.

Правда, это благенство само по себѣ не представляетъ цѣлю человеческой жизни; такою подлинною цѣлью можетъ быть, какъ мы видѣли, только и исключительно богообозненіе во Христѣ; но слѣдовательно, при томъ именно необходимымъ, обязательнымъ, является охарактеризованный выше моментъ благенства, поскольку Богъ является средоточиемъ всѣхъ благъ и, слѣдовательно, общеніе съ Нимъ есть причастіе всѣхъ благъ, т. е. богообозненіе для человѣка сопровождается необходиимо высшемъ, совершенствованіемъ благенствомъ.

Вотъ почему „кто видитъ Бога, тотъ въ этомъ врѣмѣ имѣть уже все, что находится въ числѣ благъ,—некончающую жизнь, вѣчное нетлѣніе, безсмертное благенство, некончаемое царство, непрекращающееся веселіе, истинный свѣтъ..., неприступную славу, непрестанное радованіе и всѣкое благо“ 87).

Выдѣляя и особенно подчеркивая въ состояніи будущаго благенства приведенковъ элементъ „увлеченія“, „радованія“, Св. Отцы выразительно указываютъ именно на то, что этотъ моментъ оказывается, правда, второстепеннымъ, производнымъ, однако тѣмъ не менѣе необходимымъ спутникомъ истинной святости, обязательнымъ послѣдствіемъ полнаго господства въ душѣ.

84) Е. Ѳ. Толков. 2 Солн. (I, 10), стр. 436.
86) Григорій Н. De infantibus..., с. 161С.
87) Григорій Н. De beat. Or. VI, кол. 1265В: ὅ τὸν Θεὸν ἰδὼν πᾶν ὅπερ ἐστίν ἐν ἐμαῖν καταλαβὼν διὰ τοῦ ἰδεῖν ἑαυτὸ, τὴν ἀναλυτὴν ζωήν, τὴν ἀκόλουθον ἀφαρασίαν, τὴν ἀναλαμβάνειν μακαριστίαν, τὴν ἀναλυτὴν συναλλαγήν, τὴν ἀληθινὴν συναρπασίαν, τὸ ἀληθινὸν ἀφαρασίαν, τὸ ἀληθινὸν ἀφαρασίαν.
добродетели" 88). В этом случае,—только, конечно, в особой специфической форме,—осуществляется общий мировой закон, согласно которому "каждое естество исполняется велелія, приближившись к тому, что ему принадлежит" 89). В заточенной форме, в несовершенном видѣ такая радость воздвигается в душѣ истинаго христіанина еще в земной періодъ приобщения его вѣчной жизни 90), но только в царствѣ славы она безраздѣльно вкладывает настроение человѣка, которое, если такъ можно сказать, будетъ сплошной радостью, ничтъ не ограничиваемыѣ духовнымъ восторгомъ 91). Человѣкъ будетъ принимать тогда откровеніе славы Божией, въ прославленію и велелію души своей 92).

Слѣдовательно, по святоотеческому учёнію, "вѣчной жизни принадлежит" не только пользованіе, но и вмѣстѣ съ тѣмъ и потому самому именно "увелеліе истинными благами" 93). Связь "добродѣтей" и "велелія" необходимо,—одно безъ другого быть не можетъ: "добродѣтель у преуспѣвшаго становится душевнымъ велеліемъ" 94). Отсюда связь ихъ постоянная, никогда непрерывавшаяся, непрекращавшаяся. Свойство добродѣтели таково, что она "услаждаетъ пользующагося ею", "не въ настоящемъ только" 95).

88) Ср. Василій B. Const. mon. с. II, § 1, col. 1340C.
89) Иссачъ С. Л. LXXXIII, с. 469: екіаіу фіовіс прозегіісаа тов сіовіов аіті, ейфросіовн тylonіовт.
90) Объ Антоній B., напр., сообщается, что такъ какъ душа его была безъ мѣры, то и вѣчныя чувства оставались невозвышаемыми (еторѣговъ), и отъ душевной радости вселено было и лишъ (дѣлъ тѣхъ фіовіов тов егг іаіов кіо прозгііс). По движеніемъ тѣлеснымъ можно было заключать о спокойствіи души (дѣлъ тѣхъ фіовіов кіаіов). Vita Antonii, 67, col. 940AB. Даже и въ другихъ обищдении съ нимъ возбуждаю радость. Ibid., 73, col. 945A.
91) Ср. Григорій Н. отличает радость истинаго христіанина, пока онъ находится на землѣ, отъ той высшей степени ея развитія, которая явится его уѣздомъ въ жизни будущаго кѣна, обозначая первую и вторую даже равными намѣненіями. По мысли Св. Отца "царствіемъ" Господь назвалъ радуемую Духомъ въ душахъ "радость" (еийфросіовъ), которая является залогомъ "вѣчной радости" (aioioio yápaі), которой никогда будутъ наслаждаться души святыхъ. De inst. christ. col. 304A.
92) Иссачъ С. Л. LXXXIV, с. 469: тов сіовіов аіті, дѣлъ дѣлъ екіаіу тов аіталовъ тѣхъ дѣлъ тѣхъ егг, пріосъ едірован кио ейфросіовъ тов еіовіов фіовіов. дѣлъ екіаіу арті еіовіов божіевъ тов сіовіов кіо прозгііс.
93) Григорій Н. De beat. Or. IV, col. 1232A: макаріионъ дѣлъ еіовъ тѣхъ ейфросіовъ пріосъ тов аіталовъ еоговъ еіовъ сіовіов аітіовт.
пъкъ, но „на всв времена доставляеть дѣйствительное велѣніе“ 30) 31).

30) Онь же. De beat. Or. IV, col. 1245B: тогдѣ всѣ другіе тьозъ фразъ естъ, всѣ мѣчевъ коронъ мѵонъ катарлолвтіонъ товъ апѣавноста, всѣ всѣ тьозъ товъ грѣховъ мѣросъ еверѣвъ парѣгѣнъ товъ ефтесонъ.

31) Въ сущность своем, поэтому, справедливо, но въ способъ и деталяхъ раскрытія не чуждо преувеличеній обобщеніе проф. И. В. Попова; церковь, по его словамъ, „смотриятъ на духовное благенствіе, какъ на свѣдѣніе добродѣтель, и осуждаютъ тѣхъ, которые поставляютъ его цѣлкомъ своей нравственной дѣятельности“ (Вѣственственное православный законъ, стр. 167). Гораздо точнѣй и определеннѣй сказать, что поставлять загробное благенство явлѣніе своей дѣятельности христианинъ можетъ только на нисшихъ ступеняхъ своего развитія (о чемъ у насъ рѣчъ будетъ ниже. Cp. ibid., стр. 159—165), когда такое отношеніе для человѣка является даже отчасти невзбѣжнымъ. Что же касается высшей ступени христіанскаго совершенства, то исполненіе христіанскаго подвига становится уже потребностью одушевленной самоотверженной любовью, благодатствованнйй личности. Въ первомъ случаѣ обѣщаніе загробнаго благенства очень плодотворно и полезно для человѣка и потому усиленно предлагается вѣрующему и Словомъ Вождемъ и Церковью; во второмъ случаѣ высшее напоминаніе просто надлежитъ, поскольку христианинъ уже фактически владѣетъ христіанскимъ благенствомъ, высшемъ радостью, которую, по слову Христа, никто и ничто отнять отъ него не въ состояніи. На этой ступени и не можетъ уже быть рѣчъ о благенствѣ, какъ явлѣніи христіанской жизнедѣятельности. Психологическая подкладка этого явленія отчасти выясняется хотя бы на стоящемъ примѣрѣ. Сказано человѣкъ можетъ заниматься тьомъ или иной научною специальностью ради какихъ-либо внѣшнихъ по отношенію къ самой наукѣ цѣлѣй. Но, по мѣрѣ того, какъ онъ входитъ въ научную область, освобождается, сроднѣется съ нею, онъ начинаетъ какъ-пожалуй работать ради самой истины безкорыстно. Однако только тогда и именно по тому самому его работъ начинается доставлять трудящему высшее благенство, которое онъ не знаетъ, пока занимался ради внѣшнихъ побужденійъ. И чѣмъ безкорыстнѣе работаетъ ученикъ, тѣмъ выше, утонченнѣе, благороднѣе, свѣтлѣе и чище почерпаемое имъ изъ научныхъ занятий удовлетвореніе, наслажденіе sui generis. Кто рѣшился бы осудить такого ученаго за то, что онъ, открывшись отъ всего ради науки, вознаграждается, даже не заимствуя отъ своего прямого желанія, высокихъ, утонченныхъ внутреннихъ удовлетвореній того, что при этихъ случаяхъ можетъ быть сдѣлано чуждо всякаго эгоистическаго оттѣнка? Таковъ уже общий законъ духовной жизни, что всѣмъ самопожертвованіе сопровождается высшепъ „обрѣтеніемъ“ (Ме. XVI, 25—26). Отнйть благенство отъ христіанскаго совершенства не удается никакому посвященному морали сухого долга,—благенство—необоснованный, неотъемлемый моментъ христіанскаго совершенства, что бы кто ни говорилъ. Но испытать его можетъ только и именно тотъ, кто-способнъ добры ради самого добра,—кто подобнъ Христу Спасителю, какъ высочайшую Истину и безусловное Добрь, кто воспитывать въ себѣ исключительную преданность Его Божественной Личности. Отсюда и упреки христіанства въ эпидемизмѣ могутъ проникать только изъ недоразумѣнія, изъ непониманія сущности христіанскаго ученія о спасеніи человѣка. Даже съ точки зрѣнія приятаго понятія объ эпидемизмѣ этотъ упрекъ оказывается по отношенію къ
Само собою понятно, что христианское божественство, сущность которого составляет радость и мир в Св. Духе, несовместимо с обычной радостью, проникнутой чувственностью 87).

Специфический характер христианского божества всецело определяется особенностями того состояния, которое его обусловливает,—состоянием богообщения, внутреннего тесньюшего единения со Христом. Его причина, корень, центр тяжкия лежат именно в сокрытой от внешнего восприятия глубочайшей мистической глубине человеческой личности 88). Однако это божество, эта радость не остается без своего воздействия и в сегоднёй человеческой личности, живо отражалась во всех её перифериях 89). Мало этого. Христиансское учение, не открывая намъ деталях и подробностей, вполны определяло однако же содержать в себя то принципиальное, общее положение, что и внешняя блага, въ видѣ для нас теперь совершенно непредставимого, также будутъ входить, такъ сказать, въ составъ, содержаніе и объемъ будущаго божества. И это въ томъ смыслѣ, что съ прославленным состояніемъ человѣка будутъ вполны гармонизировать и всѣ объективные, внешнія условия „вѣчной жизни“ праведниковъ. Въ формѣ общей, но въ то же время принципиально вполны опредѣленной, указанной христианское учение выражено Ап. Петромъ: „По обѣтовацію Его, мы ожидаемъ неба и новой земли (γῆν και τῆς ουρανοῦ), на которыхъ обитаетъ правда (ἐν τῇ δικαιοσύνῃ θαυμαστή)“ 100).
Апостоль Павел сололительную особенность и непременную принадлежность будущего состояния всей твари указывает в том, что она "освобождена будет от рабства тьмы в свободу славы дочерей Божих" 101). 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 со-зерцать совершенное откровение и полное осуществление закона Божественной Правды... Внешняя условия жизни праведников будут, сложившись, служить безусловным проявлением и обнаружением того именно закона Божественной Правды, дейст-вие которого не проявляется видимо на земле, в настоящей стадии развития царства Божия с его свойственно ему безусловно- стью. Одним из требований его является полное сочетание внешнего положения человека в мире с его религиозно-правственным достоинством, сущность и источник которого заключается в богообщении. Указанное сочетание, положенное в основу творения человека и данное ему первоначально Богом государственного, царственного положения в мире,—в качеств-ве несомненного закона христианской нормальной жизни подтверждено Самим Господом Спасителем: "ищите прежде царства Божия и правды Его (как ти бдай и будь вольною душою) и это всё приложится (поистине) вам" 102). Однако полное, безусловное осуществление нормативного требования такого гармонического сочетания внешнего и внутреннего возможно и действительно будет иметь место только в царстве славы, в жизни будущего века, когда и нравственное состояние праведников приобретает незыблемую устойчивость в добрь в силу непосредственно- ственного, видимого общения со Христом, когда и все боговра-

дения характеристики настоящих и ожидаемых благъ spaceship; ср., напр., крато обложень и кст казви (Иез.ЛXV, 17; Апок. XXI, 2 Петр. III, 13); казво иероскалии (Апок. III, 12; XXI, 2); къвама казво (Апок. II, 17; Ср. Иез. XXVI, 2; 4; LXV, 15; Апок. III, 12; XIX. 12); къвама казви (Апок. V, 9; XIV, 3). Таким образом, казвес — слово по преимуществу апокалиптическое (Ср. Апок. XXI, 5; казво подъ плама). Однако уже и дарованный Христомъ блага искупления объединяются в понятия: казво дейстрики (Мср. XXVI, 28; Мрк. XIV, 24; Лк. XXII, 20; 1 Кор. XI, 25; 2 Кор. III. 6; Евр. VIII, 8-14; IX, 19), как заветъ лучшаго = (крестовъ бдити) по своему достоинству и неизмѣримо высшаго по сообщаемымъ имъ плодамъ. Omer. S. 584—585. Ср. Ученая замытка и письма проф. В. В. Болотова. Христ. Чтен. 1906 г. Май, стр. 681.

101 Римл. VIII, 21.
102 Ме. VI, 33.
желебное царство будут покорено Христом Богомъ 103), съдова
tельно, будут уничтожены всъ теперь попускаемыя Богомъ,
по плану Его домостроительства о спасеніи всего мира, -и несомь
ительно ограничивающія безусловное проявленіе Божественной
Любви и Правды, чудныя или прямо враждебныя Христу и Его
dѣ ла дѣ йствія и состоянія царства тьмы 104) со всѣ ми тяжкими
послѣ дствіями для праведника, несомнѣ нно омрачающими его
радость.

Законъ Божественной Правды можетъ быть — и дѣ йстви
тельно будет — осуществлень во всемъ своемъ безусловномъ
совершенствѣ только и именно тогда, когда Самъ „Богъ будеть
все во всѣ мъ“ 105). Праведники „будутъ Его народомъ, и Самъ
Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ; и отрѣ тъ Богъ всѣ
кую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣ зни уже не будетъ.“ 106). Такимъ образо-
зомъ, и всѣ внѣшнія условія, всю объективную для человѣ
къ среду Господь приведетъ въ полное соответствие съ религіозно-
нравственнымъ, духовнымъ состояніемъ человѣ ка, которое не
только не будетъ никогда и ни въ какомъ отношеніи нарушаться
и ослабляться дисгармонирующимъ воздѣ йствіемъ и влияніемъ
первыхъ, какъ это слѣ по и радомъ встрѣ чается въ зѣ меной
жизни, а, напротивъ, будетъ тогда восполняться, подкрѣ плѣ
ваться, усиливаются вполнѣ и всѣ цѣ ло гармонирующая съ его внутрен-
нымъ построениемъ внѣшнею средою 107).

Такимъ образомъ, и, такъ называема, „внѣшня блага“ вхо-
dать въ объемъ и содержаніе блаженнаго состоянія праведни-
ковъ, хотя и не въ качествѣ условія, самостоятельно опредѣ ляю-
щаго и производящаго это состояніе, а лишь въ видѣ момента,
необходимо ему сопутствующаго и гармонически согласованнаго
съ внутреннею сущностью этого блаженства,—стѣ довательно,—въ
качествѣ элемента второстепеннаго и дополнительнаго, вполнѣ и
всёцело подчиненного. Названный блага собственнно и не могут быть названы в точном смысле виновными, поскольку они вполне соответствуют внутреннему содержанию блаженной жизни праведника, служать его точным отображением, хотя и в самом реальном смысле, в объективной действительности.

Согласно первоначальной цели творения человека, он явился, по самой своей идее и нормативному назначению, распорядителем всей твари, призванным одухотворить и осмыслить ее силы, законы и явления и, таким образом, отпечатлить и во внешней природе созидательную, творческую работу духа, так что не один человекский организм, а собственном вся природа должна была служить послушным орудием, как бы ткацкой, покровом, одеждой 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, мера его восприимчивости к духовным благам общений со Христом, а поэтому и степени блаженства праведников будь различны.

Однако это различие в степени блаженства, основывающееся на различии религиозно-равственного состояния, — богоподобия, — праведников, ниспослать 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 усвоить.

По учению Св. Григория, как святитель, будучи единым

108) Ср. 1 Крт. XV, 41—42; ср. Мч. XX, 2; Лк. X, 40. Исакий С. LVI, 332: "Славител мъчнит обители у Отца называет различными меры ума вводливых в той стране, т. е. отличия и разности духовных царствий, какими насаждаются по мѣрѣ воспринимчивости ума" (πολλάς μονάς ὁ σωτῆρ τοῦ Πατρὸς καλεῖ τὰ μέτρα τῆς διανοίας τῶν ἐν τῇ χάρι ἕκατον αὐθεντικῶν, λέγω δὲ τὰς διανοίας καὶ διαφορὰς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων, ἐν οἷς κατὰ ἰδιότητα ἐντροφῶσιν. Ср. Максенсий Е. De patientia et discretione. с. X, col. 873АВ. Ср. Григорий С. Capit., с. 1252 (T. CL): "Царствие одно, но имеет внутри (себя) много различий, по различию в добродетели, въдьмии и степени обожения имѣющихъ войти въ него (μικὰς μὲν οὖσας τῆς βασιλείας, πολλὰς δὲ ἐνὸν διαφορὰς ἐχοὺσας. ὡς εἴσαι... κατὰ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν ὑπομονὴν, κατὰ τὸ τοῦ ποιοῦ τῆς θεότητας ἔχοντας)."

109) Ср. Св. Григорий С. Сап. § 56, с. 1256А. По мысли преподобного, въ царство славы вский будет иметь такую степень обожения, которая будет соответствовать совершенству в духовных возрастаняхъ имѣющаго въ бицо (συν ἐκεῖ πρὸς τὸν ὕμνον καὶ τὴν ἀθλίαν τὴν θέσιν ἐν τῷ μὲλλοντι, ὃ τὴν ἀθλίαν ἐν τεθλεῖν πρὸς τὸν μεθελικόν τοῦ πνεύματος τέλεος).
свою общую святотесную силу обнимает все, находящееся под ним, и, уделяя себя всем, пользуясь собственным святом, его, каждому представляется целиком и нераздельным подобно этому и тьм более — Сотворитель этого святла, Который бывает всяческая во всех (I Кор. XV. 28), присущий каждому, в такой мере сообщая Себя Самого, в какой вмещает премилующий 110.

По словам преп. Ефрема С., Господь назвал обители многими не по различию мъстъ, но по степени дарования (о диворф сътов, аль таеся хароатов). Какъ лучами чувственнаго солнца вскій наслаждаются по мѣрѣ чистоты зритѣльной сили и собственной впечатлительности, такъ и въ будущемъ вѣкъ всѣ праведные нераздельно ведърятся въ одной радости (о диаа тау ловековъ, о кт кт тао метровъ) будьте озаряйте однимъ мысленнымъ солнцемъ и по степени достоинства (кт: діаа) попеременно радость и веселье, и никто не увидитъ мѣры высшаго и нисшаго (о теоре и та метра та иджеантос о вск олбестерос) 111.

Загробная участь человѣка, свѣдственно, вполне зависит отъ его собственнаго религиозно-правственного состоянія, того или другого направленія его основанной жизненного стремленія, поскольку это послѣднее—въ своемъ конечномъ результата—проявляется и выражается въ видѣ или пичье неискорененное стремление къ богообоженію или же, напротивъ, въ видѣ твердо опредѣленного настроенія богоотечественности. Благенство будетъ сносить о Бога праведникамъ не въ видѣ дара, внѣшняго по отношенію къ ихъ собственному настроенію,—такого дара, который бы иметь значеніе объективной отплаты, витшнаго вознагражденія за ихъ труды, лишенія, страданія,—въ—вѣчное благенство по своему основному содержанію и степени дѣйствительнаго переживанія его человѣкомъ будетъ опредѣляться именно основнымъ характеромъ человѣческаго жизнепредѣленія, являясь, такимъ образомъ, прямымъ и самымъ полнымъ отвѣтомъ на внутренніе запросы его существа. Правда, собственная направленная дѣятельность человѣка для реальнаго приобщенія его вѣчной жизни обязательна и существенно необходима, однако—не въ томъ смыслѣ, что человѣкъ надѣляется отъ Бога

110) Ел ес въ фовфей ковъ та та укопаыененъ апокъ тѣ фовтотей биверие дикароани, кай паса толи метхосуи эвотовъ эпименевъ, ало экавета кай экавертовъ павесте павовъ илаловъ о та фовфей дикмосоз, кай пава въ пава гивенета, каваб эдайон о Апостолос, кай экавета павесте, тососуи эвотовъ дивос, досу та укопаыененъ агета. De infantibus. col. 181B.

111) Ефремъ С. Т. III, p. 256B—26A.
всеми внутренними и виновными благами в награду за свое добротелание, так что человекъ, претерпѣвая страдания и лишения на землѣ, получаетъ возможность именно за это наслаждаться и ползоваться всѣми благами, испытывать полное счастье и довольство на небѣ. Значеніе указанной дѣятельности человѣка опредѣляется тѣмъ, что безъ собственного, характеризующагося направленіемъ всѣхъ его силъ, участія человѣка въ усвоеніи ему спасенія Христа, помимо его христианскаго настроенія, благодать одна сама по себѣ не можетъ измѣнить его личнаго жизнеопредѣленія, основаннаго настроенія, принудить его всѣмъ существомъ полюбить Бога во Христѣ и всѣчно, безъ всякаго остатка, устремиться къ Нему, чтобы достигнуть реальнаго пріобиенія Его вѣчной, божественной жизни.

Что же касается объективныхъ благъ, которыми также, какъ мы видѣли, будутъ окружены праведники, то назначеніе ихъ состояло собственномъ въ томъ, что они будутъ способствовать лишь болѣе полному раскрытию внутренняго состоянія богоподобія людей прославленныхъ, поскольку они явятся вполнѣ благоприятной атмосферой для этого развитія и нераздѣльно связаннаго съ нимъ блаженства, но не сами по себѣ создадутъ это послѣднее, такъ что къ существу блаженства они собственномъ не относятся [112].

Равнымъ образомъ и грѣшники лишатся истинной жизни и блаженства собственномъ — и только — потому, что они сами не стремятся—всѣмъ своимъ существомъ — къ этой именно жизни, не способны къ такому именно блаженству,—эта жизнь чужда всему ихъ внутреннему религіозно-правственному строю,—она имъ совсѣмъ не понятна, противна, а потому и высшаго удовлетворенія имъ доставить она была бы не въ состояніи,—свое блаженство они понимаютъ совершенно иначе, полагая его въ самоутоленіе, а не въ любви къ Богу.

Особенно рельефно отѣнены всѣ формулированныя нами мысли Св. Пріеме Л. Вотъ основные пункты воззрѣній Св. Отца по данному вопросу.

[112] Если бы можно было представить себѣ, что „внѣшнія блага будутъ совершенно исключены изъ будущаго состоянія свѣтнаго прославленія праведниковъ, то и въ такомъ случаѣ вѣчная жизнь въ своемъ существо осталась бы незатронутою, внутреннее блаженство праведниковъ отнюдь существенно не поступало бы. По словамъ Е. Геофора, „благоволеніе любевъ любимаго Господомъ и любовь, дышащая любимымъ Господомъ,—это и есть рай. Любящій Господа и любимый Имъ вездѣ будетъ въ раю, хотя помѣститъ его въ адъ; такъ какъ любовь въ адъ будетъ въ раю, хотя помѣститъ его въ раю“. Тонковъ. IX—XVI гл. Посл. Св. Ан. Павла къ Римл. стр. 12.
Богъ даешь свое общение только тёмъ, которые Его любятъ и въ духѣ этой любви устроютъ всю свою жизнь. Но общение съ Богомъ даешь человеческую жизнь, просвещение и наслаждение всёмъ благодари, какъ заключены въ Немь. Тѣхъ же, которые по своему собственному произволенiuю отступаютъ отъ Бога (часто безъ весны и тишины, т. е. въ пустынѣ и тоскѣ), Онъ подвергаетъ отлучению отъ Себя, которое сами они избрали (т. е. ихъ отъ Бога удаляютъ). Разлуциемъ же съ Божественною жизнью есть не что иное, какъ смерть (Бавилон); какъ отчужденіе отъ Божественного свѣта, оно тьма (стюаръ) и вообще отчужденіе отъ Бога есть лишenie всѣхъ благъ, какъ есть у Него (аполлѣ) князя тьихъ паро и др. тѣхъ, кто оттуда вышли (т. е. отъ святыхъ и освященныхъ людьми).

Потому тѣ, которые чрезъ свое отступление отъ Бога утратили всѣ дѣйствительныя блага, какъ лишенья ихъ, оказывается (какъ грѣхъ) во всѣхъ мученіяхъ не потому, чтобы Богъ Самъ по Себѣ непременно подвергалъ ихъ наказанію, но наказаніе постигаетъ ихъ, вследствіе именно лишенія всѣхъ благъ (т. е. мѣнъ пропитанію, мѣнъ хлѣба, др. космологическія вѣдомства, т. е. якобы иже космологическія, др. тѣхъ хлѣбовъ, къ которому не наст��а нѣтъ хлѣба и безконечны, а потому и лишены ихъ вѣчно и безконечно 112).

Богъ, зная напередъ все, приготовилъ соответствующиа обиталища для тѣхъ и другихъ (utrisque aptas praeparavit habitations),—тѣхъ, которые искали свѣта нетлѣнія и обратились къ нему (et ad id recurrunt) милостиво сообщая этотъ желанный ими свѣтъ; для тѣхъ же, которые отъ этого свѣта бегутъ и отрываются, какъ бы сами оставили себя, Онъ приготовилъ тѣмъ (praeparavit tenebras), соответствующую характеру тѣхъ существъ, которые противятся свѣту. Тѣ, кто избываютъ свѣта, по справедливости обитаютъ во тьмѣ. Стѣдственно, тѣ, которые удаляютъ себя отъ вѣчнаго свѣта Божія, сами служатъ причиной своего нахожденія въ вѣчной тьмѣ, т. е. лишения всѣхъ благъ богообоженія, сами являются причиной такого жилища (sibi metipsis causa hujusmodi habitationis facti) 113).

Тою же аналогіей свѣта и глаза—въ его здоровомъ и поврежденномъ состояніяхъ—пользуется, желая точнѣе определить

113) Ibid., L. IV, c. XXXIX, col. 1111—1112.
способ взаимоотношения человека к благам богообщения и св. Григорий П. При этом Св. Отец предлагает, по сравнению с Св. Иринеем, раскрыть и нькоторых новых сторон этой аналогии, извлекая из нее дальнейшее и характерные выводы.

По мысли Св. Отца, подобно тому, как для восприятия свята еще недостаточно, чтобы объективно существовать источник свята, но для действительно восприятия святого ощущения необходимо, кроме того, наличие в теле организма особо приспособленного органа—глаза, который один только в ряду других членов тела, в силу своего телеологического специального устройства, способен воспринимать святовей ощущения,—точно так же для реального осуществления богочеловея совершенно необходимо (αυτής γὰρ), чтобы человеческая природа заключала в себя нечто сродное с Богом, была, так сказать, приспособлена к богообщению 115).

Если для осуществления общения с Богом необходимо собственно только способность человека к восприятию этого общения,—поскольку—разумеется, Бог с своей стороны всегда готов даровать человеку, искренне стремящемуся к богообщению, всл ство общения с Собою, то нельзя в собственном смысле сказать, что причастие вной жизни служит воздаянием за добрыя дела, а лишение этой жизни—наказанием за дурная действия (αὐτὸν οἰκεῖον χρίσας ἀντίδοτον τῶν ἐκ βεβαιωτότων γενέσθαι τὴν τῆς λειτουργίας καὶ τιμωρίας τὸ ἐμπαθεύ). В самом деле, приу́мствует сюда уже взятую аналогию. Мы не говорим вь́дь, что восприятие свята для имеющего нормальное, острое зрение служит наградою или отличением, как не говорим равным образом и того, что больному глаазами служить наказанием или карою факту лишения зрительной дательности 116). Подобно этому и бла́женная жизнь сродна с свойствами имеющих чистые, непорочные, незагрязненные духовные органы восприятия, тогда как болезнь, появление сих органов вмьсть съ своими необходимым послѣдствием (ἀναγεννάσθαι ἑπάται) полную невозможность пребывания вной жизни 117). Однако аналогия указывает и на то, что „въ нькотором смыслѣ“ блага богообщения можно признать и назвать, ножалуй, и воздаяниемъ (λέγεται δὲ κατὰ τινὰ διάνοιαν τὸ ἄτο καὶ ἀνάλογα) 118). Что касается вопроса, в каком же собственно смыслѣ христианское вной благенство

115) De infantibus, col. 173D—176A.
116) Ibid., col. 176D.
117) Col. 176D—177A.
118) Col. 177B.
все-таки можно назвать "воспоминанием", то он уясняется Св. Отцом при помощи той же аналогии — глаза и свята, причем в данных случаях обращается внимание именно на то, что человек в известном смысле сам может быть виновником хорошего или, наоборот, дурного зренья; в таком то случае и говорят иногда, что человек наслаждается хорошим зрением вполне заслуженно, что это послѣднее является должной наградой за его достойное поведение.

Предположим, что два человѣка больны одной и той же глазной болезнью, угрожающей совершенно потерей ихъ зрѣнія. Но каждый изъ нихъ во виду своей болѣзни ведетъ себя совершенно неодинаково. Одинъ изъ нихъ съ полнымъ вниманіемъ и стараніемъ занялся лѣчениемъ своихъ глазъ, исполненъ все предписанія врача, какъ бы онъ ни были для него тяжести и непріятны, какимъ бы ни подвергали они его ограничениемъ,—въ то время какъ другой больной не захотѣлъ соблюдать дѣйствующихъ средствъ, воздерживаться отъ употребленія вреднаго для его здоровья вина, и не заставилъ себя подчиняться предписанному ему врачомъ ограничительному режиму, необходимому для возстановленія его здоровья, а продолжалъ, напримѣръ, посѣщать бані и т. под. и вообще не переставалъ избегать сильныхъ ощущеній. И вотъ въ конце концовъ первый выдораживаетъ, зрѣніе его восстановляется, тогда какъ второй лишается зрѣнія. Видимъ до противоположности различій выходъ болѣзни того и другого человѣка и принимая въ соображеніе ихъ совершенно различное поведеніе во время болѣзни, люди обыкновенно и говорятъ, что оба достойно получаютъ плоды своего прозиціенія, именно одинъ лишень свята, а другой — наслажденіе свѣтомъ119).

Сказовательно, дѣлается выводъ Св. Отецъ, какъ во взятомъ пріемѣ возвращеніе зрѣнія одному больному и потеря его для другого, такъ и въ полученіи человѣкомъ вѣчной жизни и небесаго блаженства (или, наоборотъ, въ лишеніи этихъ благъ) то и другое называются воспоминаніемъ только по неточному словопутреблению" (въ ивр. кѣтастрофовъ понятія) 120) 121).

119) Ibid., col. 177 ВС: каше овню, вос то връстовъ бдѣевнта, аи овъ днозе вѣте овъ пронеевъ овоий овъ карпо, тов мѣн тогъ стерпѣевъ вогъ происихъ, тов дѣ овъ днозевъ.
120) Col. 177 ВС.
121) Мысль о томъ, что воспріятіе будущаго блаженства опредѣляется собственно способностью человѣка къ богообоженію, съ помощью особеннаго выразительныхъ образовъ и характерныхъ сравненій, выражаеть Никколо Новисена (см. De vita in Christo. Lib. I. Т. CL, col. 493 В—496 А.). Вотъ сущность его возврѣнія.—Тѣ, которые не будутъ имѣть необходимыхъ для участія въ буду-
Значение идей "воздаяния" в христианстве.—Понимание идей "введенной в небеса", "награды" в прямом и точном смысле невозможно.—Почему же учение о "наградах" и "введенных в небеса" содержится в Св. Писании и в святоотеческой письменности.—Подлинный и точный смысл этого учения.

Идея "награды", "воздаяния", несомненно содержалась в христианском учении, собственном заключает в себе ту мысль, что, хотя "горняя слава" есть несомненно "дарь Божий", однако этого дара можно достичь, его получить возможно не иначе, как при обязательном условии личного подвига и борьбы 1). Т. е., иначе говоря, названную идею с указанной точки зрения можно формулировать так, что вечная жизнь и небесное блаженство помимо личного участия самого человечка фактически не могут быть сообщены ему Богом, хотя "воля Божия есть спасение людей" 2).

Та истина, что понятие "награды" "воздаяния" не может быть применимо к получению человечком вечной жизни в
смыслъ сколько-нибудь строгое и точное,—станетъ еще яснѣе, въ томъ случаѣ, если мы обратимъ внимание на, такъ называемую, объективную сторону спасенія человѣка, на основаніе содержаніе вѣчной жизни въ ея существѣ, на ея источники, а также—вмѣстѣ съ этимъ—усиленіе себѣ глубже реальной условія приобщенія каждаго человѣка къ этой вѣчной жизни, вникнемъ въ способъ его дѣйствительнаго личнаго участія въ успѣшеніи ему благодатию плодовъ искушенія Христова. Эта точка зрѣнія должна опредѣлить для богословскаго сознанія специфическія особенности и основной характеръ собственно христіанской праведности, какъ реального условія успѣшенія каждому человѣку вѣчной жизни Христовой, причемъ будетъ ясно, въ какомъ отношении идея „награды“ „мадовоздаянія“ находится къ христіанской праведности по самому ея существу.

Христіанская праведность (δικαιοπія), какъ состояніе природы христіанна и свойство его личной жизни, вполнѣ согласны—въ своемъ содержаніи и направленіи—съ волей Божіей, съ требованіями спасающей Правды Божіей,—эта праведность обозначена своимъ происхожденіемъ не личной самодѣятельности самого человѣка и потому ни въ какомъ случаѣ и смыслѣ не можетъ считаться и называться его собственномъ праведностью (η ἴδια δικαιοπια) 3), а слѣдовательно, не мало не поступается къ идеѣ „воздаянія“ человѣку „награды“ за нее отъ Бога 4).

3) Рим. X, 3; Фил. III, 9.
4) Такимъ именно „собственной праведностью“ была праведность подзаконная, ветхозавѣтная (ср. Рим. X, 5; Фил. III, 6), поскольку ея источникъ, основаніе и средства заключались въ самомъ человѣкѣ, который долженъ былъ осуществлить ее исключительно путемъ личной самодѣятельности. Богомъ была дана человѣку лишь форма, программа его нормального поведенія—въ видѣ закона; создать уголовное Богу состояніе своей личной жизни долженъ быть человѣкъ вполнѣ и исключительно самъ, своими собственными силами и средствами, путемъ личной самодѣятельности и постояннаго волеваго напряженія. Отсюда „законная“ праведность была личнымъ приобрѣтеніемъ человѣка, результатомъ его собственнаго „дѣянія.“ Богъ является въ этомъ случаѣ для человѣка только и именно въ качествѣ Законодателя и Судій. Давшій человѣку въ норму его поведенія, Богъ заставилъ исполнителя закона, и притомъ закона въ цѣломъ, во всѣхъ его предписаніяхъ безъ исключенія (Рим. X, 5; Гал. III, 12; Евр. II, 2), наградаетъ жизнью (ζωη—ср. Рим. X, 5; Гал. III, 12), а преступниковъ закона, нарушителей хотя бы только одной какой его заповѣді о и предписанія, подвергаетъ прокляііемъ, лишеніемъ жизни,—смерть (ср. Гал. III, 10; ср. Евр. II, 2). Такимъ образомъ, награда исполнившему весь законъ во всей его безусловной, неуклонной точности присуждалась Богомъ не по милости, а по долгу (того ἐργαζόμενο—древне греческъ ἐργάζεσθαι ἡμᾶς ἀπό του Θεοῦ, ἄλλα ἡμᾶς ἐνῷ ἐσθήσατε—Рим. IV, 4). Отсюда праведность закона носила характеръ правовой, юридическій, такъ какъ всѣцѣло покоялась на идѣ справедливаго воздаянія по долгу. „Богъ и
Что же касается христианского оправдания, то оно реально осуществляется дельствием в человеческого благодати Св. Духа, которое фактически проявляется в его личности по вере 3) человека, но не заслуживается его делами. Мало того. Следствие осуществляет праведность собственными силами и средствами так, чтобы человек явился самым источником своего оправдания, — это стремление принципиально противно существу христианской веры, суть несовместимо, а потому безусловно отрицает возможность осуществления каким-либо христианского оправдания путем реального воздейст вия на его личность благодати. „Если (оправдание) по благодати (Христу), то не по делам (оан ед ер пф); иначе благодать (р арек) не была бы уже благодатью (р арек). А если по делам, то это уже не благодать; иначе дило не есть уже дило 7). „Не делящему (т μ е р е г са пе), но верующему в Того, Кто оправдывает нечестиваго, вера его вимается в праведность (λογιζεται ἡ πίστις, αὐτώ εἰς δικαιοσύνην) 8), т. е. вера и является единственным субъективным условием для осуществления оправдывающего дельствия благодати.

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

То субъективное состояние, которым характеризуется и в котором выражается спасающая человеческая „вера“, своим основным содержанием и центральным моментом имется, как мы видели, стремление усвоить себ к оправдание Христово, путем полноты и самопреданности водительству Св. Духа. „Разумение“ основного характера „праведности Божией“, к которому принявшие под и законом люди составляют союз (δαιμον, Гал. IV, 24), какая сторона которого имееет обязательства и пользуется своими правами“ (Проф. Мырцева. Цит. соч., стр. 2; ср. также стр. 3, 6, 11, 69).


7) Т. е., благодать не была бы милостью, како она является даже по самому своему наименованию.

8) Т. е., если оправдание человеческ совершается божественною благодатью, милостью, то оно уже не может — естественно — быть собственной за- сугото человеческ, пронстекать из его субъективного источника.

4) Рим. IV, 5.
дить въра, ведеть за собою отреченіе отъ всѣхъ пользующихъ „поставить“ въ основу своего спасенія „собственную праведность (τῆς δικαιοσύνης), чтобы „покориться всѣцѣло и безповторно именно „праведности Божіей“ (τῆς δικαιοσύνης τοй Θεοῦ) 9). Вѣра еще не опредѣляет свою наличность состоянія праведности, а служитъ лишь средствомъ, орудіемъ того оправданія, котораго не только источникъ и причина, но и главная дѣйствующая, въ истинномъ и подлинномъ смыслѣ творческая, сила заключается не въ человѣкѣ, а въ Богѣ.


Только по Своему безсмертному свидѣтельствѣ Богъ благоволитъ даровать человѣку тѣснѣйшее общение любви съ Собою (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐκλογη) 16), въ чемъ и состоитъ сущность христіанскаго

9) Рим. X. 3.
10) Ср. Ср. Мв. XIII, 23; ср. 1 Кор. III, 6—7.
11) Въ этомъ смыслѣ и говорить преп. Нилактъ С., что христіанскій „награда дается не за дело, но за смиреніе.... Смиреніе дается благодаря. Воодушевляется не за добродѣтель и не за труды ради ея приобрѣтенія, но относится собственно къ радующемуся отъ нихъ смирѣнію“ (ἡ ὄμοιος, ὁτι τῇ ἐργασίᾳ ἐκδοτα, ἀλλὰ τῇ τακευσθεῖσῃ.... τῇ τακευσθείσῃ εἰδοτα.... ὡς φορν ἐνεχθεν ἃς ενταποθετον ὁτι τῇ ἐρτοι, ὁτι τῇ ἐρτοι διὰ τὴν ἀνθρωπον οὐκ εἶναι πιστοῖς εἰναι της ἐνεχθεσις εἰσιν. Α. XXXVII, с. 236.
15) 1 Иоан. IV, 10; ср. ст. 19; Рим. V, 8; Бф. II, 4 и др.
спасения и единственный источник небесного блаженства 17) В самом дельт, чего христиане думают, как их своев последней, высочайшей цели? Какой они ожидают себб почести, какого вънца? Что бы мы ни представили изъ ожидаеаго христианам въ будущей жизни, все это—въ конечномъ результата—относится къ Богу, какъ къ своему источнику, и въ сущности есть не иное что, какъ Самъ Господь. Определыя подвижни для подви- 
зающихъ, Онъ Самъ же является и вънцомъ для одерживающихъ побдъ. Онъ опредыляетъ участъ каждого, “раздѣляеть жребий”, но этимъ благимъ жребиемъ для каждого является Самъ же Онъ. Онъ обогащаетъ христианъ всѣмъ благами, но этимъ богатствомъ по существу не можетъ быть что-либо другое, кроме Бога,—собственно Онъ и есть истинное богатство, высшее и драгоцѣнѣйшее сокровище человѣка 18). Само собою понятно, что человѣкъ никогда и ни въ какомъ случаѣ не можетъ заслужить себь благо богообожения,—такъ сказать, обязательствовать въ какомъ-либо смыслѣ Бога даровать человѣку общение съ Нимъ, какъ бы ни былъ человѣкъ праведенъ и святъ. Пусть даже человѣкъ привобрѣлъ субъективную способность къ наслѣдію вѣчной жизни, хотя и самая способность его несомнѣнно отъ Бога 19), но въ и въ такомъ случаѣ эта способность сама по себѣ ни въ какомъ отношеніи не можетъ служить достаточнымъ основаніемъ для человѣка считать блага богообоженія въ прямомъ и собственномъ смыслѣ „наградою” 20).

По учению препод. Марк И., Господь, желая показать, что исполненіе всякой заповѣди есть доля христианина (каков втолкъ, частолѣтки, и т. д.), и что усыновленіе Онъ даровать людямъ Свою кровь, говорить: „когда исполните все повелѣніе вамъ, говорите: мы—рабы ничего не стоящіе, потому что сдѣлалъ, что

17) По словамъ преп. Макарія Е., „Богъ плотоговоритъ и преобразуетъ себя, дѣляясь видимыя для любящихъ Его, по великой и невыразимой любви являясь, достойнымъ, соразмѣрю съ силами каждаго (какъ втогомъ, втъ въ ихъ похотяхъ, какъ и въ ихъ понятіяхъ). Въ этомъ грѣхъ и въ волѣ ихъ, въ ихъ отдѣлнѣяхъ, въ ихъ слабостяхъ, въ ихъ слабостяхъ, въ ихъ отдѣлнѣяхъ, въ ихъ понятіяхъ) и въ усвоеніи Онъ даровать людямъ Свою кровь, говорить: „когда исполните все повелѣніе вамъ, говорите: мы—рабы ничего не стоящіе, потому что сдѣлалъ, что
должны были сдѣлать (Лук. XVII, 10). Поэтому царствіе небесное не есть возмездіе за дѣло, но благодать Владыки, уготованная вѣрнымъ рабамъ (о дѣлѣ миссіи орт. ... айлѣ чаріс Левіотоу, пістіон діохон ƫтіохаріа). 

Слѣдовательно, съ какой бы точки зрѣнія мы ни посмотрѣли на сущность даруемой Богомъ человѣку „вѣчной жизни“, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ спасеніи человѣка дѣйствуетъ не юридическій принципъ равномѣрнаго возмездія, а начало совсѣмъ другаго порядка — самоотверженная и самопреданная любовь, которая—по самому своему существу—„не ищетъ своего“ (1 Кор. XIII, 5), не престѣдуетъ собственныхъ выгодъ, вообще не дѣйствуетъ по впоѣнію, послѣроднимъ для нея самой побужденіямъ, въ чаяніи напр., получить награду отъ объекта своей любви.

Богъ спасаетъ человѣка „не по дѣламъ праведности“, которыя бы онъ сотворилъ (1 Кор. XIII, 2), а исключительно „по своей милости“ (ката тов астое ἐλεον) (1 Кор. XIII, 34), по своему безмѣрному снисхожденію къ человѣку, который къ Богу можетъ только стремиться, но болѣе ничего сдѣлать безъ Него Самого, безъ Его помощи не въ состояніи. Творческимъ, созидательнымъ началомъ человѣческаго спасенія является собственно и въ точномъ смыслѣ не человѣческая сторона, а именно Божественная, — мощное дѣйствіе благодати, объективно-мистическій моментъ. „Богъ производить“ въ христіанѣ „и хотя не и дѣйствіе по Своему благоволенію“ (1 Кор. XIII, 4). Христіанѣ спасается божественною благодатью, и его оправданіе, такимъ образомъ, проистекаетъ не изъ его собственной самодѣятельности, не ей въ точномъ смыслѣ обязано (1 Кор. XIII, 4), а есть именно „даръ Божій“ (Θεοῖ τὸ δῶρον) (1 Кор. XIII, 4). Блага христіанскаго спасенія,—причастіе вѣчной жизни, общение съ Богомъ и проистекающее отсюда блаженство со всѣми своими сопутствующими моментами,—сообщаются христіанину „даромъ“, исключительно по Его милости“ (δόειν τῇ αὐτοῦ χάριν) (1 Кор. XIII, 4), не въ томъ...
смысл, что отъ самаго человэка для дяйствительнаго осущест
вленія христіанскаго спасенія съ его стороны ничего не тре
буется,—никакого активнаго проявленія личнаго волеваго напря
женія, а именно въ томъ, что этотъ безусловно обязательный и сущест
венно необходимый субъективный моментъ личной индивиду
альной активности по самому своему существу и основному характеру
не можетъ служить въ точномъ смыслѣ источникомъ спасенія человэка и
и въ какомъ случаѣ не можетъ быть основаніемъ для даро
ванія вечной жизни именно по долгу, въ видѣ награды, вознагражденія.

Въ этомъ отношеніи ветхозавѣтный „законъ“ и „евангелие“
являются двумя совершенно различными средствами или путями
спасенія, причемъ и отношеніе ихъ, въ частности, къ идѣв „на
грады“, „воздаянія“ діаметрально противоположно. „Законъ“
оправдывалъ исключительно на основаніи дѣль, „евангелие“ опра
дживаетъ по вѣрѣ—благодатію. Отсюда первый покоятся на идѣв
награды, юридическаго возмездія, второй же основывается все
цѣло на идѣв безпредѣлной Божіей милости, дара Божіей отече
ской любви.

Сторожевательно, принципъ юридическаго мадовооздаянія до не
примиримости противоположенъ православному учению объ оправдо
даніи христіанина благодаріемъ, по милости Божіей, а не по долгу,
не за дѣла. Христіанское спасеніе есть именно даръ Божій, какія
бы усилия ни употреблялъ самъ человэка для его пріобрѣтенія и
, такимъ образомъ, онъ уже ни въ коемъ случаѣ не есть на
града въ смыслѣ именно юридической „мады“ (μαός).

Однако не стоитъ ли такой категорический выводъ въ рѣши
tельномъ противорѣчіи съ тѣмъ неоспоримымъ обстоятельствомъ,
что понятія „награды“ (μαός—слав. „мада“) и „воздаянія“ нахо
дятся себѣ мѣсто все же и въ христіанскомъ міровоззреніи. Въ
самомъ дѣлѣ, и въ св. Писаніи и у Отцовъ церкви встрѣчаются—

30) Ср. Маркъ Б. Ліб. cit. § 2. Т. LXV, col. 629C: „царство небесное не есть
награда за дѣла, но благодаря Владыка, уготованная вѣрнымъ рабамъ (σαχ ἐγε 
μαός ἐργον.). ἀλλὰ υφίσται διακονίας, τιτοσι δολοκ ὑπερᾶνειν)."

31) Первоначальный и собственный смыслъ μαός всѣдуо окрашиваетъ от
твѣкомъ юридическимъ. Такъ, у ап. Иакова (V, 4) μαός означаетъ маду,
поденную плату работниковъ. Вообще μαός—ск. мѣда борьба, др. бакт. mizhda;
готск. mizdo; др. вѣм. měta měta; Латинскій milés; Латынск. missi подать,
помшпна; слав. мада. Мада есть самый точный переводъ μαός, потому что въ
бого службахъ разумѣется уплату кому вѣбдугъ должнаго за явственное время
(борьбы), въ частности едва вѣбдугъ. Мада называлось также воинъ
гражданство софистомъ за образованіе новошей”. Cremer, С. 697. Ср. Проф. Прот.
М. Н. Орлова. Пасхальное огласительное поучение. Хр. Чт. 1896. Марть—Апрѣль, стр. 496, прим. 39.
и нередко—выражения, которые на первый взгляд, при буквальном их понимании, взятые при том в контексте речи, рассматриваемой вне связи с цъльным мировоззрением известного священного писателя, независимо от цъльного христианского учения, понимаемого, действительно могут внушать мысль о том, что, по христианскому учению, загробное благенствие и загробное муки являются небесным и в подлинном и настоящем смысле этого слова, так что именно дёла—добрые или злы—угодные Богу или обратно, служать как бы юридическим основанием для присуждения праведникам вечною благенствам, как чего-то внѣшнаго, объективнаго, а грѣшникам—нескончаемаго муки; послѣднее будетъ именно проявлением гнѣва Божія, отмѣненіем за оскорбленіе божественной правды.

Но буквальное, въ прямомъ и точномъ смыслѣ, пониманіе этихъ выражений, совершенно не допускаемое, какъ мы видѣли, общимъ характеромъ христианскаго мировоззренія, находить себѣ вполнѣ опредѣленное и ясное толкованіе въ тѣхъ же первоисточникахъ христианскаго учения, въ которыхъ содержатся сами, приведенные нами, мысли и выражения, утверждающія, понимаемому, наличность и въ христианствѣ юридическаго момента и утилитаристическихъ элементовъ. Присутствіе подобныхъ народныхъ объясненій объясняется именно тѣмъ, что цѣль Слова Божія собственно не богословско-философское умозрѣніе, а именно—по преимуществу—

пастырски-практическая,—вразумление грьшныхъ людей, пробуждение ихъ отъ грьховнаго усилениі, увѣщаніе обратиться отъ грьховной жизни къ святой, ободреніе колеблющихся и ненормо-гающихъ въ борьбѣ съ грьховнымъ мѣромъ и испорченностью собственной природы и т. под., слѣдоваельно,—цѣль собственно практическая, то есть — педагогическая 88). Отсюда, проповѣдникамъ божественной истины — Самому Христу Спасителю, Его Апостоламъ и продолжителямъ ихъ дѣла — свв. Отцамъ и учителямъ Церкви, — приходилось примѣнятьться къ религioso-нравственному состоянію своихъ слушателей, ихъ мировоззренію, уровню ихъ умственнаго и нравственного развитія, способу и складу ихъ привычаго мышенія, чтобы говорить понятнымъ и доступнымъ для нихъ языкомъ. Выражаю этотъ обязательный въ христианствѣ принципъ пастырскаго снисхожденія къ пасомымъ, Апостоль Павелъ такъ характеризуетъ собственную миссисонерскую дѣятельность: „я всѣмъ поработилъ себѣ, дабы большіе приобрѣсть: для Іудеевъ я былъ какъ Іудей, чтобы приобрѣсть Иудеевъ; для подзаконныхъ былъ какъ подзаконный, чтобы приоб-рѣсть подзаконныхъ... для немощныхъ — былъ какъ немощный, чтобы приобрѣсть немощныхъ. Для всѣхъ я отдѣлался всѣмъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ вѣкоторых“ 34). Реально осуществливался указанный принципъ, Апостоль, конечно, „не истины мѣ-нялъ, примѣняясь къ людямъ, а способы свои и пріемы, чтобы люди удобѣнѣе приняли единую для всѣхъ истину“ 35). Между тѣмъ не только живущіе по стихіямъ мѣра сего, а не по Христу, но даже и обращенные ко Христу далеко не сразу достигаютъ христианскаго совершенства, а вслѣдствіе этого всѣ они не способны часто даже и къ теоретическому восприятію всей возможной глубины христианскаго ученія, не говоря уже о жизненномъ его воплощеніи 36). Только еще начавшіе жить по Христу — въ ду-ховномъ отношеніи не болѣе какъ „дѣти“ 37), „младенцы“ 38), которые только послѣ долгаго прогрессивнаго возрастанія достигаютъ „въ мѣру полнаго возраста Христова“, становятся „мужами

88) Ср. Кенеметъ А. Paedag. L. I, с. 1, col. 249B: „увѣщательный характеръ (прострѣчиво) носить на себѣ все христианское учение (и паса вѣрности), пробуждая въ душѣ прирожденное ея стремленіе къ (истинной) жизни въ настоящемъ взятъ и въ будущемъ (какъ тѣсъ нынъ и тѣ палладосъ грекъ вѣрнаго тѣ сознаніи логосъ).

34) 1 Кор. IX, 19—22.
35) Е. О. Толков. Галат. (I, I), стр. 70.
37) 1 Иоан. II, 12.
38) 1 Кор. III, 1—2. Ср. Ефес. IV, 14.

Но для людей, въ которых грехъ еще не вполнѣ ослабленъ и препобѣдень, добротданіе представляется тяжелым и неудобнымъ бременемъ, благенствтне святости само по себѣ имъ непонятно, такъ какъ реальнѣ не испытано, не пережито ими, тогда какъ эмпирическая пріятность и видимая польза самообождения постоянно испытывается ими и всѣчъ ихъ къ себѣ, на первыхъ порахъ почти непреодолимо 43). Людей, находящихся въ такомъ состоянии, возможно-ли убѣдить оставить грѣхъ, самооголдѣ — для безкорыстного, самоотверженаго служения Богу — раскрытіемъ предъ ними той мысли, что грѣхъ самъ по себѣ есть зло, а добродѣтель сама по себѣ — благо? Отвѣтъ ясень.

Такие люди стоять пока на точкѣ зрѣнія собственнаго благополуція и воспринимаютъ все только подъ этимъ угломъ зрѣнія,— иная точка зрѣнія въ начальной стадій ихъ развитія для нихъ прямо непріемлема и представляется не заслуживающе серьезнаго вниманія. Человѣку, недостаточно развитому въ религіозно-правственномъ отношеніи, добро естественно предста-

39) Bf. IV, 13.
40) Ср. 1 Кор. XIX, 11.
41) 1 Кор. III, 1—2.
42) Григорий Н. De pauperibus amandis. Or. I. T. XLVI, col. 453А:... прйтъ
тыхъ матеріатъ посвѣтъ въ добротданіе тѣмъ эмпіріческимъ тѣмъ телеснымъ тѣмъ ученіемъ.
43) Ср. Григорий Е. Or. XLV, с. XVII, col. 648А: "жизнь по Богу горька и трудна, особенно для начинающихъ" (безъ тѣхъ тѣхъ тѣхъ тѣхъ тѣхъ естества тѣхъ естества). I. Златоустъ In Ioan. H. LXXVII, с. IV, col. 418 (T. LXI). Е. Толковъ, перв. влас. гп. Римъ (VI, 14), стр. 360: "гѣрѣватель знаетъ одну снадость отъ грѣха, снадость же отъ добра не знаетъ".
вляется чьым-то не в его природе лежащим, а лишь вьшним определением его природы,—позвеленным, объективным долгом. Таким образом, христианская святость — состояние для грехового человечка чуждое, вьшнее, объективное, слгдоправлено, только объективным, вьшним — онь может представить себь и блаженство, связанное с богоугодием. Пока человечь не достигает известной, довольно высокой, степени религиозно-нравственного развития, для него блаженство — только нечное,—что, в которой ведет исполнение нравственного закона, какъ средство. Внутренняя неразрывность святости и блаженства ему еще не понятна,—онь представляет себь эти состояния различными, связанными между собою вьше, — какъ цѣль и средство, подвиг и награда, труд и воззданіе, въ смыслѣ именно отплаты за самоограничение и разнообразных лишений, преграждаемых человечьком на пути достижения святости.

Такимъ-то людямъ, т. е. стоявшимъ на низшей ступени религиозно-нравственного развитія, примѣнительно собственщ к ихъ наличному религиозно-нравственному состоянію, и говорится, что грѣхъ, даже со стороны своихъ послѣдствій для самого грѣшника, гибельное, ведетъ въ окончательномъ результѣ къ страшнымъ и безконечнымъ, вѣчнымъ мученіямъ, тогда какъ служеніе Богу даетъ человѣку счастье и блаженство, если не на землѣ, то уже непремѣнно въ загробномъ мѣрѣ; съ другой стороны, если грѣхъ, повидимому, и доставляетъ человѣку наслажденіе, то это послѣднее непрочно, временно, случайно; на самомъ же дѣль грѣхъ, какъ явленіе ненормальное, влечетъ за собою мученія, хотя действительное осуществленіе ихъ во всей сильѣ можетъ послѣдовать только въ жизни будущей. Съ другой стороны, христіанская проповѣдь представляетъ грѣшнику, что, хотя уготовленіе Богу и сопряжено обязательство съ лишениами, постояннымъ самоограниченіемъ, однако вѣчнѣе бѣздства не связаны съ богоугодиемъ по существу; совершенно напротивъ: богоустроеніе, если не теперь, то въ будущемъ непремѣнно доставить человѣку и блаженство,—если угодно, счастье и наслажденіе. Начинаящій совершеніе дѣла спасенія сейчасъ уже сталкивается съ вѣчными страданіями и лишается многихъ наслажденій, которыя для него столь дороги и привычны. Христіанство и дае въ видѣ противоса временныхъ страданій надежду на вѣчное блаженство, а эгоистическимъ радостямъ оно противоставляетъ ожидаіе вѣчныхъ мученій. Богоуложеніе становится „игомъ благимъ“ и „временемъ легкимъ“, когда подъ явлгній этотъ подвигъ человѣкъ подкрѣпляетъ свою падающую енергію надеждой на воздаяніе, которое съ избыткомъ вознаградить
за всі його здійсні страдання [44]. Таким образом, „холодна строгость нравоучительная дійствовать по одному сознанию долга чужда Божественному учению. Оно окружает человека побуждениями, на которые сочувственно отзывается человеческая природа на всього степенях своего развиття“ [45].

---

[44] Ср. Григорий Б. Ор. XLV, с. XVII, с. 648А.
[45] К. Т. Тонков. 2 Солун (I, 10), стр. 436.
IX.

"Страх" въчныхь мучений и "надежда" на получение "награды", какъ переходная ступени, приводящая къ истинной, сыновней "любви" къ Богу.—Сравнительная ценность этихъ побуждений,—"работо", "наемничество" и "сыновство".

Чтобы пробудить человѣка изъ состояния духовнаго безчувствія, безпомощности къ своей религиозно-нравственной жизни, христианство представляетъ грѣшнику картину загробныхъ вѣчныхъ мученій 1), предстерегая его отъ такой плачевной участіи, возбуждая въ немъ чувство страха подвергнуться ей. И это возбуждаемое представленіемъ вѣчныхъ мученій чувство "страха" часто бываетъ спасительнымъ для человѣка, служить толчкомъ и побужденіемъ къ началу дѣлаго коренного переворота, заканчивающагося нерѣдко измѣненіемъ направленія жизни иногда даже, повидимому, отчаянаго грѣшника 2).

Когда человѣкомъ овладѣваютъ страсти и чувственная приязанность къ миру, то наибольшее и самое мучительное безпокойство его совѣсти причинаетъ именно мысль о неминуемомъ маздовозданіи въ будущей жизни, о неизбежности загробныхъ мученій 3). На низшей ступени религиозно-нравственного развитія "ничто такъ не сильно оспенять, какъ страхъ адскихъ мученій" 4) 5). Это и понятно. "Непріятнымъ и скорбнымъ результата-

---

1) Мк. XXV, 46; ср. ст. 41; ср. Лук. XIII, 28. (ср. ст. 42, 50); Мк. IX, 43—44 (ср. 45—48); Мк. XI, 21; XXIII, 18—16 (ср. ст. 25, 29); Лук. XI, 43—47 (ср. ст. 52); XVII, 1; Апок. XX, 15 и др.

2) Иуд., ст. 23.

3) Способность нравственной личности человѣка реагировать на эти представленія будущаго суда свидѣтельствуетъ однако все же, что богоподобная сторона въ человѣкѣ еще не совсѣмъ подавлена, что она начинаетъ въ немъ пробуждаться и заявлять о себѣ.

4) Е. 8. Письма къ разнымъ лицамъ, стр. 16.

5) Когда врагъ представляетъ Антонію Б. "пріятность удовольствій" (το λεγων ης λογου), то подвижникъ приводить себѣ на память огненное прещеніе и мучительного червя, и, противопоставляя это удовольствіе, оставался невредимымъ" (ἀντιθετη ταῦτα, διεβαλεν τοῦτον ὀφλασθή). Vita Antonii. 6, col. 844C.
томъ дѣла всегда возбуждается ненависть къ тому, кто или что является виновникомъ такихъ результатовъ. Поэтому, если кто несомнѣнно увѣрится въ томъ, что грѣхи являются причинами многихъ и великихъ золъ, то самъ собою, по внутреннему убѣдженiu, почувствуетъ къ нимъ ненависть" 9). „Кто услышалъ о геенѣ, тотъ уже не съ трудомъ и усилиемъ будетъ удаляться отъ грѣховныхъ удовольствиѣ; но одного страха, овладѣвшаго помыслами, достаточно для него, чтобы изгнать изъ себя страсти“ 10).

Ожидание будущаго суда, страхъ геенны, по святостеоскому учению, имѣетъ воспитательное значеніе для грѣшиниковъ, способствуетъ ихъ нравственному исправленiu,—подобно тому, какъ операции, приживанія и городки лѣкарства часто положительно необходимы для извѣщенія тѣлесныхъ болѣзней 8). Такимъ образомъ, „страхъ Божій“ является началомъ „добродѣтельн“ 9), а чрезъ то и началомъ „истинной жизни“ 10), „удомъ“, сдерживающему страсти порывы въ человѣкѣ 11). Конецъ нравственнаго совершенства человѣка, безспорно,—любовь, но любви „никто не можетъ достигнуть безъ страха“ 12). Чтобы хранить предѣлы посвященія Богу, человѣческой природѣ необходимъ страхъ. Любовь къ Богу воз—

9) Ср. Василий В. Regul. brev. tract. XI, col. 1089A (T. XXXI): адѣ въ тѣхъ грѣхъ и лютѣе ихъ душа и тѣло бывшихъ въ мученіи ради ихъ жилѣхъ и мученій ихъ. Едва овъ тѣхъ плаго, грѣхъ и бѣсъ бывшихъ; въ жилѣхъ ихъ простятся, если хотятъ быть освобождены.
10) Ср. Василий В. Regul. brev. tract. XI, col. 1089A (T. XXXI): адѣ въ тѣхъ грѣхъ и лютѣе ихъ душа и тѣло бывшихъ въ мученіи ради ихъ жилѣхъ и мученій ихъ. Едва овъ тѣхъ плаго, грѣхъ и бѣсъ бывшихъ; въ жилѣхъ ихъ простятся, если хотятъ быть освобождены.
11) Ср. Василий В. Regul. brev. tract. XI, col. 1089A (T. XXXI): адѣ въ тѣхъ грѣхъ и лютѣе ихъ душа и тѣло бывшихъ въ мученіи ради ихъ жилѣхъ и мученій ихъ. Едва овъ тѣхъ плаго, грѣхъ и бѣсъ бывшихъ; въ жилѣхъ ихъ простятся, если хотятъ быть освобождены.
12) Ср. Василий В. Regul. brev. tract. XI, col. 1089A (T. XXXI): адѣ въ тѣхъ грѣхъ и лютѣе ихъ душа и тѣло бывшихъ въ мученіи ради ихъ жилѣхъ и мученій ихъ. Едва овъ тѣхъ плаго, грѣхъ и бѣсъ бывшихъ; въ жилѣхъ ихъ простятся, если хотятъ быть освобождены.

„Всякому, начавшему жить по Богу, полезенъ страхъ наказанія и производимая имъ скорбь. Кто же безъ участія этого страха думаетъ положить начало доброй жизни, тотъ мечтаетъ построить домъ на воздушѣ, безъ основанія, что, конечно, невозможно“ 15).

Такое же цѣльюсбранные педагогическіе значеніе принадлежитъ и надеждѣ на полученіе въ будущей жизни вѣчнаго бла—женства за труды добродѣлѣнія, въ видѣ награды. Указаніе на вѣчны облегчаетъ трудъ подвижничества, даеь силы трудиться, не ослабѣвая 16), такъ какъ человѣкъ вѣнчается, что „труды (певропосимы) въ настоящемъ вѣкѣ за истину, не могутъ идти въ сравненіе съ наслажденіемъ, которое приготовлено терпящимъ зло за добро“ 17). Надѣваться получить вознагражденіе за труды, подвижникъ легко переносить труды добродѣлѣнія 18). „Это лучший методъ и удобнѣйший путь къ добродѣтелій—смотрѣть не на труды только, но и на награды послѣ трудовъ“ 19). Такъ поступаютъ и воинъ: они смотрятъ не на раны, а на награды, не на удары (свагатъ), не на падающихъ мертвымъ, а на углочиваемыхъ героемъ. Точно также мореплаватели за воловъ видятъ пристаны и во время бѣдствій на морѣ представляютъ себѣ благополучіе по окончаніи плаванія 20).

Для немощнаго (еѣ дѣ тогевентерос) добродѣтелкъ кажется суровою (силерѣ и арети) и потому ему полезно представлять е
„облеченою въ величіе будущіхъ обѣтований“, какъ источникъ награды для исполнившихъ ее 21).

Такимъ образомъ, „мысли о вѣчномъ наказаніи или о бла-
женнѣйшемъ воздаяніи, обѣщанномъ святымъ“ „полеаны, по-
скольку приводятъ руководствующихся ими въ началу блаженства“ (ad initia beatitudinis) 22).

Итакъ значеніе въ процессѣ правленіевъ постепенного со-
вершенствованія христіанина указанныхъ мотивовъ — „страха“ вѣчныхъ мученій и ожиданія „награды“—не подлежитъ сомнѣнію они являются, по ученію свв. Отцовъ, дѣлосообразными аскетиче-
скими средствами, полезными методическими пріемами для про-
бужденія человѣка отъ грѣховнаго сна и для возбужденія его энергіи въ христіанскому подвижничеству на первыхъ, начальныхъ ступеняхъ христіанской жизни.

Но этимъ уже опредѣляется и ихъ не самостоятельное, су-
щественное и постоянное, а лишь подчиненное, второстепенное, временное и преходящее значеніе въ дѣлѣ христіанскаго совер-
шенствованія. По мѣрѣ постепеннаго религіозно-правленіевъ развитія христіанина и дѣйствительнаго приобщенія его „вѣчной жизни“ указанные два мотива переходять въ третье—специфи-
чески и подлинно христіанское побужденіе: на высшей ступени своего развитія христіанинъ угощаетъ Богу только по словесной самоопредѣленной любви къ Нему, творить добро исключительно по скреннему, сердечному, вѣрны безкорыстному влечению къ нему.

Если христіанинъ постоянно будетъ избегать зла изъ страха (ἔμεινη φόβοι τὸ κακὸν ἀκα τὸν ψόβον) и дѣлать добро, надѣясь по-
лучить за это награду, то, пребывая, такимъ образомъ, по благословеніи Божіей, въ добрѣ и, соцермѣрно этому, соединяясь съ Богомъ (συμμετέχοντας τῷ Θεῷ), онъ получаетъ вкусы къ добрѣ (γεώτα λογεῖν). Ощущая теперь непосредственно истинное благо, человѣкъ уже не захочетъ разлучиться съ нимъ 23). Такого человѣка никто уже не можетъ разлучить отъ любви Христовой. Только въ такомъ состояніи человѣкъ достигаетъ достоинства сына, когда онъ любить добро ради самого добра (τὸ τοῦ μέτρου τοῦ οἰκι, καὶ ἠγαθὰ ἀντὶ καλόν) 24).

22) I. Cassian. Coll. XI, c. XII, col. 864AB.
23) Καὶ εἰς συμμετέχοιν ταῖς ἑργασίαις αὐτοῦ τοῦ ὅντος ἄγαθοῦ καὶ σωστῶν θέλει χαρισμα-

24) Апост. Доровей. Doctr. IV, c. 8, col. 1661AB.
Ражддающееся первоначально изъ страха „истинное смирение“ (humilitas, cum fuerit in veritate possessa) „скоро“ (confestim) доводить человѣка до любви, чуждой страха, до любви совершенной. Воодушевившись ею, „христианинъ безъ труда“ (absque ullo labore), „какъ бы совершенно естественно“ (velut naturaliter), имѣя въ виду не наказанія, а побуждаемый любовью къ самому доброму и привлекательностью добродѣтели самой по себѣ (amore ipsius boni et delectatione virtutum) начинаетъ исполнять то, что раньше совершалъ изъ-за страха наказаний (non sine poena formidinis) 23).

Христианинъ, достигши известной степени религіозно-правственного развитія, приобрѣтшія духовную зрѣлость, оставляетъ „младенческое“ отношеніе къ богоугодію, ниспослѣ побужденія къ добродѣлію, и въ видѣ страха наказаній и надежды на полученіе награды. Онъ проникается сильноею любовию къ Богу, ея одной воодушевляется на подвигъ богоугодія. „Въ любви нѣтъ страха, но совершенная любовь изгоняетъ страхъ, потому что въ страхѣ есть мученіе; боющійся не совершеннѣ въ любви“ 26). „Сдѣлавшись сыномъ укрывается любовью, а не устрашающими вразумляется желаніемъ“ 27) 28), Христианинъ не иначе можетъ достигнуть истиннаго совершенства, какъ возлюбивши Бога единственно по побужденію любви, а не по чему-либо другому 29). Кто хочетъ достигнуть истиннаго усвоенія Богу, тотъ долженъ творить добро „изъ любви къ самому добру“ 30). Человѣку, стоящему на такой ступени религіозно-правственнаго совершенства „большой трудъ“, предпринимаемый въ цѣляхъ богоугодія, самъ по себѣ есть уже награда 31). Итакъ „са-

26) 1 Ioan. IV, 18.
27) Исакій С. XXXVIII, 240: ὁ γεωρμος νέος, εἷς τὴν ἐγκαίνιαν καλλιτεχναὶ, καὶ νεκρὸς εἰς τὴν παροικίαν ἐς θάνατον παρεικυομένης.
31) Ср. Григорій В. Or. XL, col. 388A: ... καὶ αὐτὸ τὸ καρδιὲν τὸλογ., ἀλλ’ ἀγαθὸν ἀλλ’ ἀγαθὸν τῇ μὴ πάντη κατὰπρος τῇ διάνοιᾳ. Ср. Hunc C. De vana gloria. с. II, col. 824CD.
ный совершенный способ спасения — посредством любви. 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 (кρ̄̂ς τὸ τέλειον), везде сердцем и всю душой любить не другое что из подвластных Богом благ, но Его Самого, самый источник благ.

"Так как много таких, которые хранят заповеди из страха, или ради награды в будущем, а не по любви, то Господь многим убьётся хранить заповеди по любви (πολλα παρει την ϕυλαξιν των ἐντολων των ἐκ της ἀγαθης). Только этот последний мотив сообщается христианскому подвижничеству характеръ истинно возвышенной, благородной безкорыстной деятельности, — только побуждение любви къ Богу во Христѣ освобождает поведение и деятельность христианина отъ элементовъ существу чудодейства христианства — мучительного страха. Между тѣмъ именно то или другое побуждение, то или другое настроение, изъ котораго вытекает христианская жизнедѣятельность, а не количество и свойство самихъ по себѣ подвиговъ, не форма богоугождения, — опредѣляютъ собою то или другое достоинство человѣческой дѣятельности, подлинную цѣнность ихъ предъ пра- веднымъ судомъ Божіимъ.

По характернымъ словамъ св. Василия В., самолюбіе можетъ проявляться даже и въ дѣятельности, вполнѣ согласной съ заповѣдями, если кто исполняетъ ихъ не по любви къ Богу, а ради себя,—т. е. имѣетъ виду результаты дѣятельности по отношенію къ себѣ самому.

Вотъ почему „великое различіе“ устанавливается свв. Отцами между тѣми христианами, которые совершаютъ, повидимому, одно и тѣ же подвиги, но по различнымъ побуждениямъ, причемъ у однихъ въ основѣ ихъ жизнедѣятельности лежитъ страхъ.

22) ТОν телеωτατον... και μακάριων της ουσιας εκδοκιμων τρόπον, του δια της ἀγα- της λεγειν.
24) Исаакъ С. Epist. IV, col. 542; σε. σελ. 544—545; 569; Λ. XXIII, σεл. 145. Ἀπαντανικόντος, XIV, 7, col. 1785B.
генні или надежда будущаго воздаянія, тогда какъ другіе не-суть подвиги „единственно по любви къ святости“ (amore tantum et desiderio castitatis), „не обращая уже вниманія на обѣщанную въ будущемъ награду или наказаніе“ (nec jam remunerationem... aspiciens). Только совершающія по мотивамъ бескорыстной любви „добродѣтель является свободным“ (voluntarium bonum est), тогда какъ, исполняемая по другимъ мотивамъ, она оказывается какъ бы вынужденной, совершающія „какъ бы противъ волнъ, насильно исторгнутую или страхомъ наказанія или желаніемъ награды“ (velut coactum et tamquam nolesti violenter extortum, vel metu supplicii vel cupiditate praemiârum) 39). „Святое дѣло—избрать добро не ради чего другого, но ради самого добра“ 37). Между тѣмъ только свободное добро и есть добро въ истинномъ смыслѣ. „Добродѣтель есть дѣло неподвластное и добровольное, вынужденное же и невольное не можетъ быть (въ собственномъ смыслѣ) добродѣтелью“ 38).

Отличаясь характеромъ истинно нравственной свободы, не-зависимость, добродѣтель, совершающая по мотиву любви къ Богу—и только она одна—обладаетъ свойствами твердости и постоянства. „Кто упреждается въ добрѣ изъ-за какихъ-нибудь постороннихъ побужденій, тотъ не твердъ въ добродѣтель“ (οβ ρÎρας; εις ἥρετην). Онъ всегда можетъ остановиться на половинѣ пути, если добро не доставить ему скоро того, что получить онъ надѣется за свою добродѣтель, „подобно тому, какъ плинуцій для прибыли не продолжаетъ плаванія, если не видитъ прибыли“.

„Кто же чтить и любить добро ради самого добра, тотъ и расположень къ доброму имѣтъ постоянное“ 39).

Такимъ образомъ, несомнѣнно, что христианское учение „ука-зываетъ три побужденія, заправляющія дѣятельностью христианской жизнью“ 40): „страхъ будущаго мученія въ геенѣ“ (metus gehennae), „надежду и желаніе получить царство небесное“ (spes atque desiderium regni coelorum) и, наконецъ, „расположеніе къ самой добродѣтели, любовь къ самому благу“ (affectus boni ipsius

39) И. Кассиана. Coll. XI, c. IX, col. 855B—856A.
37) Нила С. De vana gloria. с. II, col. 824C; συνδο τοι καθαίρεσθαι, το κα-λον δεινον. Ср. Иоанна П. Epistol. lib. II. Br. 184, col. 636A.
38) Григорій Н. De hominis opif. с. XVI, col. 184B: ἕνοκτον γαρ τι γεγενή σε ἅρετη καὶ ἔχοντον, το δε καταγγειασμένον καὶ βεβαιοσμένον ἄρετη εἶναι ὡς ἑνοκτόνων.
40) Грігорій Е. Or. XXXVI, с. IX, col. 276D... δ δε φροτο δει ἑαυτο τινὸν τα και περιτεθαν, ἐπειδη τοι ἐστῶτα ἔρα, ἔστων ἐχει καὶ την περι αὐτο προθυμίαν. Ср. И. Кассиана. Coll. XI, c. VI, col. 852B.
40) Е. Θ. Письма къ разнымъ лицамъ..., стр. 352.
аморке virtutum) 42), заключенному въ Богѣ и осуществленному на землѣ во Христѣ,—сыновняя преданность Богу во Христѣ.

Цѣлость и достоинство указанныхъ трехъ побужденій далеко не одинаковы,—только послѣднее выражаетъ собственно отличительную, специфическую особенность христианства, которое своею основной цѣлью имѣетъ даровать людямъ именно „успокопеніе“ (τὴν ζωὴν αἰώνιον) Богу 43), чтобы они дѣйствительно „всѣ“ (πάντες) были „сынами Божіими (οἱ υἱοὶ θεοῦ), во Вѣрѣ во Христа Иисуса“ 43) „дѣтьми Божіими (τὰ παιδια θεοῦ) 44); христиане не принимаютъ „духа рабства“ (δοσιλίας), чтобы опять жить въ страхѣ (εἰς φόβον), но принимаютъ „Духа успокоенія (πνεῦμα ζωῆς θεοῦ), которымъ“ они завѣдаютъ: „Авеа, Отче!“ 45). Однако, имѣя въ виду только процессуальный, строго постепенный характеръ христіанскаго совершенствованія, изъ снесшагося къ нemoщному христианству допускаетъ и первые два названія побужденій, имѣющія реальное значеніе только для начальныхъ ступеней христіанской жизни, въ качествѣ воспитательныхъ средствъ на пути нравственного христіанскаго совершенствованія. Страхъ вѣчныхъ мученій „ведетъ къ покаянію и полагаетъ начало доброй жизни; ожидаііе награды поддерживаетъ христианина въ трудахъ добродѣлѣнія и подвижничества; а только любовь къ Богу вызываетъ христианина на верхѣ совершенства“ 46). Начинать дѣло спасенія христианину приходится „съ первой ступени“, „черезъ вторую“ стремясь обязательно къ послѣдней. Страхъ является состояниемъ нежелательнымъ, укорененнымъ, „когда христианинъ имъ однимъ руководится и на немъ останавливается, не двигаясь далѣе“. Да и самое вліяніе страха на нравственную жизнь человѣка недостаточно: „при немъ остается возможность ограничиться одной внѣшней исправностью безъ исправленія „сердца“,—что, однако, и есть главное“. Чтобы жизнь христианина „подвинулась дальше и выше“, Божественное Откровеніе предлагаетъ стѣдующее — по сравненію съ первымъ, высшемъ—побужденіе, располагающее ею надеждою царства небеснаго, вѣчнаго блаженства не ослабѣвать въ подвижничествѣ 48). Но и на этой ступени останавливаться хри-

42) Ср. I. Kassiana. Coll. XI, c. VI, col. 852 В. С.
43) Гал. IV, 5.
44) Гал. III, 26; ср. Иоан. I, 12; Римл. VIII, 14.
45) Римл. VIII, 16.
46) Римл. VIII, 15; ср. Гал. III, 26; IV, 5, 6; 2 Тим. I, 7.
48) Ср. Макарій Е. De orat. c. VIII, col. 860А, где св. Отецъ прямо говорить, что Господь обѣщаетъ награду за всякое доброе дѣло, имѣя целью промыслительную — расположить христианина восходить постепенно и непрерывно отъ малыхъ добродѣтелей къ большимъ.
станину все же не слѣдует,—христіанинъ несетъ свой подвигъ, какъ внѣшній долгъ, внѣшнее обязательство ради посторонней для добра цѣли. Это несовершенство устраняется лишь тогда, когда человѣкъ начинаетъ служить Богу, побуждаемый единственно самопреданной любовью къ Нему, чтобы славилось на землѣ всееваго имя Божіе. И эта степень—послѣдняя, самая высшая и окончательная въ ряду побужденій къ богоугожденію 47). Свв. Отцы первую ступень называли „рабствомъ“ (δουλεία), вторую—„наемничествомъ“ (μηθαρία), а третью „сыновствомъ“ (φίλους) 48).

Такимъ образомъ, конечно цѣлью христіанина является освобожденіе его правственной дѣятельности отъ всякой, по возможности, примѣси утилитарныхъ соблазніевъ побужденій,—полностью безкорыстіе,—когда всеобъемлющимъ настроениемъ его личности и единственнымъ, проникающимъ все поведеніе христіанина, мотивомъ служить самопреданная любовь къ Богу во Христѣ. Наполняя все самосознаніе христіанина и проникая все его самочувствіе, эта любовь служить для христіанина истинникомъ глубочайшаго и самого полнаго духовнаго блаженства, съ которымъ не можетъ сравниваться никакая земная радость, никакое земное наслажденіе. Переживая общеніе любви со Христомъ, христіанинъ относится равнодушно къ ожидающей его внѣшней участи, не стремится получить какія-либо другія почесть и награды,—это общеніе любви со Христомъ служить для него конечною цѣлью и верховнымъ, самодовольнымъ благомъ.

„Я углъренъ, говорить достигший такого состоянія св. Апостолъ, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ“ 49).

Напій побужденія сами собой должны поблѣднѣть, отступить на задній планъ и, наконецъ, совсѣмъ испариться, исчезнуть предъ яркимъ, пламенными солнцемъ этой любви, которая


49) Римл. VIII, 38—39.
затем и царить безрадостно в духовном мире христианства, освящая своим осланяющим блеском всю нагибство его существа, направляя безыскусно всю его жизнь. В таком состоянии для христианина единственною целью наградой служит сознание того, что он угодляет Богу, как своему Отцу 50) 51).
Смысл библейского и святоотеческого учения о „гнѣвъ“ Божіемъ. — „Гнѣвъ“ Божій, какъ „удаленіе и отвращеніе отъ порока“.— „Гнѣвъ“ не исключаетъ въ Богѣ проявленій Божественной „любви“ къ человѣку—грѣшнику, но самъ выказывается именно Божественною любовью. — „Гнѣвъ“, какъ выраженіе и проявленіе „правосудія“.

Если вѣчный жизнь праведниковъ и неисконашее блаженство ихъ, съ одной стороны, и вѣчная смерть грѣшниковъ, соединенная съ вѣчными мученіями, съ другой, называются въ Божественномъ Откровеніи и святоотеческой письменности „воздаяніемъ“, наградой и тому подобными именами только „по неточному словоупотребленію“ (въ ἐκατορνίασθαι) 1), то тѣмъ болѣе именно такой смыслъ необходимо придавать тѣмъ выраженіямъ св. Писанія, въ которыхъ наказанія и вѣчные мученія грешниковъ поставляются въ связь съ дѣяніями „гнѣва“ Божія, — какъ его прямыхъ послѣдствій, проявленій и обнаруженій 2).

Самья выраженія св. Писанія, приписывающія Богу „гнѣвъ“

1) Григорій Н. De infantibus, col. 177C.
и т. под., по согласному и вполне определенному святотеческому учению, ни в коем случае не могут и не должны быть понимаемы и истолковываемы в смысле буквального и прямом, — смысл всех этих место св. Писания антипротоморфического, перекосный; это — не бого, как олицетворение. Безопределенное величие Бога, Его абсолютная неизменяемость безусловно исключают собою возможность в Нем всех якобы аффектов 2), к числу которых бесспорно принадлежит и „гнев“.

Как Существо Всесовершенное и Всеблагое, Бог абсолютно безстрастен (αθανάτος). Но гнев есть именно аффект, страсть (τάςκος), т. е. навеянного рода страдание, а потому гнездо в смысле действительного разражения, возмущения природы, ни в коем случае не может быть принадлежностью Божества и потому не должен ему приписываться в точном смысле 4).

2) Особенно ясно, полно и определенно раскрывается сущность святотеческого учения по данному вопросу у преп. Иоанна Касий, авторитет писания которого для нас в данном, как и в других случаях, важен особенно потому, что эти писания проникнуты духом воззвания древних восточных отцев. (Ср. Арх. Теодор. Аскетические воззрения Препод. Иоанна Касий Рымлянина, стр. 27; стр. стр. 21, 22, 25, 60, 270—271, 316). Вот основная сущность этих воззрений.

Говорить, что „Бог действительно гневается на тех, которые не хотят знать его имени, знать, презирают“ (ipse Deus contra eos, qui eum, vel scire nolunt vel scientes contemnunt, ferere atque irasci dicatur)—понимать эти выражения в чувственном, грубом, буквальном значении (carnali et pingui secundum litteram significacione) так же невозможно, как понимать в таком смысле и выражения, присписывающие Богу соня (Пс. XLIII, 24; CXX, 4), стояние (1 Цар. III, 10; Амос. IX, 1), чуднвие (Ис. LXVI, 1), неведение (ignorationem) (Ис. LVIII, 3; Ме. VII, 23), забвение (Пс. XII, 2; XLI, 10; XLII, 25 и др.), отчаяние членов—волосы, голову, поедки, лице, руки, мышцы и т. под. Как это и всего подобного нечто понимать буквально (secundum litteram), без укажания святотатства (абсурде non sacrilegio), так же без большого богомольства нельзя принять возмущения гневом Бога, природа которого неизменяется (не furores quidem et irae perturbation illi indemutabilis naturae sine ingenti blasphemia poterit coaptari). Когда читаем о гневе или ярости Божед, то должны разуметь не человеческое возмущение, но достойно Бога, который чувствует всякого возмущения (De ira Dei vel furore, cum legimus, non ἀθανάτως, id est secundum humilitatem humanae perturbationis, sed digne Deo, qui ab omni perturbatione alienus est). De coenob. institut. Lib. VIII. De spiritu irae, col. 325—329.

4) По учению, напр., св. И. Златоуста, „Божество безстрастно, и наказывает ли, поражает—ли, дает это не с гневом“ (αθανάτος το θεόν ἐστί, καὶ γὰρ ἐστὶ καθὼς ἡν τῷ ἀγαθῷ τοῖτι ποιεῖ· Ἀδ Θεοδορομυ Ιωακειμ. С. IV. Т. XLVIII, col. 281; стр. Ео ас. Homilia de captore Eutropio et de divitiarum vanitate. С. VII. Т. III, col. 402. По словам Марка Л, „Бог не движется страстью гнева и не вымывает способа к отмежению“ (οὐδε ἐνώταται ἔργα ἐφαρμοστέω ἐν τῷ ἐνεχθέω).
Происхождение и употребление выражений св. Писанием, приписываюших Богу гнездо, место и т. под., как и всех вообще антропоморфических олицетворений Бога, св. Отцами вполне определенно объясняется в том смысле, что Божественное Откровение допускает это употребление изъ снисхождения к необъятности 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 свойства 5) 8).

Как же собственно точнее и определеннее следует понимать и представлять себе момент так называемого "гнѣва Бога -

1) По мысли, напр., Св. Иоанн Лествичник, "Божественная мудрость, обращаясь с рѣчью к людям, не только неуклюже дождя (для выражения возвышенные истины) употребляя слова и аффекты человеческіе" (Hominibus disputationes divinae censura, neceesse est ut humanis verbis et affectibus eloquentiar). Колл. VI, с. VI, с. 652c. По словам св. И. Дамаскина, в Божественном Писании Богу приписывается весьма много изъ области тѣлеснаго въ символическомъ смыслѣ (плѣна періи божественнаго... еретическій исторія). И это ненамѣрно, постойку люди не могутъ отчудиться отъ своей природы, отъ прынчихъ и ближнихъ образовъ, даже говоря о невещественныхъ дѣйствіяхъ Божества. De fide orthodoxa. I. с. XI, с. 841AB. Такихъ образовъ, о предметахъ, превышающихъ нашъ, мы бываемъ принуждены говорить, пріымая къ человѣческому способу выражения, когда, напр., въ отношеніи къ Богу употребляемъ выражения: снѣгъ, снѣвъ, руки, ноги и т. под. (такъ божественный) и въ иныхъ случаяхъ, или же говорить собственъ о томъ, что то или другое дѣйствіе Божие представляется грубѣшему человѣку, его извращенному самосознанию. Св. Григорій Н. In Psalmod. Tr. II, с. XV, с. 596CD, с. ibid. De octava, с. 612C.

— 135 —
жия", — каковъ существенный характеръ и основной смыслъ этого явленія Божественной жизни по отношенію къ человѣку, въ чемъ заключается его основа, производящіе факторы, каковы собственно формы и способы его проявленія и осуществленія? Т. е., другими словами, какъ св. Гисаніе и особенно свв. Отцы церкви истолковываютъ памѣ сущностью и способи проявленія "гнѣва" Божія?

"Гнѣвъ Божій" имѣеть своими предметомъ тѣ, что есть въ человѣкѣ, въ его внутренней религіозно-нравственной жизни, неправеднаго, — "онъ открывается" "на всякое нечестіе и неправду людей" (съ πάσαν ἀφεβῆνα καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων), "содержащихъ истину въ неправдѣ" (τὴν ἀληθείαν ἐν ἀδικία κἀληθεύων) 7), т. е. онъ вызывается извращеніемъ должнаго, нормального порядка и направленія его религіозно-нравственной жизни и, слѣдовательно, "противленіемъ", "неповиновеніемъ" Богу (съ ἀπεθεία) 8), — когда жизнь и дѣятельность человѣка, состояние его личности и природы перестаютъ отвѣчать дѣйствительной, установленной Богомъ, сущности и нормѣ его бытія 9) и становятся, такимъ образомъ, попраніемъ его истинно-человѣческаго назначения, радикально извращенія положенія человѣка въ мірѣ, какъ представителя Бога на землѣ.

Имѣя въ своей основе противодѣйствіе грѣху, какъ явленію, представляющему собой кореннѣе извращеніе начальной воли Божіей, самовольное и сознательное отступленіе отъ нея, противленіе ей, — гнѣвъ Божій по своему характеристическому содержанію является отрицаніемъ благоволенія ко всему въ религіозно-нравственномъ отношеніи ненормальному, отступающему отъ божественныхъ плановъ и предназначеній спасенія человѣка. По словамъ св. И. Дамаскина, "гнѣвъ и ярость въ отношеніи къ Богу означаютъ удаленіе и отверженіе отъ порока" 10) который, вслѣдствіе этого, и является, по святотатственному учению, небытиемъ, не имѣющимъ никакаго причастія вѣчной истинной жизни; вотъ почему служители гнѣва Божія являются именно лишеніе истинной жизни, спасенія всего того, что ставить основнымъ началомъ своей жизнедѣятельности грѣховное себѣлюбіе, — пока такое извращенное устроеніе человѣческой жизни останется именно принципомъ господствующимъ 11).

7) Римл. I, 18.
8) Еф. П. 2.
9) Ср. Евс. Ц. 1—3 и др.
10) И. Дамаскина. Де ф. orth. L. I, с. XI, col. 844В: ὄργὴν καὶ θυρῶν, τὴν πρὸς τὴν κακίαν ἀληθεύων τε καὶ ἀπεθείαν.
11) Ап. Павелъ "полученіе" людьми "спасенія" противопоставляетъ состоянію ихъ подъ "гнѣвомъ" Божіимъ. 1 Тесс. V, 9. А такъ какъ спасеніе
В Боге "ги́гъвъ" вызывается гры́хомъ человѣка не по мо-нуту личаго, если такъ можно выразиться, оскорбленіе преступ-леніемъ человѣка, а собственно абсолютнымъ, совершеннѣйшимъ гвѣдѣніемъ того, что гры́хъ человѣка, являлся нарушениемъ бого-установленного релігіозно-правственнаго міропорядка, въ осущест-вленіи котораго, между тѣмъ, и заключается истинная жизнь, истинное благо самаго-же человѣка, оказывается, такимъ образ-зомъ, для него гибельнымъ, какъ попраніе и нарушение разум-наго смысла самаго его созданія, самаго факта существованія въ мірѣ. Нарушая кореннымъ образомъ самую норму, устоя своего истиннаго бытія, человѣкъ перестаеетъ оправдывать свое существованіе на землѣ, представляя собою вопиющее нарушение Божіей идеї о мірѣ, рѣшительное попраніе абсолютныхъ началъ истины, правды, любви, премудрости 12).
Таким образом, „гнѣвъ“ Божій, будучи исключительно порядка нравственного, означает собственное отрицательное отношеніе Бога къ существованію и проявленію въ природѣ и личности человѣка боговѣрдебнаго элемента противленія необходимому для истинаго блага самого же человѣка, установленному Богомъ, нравственному міропорядку, вслѣдствіе чего умирает духовная смертю подлинная сущность человѣка, его духовное начало, дорогое и цѣнное въ очахъ Божіихъ, какъ Его образъ и подобіе 13). Остутствие въ „гнѣвѣ Божіемъ“ личнаго момента оскорбленія и мести предполагается и утверждается также тѣмъ фактомъ, что Божественное Откровеніе констатирует совмѣщеніе въ Богѣ гнѣва и любви въ отношеніи къ одному и тому же объекту-человѣку—грѣшнику 14).

Не менѣе знаменательно и характерно самое содержаніе Божія „гнѣва“, по изображенію св. Писанія. Даже въ Ветхомъ Завѣтѣ понятію гнѣва Божія придается такой характеръ, въ силу котораго изъ его содержанія, по библейскому воззрѣнію, „совершенно выдѣляется представление личнаго злобнаго чувства,—это главнаго мотива человѣческой мести и гнѣволюбія. Напротивъ, въ понятіе божественного гнѣва здѣсь вносится представленіе о чувствѣ скорби и сочувствія въ отношеніи къ грѣшнику… и даже болѣе того—чувство любви, благодаря чему Богъ, и наказывая виновныхъ, при всемъ томъ не удаляется отъ нихъ и не лишаетъ ихъ своей милости…, но даетъ обреченія ихъ на истинный путь и все устраиваетъ ко благу ихъ 15) 16). „Я Богъ, а не…"

живи и дѣятельности не себя, а предметъ любви. Не ища своего (1 Кор. XIII 5), т. е. того, что воззвышаетъ самочувствіе и увеличиваетъ собственное счастье, любовь по самой природѣ своей не можетъ вырвать во врага (съ логики, — то есть—1 Кор. XIII, 5) всѣ напоминающія ей обиды, оскорбленія и бѣдствія. Она все покрываетъ, все прощаетъ. И любовь Божія, какъ совершенствованная образецъ истинной любви, не вырываетъ преступленій людей (2 Кор. V, 19), все прощаетъ, все покрываетъ". Цит. соч., стр. 89. По силѣ этой-то „великой любви, которую Богъ возлюбитъ“ людей (Еф. II, 4). Она, не смотря на свой „гнѣвъ", спасъ людей безщадною жертвою страданіями и смертью Единороднаго Сына Божія.

13) Ср. Иак. IV, 5; прп. Феодосія ипіонон тѣ вѣковъ, въ мѣрѣ. 14) См., напр., Ефес. II, 4—5, стр. ст. 3.
15) ″Д. И. Бведенский. Ученіе В. З. о грѣхѣ, стр. 155.
16) Знаменательно также и то обстоятельство, что, „гнѣвъ съ точки зрѣнія Библіи характеризуется не какъ возмущеніе, но скорѣе,—какъ святымъ напытаніе, почему для обозначения сущности гнѣва иногда прямо употребляется слово огонь въ ср. Втор. XXXII, 22. (ibid., примѣч.). Огонь же является сти-
человекъ: подвиглось во мнѣ сердце Мое; вѣкитѣля жалость. Не далъ дѣйствовать ярости гнѣва Моего" 17). Гнѣвъ Божій, имѣя своимъ обьектомъ собственно не грѣшника, а его грѣхъ, т. е. про- стирался на грѣшника лишь постолько, поскольку онъ настроенъ боговредно, поскольку его природа искажена грѣхомъ, не исключается, а напротивъ, предполагаетъ "богатую милость" и "великую любовь" 18), которую Богъ продолжаетъ оказывать и грѣшнику, все же близкому Богу по способу его происхожденія и по остаткамъ богооподобной, духовной стороны его природы 19).

Върная духу св. Писанія, его точная истолковательница, святотеоическая аскетическая письменность съ особенностью, наро- читою выразительностью оттѣняетъ тотъ фактъ, что въ Богѣ абсолютно отсутствуетъ моментъ личнаго оскорбленія, мести 20), не- нависти 21), поскольку любовь (ἀγάπη) безусловно противоположна враждѣ (ἐχθρα) 22).

Благость — существенное, основное свойство Божіе — не можеетъ ослабѣть, потерять какое-либо измѣненіе или прекратить свое дѣйствіе по отношению къ человѣку, хотя бы и падшему,— и по отношению къ согрѣвшимъ, на которыѣхъ простирается "гнѣвъ" Божій, Богъ, однако, не перестаеетъ проявлять свое дивное человѣколюбіе, устроивъ всѣми возможными средствами, только

хѣй сколько грозней, столько въ то же время благодѣтельной, очищающей, преобразующей, возрождающей.

17) Os. XI, 8—9.
18) Еф. II, 4.
19) Рим. II, 44—15; Дѣян. X, 35.

По учению преп. Исакія С. "Богъ вразумляетъ человѣка съ любовью, а не отмщаетъ (да не будетъ этого!), вразумляетъ съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы исцѣлить образъ Его, и не хранить гнѣва до времени. Этого способъ (обна- руженія) любви есть едваѣдстви правоты и не уклоняется всѣ страсть мщенія" (ο Θεὸς παιδεια ἐν τῇ ἀγάπῃ ὡς ἀμφορφος μι γένος, ἐξ ἕνα ἐναθη ἐγὼν αὐτοῦ ἐστιν, καὶ οὐ παλαιτεὰ τῆς δραχάν εἰς ταύτην ὅτος ἐτέρω τῆς ἐφιάλον ἐκ τῆς κοινωνίας, καὶ ἀμφότερος, εἰς ἐμον ὡς ἐχθρόνι). А. LXXIII, с. 420. Ср. Прп. Григорій Б. Ор. XVI, c. XIV, col. 953A. I. Златоустъ. Ad Theod. laps. c. IV, col. 281.

22) Василій В. Б. Т. XXXI, col. 408. Homil. in princip. Proverb. 10.
безъ насилия человѣческой свободы, его спасеніе и даже къ упорнымъ грѣшникамъ проявляя свое "долготерпѣніе, не зная, чтобы кто погибъ, но чтобы всѣ пришли къ показаніямъ" 23) 24).

Потому "гнѣвъ" Божій вовсе не противъ любви Божіей къ человѣку, совсѣмъ не исключаетъ ея; напротивъ, то, что обычно называется "гнѣвомъ" Божіимъ является въ сущности такимъ моментомъ промыслительной дѣятельности Божіей въ отношеніи къ человѣку, который необходимъ для торжества самой же любви Божіей къ человѣку 25), поскольку его прямою цѣлью и положительнымъ результатомъ оказывается или уничтоженіе или, по крайней мѣрѣ, ослабленіе гибельныхъ, ведущихъ къ вѣчной смерти, послѣдовательно какъ для самого человѣка — грѣшника, такъ и для общаго дѣла божественного домостроительства о спасеніи мира 26) 27).

Вотъ почему и "гнѣвающійся" на человѣка Богъ требуетъ

24) Изъ свт. Отцы нѣкто, кажется, не возвращались къ раскрытию этой отрадной для человѣка истинѣ съ такимъ постоянствомъ и не посвящали этому раскрытию такихъ глубоко-проникновенныхъ, трогательныхъ, вдохновенныхъ рѣчей, какъ св. И. Златоуст. По словамъ св. Отца, "еслибы гнѣвъ Божій былъ страхомъ" (εἰ μείνα ἐφωλε ἵν ἡ ὁρφον τὸ τὸ Θεόν), то имѣло бы основаніе опасеніе грѣшка, что онъ не имѣть никакихъ средствъ, никакой возможности "нагасить пламени" (φωλεῖ τὰ ἄφωλον), который онъ возникъ столь многими своими злодѣяніями; "но такъ какъ Божество безстрастно (ἀθανάτου τὸ Ῥθεόν ἐστι), и наказывается-ли, поражаетъ-ли, дѣлаетъ это не εἰ ἡμεῖς υἷον, но по промыслу и великому человѣческому (μετά τοῦ ἐκπολεμήσαντος τολῆς), то скажешь пить крѣвшую подложенную "на сидѣ показанія (τὸς μετακαθιστής οὐκομοῦν ὑπό τε κεκαθιστής τοῦ σωζόμενον). Ad Theodorum Iapenum, c. IV, col. 281; ср. ibid., с. VIII, col. 286. Богъ и согрѣвшенному человѣку продолжаетъ благадѣтствовать не менее, чѣмъ прежде (οὐχ ἔτον ἀγίοτερον), показывалъ, что хотя бы мы тысячу разъ согрѣшили и отступили отъ Него, Онъ никогда не переставалъ устроить все необходимое для нашего спасенія (τὸ περὶ σωστήριαν ὑμῖν αὐτός εἰσορευόμενω σὲ ταῦτα). Ad Stagiritum. L. I, с. II, col. 428.
26) Подробное и обстоятельное эта мысль будетъ раскрыто нами при наполненіи православнаго учения объ истинномъ смыслѣ и подлинной цѣли посвящаемыхъ Богомъ "ноказаній".
27) Отсюда выраженіе "Богъ гнѣвается, потому что любить" (Д. И. Введенскій. Пит. соч. стр. 156, прим.) не заключаетъ въ себѣ ничего противнаго святоотеческому ученику, а скорѣе имѣетъ въ немъ свою точку опоры. Ср. Исаакія С. Л. LXXIII, с. 420.
от гръщника для своего примирения с нимъ не отплаты за прежнее грѣхи, а только освобождения отъ грѣха, отвращения отъ прежняго образа жизни, возвращенія къ Богу, Самъ же предлая при этомъ и средства къ ихъ устранію. Если человѣкъ внемлетъ голосу Божію и пользуется богодарованными средствами, то Богъ является „милостивымъ къ (прежнимъ неправ- дамъ“ его и „не вспоминаетъ болѣе“ (прежде совершенныхъ) грѣховъ и беззаконій „его“ 28). „Кто во Христѣ, тотъ новая тварь; древнее пропало, теперь все новое..., потому что Богъ во Христѣ примирить съ Собою миръ, не вмѣняя (тымъ логіймосъ людямъ преступленій ихъ“ 29). Примирение Бога съ человѣкомъ, въ качествѣ своего необходимаго, обязательнаго и при томъ единственного условія, требуетъ именно коренного преобразованія самого человѣка, измѣненія отношений именно со стороны человѣка, такъ какъ Богъ въ сущности никогда и не отвращался отъ человѣка, не ужалился отъ него, а напротивъ, всегда и все-возможными средствами призывалъ грѣшника къ себѣ, и не переставалъ отчески любить и жалѣть его.

Отсюда отложеніе „грѣва“ Божія происходитъ только вслѣд-ствіе фактическаго очищенія человѣка отъ грѣха, преобразованія внутренняго его существа, такъ какъ единственной причиной возникновенія въ Богѣ „грѣва“ является именно наличность въ человѣкѣ грѣха 30). Примиряется собственно не Богъ, а человѣкъ;

28) Іерем. XXXI, 54; Евр. VIII, 12.
30) По словамъ св. Григорія Н., „какъ скоръ человѣкъ обратится къ Богу отъ злыхъ дѣлъ, Богъ не во что ему не свяжаетъ этого, потому что Божие око взираетъ всегда на настоящее, не свяжаетъ же прошедшаго (... ἀντʼ οὐδὲνος ἐστι τῷ ὅσιῷ ἀλλʼ ἔστι τῷ ἐπιστραφέντος ἐς τῷ ἓκοτος ὑπὸθαλιστός ἐς ἑνὸς ἐς ἔστωτα ἕν ἐκλείπει, το δὲ παρθαγίνεισθαι λογικѣται). In Psal. Tr. I, с. VII, ср. 1460C. Ср. Apophth. ср. 386B. (чрезъ апост. апост. Павла Простого): „христіане зовутъ къ Вожественному Писанія и къ святыхъ Откровеній, какую великую благость (Богу ἀποδείκνυται) является Богу по отношению къ тѣмъ, которые нечестново (ὑπεροςιος) прибѣгаютъ къ Нему и чрезъ покаяніе получаютъ прощеніе прежнихъ грѣховъ своихъ (ἑαὶ μετανοιας τοι προτερον ἀνακάμενος ἐκπαιδευθεὶς διὰ ἀποδοθονος ἀμαρτιωνος), знамя, что „Господь возвра- щаетъ имъ общестенную благословеніе, не наказывая ихъ за прежніе грѣхи“ (ἀποδείκνυται ἐκπαιδευθεὶς ἐκπαιδευθεὶς, σιδο ἐπιστραφεῖς ἀδικεῖ, ὅπερ τοι προτερον ἀμαρτιωνος), Всѣ рѣшительно тѣ же мысли подвижника выражены въ памятникѣ Verba Senio- rum, XVIII, 20, ср. 986D; ср. также ibid., 1, 16, ср. 999AB. (Ср. Патерикъ, XVIII, 44, ср. 418—419). Вотъ почему мы не можемъ признать вполнѣ точно выра- жающими особенности православнаго учения слова прп. Богоя, стр. 249: „для примиренія съ Богомъ, безъ чего невозможно достичь вѣчной блаженной жизни, не достаточно только обратиться къ Богу, а нужно еще умилостивить Бога за прежніе грѣхи“.
Богъ же является Примирителем человѣка съ Собою, съ Своюю Правдою 32). Именно перемѣна настроенія человѣка въ отношеніи къ Богу, какъ условіе благодатнаго воздѣйствія на него Св. Духа, очищаетъ его природу и личность отъ грѣха и соединяетъ его съ Богомъ. Слѣдовательно, собственно грѣхъ человѣка, а не грѣхъ Божій — подлинная и основная причина лишения грѣшника общенія съ Богомъ, а вслѣдствіе этого единственночная причина постигающихъ его въ земной жизни зла и страданій, а также и ожидающихъ его неминуемо въ будущемъ вѣкѣ неисчезающими мученіями 33).

Кратко, но точно выражена сущность православнаго ученія по данному вопросу въ слѣдующихъ словахъ св. И. Златоуста: „Самъ Господь Богъ никогда не отшатывается отъ насъ, но мы удаляемъ себя отъ Него. Если же собственно грѣхъ удалается насть отъ Бога, то разрушимъ эту нагубную преграду, и тогда ничто не будетъ препятствовать намъ снова приблизиться къ Богу 33)."

„Гнѣвъ Божій“, будучи чудѣй моментъ вражды и возмездія въ собственномъ смыслѣ и не заключая въ себѣ какой-либо противоположности Божественной любви, которую онъ не исключаетъ, а именно предполагаетъ — въ своемъ положительно-держательномъ характерѣ и характеристическихъ особенностяхъ опредѣляется собственно тѣмъ, что, по своему существу, онъ является именно обнаруженіе...}

ніемъ Божія правосудія (діаконісіа тοї Θεοδο) 84), т. е. судящей, дѣятельности Правды Божіей (διακονία δικαιοσυνί) 85). Мы уже видѣли, что въ православномъ учении „гітвомъ“ Божіимъ называется собственно промыслительное, правосудное отношеніе Божіе къ грѣшникамъ, со всѣми проистекающими отсюда для человѣка постѣдствіями,—наказаніями 86), въ понятіи которыхъ мыслится обѣдаія и страданія земной жизни, а также и окончательное отверженіе нераскаянныхъ грѣшниковъ на страшномъ судѣ Христовомъ.

Это промыслительное отношеніе Богіе къ грѣшникамъ есть, такимъ образомъ, собственно одинъ изъ существенныхъ моментовъ Божіей Правды (ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοδο) 87).

Это обстоятельство обосновывается для насъ необходимость возможно точнаго и глубокаго раскрытия православнаго учения о „Правдѣ Божіей“. Такое именно раскрытие въ высшей степени важно для болѣе точнаго и определеннаго пониманія основанн отъ

84) Ср. Рим. II, 4: ἤμερα ὑφικῆ καὶ ἀποκαλοφεῖς δικαιοσυνίας τοῦ Θεοδο.
85) Отсюда то крѣпія тѣхъ ὑφικῶνъ. Василій Б. Моралия. Reg. XI. c. I. T. XXXI, col. 720C.
86) Ср. И. Злат. Ad Theod. laps. c. IV, col. 281: „Богъ наказываетъ-ли, поражаетъ-ли, дѣлаетъ это не съ гітвомъ, но по промыслу и великому человѣкообразію“ (ου μετ' ὑφικῆ τοῦτο κοιν' ἀλλὰ μετ' ἡμερονιας καὶ φιλανθρωπίας τολμεῖ).
сущности и характеристического содержания отношений Бога къ дѣлу спасенія человѣка, въ особенности же въ его конечномъ, телесологическомъ моментѣ, каковымъ является сообщеніе отъ Бога вѣчнаго блаженства праведникамъ и неискончаемаго мученія грѣшникамъ, при чемъ въ связи съ раскрытиемъ православнаго учения о Правдѣ Божіей углубляется пониманіе и самаго характера и значения присужденія Богомъ той или другой участіи людямъ въ загробномъ мірѣ.
XI.

"Правда Божия". Общее понятие объ этом свойства Божественных отноше-
ний к миру и человеку.—Два момента: "Божественной Правды", — "правда суди-
ящая" (δικαιοσύνη δικαστῆς) и "правда спасающая" (δικαιοσύνη σωτηρίας).—Отноше-
ние "Правды Божией" к Божественной "любви".—"Правосудие" Божественное и его свойства.—Правосудие Божие не следует считать актом "юридическим".—
Человека самого является виконником своей виной участи.—Значение "нака-
заний", определенных Богом за грехи человека и постигающих его в земной жизни.—Отвержение Богом нераскаянных грешников после всеоб-
щаго суда.

Понятие "Правды Божией" вообще довольно широко и обнима-
ет собой собственно все отношения Бога к человеку, по-
скольку они характеризуются соответственно Божественных действий внутренних требований, свойством Божественной природы, как до абсолютного Блага, с одной стороны, а с другой—определяются в способ и характер своих проявлений личными особенностями, внутренними расположенения и инди-
видуальными условиями каждого человека в частности. Таким образом, отношение Бога собственно к грехникам является только одним из моментов, как бы особо формой проявления и осуществления Божественной Правды. Даже вообще судящая деятельность Божия, в которой, повидимому, специ-
фиически выражается по отношению к людям Правда Божия 1), не обнимает собой все же сполна понятие Божественной Прав-
ды,—судящая, "возводящая" деятельность Божия (δικαιοσύνη) 2) только одна сторона, хотя сторона существенная и необходимая, Божественной Правды (δικαιοσύνη δικαστῆς).

Понятие "Божественной Правды" необходимо содержать в себе не одну судящую деятельность Божию, оправдане достой-

---

1) Ср. Дфан. XVII, 31: "Богъ назначилъ день, въ который будетъ пра-
ведно судить вселенную" (ἐν ἓ ὡραὶ κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ).
2) Ср. Рым. II, 4.
наго и осуждение недостойного, безусловно справедливое отношение Божие ко всякому разумно-нравственному существу в определении земной — временной и загробной — окончательной участии каждого, но вместе с тем — и непременным — этим понятием обнимается также реальное Божие содействие человечку, в силу которого он, при известных — уже раскрытых нами — условиях их неправедного фактически становится праведным (дикакос), — каким он и должен быть, чтобы удовлетворить безусловно обязательной для него нормой — богоподобия 3). Следовательно, другая сторона Божественной Правды заключается в ее собственное совершенство Богом в существе человека, при наличии известных условий с его стороны, той нравственной перемены, в силу которой человеческое становится в гармоническое отношение к воле Божией. Таким образом, Бог является не только объективно-непериозальным Судией человеческой личности и ее жизнедеятельности в каждый данный момент ее существования и особенно имеется явиться таковым во второе пришествие Свое, но он же именно оказывается и действующей силой, реальным творческим началом в оправдании человека, совершителем его спасения (дикакосфу сектрарос) 4).
Так обр., Духа Божия обозначает объективное свойство Божественной жизни, реально соображаемое и человеку, при исполнении известных условий с его стороны 5). "Правда Божия" не только реально осуществляется в объективном мирособытии, но отражается в явной, конкретной, целостной — в миру индивидуальной человеческой личности, исправляя и восстанавливающая нормальный порядок и должный строй бытия. Определяя, устанавливая, обусловливая и поддерживающая общий нравственный мирособытий и место в нем каждого существо, соответственно его нормативной цели и нравственному достоинству, Правда Божия является и творческим, созидательным началом оправдания (бежаеси) и в человеке, — оправдания, понимаемого в смысле состояния или свойства его природной и личной жизни, вполне согласного с волей Божией 6). Господь Бог, как Праведный Судия, конституирует в

свойство истинности Божией, в силу которой он обязательно и точно выполняет и осуществляется данным Им обоявания (Втор. VII, 9; Евр. X, 23; XI, 11). Вёрность есть существенное, неотъемлемое определение, характерное свойство Божественной жизни (2 Тим. XI, 13). Наиболее рефлексивным и тнрчиво "вёрность" Божия проявляется в отношении Бога к миру, как его Спасителя. (Ср. 1 Кор. 1, 9; ср. ст. 8; X, 13; 2 Кор. 1, 18; 1 Tess. V, 24; 2 Бесс. III, 3; 2 Тим. II, 13; Евр. X, 23; XI, 11; 1 Петр. IV, 19). Как Бог спасения, Он самым дьёмом совершает спасение людей, проявляя при этом абсурдную посвящённость и непоколебимость. Рядом с его жертвой и с ближайшим, существенной связи с ним стоит и то свойство божественных отношений к согрёшным, но ждущим примирения с Богом людям,—которое характеризуется его, как блюкас. Еще по возвращении Ветхого Завета, праведность Божия проявляется в дьём спасения (Суд. V, 11; Мих. VI, 5; 1 Цар. ХII, 17; Исая XLI, 24; Пос. СП, 6), близко соприкасавшись и даже сливаюсь с мирособытием Божиим (Пс. XXXV, 11; ЛXX, 2; CXVIII, 40; CXIX, 1; CXVII, 7). Отсюда "милосердие" и "праведность" по характеру своих дьёмств и по результатам однозначности (Ср. Herm. Schulze. Alttestamentliche Theologie. 4 Aufl. Göttingen. 1889. S. 540—541. Cremer, S. 619—825. S. 308 sqq.). Так обр., блюкас, в связь с отцов, еще в Ветхом Завете имело чисто созерцательное значение, которое в Новом Завете получило еще более гробовое истолкование. По учению Ап. Иоанн Богослов, вёрность и праведность Божией ручаются за то, что Бог, именно как в бывших и праведных, оставит человечку грехи и очистить, освятить, т. е. совершить полное спасение его и остаток, с ее стороны, твердо и несменно исповедовать свои грехи (ср. Быт. XVIII, 25; Рим. III, 6). Ср. Проф. Н. И. Сазонов, стр. 338. Так обр., "истинность" и "Правда" Божия определяют способ, характер отношений Бога—Спасителя и освятителя к людям, требуя и со стороны людей выполнения обязательных условий, известных религиозно-православного настроения и поведения.

6) Следов. gentiliv. Объ объясняет прежде всего на источники оправдання. Ср. Проф. Н. И. Глубоковский. Блажен. св. Ап. Павла, стр. 433.

человека (δικαιοσύνη δικαίου) наличность той праведности, которая, будучи обяжена творческому спасительному Божию воздвигаию на человека, представляет собою субъективное, в индивидуальной личности, страждение и отпечатление Божественной Правды, как обективного свойства Божия 7), которого христианин становится причастным чрез совершениеое Св. Духом очищение и освящение его природы (δικαιοσύνη σωτήριος) 8).

Следовательно, Божественная Правда не воздает только человеку по его истинному достоянству, но вместе с тьм — прежде всего и главным образом — имееет целью своей деятельности исправление нарушителей ея. По выражению св. Василия Б., Правда небесная, Божественная, как проповедующая не только в справедливом воздаянии, но и в исправлении установленного Богом нравственного порядка, имееет как бы дви различных хотя по существу и неразделимых функции, — исправляющую и воздающую (η ἐπανορθωτική και ἡ ἀπολογιστική 9).

7) Поэтому христианская праведность называется η ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη (Римл. III. 9). Вот почему δικαιοσύνη Θεοῦ означает иногда и свойство человека, — оттт Бога исходящую и человеком свободно воспринятую и усвоенную человеческую праведность, как выражение нормального взаимоотношения между волею человеческой и волею Божией. Ср. Проф. Н. Н. Глубоковский. Соч. цит., стр. 425 (прим. 425), стр. 437 (пр. 478). Отсюда праведность состоит в сообразности жизни человеческой жизни Божественной.

8) Особенно ясно два указанных момента Правды Божией отмечены Ап. Павлом Рим. III. 26. По учению Апостола, Правда Божия — δικαιοσύνη ὑποκείμενον Новому Завету обнаруживается в том, что Он является праведным (δικαιός) и оправдывающимся (δικαιοσύνη) вбывающего во Христа.

9) Василий Б. Homil. in prisc. Proverb. c. VIII. T. XXXI, col. 401D—404A. Интересно отметить, что наложенное учением о δικαιοσύνη — как в терминоологии, так и отчасти и в нейкоторых — второстепенных — подробностях его, нисколько отразилось видение традиционной философии, преимущественно Аристотеля. По учению этого последнего, „справедливость“ (δικαιοσύνη) называется вообще памяти, под влиянием которого человекъ с твердым намерением по своему внутреннему настроению, по своему выбору пропорционально (и много, и мало, словом, должнообразном) распределяет что бы то ни было или между собою и другими людьми, или же между последними только в их взаимных отношениях друг к другу (Eth. Nic. L. V., c. V., v. 17. См. Проф. А. А. Брокова. Аристотель и Ёсма. Акиннатъ..., стр. 164)°. Справедливость, понимаемая в точном смысле, является, в частности, или как „распределяющая“ вообще всё бывает, какъ только должны быть распределены между гражданами известного государства, или — как „неправляющая, восстанавливающая“ нормальных взаимных отношений граждан (Eth. Nic. L. V., c. V., v. 12: τὴς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τὸ διὰ κατ' αὐτὸν δικαιοῦ ἐν μὲν ἄστιν ώς τὸ ἐν τοῖς διανομαῖς τῶν ἡ χρηστῶν τῶν ἀλλῶν διὰ μέρος τὸς κοινωνικὸς τῆς πολιτείας ἐν τούτως γὰρ ἔστι καὶ ἄστιν ἐξεκο ἐν τούτων ἐπερεῖτο ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς συ-
Однако, по общему незаметному смыслу православного учения, центральное, основное значение в действительном проявленном Правды Божией принадлежит именно первому моменту (бя кхасабонъ ссотрйос, евангдтетикъ), тогда как второй (бяккаковъ дикастъ, антвадовтикъ) имеет только подчиненное, как бы второстепенное и дополнительное значение по отношению к первому.

валларая б и р о г и т и к о в). Проф. А. А. Бронзов. Цит. соч., стр. 167. Справедливость распределяющая, воздающая каждому — сообразно с его достоинством и формой — обращает внимание на внутреннее достоинство, умысел и настроение лицъ, с которыми она имеет дело (Ср. Eth. Nic. L. V, с. V, v. 2—3. Проф. А. А. Бронзов. Соц. цит., стр. 171). Так, обр., "сравенствовано у Аристотеля также, как и у Платона, иметь отношение к и государственной и к частной жизни" (Проф. Д. П. Миртов. Нравственное учение Иллнента А., стр. 132), но во всяком случае это — качество человека, а не вмествование Божественной жизни в её отношении к людямъ. Но и в указанномъ своемъ объемъ понятие философской справедливости имеет въ виду почти исключительно юридическую область, а не нравственное. "То, что требуется строгихъ осуществлениямъ философской справедливости, можетъ быть противно духу любви, и наоборотъ. Такъ строгая справедливость съ достоинствомъ каждого при распределении бываетъ собственности къ тому, что не только нельзя умвлять правъ другихъ лицъ ради себи самого, но и своихъ собственныхъ ради другихъ, т. е. послѣдовательное проведення справедливости не мирится съ самоувереніемъ, составляющимъ совершенство христіанская любви" (Ibid., стр. 136). Тымъ болѣе, конечно, философское понятіе о "сравенствованности" относится далеко — до полной, непримиримой противоположности — отъ понятія Акрабонъ ссотрйос, самую сущность котораго составляетъ безконечное самоутверженіе и безграничное приобщеніе Божественной любви, которая "не ищетъ своего" (1 Кор. XIII, 5), но жертвуешь собою вѣчнѣе для спасенія соприкасающаго предъ нею человѣчества. Съ точки зрения юридической справедливости проповѣдъ о распятомъ Христѣ для Иудеевъ представлялась облысѣнной, а для Еврееовъ казалась безуміемъ (Ср. 1 Кор. I, 23). "Христосъ, когда еще мы были немощны, въ опредѣленное время умеръ за ненаслѣдив однако, что умеръ за государственника; разве за благодѣтеля, можетъ быть, кто и рѣшился умереть. Но Богъ Свою любовь доказываетъ тымъ, что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грешниками". (Римл. V, 6—8. Ср. 1 Кор. III, 25; Бфес. II, 1; Кол. II, 13; Бвр. IX, 15; 1 Петр. III, 18; Еван. XV, 13; 1 Еван. III, 5, 16; IV, 9 и др.). Здѣсь акрабонъ оказывается уже совсѣмъ нѣй сущности, другой природы, и она явились только и исключительно въ Божественной самоутвержденіи спасающей любви. Что же касается классическихъ писателей, то у нихъ въ понятіи бикд, акрабонъ (и другихъ производныхъ словъ) мыслился почти исключительно правовой моментъ опредѣленія известныхъ границъ человѣческой деятельности и наблюдения за тѣмъ, чтобы эти границы не переступались. Чтобы Божественный порядокъ мира не нарушался и человѣкъ, пользуясь своимъ свободомъ, не переступалъ положенныхъ ему границъ, каждому состоянію человѣка указывался, по классическому міровоззрѣнію, опредѣленный кругъ правъ и обязанностей. Это опредѣленіе соответствующихъ правъ и обязанностей у классическихъ писателей называлось терминомъ бикд — справедливость, право, — который былъ образованъ непосредственно отъ корня
вому 10) 11). Оправдание Богомъ человѣка необходимо предполагает реальное присутствие въ человѣкѣ соответствующаго качества, или дѣйствительную праведность.

"Правда Божія" является въ сущности однимъ изъ свойствъ Божественной воли, опредѣляя цѣль и способы ея дѣйствій по отношенію къ людямъ. Въ этомъ же отношеніи "воли Божія есть спасеніе людей" (Ѳєлій 3, 18). Воля Божія и хотѣнія этой воли, какъ ея проявленія, служатъ отпечаткомъ самого Божественного Существа, самой Божественной Природы. Но ни въ чемъ природа Божественной жизни не выражается съ такою опредѣленностью, ясностью и полнотой, какъ въ свойствѣ благости, "любви" 13). Отсюда "Правда Божія" имѣетъ ближайшее, непосредственное отношеніе къ Божественной любви,—отношеніе настолько близкое, существенное, неразрывное, что "Правда Богія" называется у свв. Отцовъ "человѣколюбіемъ" (філаротія) 14).

δ.: —"показывать". Въ этомъ понятіи мыслилась также и идея мадовозданія, возмездія. Работникъ получаетъ плату, а преступникъ терпитъ наказаніе; дѣти обязаны исполнить старость родителей и вообще проявлять свою благодарность по отношенію къ нимъ,—все это обобщалось въ понятіи δικαιо.

10) Вотъ почему не вполнѣ точно выражаетъ смысъ православнаго учения проф. Быляева, когда говоритъ, напр., что "правда требовалася не спасенія и помилованія, а наказанія грубникиковъ". (Цит. соч., стр. 234; стр. стр. 255 и др.). Попу "Правдю Божію", профессоръ, повидимому, разумѣетъ только правду воздающію.

11) Съ указаннымъ смысломъ православнаго учения вполнѣ согласуется то, что "диаконъ въ Новомъ Завѣтѣ употребляется исключительно въ религіозно-православномъ смыслѣ, а не въ судебномъ, какъ это часто допускается въ Ветхомъ Завѣтѣ. При этомъ объектомъ его болѣе частой служитъ не то бѣглецъ, а бѣдишій. Свѣдѣтельствомъ, адѣсь рѣчь не о судебно-практическомъ оправданіи, а о томъ религіозно-православномъ διακονіи, отъ котораго отказывались благочестивые вѣтхозавѣтные писатели, и источникомъ котораго они видѣли въ Богѣ; и самое оправданіе выражается не столько въ воздаяніи тѣ бѣдишаго человѣку, сколько въ дѣятельности, въ силу которой люди становятся бѣдишими. Бѣдишій, адѣсь означаетъ актъ, который или проявляетъ бѣдишій на мѣсто бѣдишаго или констатируетъ уже существующую бѣдишію человѣка". Вотъ почему у св. Ап. Павла указанный глаголъ иногда "служить для выражения содержанія божественного дѣла спасенія". Проф. Митрофановъ, стр. 118. Ср. стр. 119.

13) Григорий И. De orat. Dom. Or. IV. T. XLIV, col. 1161D; ср. De beat. Or. IV, col. 1240D.

14) Ср. Мрк. X, 18; ср. 2 Кор. XIII, 11; Мс. XXIII, 9; Иов. III, 16; см. объ этомъ подробно въ началѣ III главы настоящаго сочиненія.

Находясь в ближайшем, теснейшем отношении к Божественному свойству благости, „Правда Божия“ определяет как бы условия и способы ее воздействия на людей. „Правда Божия“. таким образом, оказывается как бы истолкованием любви Божественной, определением способов и свойств ее, осуществления в действительной жизни тварного бытия, преимущественно — в мире разумно-свободных личностей, проявляя преимущество в примыкании всех возможных способов и средств для привлечения их к союзу с источником их истинного благоисполнение — Богом. Но при этом отношении Бога к человеку, как и всякия действия Божии вообще, должны быть совершенно согласны с внутренними требованиями Его бытия и жизни, не допуская ничего им противоречащего, с ними несогласного 13). Равным образом и Божественная „благость“ также обнаруживается и осуществляется не иначе, как в полном согласии с внутренними требованиями как ёя самой, так и других Божественных свойств. Как высочайшее благо, как безконечная любовь, Богъ желает сообщить свои совершенства, свои блага и свою жизнь и всём другим существам, в той степени и мере, в какой только они способны воспринять даруемое им благоисполнение. Отсюда „благость Божия“ есть такое свойство Божественной воли, по которому Богь сообщает столько благъ каждой твари, сколько она только можетъ вмѣстить по своей природѣ 10).

Но уже изъ этого определения ясно, что любовь содержитъ в себѣ правду, понимаемую прежде всего какъ совершенныяству „справедливость“, и при томъ содержитъ ее именно въ качествѣ своего существенного, характеристического момента. Это п понятно,—въ „справедливость въ томъ и состоитъ, чтобы поставлять себя во всемъ въ полное соотвѣтствіе съ лицемъ“, съ которымъ приходится вступать во взаимодействіе,—съ всѣми его свойствами, всѣми его правами въ данный моментъ отношеній къ нему (во всѣхъ, т. е. не только въ действияхъ, но въ мысляхъ и чувствахъ) 17).

Такимъ образомъ, Правду Божию нельзя рассматривать, какъ свойство воли Божіей, совершенно отдаленное отъ любви; въ сущ—


13) См. кн. „Премудрость и благость Божія“, стр. 454.

ности она — та же любовь 19), только проявляющая себя по отношению к каждому из разумно-свободных существ не одинаковым, а различным образом, применимым к индивидуальным особенностям тех личностей, на которых простирается ея воздействие. Следовательно, "спасающая правда" это — именно благость, безконечная любовь Божия, но рассматриваемая не сама в себе и по себе, а собственно в конкретных, индивидуальных условиях для действительного проявления, реального обнаружения, в безконечно разнообразных способах ея предмугарой подвижства людей к спасению 20).

Если благой (χάρις) означает то действитель любви, которым Бог спасает человечка, то понятие ἐκκαθὴσθαι Θεοῦ определяет природу, нравственное качество этого божественного действия. "Правда Божия потому и есть Правда истинная, что всём существам уделяется то, что каждому из них свойственно, соответственно достоянству каждого, и природу всякого из них сохраняет в его собственной строи и соответствующей силе 21).

Таким образом, уже для осуществления цели божественной любви по отношению к человечку "Правда Божия" должна содержать в себе момент Божия "суда" над каждым человечком; "суд Божий" совершается "праведно" (δικαιοθαι), без всякого лишеприятия 22), проникая до самых глубочайших, сокровенных пружин человеческой жизнедеятельности, до подлинных, действительных нравственно-психологических основ его

19) Вотъ почему Клаи mentors А. говорить, что "правда Божия благая, а благость его праведна" (ἀγάπη ή тοῦ Θεοῦ ἐκκαθήσθη και δικαιοθαι ἦσθιν ἡ ἐκκαθήσθης αὐτοῦ. Т. IX, с. 332. Ср. с. 503).

20) Такое постановление Правды Божей в подчиненное отношение к божественной любви, хотя прямо, естестве и не выражается в св. Писании одинак спутается из него с несомненностью. "Пришлось Богу в одно время любовь и справедливость, ср. Писание этим самым указывает на тесную связь их в Боге" (Проф. Прот. Семенов. Цит. статья, стр. 530), при чемъ "тамъ, где говорится о благости и правдѣ в Богѣ, всегда почти прежде и на первомъ мѣстѣ упоминается и ставится благость, а потомъ уже и правда" (ibid., стр. 542). Изъ натристиической литературы особенно характерны в настоящем случаѣ сходныя слова Клавињентса Александрийскаго: "Богъ самъ по себѣ благъ; правосуденъ же Онъ и за насть; да и правосуденъ-то Онъ потому, что благъ" (διδωτὰ ἐν Θεῷ διʼ ἐκκαθῆς, δικαιοθῆς ἐν ἔκκαθῃ διʼ ἐκκαθῆς καὶ τοῦτο διʼ ἐκκαθῆς). Paedagog. L. I, с. 356А. (Т. VIII).


22) 1 Петр. II, 23.

20) Рим. II, 11; Гал. II, 6; ср. Еф. VI, 9; Кол. III, 25 и др.
поведения. Таким образом, теснейшая, неразрывная связь Божия "суда" с Божиеи "Правдой" заключает в себе идею справедливого отношения Бога к объекту Его судящей деятельности. Эта справедливость высшего нравственного порядка основывается вследу на Божественном всеобъемлющем, которое по отношению в частности к человеку безконечно превосходит глубину и силу его самосознания и самопознания, неизмеримо превышает точность его собственного субъективного проникновения в свой индивидуальный внутренний мир,—вообще безконечно превосходит правильность и безупречность результатов судящей деятельности его "совести".

Судъ Божией Правды — и только онъ одинъ — совершается "по истинѣ" (κατα ἀληθείαν), т. е. согласно съ действительной сущностью и подлинной ценностью каждой личности въ религиозно-правственномъ отношении, примѣнительно къ его индивидуальнымъ особенностямъ и обстоятельствамъ жизни, а также примѣнительно къ качествамъ и особенностямъ той объективной религиозно-правственной нормы, которую человекъ считаетъ для себя обязательной, вообще — въ точномъ согласии съ его собственнымъ отношениемъ къ даруемымъ ему благамъ безъ...
конечной любви, ведущей каждого человека различными — иногда до противоположности — путами к достижению предназначенной ему цели — вечному спасению и нескончаемому блаженству.

Свёддовать, нераздельно с законом Божественной Любви — по требованию именно его самого — действует в отношении к человеку и закон абсолютной Правды в смысле вы- сочайшей нравственной справедливости, которая проникает в глубину его сущности и оценивает не только дела 28) с точки зрения собственно проявляющегося в них постоянства религиозно-нравственного направления воли, единосущности в добрых 29), не только „слова“ 30) человека, конечно, потому и постольку, поскольку они являются прямым и точным выражением, обнаруженным военн внутреннего настроения 31), но вместе с тем — и главным образом — оценивает самые загадочные мысли 32) и „сердечные намерения“ человека 33), конечно, не иначе, какие в отношении к цели свободно-нравственному живезненному устроению личности, с преобраздающему и основному стремлению 34), а не в их отдельности, что свойственно несовершенному человеческому правосудию, в котором часто „summitum jus est summa injuria“. В этом смысле Божественной Правды не только нельзя приписывать юридического характера, но о ней слышать, напротив, утверждать, что она отличается характером ему прямо противоположным 35). В самом деле, если

28) Римл. II, 6—7; ср. XIV, 12; Меч XVI, 27; I Кор. III, 8; 2 Кор. V, 10 Апок. XXII, 12.
29) Ср. Римл. II, 7; καθε σπορονιν έγγου άγαθον.
30) Меч XII, 37.
31) Ibid., ср. ст. 34—35.
32) Римл. II, 16.
33) 1 Кор. IV, 5.
34) Ср. I. Этнуелет. T. LV. col. 72.
35) Характерное и совершенно определенное отрицание именно юридическому характеру Божественной Правды см., напр., у прп. Исакий С. LX, 363. По учению прп. Исакия С., „милосердие противоположно правосудию“ (γ νομοδέσιν ἐβαλλεν ἀπό τον διακρισα) т. е. правосудию, понимаемому, как видно из дальнейших разъяснений,—именно в юридическом смысле. „Правосудие (в этом смысле) есть уравнивание точной меры; каждому дается, чего он достоин, и при воздаянии не допускает склонения на одну сторону... А милосердие есть нежность, возбуждаемая милостью, и ко всему сострадательно преклоняется кто достоин худого с ними обращения, тому не вздыхает пламен; и кто достоин доброго воздаяния, того препоследним с небытием. (II δικαιο- κρασία ἐκ οὐσίας τοῦ μετατοῦ τοῦ οὐσία εξάστη γάρ, ἵνα ἐκ τούτο δίδωσιν... ἢ ἐλεημοσύνη δὲ λύπη ἕστιν ιουνιάδον ἐν τῇ ἁρμόσκοι τοι ἐν τοῖς οὐκ εὐλάβεοι...) Какъ верно не судьбы, выдерживают равнодушна с большими куском золота; такъ требованіе правосудія Божія не выдерживает равнодушия в сравненіи с мило-
человеческое правосудіе имьется своимъ критериемъ условное и относительное значение отдѣльного поступка извѣстной личности или ея цѣльного поведенія, то правосудіе божественное имьется своимъ объектомъ безусловную оцѣнку всей человѣческой личности, съ точки зрѣнія ея вѣчнаго, идеальнаго, нормативного достоинства, ея мѣста и значения въ духовномъ царствѣ боже-

ственной любви, съ точки зрѣнія способности или неспособности человѣка къ воспріятію даруемыхъ Божественною любовью благъ. Слѣдовательно, „Правда Божія“ въ своихъ отношеніяхъ къ человѣку не можетъ и не должна быть мыслима, какъ дѣятельность юридическая (если такъ можно выразиться), — нѣтъ, она является именно, какъ правда любви безконечной, и должна быть названа поэтому „праведною любовию“, поскольку Правда Божія всегда благая и благость всегда праведная.

Такимъ образомъ, и опредѣленіе Богомъ окончательной участія для каждаго человѣка совершается на основаніи и въ точномъ соответствии съ внутреннимъ подлиннымъ достоинствомъ каждого, соответственно степени готовности и способности той или другой личности воспринять блага богообщенія и неразрывнаго съ нимъ благенства.

сердцемъ Божіимъ“, „Какъ обильный водокъ источниковъ не заграждается горесть пышь; такъ милосердіе Создателя не превозбѣждается пороками тварей“. Исами C. LVIII. 348—349. Сп. Паметникъ. XVIII, 48, стр. 425 (въ латинскомъ соответстующемъ нѣтъ).


37) Ср. о. И. Л. Нымпен. Православно-христіанское учение о правдѣ, стр. 158. Ср. Клякънъ А. Т. IX. стр. 332. Ср. стр. 503.

38) Ср. Григорій Н. Ор. Catech. с. XXVI. T.XLV, стр. 68B: „дѣло справедливо всѣдѣвать каждому по достоинству“ (δικαίωμα μὲν ἐστὶ τῷ δικαίῳ δικαίου ἐξαρτηθείς.
Богъ всегда готовъ даровать человѣку всѣ блага общения съ Собою, готовъ вступить съ каждымъ человѣкомъ въ тѣнѣйший союзъ любви, но это общение человѣка съ Богомъ можетъ быть только союзомъ личнымъ, слѣдовательно сознательно-свободнымъ, нравственнымъ. По образному представлению св. Писанія, Господь непрестанно „стоитъ“ у дверей сердца человѣческаго и разными способами „стучитъ“ въ нихъ. Но, помимо воли самого человѣка, Господь не вступаетъ во внутреннюю область его духовной жизни, не вторгается въ нее какъ бы насильственно. Только въ томъ случаѣ, если человѣкъ „услышитъ“ призывный „голосъ“ своего пасынка Отца и свободно „отворитъ дверь“ своего сердца, Господь, только и ожидающій этого момента рѣшительного обращенія къ Нему человѣка, „входить къ нему“, вступаетъ съ человѣкомъ въ тѣнѣйший союзъ любви, удостаиваетъ его всѣхъ непосредственныхъ и высочайшихъ благъ этого таинственнаго общения („буду вечерять съ нимъ, и онъ со Мною“ 38). Въ противномъ случаѣ, при отсутствіи въ человѣкѣ личнаго, сознательно-свободнаго, нравственнаго устремленія къ Богу, богочеловѣческій союзъ реально осуществиться не можетъ просто потому, что человѣкъ есть именно сознательно-свободная личность и, слѣдовательно, пріободится какъ-бы то ни было духовныхъ благъ помимо собственнаго сознательно-свободнаго участія не можетъ. Конечно, Господь Богъ остается Богомъ Любви и по отношению къ тѣмъ, которыя сознательно и даже враждебно отвергаютъ Его отеческія взаимоотношенія, не хотятъ богообращенія, свидѣтельствуя тѣмъ самыя объ нравственіи своей богосозданной природы, но по отношению именно къ нимъ любовь Божія, пользующая словами премъ. Теофана, „не входить внутрь, ибо онъ заперты въ себѣ“, а „простриается какъ бы поверхъ ихъ“ 40). Въ этомъ также состоитъ и проявляется законъ Божественной „Правды“, сохраняющей неприкосновенно область человѣческой свободы и во-

38) Ип. 11:28; Деяств. 10:48; Иоан. 15:14.
39) Ип. 20:29; Иоан. 14:21 и слѣд.
40) „Приведемъ относящіяся сюда слова Е. Теофана въ ихъ цѣлой связи такъ какъ они представляются по содержанию весьма важными. Любитъ отчаянно позвала къ Господу, позванный пошёлъ къ Господу, черезъ Господа пришелъ къ Зовущему и сочтался съ Нимъ. Въ таковыхъ Любовь отчаянно пощадаетъ и наслаждается ими; въ отношеніи же къ несокорбнымъ любовь простирается поверхъ ихъ всѣхъ, не входя внутрь, ибо они заперты въ себѣ“. Толков. первыхъ восьми главъ къ Римл., стр. 44.
обще соблюдающей всё существо по их основной идее—по крайней мере,—в том виде, в каком они явлены в мире, согласно премудрому плану творческого божественного всемогущества и благости. Бог в таком отношении своею к человеку является "вверхним" Своей собственной природой. Своим собственным определением и, выступая с тым и по тому самому, "праведным" в совершеннейшем абсолютном смысле 41).

С другой стороны, и объективные условия существования человека, внезапная, так сказать, его участь, по требованиям закона той же божественной правды, должны соответствовать его внутреннему религиозно-правовому состоянию, если не в настоящей, земной действительности, то в загробном, потустороннем мире, когда названное состояние человека получить твердую устойчивость в своем основном направлении 42).

С этой точки зрения православное учение смотреть на бессмертие и страдания, постигающих человека в земной жизни, в виду наказания за грехи его, по закону Божественной Правды, а также и на окончательное определение Богом — в день страшного суда — в вечной участи человека.

По православному мировоззрению, человек, не исполняя своей стороны необходимых условий для осуществления богообъщения, сознательно отвергая предлагаемый ему Богом духовный блага, сам себя обрекает на внутренние страдания и мучения сознательно, которым, по закону Божественной Правды, должен в полной мере соответствовать также характер и внебожественное его участь. Именно сам человек, противившийся воле Божией о нем, не желавший сознательно-свободно воспринять предлагаемый ему блага богообъщения, является виновником своих временных страданий и своей вечной погибели 43).

41) Ср. Рим. III, 4. "Бережно" Божия у св. Апостола поставляется в ближайшую, теснейшую связь с Его Правдою, и эта связь нынче важное значение при определении сущности этой послдней в данном отношении.

42) По учению Свого Христа Спасителя, полная гармония, точное соотвествие внебожественного и внутреннего состояния происходит как единым из существенных последствий усвоения им Царства Божии и Правды Его. "И через претерпевшего греха" Царства Божия и правды Его (сый вбратоно айою), и это все приложится крестоносцам" (Ме VI, 33; ср. ст. 32—33).

43) Ср. Рим. II, 4—5: "Благость Божия ведет тебя к покаянчю". Но по упомянутому выше и поразительно проумывшему сердцу, ты сам себя собранный гибнуть на день гибели и откровения праведного суда от Бога". (Ср. также Рим. IX, 22; Иак. V, 3). По мысли Ел. Амвросия, "в подозревать за грехи, по правосудию Владыки Бога, мы получаем только принадлежащее нам" (De civ. Del. XIV, 11, т. ч. 911, 3191, со Семо Апостола. Пят. Отлич., стр. 203: "Беззаконие не
Богъ посылаетъ человѣку наказанія за грѣхи въ видѣ разнообразныхъ бдѣствій, страданій, лишеній, смерти и т. п.—не по чувству оскорбленнаго величія, въ отмѣненіе человѣку, а по закону Своей Правды,—въ томъ смыслѣ, что, избирая жизнь въ удаленіи, отчужденіи отъ Бога, человѣкъ тѣмъ самѣмъ обрекаетъ самъ себя на бдѣствія, несчастія и т. д. 44), такъ какъ они неразрывно связаны съ самою сущностью грѣха, какъ отступленія отъ Бога, Единаго источника всѣхъ истинныхъ благъ 45).

По святоотеческому учению, законъ Божественной „Правды“ въ данномъ отношении проявляется въ томъ, что за злымъ поступкомъ наказаніе следуетъ въ видѣ естественного послѣдствія дурнаго дѣла, а не по особенному дѣйствію каждый разъ Промысла Божія. Законъ „Божественной Правды“ установилъ разъ навсегда необходимую связь между нравственнымъ преступлениемъ и вытекающимъ изъ самаго его существа какимъ-либо бдѣствіемъ, лишеніемъ, страданіемъ и т. под. Промыселъ Божій проявляется въ поддержкѣ и реальномъ осуществленіи этого общаго закона Божественной Правды 46).

Но и въ данномъ отношеніи Правосудіе Божіе соединено съ милостью къ человѣку согрѣвшему 47), безъ нарушенія,
разумеется, основных, существенных требований этой Правды, а в полном согласии с нею.

Спасающая Правда Божия (εἰκαστικῆς σωτηρίας) имеець цілью своей дѣйствительности по отношенію къ возникшему правственному глу „предвѣчіе“ его, „исправленіе“ и „обращеніе его къ добрѣмъ постѣдствіямъ“. Наказанія, постигающія человѣка въ видѣ разнообразныхъ бѣдствій, нечастій и т. под., и служать собственными средствами для достигненія цѣлей „исправляющей Правды“ (εἰκαστικῆς ἐκκορυφαστικῆς) Божіей.

Посылая наказанія согрѣшующимъ, какъ Правосудный 48), Богъ и въ этомъ случаѣ, конечно, „прежде всего желаетъ, чтобы всѣ спаслись и сдѣлались участниками Его царства“. Онъ создать людей не для того, чтобы наказывать, но, какъ благій, для того, чтобы люди сдѣлались участниками Его благости 49).

Такимъ образомъ, не имѣя цѣли въ самихъ себѣ, являясь лишь средствами, посылаемыми Богомъ „для пользы“ 50) самого человѣка, наказанія оказываются проявлениями и дѣйствіями сколько Божественной Правды, столько же и Божіей „любви“ въ человѣку 51).


49) Ibid., col. 988CD: γρη ἡγίασεν, ὡς θεος προπρομένων τῆς πάντας σωθῆρας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ τοῦχεν. Οὐ γὰρ ἐπὶ τὸ καλόν έπλάειν ὃς, ἀλλὰ προς τὸ μετασχέιν τῆς ἀγαθοτῆτος αὐτοῦ, ὡς ἁτομος.
50) Евр. XII, 10.
51) Ibid., ст. 6—11.
52) Рим. II, 4.
53) Евр. XII, 9.
54) Ibid., ст. 10.
55) — ст. 11.
56) Даже въ Ветхомъ Завѣтѣ священныхъ мудрецовъ возвышались иногда до такого светлаго, вполнѣ истиннаго пониманія смысла посылаемыхъ Богомъ наказаний, что видѣли въ нихъ именно проявленіе Божественной любви къ наказаемому (Притч. II, 11—12). Хотя они имѣли въ виду въ данномъ случаѣ собственно праведниковъ, однако ихъ основное ученіе о смыслѣ наказаній все
Раскрытый нами смысл православного принципиального учения о значении и цели постигающих человечка "назначениях" за грехами вполне последовательно выражается и проводится также в приложении и к конкретным основным видам и существенным проявлениям наказаний, постигающих род человеческий.

Прежде всего, конечно, здётся важно то освещение, которое даётся в православном учении наказаниям, постигающим Адама после греха и именно за грех, — важно потому, что в лицъ Адама и въ Адамъ были обречены на однородные и тожественные страдания также и все его потомки, все будущее человечество 59), такъ что эти наказания имѣли собственно основоположительное, принципиальное значение для всего человечества.

Въ судб Божиемъ надъ Адамомъ, по смыслу православного учения, проявилось Вожественное Правосудіе, попустившее естественного свѣдствия самаго грѣха и именно пять обратившее въ "наказание грѣшнику" 60); но это Правосудіе совершалось по мотиву любви къ несчастному и преступному человѣку, было премилосердно благостью, а потому и самыя наказанія Божія были направлены ко благу согрѣшившаго, имѣя въ виду его возвращеніе къ Богу, восстановленіе и спасеніе.

По словамъ св. Григорія Б., самое наказание (т. е. разумѣется, прежде всего первыхъ людей, а затѣмъ и вообще всѣхъ людей) "становится человѣкоколюбиемъ". "Ибо такъ именно (вообще) наказываетъ Богъ" 60). По учению св. И. Златоуста, "Богъ про-}

60) Ср. Рим. V, 12—21; I Кор. XV, 22.

должает благода́тельствоват согрьшишему человечку не меньшее, чт́мь прежде" 61). „Такъ изгнаніе изъ рай, удаленіе отъ древа жизни, осужденіе на смерть кажется дѣломъ наказующаго (колдо́то: éiva), тогда какъ на самомъ дѣ́твъ все это — не менѣе прежнаго дѣ́ло Промыслителя“ (провоо́бтк: е́стов). „Все это такъ же, какъ и прежняя благода́тия, складано для спасенія и чести человечка (имп: тт: ттъ сутпра́и́с е́гено та и тт):“ 62). И вообще, по мысли св. Отца, Богъ никогда не перестаєт устроить спасеніе человечка, хотя бы онъ тысячу разъ согрьшил и отступил отъ Него. Если человечкъ вразумляется посылаемыми отъ Бога испытаніями и наказаніями, и обращается къ Богу, то спасается, если же онъ упорствуетъ во злт, то, по крайней мѣ́рѣ́, ясно, что Богъ дѣ́лаетъ все, отъ Него зависящее для спасенія человечка 63). Слѣ́довательно, пользуясь характерными словами преп. Исаака С., „Богъ вразумляетъ человечка съ любовію, а не отмщаетъ (да не будетъ этого 64), — имѣ́я въ виду, чтобы исцѣ́лить образъ Его“ 65). По учению Климента А., „наказанія служатъ во благо и къ пользу наказываемаго; они суть исправительными средствами" примѣ́няемыхъ преимущественно къ упорнымъ 66).

61) Or. XXXVIII, с. XII. T. XXXVI, col. 324D: ..твтеви философія та тхіоріа. Ото гѣр е́гъ періори колдо́та тхіов. Почти буквально приведенныя слова, повторяются св. Оттою, в. Ц. VIII, col. 638B.


63) Ibid. По учению Панарка Л., Адамъ былъ изгнанъ изъ рай, чтобы онъ покаялся и чрезъ покаяніе получить спасеніе. T. XXXIII, col. 392. Ср. Стегфіла А. Т. VI, col. 1093: 0 тхі втаждъ еуергетов пародо ттъ анфродртв ттъ дармнотъ атото еи съ тон артетіа съ, оліа трпв тті вт ќвоуаніи: есъгоріан екбеталев атото вт тхі Парахеіозов, діев тті еуарфіа, тактъ атпосіасъ чрнъ тті артетіа, пауановъ е; остроан аналобію.

64) Ibid.: ...алъ марпсіі еуарфіовов вт апострофовов атото, тт пре́съ еуергетов ѵтъ атото ѵмоу роу, съ дъ мъ еуарфіовов, вт еуарфіовов тт вкакіа, ттъ говъ атото ттъ атото пртутев вт тхіов паргіанета.


Однако, утверждая, согласно православному учению, педагогически-исправительную цель наказаний, посыляемых Богом человеку в земной его жизни, не должны ли мы признать окончательную участь человека после и вследствие всеобщего суда именно наказанию в собственном смысле — возмездием за грехи, гдѣ мѣста дѣйствіе и проявленіе Божественной Любви уже совершенно утрачивается? 

Православное учение, дѣйствительно, существенно различает „отверженіе“ Богом нераскаянныхъ грѣшниковъ послѣ вселенскаго суда, съ одной стороны, и „оставленіе“ Богомъ грѣшниковъ, т. е. лишение ихъ общенія съ Собою, которое постигаетъ ихъ въ земной жизни до смерти, — опредѣленно различаетъ оба эти состоянія и по ихъ существу и по ихъ послѣдствіямъ.

Особенно характерны, опредѣленны и точки слова св. И. Дамаскина, суммирующія сущность святоотеческихъ воззрѣній по данному предмету. По словамъ св. Отца, „оставленіе Богомъ людей бываетъ двухъ видовъ (τῆς ἐγκαταλειφθείς ἐστὶν εἶδος διὸς): бываетъ оставленіе въ цѣляхъ Домостроительства Божія и воспитательное (σικωρική, кai παιδικη), но бываетъ и совершенное оставленіе, происходящее вслѣдствіе отверженія (τελεια ἀγωνιστική). Оставленіе въ цѣляхъ Домостроительства Божія и воспитательное — то, которое бываетъ для исправленія и спасенія (ἡ προδιορισμική, kai σωτηρική), а также для славы страдающаго, для возбужденія другихъ къ подражанію, или и для славы Божией. Совершенное же оставленіе бываетъ тогда, когда человѣкъ, въ силу своей свободы, остается нечувствительнымъ и неизлѣченнымъ, лучше же сказать: неизлѣчимымъ послѣ того, какъ Богъ судилъ все, относящееся къ его спасенію (ἡ τελεια ἐγκαταλειφθείς, ἢ τοῦ Θεοῦ πάντα τὰ πρὸς σωτηρίαν πεπεπωμένα ἀνακαίνηθεν και ἀνάκεφαλτωθεν, μᾶλλον ἐν ἀνάσει, ἐν οἰκείαις προθέσεως διαφαίνει ἡ ἀνθρωποί). Тогда онъ

по достоянству; а дѣло премудрости—и не нарушать справедливости и добрую цель человѣкоколobia не отдѣлять отъ праведнаго суда, но то и другое искусно соединять между собою, по правосудію воздавая кто достоинъ, а по благости не отступаю отъ цѣля человѣкоколobia. Аякіою иди эциао аексето неранъ софро иди го рыте патретрекъ іо дикей, ийге товъ аякіо товъ филандропія союгіорійінъ товъ нато іо дикей крипес, аллъ свицтейд аллъкіо вураясанъ афіретер, го иди дикей, іо иди атвідіа іо д і аякіо, то скопою іо филан
d

передается на совершенную погибель (εἰς τελείαν ἀπώλειαν), какъ Гуда 89).

Какъ видно изъ приведенныхъ словъ св. Отца, хотя Богъ и не находится въ общеніи любви съ человѣкомъ-грѣшникомъ, поскольку именно грѣхъ, исключающій возможность дѣйствительнаго общенія съ Богомъ, является опредѣляющимъ началомъ его жизни, однако у человѣка всегда остается полная возможность обратиться къ Богу, т. е. Господь съ Своей стороны не только въ каждый моментъ готовъ принять его въ общеніе любви, но именно Самъ употребляетъ всѣ возможныя соответствующая средства для его исправленія и исправленія. Рѣшительное и окончателльное отверженіе человѣка отъ лица Божія имѣеть мѣсто тогда, именно только въ томъ случаѣ, когда съ полной ясностью и безусловною несомнѣнностью опредѣляется рѣшительнѣя, совершенная неспособность человѣка къ богообоженію, т. е. лишь послѣ того, какъ человѣкъ упорно отвергаетъ всѣ даруемыя ему благодатью Божіею средства ко спасенію, для возвращенія его на путь истинны. Только такихъ нераскаянныхъ грѣшниковъ Богъ "отвергаетъ отъ лица Своего, и отнимаетъ у нихъ благодать Свою" 90).

Даже и послѣдній судъ Божій надъ міромъ будетъ не только лишь судомъ абсолютной божественной Правды, но и праведнымъ судомъ великой, совершеннѣй божественной Любви,—той безпредѣльной любви, которая Сына Божія содѣйствовала истиннымъ Сыномъ Человѣческимъ, которая вообще устремила и совершила великое дѣло спасенія людей 79). Самъ Спаситель и Искупитель рода человѣческаго добровольно, побуждаемый самоотверженной любовью къ людямъ, отдавшей всю жизнь Свою за жизнь миры, именно Онъ звится при Своемъ второмъ славномъ пришествіи "опредѣленнымъ отъ Бога Судію живыхъ и мертвыхъ" 72).

Отсюда уже понятно, что и послѣдній праведный судъ Божій будетъ растроганъ милостью любви Божіей къ грѣшнику 72). Господь осудить на удаленіе отъ Своего Лица и на всѣ по-

89) И. Дамаскинъ. De f. orth. L. II, с. XXIX, col. 968AV.
90) Иисусъ С. LXX, 407.
79) Ср. Пр. Б. Н. Несторовъ. Метафизика жизни и христианское откровеніе. Прав. Собесѣдъ. 1902. Декабрь, стр. 817.
72) Дѣян. X, 42; ср. XVII, 31; Иовъ. V, 22; Римъ. XIV, 10; 2 Кор. V, 10; 1 Бесс. IV, 14—18; 2 Тим. IV, 1.
72) По словамъ, напр., пр. Теофана, "милость Божія и такъ будетъ необратимъ, какъ бы оправдывалъ грѣшнікъ, и будетъ предавать его правду Божіей уже послѣ того, какъ не къ чему рукъ приложить въ оправданіі его" Толковъ первыхъ восьми главъ Рим., стр. 188 (II, 5).
слѣдствія, соединенная съ этимъ удалениемъ отъ Бога, только тѣхъ, которые окажутся къ этому общенію безусловно непоспособными, которые "пренебрегли богатствомъ благости, кротости и долготерпѣнія Бога" 72), такъ что долготерпѣніе Божіе оказалось для нихъ безполезнымъ и исправленіе ихъ несчастія совершенно невозможнымъ 74).

Равнымъ образомъ и послѣдняя участь человѣка-грѣшика будетъ опредѣлена не безъ участія Божественной Любви, а согласно съ ея прямыми требованіями. По яскому ученью св. И. Златоуста, "Богъ остается благимъ и наказывая (грѣшиковъ): ... потому Онъ и геенну уготовалъ, что благъ" 75). Предподобный Исаакій С. высказываетъ даже ту мысль, что именно любовь будетъ причиной мученій грѣшиковъ. По мысли св. Отца, мучимы въ геенѣ поражаются бичемъ любви (oi е̇̂в тѣ̇̂ γει̇̂ν̇̂ καλα̇ζα̇μεν̇̂, τѣ̇̂ μα̇̂στη̇̂ τѣ̇̂ς α̇̂γα̇̂τη̇̂ς μα̇̂στη̇̂ς ο̇̂ντας). И какъ горько и зестоко это мученіе любви! Ибо ощутимо, что они виновны противъ любви, терпятъ мученіе больше всякаго приносящаго въ страхъ мученія; печаль, поражающая сердце за грѣхъ противъ любви, тягостѣй (букв. "острѣе") всякаго возможнаго наказанія. Неумѣстна такая мысль, что грѣшики въ геенѣ лишаются любви Богомъ'... Но любовь силою своей дѣйствуетъ двояко: она мучить грѣшиковъ, какъ и адѣсъ случается другу терпѣть отъ друга и веселить собою исполнившихъ долгъ свой. Такъ, обр., "геенское мученіе" состоитъ въ "раскаяніи" 76), очевидно, безплодномъ. Въ связи съ этимъ уясняется и аскетическое истолкованіе и мистическое опредѣленіе ada. По словамъ, напр., Евангія, "адь есть невѣдомѣ разумной природы, происходящее всѣдствіе лишенія сошеніанія Бога" (α̇̂γα̇̂τη̇̂ς α̇̂πο̇̂ν̇̂ φω̇̂σεως).
лот где кат а стергах тог тхой тхерийс эпосорфынона 77). Соответственно этому, "рай", по мистическому определению, "есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами" 78.

На основании данного святоотеческого учения, а разумея образов по точному смыслу общего характера христианского мифовосприятия, с полным правом следует полагать, что при отсутствии тех ограничительных условий, в виду как бы внушаемых, объективных преград, которые будут положены греховнику, дальнейшему раскрытию его жизнедеятельности—посредством того, что обычно называется "вечными мучениями"—религиозно-правственное зло, уже окончательно возобладавшее человечком, принесло бы в таком случае, ничего не препятствующее, еще горше плоды, сопровождалось бы еще более тяжкими последствиями даже для самого человечка-греховника.

Таким образом, Господь для праведников явился жизнительным светом, источником всех благ, а для греховников,—огнем, как бы источником и причиной вечных мучений, "смотря по тому, какое в чем, и какого качества встремить Он в каждом" 79. Причиною вечной тяготы ожигаются они сами,—их упорное противление благой воли Божией,—следовательно, они погибнут несомненно вопреки воле Божией, вопреки всему Божественному плану творения и возсоздания человечка, противно Божественному домостроительству о спасении именно всех людей, а не избранных только и пъюторых. "Превратив Себя для искупления всех:" "хотите, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины" 80). "Прежде всего Бог желаает, чтобы все спаслись и сдѣлались участниками Его царства" 81).

77) Сар. XXXII с. XXV. с. 2228A.
78) Исаака С. А. LXXII, с. 416: ηγοδωρισσες ἢ αγάπη τοῦ Θεοῦ, εν ἦ ἦ τροφὴ πάνων τῶν μεσαριμων.
79) Григорий. Б. Ор. IX, с. Π, с. 821А: тοι κι εν αυτή, τοι ἐν δόλῳ, ἐκάτω κατά την ὑποκείμενην ἀλήν τι καὶ ποιήσατα. Ор. De Spiritu Sancto, с. 410; Ор. XŁ с. 424C.
80) 1 Тим. П, 6, 4.
81) И. Дамаскина. Де ι. orth. L. Π, с. XXIX, с. 968C: ἤδιειδεν, ὡς ὁ Θεὸς πρεσβυρείναις ἁθέτη πάντως σωφρόνι, και της προσελευσα αὐτοῦ τουχεν.
Глава II.

Состояние греховной невозрожденности человека.

Аскетический анализ „страстей“. 
I.
Значение "страстей" в духовной жизни, их сущность и главные моменты развития, по учению свв. отцов-аскетов.

§ I.
Двусторонний характер религиозно-нравственного христианского совершенствования. — Борьба со "страстами", 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, вечноя жизнь, достигается каждым человеком при непременном условии нравственного усовершенствования христианина; это последнее и служить ближайшей целью его напряженной всесторонней работы, аскетического подвига.

Но нравственное совершенствование не может быть органическим процессом без препятственного развитию, постепенного положительного раскрытия силы человечка, так как последняя повреждены грехом, нравственно порочно, — он не только мало или недостаточно развит в человеке, но получили в нем именно ложное направление, извращенны, 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 себя господство в природе человека не иначе, как путем вытеснения ложного, извращенного направления в налишнем состоянии. Христианская жизнь, следовательно, не может совершаться в правильной последовательности положи-
тельного безостановочного и беспрепятственного развития, по-
сколько обязательно требуется при этом постоянное выделя-}
ние нездоровых элементов, заключающихся в человеческой при-
роде и личности,— постоянное искоренение старой захватки 1).
Обличение "в новаго человека, созданаго по Богу, въ правед-
ности и святости истинны" 2) осуществляется реальнъе может не
иначе, какъ путемъ нераздольно и параллельно съ этимъ поло-
жительнымъ процессомъ совершающагося "отложения прежняго
образа жизни ветхаго человѣка, истлывающаго въ обольститель-
ныхъ похотяхъ" 3).
Для того, чтобы достигнуть въ человѣка своего осущест-
вленія, христіанская добродѣтель должна явиться въ человѣкѣ
богозаскй (и при томъ "до крови", "противъ грѣха" 4), а не
просто возрастущей и крѣпнущей. По словамъ преп. Мака-
рий Е., волею Божіею требуется совершенное очищеніе отъ грѣха,
освобождение отъ постыдныхъ страстей и приобрѣтеніе самой вы-
сокой добродѣтель, т. е. очищеніе и освященіе сердца 5). Такими
образомъ, и въ подвигѣ христіанина, поставившаго своею цѣлью до-
стиженіе религіозно-нравственного совершенства, необходимо свя-
дѣтъ различать два теченія или двѣ стороны: положительную постри-
жительную. По словамъ прпосв. Теофана, "въ непрерывной связи
съ прямымъ положительнымъ занятиемъ силы всегда стоитъ не-
прямое, направленное къ прогианію зла и страстности, возста-
щенной въ нихъ, иначе борьба со страстями и похотями" 6). И это
очищеніе отъ гнилыхъ остатковъ ветхаго человѣка должно про-
ходить черезъ всю область личной жизнедѣятельности и притомъ
на протяженіи всей жизни человѣка 7). Отсюда, и для цѣлесооб-
разнаго примѣненія аскетическихъ средствъ необходимо по су-
ществу дѣла ясное представление не только идеала нравственного
совершенства, но и противнаго ему состоянія—грѣховной невоз-
рожденности, извращенности человеческой природы и ея силы.
Отсюда понятно, почему борьба со страстями и ихъ побѣда со-
ставляютъ необходимую принадлежность и неизвѣстный долгъ

---

1) Ср. 1 Кор. V, 3.
2) Еф. IV, 24; ср. 2 Кор. IV, 16; Кол. III, 10.
3) Еф. IV, 22; ср. Римл. VI, 6; Гал. V, 24.
4) Быр. XII, 4.
5) Ср. 1 Фесал. I, 8; 1 Иак. III, 2.
6) De perfectione in Spiritu, с. II, col. 844A: ...η τελεία τῆς ἁμαρτίας κἀθαρσις, καὶ τῶν τῆς ἁμαρτίας παθῶν ἠλευθερία, καὶ τῆς ἁμαρτίας ἁμαρτίας ἀνάλυσις ὑπὲρ ἐκεῖν ὁ καθαρός, καὶ ὁ ἁμαρτωλός τῆς κρίσις.
7) Путь къ спасенію, стр. 267. Ср. стр. 73, 188, 201.
всякаго истиннаго христианина 8) и вообще человѣка, стремящагося къ правственному оздоровленію и нормальной жизни. И действительно, всякая моральная система, религіозная и философская, если не считать, конечно, антиномистическихъ, видное мѣсто отводить борьбѣ человѣка со страстью, хотя понимаетъ послѣдня неоднокаково, въ зависимости отъ своихъ общихъ началъ и предпосылкахъ, различнымъ образомъ опредѣляя ихъ источникъ и характеръ, а также, въ зависимости отъ этого, и способы и приемы борьбы съ ними 9). Отсюда для того, чтобы выяснить специфическія особенности христианскаго аскетизма, необходимо представить прежде всего возможно точный анализъ аскетическаго ученія о природѣ и характерѣ страстей.

По общему смыслу святотеологическаго аскетическаго мировоззрѣнія, добро, религіозно-правственное совершенствованіе для достижения единенія съ Богомъ,—естественно для человѣка въ томъ смыслѣ, что вполнѣ соответствуетъ самой идѣй его организаціи и первоначальнаго предназначения. Въ самомъ своемъ происхожденіи природа человѣка, какъ твореніе Всеблагаго Бога, болѣе того,—какъ Его „подобіе“, отмѣчена чертами совершенства, стремится къ единенію съ Богомъ, искать и реальную способность къ этому тѣснѣйшему мистическому единенію 10). Если въ налицо состояніи человѣка указанное его предназначеніе должнымъ образомъ не осуществляется, то единственной конкретно причиной въ этомъ случаѣ являются именно „страсти“, сообщающія ложное, превратное направленіе всей его жизнедѣятельности.

10) По мысли св. Прп. Григорія Н., если человѣкъ для того получаетъ бытіе, чтобы создавался причастникомъ Божественныхъ благъ, то онъ и устроенъ такъ, чтобы иметь способность къ причастію божественности. Въ естествѣ человѣческомъ срастворено вѣчно сродное съ Божествомъ, чтобы человѣкъ, сообразно съ этимъ, и желалъ ему свойственного. Человѣкъ, приведенный въ бытіе для наслажденія божественными благами, долженъ быть иметь въ природѣ своей вѣчно сродное съ нимъ, чего онъ долженъ быть причастенъ. (Ей екі топоисъ: о й-Аріаносъ ей геневъ еретіы, ефъ о та метохосъ тесъ геноу еретіы, антіагоисъ топоисъ катасхіозета, описъ топоисъ прес тесъ товъ еретіовъ метасоновъ екіонъ... антіагоисъ тесъ ёгера- дія в т о т ё дзретіпізі фоисъ сунтіені прес т е щ і о нъ, овъ дні тесъ катахіосъ прес тесъ геневъ екіонъ). Or. catech. c. V. T. XLV, col. 21C. Ср. col. 24C.

Отсюда с неоскудимою логической последовательностью вытекает подвижническое правило и аскетическое требование

"Подышать против всей страсти, пока человек не достигнет цели благочестия" 20). Обязательность этого требования безусловна. "Ничего не следует добиваться с большим настойчивостью, как освобождение себя от болянений (души) и страстей (ἡ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀπάληγι): это необходимо "прежде всего (πρῶτον) 21). Следовательно, "безстрастие (ἡ ἀπάληγη) служит началом и основанием жизни добролюбительной" (τῆς κατ' ἀφετὴν ἑωυτῆς ἀρχῆς καὶ ἐπίθετας γένεσι) 22). Прежде необходимо выйти из ветхаго мира страстей", а потом вступить уже в "новый мир духа" 23). "Ходить путем Христовым" человек может лишь в том случае, если он "умертиет ветхаго человеческ, или страстей (ὅτα ἐνέχρωσαν ἐν οἷον τὸν παλαιὸν ὑθρόποτον, ἦν τῷ πάθῃ) 24). Вот почему подавление, испорчене "страстей" фактически составляет преимущественное содержание и ближайшую, непосредственную цель подвижническаго дължани. По словам св. Иоанна Дамаскина, "подвижническая жизнь (ἡ ἀκομησι) и труды ея" служат прежде всего и даже преимущественно для того, чтобы мы свергли с себя чуждый и противный природъ гръхъ 25). По учению Антония В., всь разнообразные подвиги (поста, бдѣнія и т. п.) имѣютъ цѣлью достиженіе здоровья души,—освобожденіе ея отъ "страстей" 26). Такъ, обр., процессъ религioso-нравственнаго со- вершенствованія христианина—по отрицательной его сторонѣ—выражается именно въ подавленіи страстей. Представленнымъ принципиальнымъ воззрѣніемъ аскетовъ объясняется и тотъ фактъ, что какъ въ дѣйствительной ихъ жизни, такъ и въ ихъ теоретическомъ мировоззрѣніи, насколько, конечно, они стремились въ ихъ писаніяхъ, "страсти" оказываются по преимуществу въ фокусъ активнаго созидательного, самаго внимательного и нарицательно самонаблюденія подвижниковъ. А этимъ, въ свою очередь, въ достаточной степени объясняется всесторонняя, широкая и глубокая, основанная жизнаго непосредственного опыта, разработанная психологическіхъ данныхъ, входящихъ въ объемъ понятія "страсти",—богатство содержащихся въ аскетическихъ писаніяхъ.

21) Климента А. Парадогов. L. I, c. II, col. 253A.
22) Григорій Н. Or. catechotica, с. VI. T. XLV, col. 29A.
23) Ἱεράτης C. Epist. IV, с. 544: εἶπεν ἐν τοῦ κόσμου τοῦ παλαιοῦ τῶν παθῶν, καὶ οὕτως εἰσαγεὶ εἰς τὸν κόσμον τὸν καίνα τῶν πνεύματος.
24) Ἱεράτης C. Epist. IV, с. 544.
26) Epist. XX, col. 1057A: ... vobis notum feci, quod his operibus sit san- tas animae a passionibus. Cnfr. col. 1056D.
психологических данных, так или иначе, прямо или косвенно, посредственно или непосредственно, относящихся к указанной области подвижнического трудничества, аскетического совершенствования.

Имела в виду прежде всего и преимущественно цъль паственско-педагогическую, писатели-аскеты раскрывали психологическія понятия, входящія въ названную область, возможно полнѣ и обстоятельно также и съ теоретической стороны, что являлось неизбѣжнымъ и по существу дѣла, такъ какъ, если гдѣ, то именно въ данной области, моменты теоретический и практический связаны нитями самыми живыми, нерастроганными, крѣпкими до нерастрогимости. Эдѣсь усѣлись въ области теоретического проникновенія въ сущность, характеръ и условія происхожденія и развитія душевныхъ явлений, известныхъ подъ именемъ "страстей", фактически достигается не иначе, какъ подъ обязательнымъ условіемъ жизненно-практическаго, реальнаго религіозно-правственного совершенствования, когда человѣкъ получаетъ дѣйствительную возможность чувствовать себѣ въ той или иной мѣрѣ господиномъ страстей, а не послушнымъ рабомъ ея, когда, слѣдовательно, отъ отрѣзается отъ нея и начинаетъ наблюдать ее какъ бы съ тѣкотораго отдѣленія,—какъ фактъ въ тѣкоторомъ смыслѣ объективный.

И действительно, не трудно видѣть, что подчиненіе грѣховной страсти, такъ называемое, "обольщеніе" eio (ἁπάτη), представляющее собою самый обычный, характерный видъ отношеній грѣховнаго человѣка къ страстямъ, еще далеко не выражаетъ всей силы дѣйствія грѣховнаго зла въ природѣ человѣка, какъ ни страннымъ это можетъ представляться на первый взглядъ. Яснѣе, полнѣе и опредѣлѣннѣ эта сила грѣховной страсти открывается самосознаніемъ человѣка именно при борьбѣ человѣка со зломъ,—и тѣмъ сильнѣе противодействуетъ ему воля человѣка, тѣмъ рѣльефнѣ, освѣтительѣе проявляется и господствующая въ человѣкѣ сила зла. Вотъ почему всю тяжесть искреннихъ испытываемыхъ со всѣмъ не тѣ люди, которые обычно живутъ въ стихіи грѣха, а напротивъ,—именно люди, поставившіе своею целью совершенствованіе страстямъ, подавленіе похотей,—питающіе къ нимъ внутреннее отвращеніе. Конечно, слѣдуетъ признать, что въ

27) Ср. проф. П. П. Пономаревъ. Догматическія основы христіанскаго аскетизма, стр. 79. Проф. А. И. Гренковъ. Первовначальное происхожденіе науки о христ. краевѣ. Прав. Обозрѣд. 1875. Апрѣль, стр. 365.
28) Она обозначается въ аскетической писемности терминомъ 

 correlated. Нарс съ Epist. Lib. III, 33. T. LXXIX, col. 389А.
29) Ср. Исаакъ С. А. XLII, c. 256.
той или другой степени борьба со страстями имьеть мѣсто почти у всѣхъ людей... Однако эта борьба носить обычно частичный, неполный характер, не позволяющиі психическому феномену, извѣстному подъ именемъ „страсти”, проявить всѣхъ своихъ специфическихъ, наиболѣе характерныхъ особенностей. Эта борьба обычному самосознанію человѣка представляется борьбою между различными естественными, природными стремленіями, которыя иногда кажутся даже равноцѣнными, имѣющими едва-ли не одинаковое право на свое удовлетвореніе... Въ такихъ случаяхъ борьба со страстями не можетъ быть полной, рѣшительной уже по тому одному, что сама воля человѣка какъ бы колеблется неустойчиво въ одну и другую сторону, раздваивается, частно склоняясь въ пользу удовлетворенія страстій, слѣдовательно, на ея сторону, частию же сопротивляясь ея обязательственному натиску. Полная борьба со страстями открывается и осуществляется въ человѣкѣ тогда, и только тогда, когда въ немъ образуется рѣшительное отвращеніе къ „страстямъ”, какъ такимъ явленіямъ, которыя по своему настоящему содержанію и подлинному характеру являются безусловно чуждыми истиннымъ, подлиннымъ, а не извращеннымъ потребностямъ и запросамъ человѣка,—какъ состояніемъ, враждебнымъ самой идеальной природѣ человѣка, до которой степени даже какъ бы объективно даннымъ для его самосознательной воли.

Въ этихъ данныхъ самонаблюдения подвижниковъ можно по справедливости усматривать психологическую основу аскетическаго учения о томъ, что однимъ изъ главныхъ источниковъ такъ называемаго „прираженія” (ὦ προσβολή) страстей или „помысловъ” (σι ἐλπιδο) является воздѣйствіе на человѣка чужой ему враждебной, демонской силы 80).

На высшихъ ступеняхъ религіозно-нравственного развитія уже простой позывъ къ совершениію злого дѣла, походящій изъ периферіи человѣческой природы, одно, такъ назыв., „прираженіе” страсти соединяется и чувствуется, какъ величайшее страдание, мученічество 81). Такимъ образомъ, древніе христіанскіе подвижники пережили всѣ действительныя и возможныя степени подавленія и искорененія изъ своей природы страстей,
фактически самым полным образом вынесли и попытали всю силу и остроту борьбы с ними, во всех ея перипетиях, отъявках и осложнениях, при разнообразных формах проявления „страстей“, на всех ступенях их развития, начиная с „обольщения“ страстю и оканчивая „скорбью“ от страсти. Таким образом, въ жизни святых подвижников присутствовали на лицо всѣ условія, существенно необходимы для точнаго и правильнаго наблюдения психологической основы и формъ проявления страстей, которыя и открывались, поэтому, для самосознанія подвижниковъ во всѣхъ ихъ настоящей, не замаскированной природѣ и подлинностью, гибельнымъ, значеніемъ для религіозно-нравственной жизни человѣка, и описывались во всѣхъ своихъ подробностяхъ, живо и конкретно-рельефно, на основаніи не отвлеченаго научения, а непосредственнаго переживанія. Съ этой точки зрѣнія открывается психологическая точность анализа страстей, а также—вмѣстѣ съ этимъ—и особенная, исключительная богословская важность аскетической оцѣнки значенія этихъ явлений въ религіозно-нравственномъ отношеніи. По словамъ св. Григорія Н., врачебной науки душь—любомудрію, при помощи котораго мы узнаемъ врачевство противъ всякой стасти (тактія таіось) можно научиться только отъ того, кто долговременнымъ и продолжительнымъ опытомъ приобрѣлъ навыкъ къ ней (ка́фо тэ бад макрэс тэ кай толлэс тэс пэрах стерзвано тэ тэ ле) 32). Указанное значеніе аскетическаго ученія о „страстяхъ“ должны признать volens-nolens даже ученье, вообще-то не сознающее фактическому осуществленію и теоретическому обоснованію православнаго аскетизма, относящееся къ нему гиперкритически. Такъ, напр., по словамъ Zöckler’a, „для нашего современного образа мыслей и строя жизні, совершенно удаленнаго отъ религіознаго опыта, аскетическія картины страстей звучатъ чѣмъ-то чуждымъ, далекимъ, непонятнымъ; однако въ нихъ—поразительная психологическая истина. Они даютъ намъ возможность бросить взглядъ въ глубокую область внутреннихъ переживаній и борьбы монаховъ и анахоретовъ. Они помогаютъ намъ понять чрезвычайную строгость этой борьбы въ ея глубокомъ историческомъ значеніи“ 33). Въ дополненіе къ указанной характеристикѣ нѣмецкаго ученаго мы настаиваемъ не на одномъ только важномъ историческомъ смыслѣ анализа аскетическаго ученія о страстяхъ, но вмѣстѣ съ этимъ также и на его глубокомъ психологическомъ и важномъ богословскомъ значеніи въ дѣль раскрытія существенныхъ основаній

32) Григорій Н. De virginitate. c. XXIII. T. XLVI, col. 408B.
33) Askerese und Mönchturn. S. 256.
православного учения объ акцетическом, для выяснения подлинного смысла последнего в религиозно-нравственном, принципиальном и антропологическом отношении.

§ 2.

Сущность греховного падения человека—в религиозном обособлении его от Бога.—Ближайшее 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.—Особенность в человеке, вследствие грехопадения, силы и значения „разума” и преобразование в нем всех сил и стремлений.—Наиболее характерное выражение разстройства и одностороннего направления сил человека именно—в „страстях”.—Восточно-аскетическая схема ведущих главных пороков.—Деление этих страстей на „душевных” и „телесных”.—Центр тяжести всех страстей лежит в психической области и есть акт волевой преемственности.— „Худое делание” „разума”, как этно-психологическая основа страсти.— „Понима”, как основной, исходный, характерный момент страстей.

Грехопадение прародителей, имевшее принципиальное значение для всего последующего человечества, определившее всю его последующую жизнь в ее основном направлении и существенном содержаний, по своему существу было сознательно—свободной попыткой тварной природы утвердиться в своей собственной автономии. Человекъ сопротивлял себѣ вѣчное стремленіе, что переставить центр своей жизни и дѣятельности съ Бога на самого себя 34). Онь сознательно и свободно,—правда, подъ вліяніемъ сторонняго искушающаго вмущенія,—рѣшился, вмѣсто воли Божіей, поставить свою волю началомъ жизнедѣятельности 35) —вмѣсто того, чтобы посвятить Богу „всѳдѣлое устремленіе, воли своей” (τὴν ῥουθὴν διὰ τοῦ ἱδίου ἔνθεματος τῷ Θεῷ διὸνα) 36), достигнуть полной независимости отъ Бога, жить и удовлетворять безконечнымъ запросамъ своего существа (прежде всего познания 37) помимо Бога, однимъ словомъ,—захотѣть быть самодѣляющимъ существомъ.

34) Ср. Прологъ. Теофила. Начерт. христ. прав., стр. 392; Путь ко спасенію, стр. 74—75, 89.
36) De nattentia et discreetione. с. XVIII, col. 884B.
Въ этомъ же заключается сущность и вообще грѣховнаго состоянія всякаго человѣка 39).

Грѣхъ первыхъ людей, съ отрицательной стороны будучи отверженіемъ и попраніемъ воли Божіей о нихъ, съ положительной стороны представлять собою здѣсь 40). Они стремились поставить себя въ центральное положеніе по отношенію ко всему существующему, такъ чтобы послѣднее было только средство удовлетворенія ихъ потребностей. Слѣдовательно, грѣхъ по своему начальному моменту, исходному пункту и основанному, центральному и существенному содержанію, оказывается прежде всего и преимущественно явлениемъ порядка религіознаго, выражая собою наличное отношеніе жизни тварной, человѣческой, безусловной только по характеру своихъ стремлений, но не по существу, не по фактическому состоянію,—отношеніе этой именно жизни къ бытию подлинно и реальному безусловному, самосущему. Сознавши себя въ качествѣ бытия тварнаго, ограниченнаго, несамобытнаго, въ своей противоположности Богу,—человѣкъ долженъ былъ совершить подвигъ свободнаго самосознанія, отвергнуть существовавшую въ его свободѣ возможность стремиться къ обособленію въ самостоятельное, независимое отъ Бога бытие. Однако человѣкъ не отвергъ, а именно осуществилъ реальному эту формальную возможность стремиться къ утверждению въ себѣ самомъ самодовольнаго бытия,—онъ пожелалъ осуществить свое безусловное достоинство именно въ своей тварной, ограниченной, эмпирической наличности 41). Указанные отношеніе къ Богу со стороны человѣка и должно быть признако исходнымъ содержаніемъ и основной причиной грѣха. Такимъ образомъ, падение человѣка состояло именно въ себѣлюбивомъ обособленіи отъ Бога 42), а слѣдствіемъ его явились и моральная извращенность человѣческой жизнедѣятельности. Слѣдовательно, моральный моментъ явилися по отношенію къ религіозному паденію состоя-

39) Ср. Е. Теофана. Путь, стр. 74—75.
ниям уже последующим, производным, зависимым. Только послъ того, какъ совершится гръхъ религизной автономии, народа и проявилась въ человъкъ и похотъ 43).

"Когда человъкъ палъ, то подвергся всестороннему разстройству и самъ въ себѣ, и въ своихъ отношеніяхъ" 43), — слѣдствиемъ рѣшенія человъка жить по себѣ и для себя явилось полное извращеніе ею взглядовъ на все существующее и практическое отношеніе къ нему. И прежде всего ослаблена и померкла въ немъ любовь къ Богу, предполагающая именно сознаніе собственной недостаточности и стремление къ восполненію ея, къ действительному осуществленію своего безусловнаго достоинства не иначе, какъ въ тѣнѣ божественъ совозь съ Верховнымъ Источникомъ жизни, центромъ бытия. Богъ представился ему теперь не любящимъ Отцомъ, какъ это было до грѣха, но существомъ, завистливо оберегающимъ свои преимущества отъ его законныхъ притязаній, судею и грознымъ мстителемъ за возстаніе противъ Него и нарушеніе Его повелѣній 44). Отсюда всѣ стремленія человъка послѣ грѣхопаденія направились къ тому, чтобы оправдать свой поступокъ предъ Богомъ, сложить вину свою съ себя и тѣмъ избѣгать Его кары, наказанія. Отношеніе согрѣшившагося человъка къ Богу получили характеръ агонистическаго страха, боязни подвергнуться наказанію отъ Него въ видѣ какого-либо лишенія и страданія. Общеніе съ Богомъ стало для него теперь не радостнымъ удовлетвореніемъ его внутреннихъ потребностей, отки-
комь на глубочайшіе, насущные запросы его духа, а внѣшнимъ долгомъ, страшнымъ и мучительнымъ обязательствомъ въ силу признания Его внѣшняго могущества и владычества 45). Тотъ же эгоизмъ сказался въ человѣкѣ и по отношению къ единственноому въ то время ближнему — женѣ; на послѣднюю онъ посмотрѣлъ, какъ на средство отвратить отъ себя заслуженное наказаніе, что онъ и пытался сдѣлать 46), слагая съ себя вину на нее и этимъ подвергая ее всей тяжести отвѣтственности за свой грѣхъ 47).

Эгоистическими, себѣлюбивыми сдѣлалась отношения человѣка и къ внѣшней природѣ: онъ посмотрѣлъ на нее и фактически сталъ употреблять ея предметы въ качествѣ средства для своего чувственного наслажденія, удовольствія 48), помимо потребности и нужды 49); онъ сталъ распоряжаться ею самовластно по своимъ городцельнымъ расчетамъ и чувственнымъ впечатлѣніямъ, вопреки намѣреніямъ Божіимъ 50). Такимъ образомъ, вмѣсто

45) Ср. Е. Т. Начерт., стр. 315.
46) Быт. III, 12.
47) Въ томъ и состоитъ сущность эгоизма, „самосто“, что онъ „себя ставить цѣлымъ, а другихъ всѣхъ считаетъ средствомъ; такъ и обращается съ ними“. Е. Т. Толков. Филип. (II, 4), стр. 60.
48) Ср. Быт. III, 16.
49) Ibid. II, 16—17.
50) Такимъ образомъ, постановленіе своей личности въ неординарное отношеніе къ природѣ, внѣшнему миру, несомнѣнно входило въ содержаніе процесса грѣхопаденія человѣка, какъ его составной и сопровождающій моментъ, однако, какъ видно изъ предыдущаго, оно было моментомъ лишь производнымъ, „торопливо-быстро“, а не главнымъ, источникомъ, основнымъ. Поэтому мы не видимъ достаточныхъ основаній согласиться въ данномъ случаѣ съ мнѣніемъ проф. В. И. Несмѣлова, который приписываетъ категорически, согласно со своими основными въззрѣніями, названному моменту именно первостепенное значеніе въ актѣ грѣхопаденія первыхъ людей. По его словамъ, „выходитъ того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цѣли мирового бытія, они (т. е. первые люди), напротивъ, сами обратились къ помощи мира, чтобы они своими механическими силами осуществили бы за нихъ ихъ предѣчное назначеніе. Этимъ неразумнымъ поступкомъ они унизили себя до положенія простыхъ вещей міра и обезсмыслены все мировое существованіе... Люди подчинили законъ свободному безобожію причинности и поставили свое духовное совершенство къ причинной зависимости отъ употребленія какихъ-то способовъ“. (Метафизика жизни и христианское откровеніе. Правосл. Собесѣд. 1902, февраль, стр. 283). Въ этомъ мнѣніи достоевскаго и глубокохристианскаго отечественного мыслителя непонятно уже то, какимъ именно образомъ поступали неразумныя, суевѣрныя мозги сопровождались такими роковыми послѣдствіями для человѣка,—изъвиненными коренными, принципіальными образомъ всю его жизнь. Съ другой стороны, суевѣріе, стремленіе найти опору для своего существованія во внѣшней природѣ,—какъ свою причину, непремѣнно предваряющіе условіе, предполагаетъ обязательно ослабленіе
правственного отношения к природе в цефелособраомом созданых, наиболее приспособленных условиях для наиболее плодотворного проявления ее творческих сил, человеческим существуя свое господство над природой, в виду исключительно животно-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 пять эгоистического, отчужденного от Бога направления жизни, произошло коренное разстройство его потребностей, сил и способностей, проявившиеся как в ослаблении их всех, в потерю значительной степени их остры и совершенства, так — равным образом — в утрате их гармонического взаимоотношения.

Эти потребности, силы и способности природы человека многочисленны, разнообразны и по своему сравнительноному достоинству и относительному совершенству далеко не одинаковы.

Мир представляет собой систему стройного восхождения явлений, сил, предметов и существ по лестницей стройной постепенности совершенствования и сложности, что и дает его как бы единым органическим целым, поистине "космосом".

Творения в мире Божием так расположены, что всякого высшего класса совмещает в себя силы низших классов, — и кроме того владеет силами и способностями, ему специфически присвоенными, составляющими его видимых характеристических черт, в которых и заключается собственное своеобразная особенность данного вида бытия по сравнению с другими, а также и его особенное значение и исключительную 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 основании положительной въры в Бога, потеря живого чувства единения, взаимообшения с Ним, в союзе любви, ослабление стремления со стороны человека к этому единению с Богом. Таким образом, анализа приведенного воскрешения, В. И. Несмита только подтверждает правильность нашего понимания сущности богооткровенного учения по данному вопросу.

63) По словам св. Григория Н., "природа естественным образом, как бы по степеням, в отношении отличительных свойств жизни, дает восхождение от менее к более совершенному" (еї сте, хабітір діз басін і філіс, тін ті зієр літі, ісіфітів, ато тів мікротерів еі ті телен тоніта тів івдоів). De hominis opificio, с. VIII, T. XLIV, col. 148BC.
явленій жизни организованной, связь элементов оказывается уже не физической и не химической, но совершенно иного, особенного рода. Въ жизни организованной самыя сложныя химическія молекулы сочетаются уже по новому типу, полагая основание для цѣлаго ряда новыхъ явлений, управляемыхъ особою законами, подчиняющимися себѣ и преобразующими физико-химическія законы. Законы организованной жизни, управляющіе т. н. биологическими явленіями, содержать въ себѣ, т. обр., некотый собственный, специфическій элементъ, привходящій въ обширный физическій законы. Дѣйствительных органіческих явлений получаютъ биологическое значеніе только потому, что входящій въ образование ихъ физическій и химическій материалъ подчиняется особенному порядку или плану бытія органіческаго, входя въ составъ новаго, болѣе сложнаго и совершеннаго явле- нія, которое мы называемъ жизнью 52). Въ частности сила расти- тельная, управляя силами кристаллизации и химическихъ соче- таній, особеннымъ, специфическимъ образомъ комбинируеть ихъ, и приводить къ высшей, болѣе совершенной, по сравненію съ предыдущей, формѣ бытія. За растительной силой, по степени дальнѣйшаго совершенствования, слѣдуетъ сила животная, которая управляетъ и пользуется всѣми вышеупомянутыми силами, совмѣщая и специфически комбиниру́ть ихъ въ новый, высшій, сравнительно съ предыдущими, родъ бытія. Наконецъ, въ человѣкъ всѣ силы, свойственные низшимъ формамъ организованнаго жизні, органически совмѣщался, подчиняются силѣ специфически человѣческой — ду́ху 53), (которая у свв. отцовъ Церкви

обычно обозначается термином „разумъ“ (νοῦς, mens) 54), ею регулируются, такъ что получается высшій родъ бытия на землѣ, совмѣщающей въ себѣ всѣ силы организованной природы, подъ главенствомъ силы специфически человѣческой — духа, и потому справедливо называемый „микрокосмомъ“ 55). Такъ, обр., человѣкъ заключилъ собою постепенную тѣнищу Вождія творенія на землѣ не какъ послѣдній въ ряду другихъ тварей, а какъ конечная часть всего предшествовавшаго ему творенія; именно въ немъ былъ заключенъ смыслъ всего творенія міра. Слѣдовательно, отношеніе человѣка ко всему миру внутренне-органическое 56). Онъ действительно воспринимаетъ собою все земное твореніе, выражая собою, правильнымъ направлениемъ своей жизнедѣятельности, его подлинный высшій смыслъ.

No отличительная, специфическая черта человѣка, опредѣляющая его какъ существо, объединяющее въ себѣ всѣ виды бытия, придала ему особый смыслъ и значеніе. Онъ является не только строителемъ мира, но и его правовладельцемъ, его управленцемъ.

56) Ср. Немец. De natura hominis, сб. 512B: ... тѣсно тѣснаго совершенства и совершенства и ей въ сущность та святая святыхъ, что въ ней и въ ней, то есть святыхъ совершенства, и ей въ ней, что въ ней, и въ ней. Ср. col. 508А. Ср. Проч. Теофанъ. „Толковъ. Посл. Ефес. (I, 10), стр. 68: „человѣкъ, по идѣтъ своей, долженъ быть средоточиемъ міровъ,—всей области тварнаго бытия, — и ангеловъ и міра вещественного“. 
ляющая его особенное значение в системе сотворенного бытия, заключается собственно в духе. Есть душа и у животных, но именно животная \(^{57}\), несомненно нижняя по сравнению с человеческою. Всё роды существ, находящихся на земле, назвала, по творческому мановению Божию, земля \(^{86}\). Изъ земли же, т. е. изъ имманентных вещества силь, произошла и всякая душа животных тварей \(^{59}\). Душа человеческая сама по себе такая же сила, как и душа животных, но она получила и нёкоторая важная отличия, вследствие органического соединения, сочетания ея съ духомъ. Вотъ почему добросовѣтствое внутреннее самонаслаждение открываетъ человѣку въ его собственномъ внутреннемъ мирѣ вмѣстѣ съ тѣмъ, что замѣчается и у животныхъ,—также и такія стороны, которыя свойственны только душѣ человѣка, соединенной съ духомъ, и, наоборот,,—такія свойства, которыя специфически принадлежать собственно богоподобному духу, разуму. Сама по себѣ душа обращена исключительно на благоустройство земного быта, временнаго благосостоянія. Ея познанія строятся исключительно на основаніи емпирическаго наблюденія, дѣятельность устремлена на удовлетвореніе потребностей временной жизни, преимущественно физической нужды, равно и чувствованія возникаютъ и поддерживаются только изъ непосредственныхъ импирическихъ положеній, имѣющихъ отношение преимущественно къ органическимъ потребностямъ и инстинкту самосохраненія \(^{60} \) \(^{61}\).

Но „духъ“, вслѣдствіе своея тѣснѣйшей связи съ душою, сообщаетъ ей, сверхъ указанныхъ, еще несравненно высшія

---

\(^{57}\) Ср. I. Златоуста. In illud, vidi Dominum... Homil. IV, с. I. T. LVI, col. 120—121; ср. in illud: Domine non est in homine, с. IV. Ibid., col. 159.

\(^{58}\) Выт. I, 20, 24, 25.

\(^{89}\) Ср. проф. В. С. Серебрякова. Учение Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности (Сб. 1892), стр. 270: „душъ животныхъ образуются Вожественнымъ словомъ изъ началъ, которыя были приготовлены прежде творческою дѣятельностью Божія и которыя, не смотря на свое отличіе отъ матери, находились въ материа“.

\(^{60}\) Ср. Е. Г. Толкованіе первыхъ восьми гл. Посл. Римл. (VII, 14), стр. 421.

\(^{61}\) Достовѣрность утвержденія относительно земного характера душевной дѣятельности самой по себѣ покойится на наблюдении (правда, рѣдкыхъ) случаевъ состоянія человѣка на степени крайнея умственной и моральной неразвитости или религиозно-правственнаго отрѣзня, съ богословскаго же стороны подтверждается словами Апостола Иакова, въ которыхъ мудрость, противоположная высшей, называется вмѣстѣ и земной (но предметамъ, на которые обращена) и душевной (но силахъ и способностяхъ, которыя употребляются для ея достиженія). Иак. III, 15.
стремлений, потребности и способности и, таким образом, возводить ее на ступень высшую, по сравнению съ животною душою 62).

Въ познавательной дѣятельности является, благодаря нормирующему влиянию духа, стремление къ идеальному характеру міропониманія, къ построенію законченаго міросозерцанія, въ которомъ бы опредѣлялось и устанавливалось значеніе каждаго круга предметовъ и явлений въ общей системѣ мірового бытія, къ разрушению „вѣчно тревожнаго и страшнаго“, по незавиднаго вопроса,— „въ чемъ состоить существо человѣка, какъ онъ приходить, куда идетъ, что тамъ вверху, надъ звѣздами, живетъ. Этимъ вѣковънымъ запросамъ человѣка стремится удовлетворить метафизика и вообще философія, которая составляетъ необходимое завершающее звено въ системѣ человѣческаго понованія 63).

Въ области практически-волевой является потребность нормативнаго, нравственнаго, разумнаго 64) поведенія,—стремленіе къ достиженію высшаго блага, къ согласованію своей жизни съ идеей добра 65).

Въ сфере эмоційной, сердечной способности влияніе духа на душу обнаруживается стремленіемъ къ изящному по идѣю красоты. Отсюда, на ряду съ чувствованіями, отмѣчающимися бла-

62) Конечно трихотомическое учение не является обязательнымъ, такъ какъ оно въ патриархальной письменности и не вѣсомнѣ. По учению, напр., Немецкая, человѣкъ состоитъ изъ разумной души (φυσικой созна) и тѣла (σοφіи). (De natura hom. c. I, col. 504A) или изъ двухъ природъ—разумной и не разумной. Ibid. col. 512C: καὶ μιθρικὴ τῆς ἀλλοια καὶ λογικῆς φυσικὴ δὲ διαφορος таўθεις.

63) Вотъ почему можно питье твердую увѣренность въ томъ, что метафизика, въ смысѣ стремленія человѣческаго разума и факта человѣческаго понованія, всегда была и будетъ въ человѣческой истории, поскольку человѣкъ по самой природѣ своей, какъ выражается Птолемеусъ, есть animal metaphysicum. (Die Welt, als Wille und Vorstellung. Leipzig, 1873, B. II. S. 176).

64) Ср. проф. Горшечского, „Нравственное сознаніе человѣчества“. Сергеева Жарбо, 1903, стр. 204: „сознавать незвѣстное поведеніе какъ разумное, и какъ нравственно-обязательное—это одно и тоже“. Ср. также стр. 190: „моральное сознаніе представляеть собойъ по своей сущности практическую сторону разумнаго самосознанія... Подобно тому, какъ въ области теоретической разумъ создаетъ мѣръ объективнаго знанія, такъ онъ же въ области практической является высшимъ факторомъ въ созиданіи мѣра моральаго, среди котораго живетъ человѣческая личность“.

65) По словамъ Немецкая, тѣс логическое вѣроиіе надѣлъ естѣ физику мнѣ и дѣло отстранятьъ тѣ слова, котѣрый же къ аргументы тѣ слова (col. 512B).

66) Т. е. эмоцій, сопровождающихся общимъ специфическимъ чувствовательнымъ внутреннимъ превосходствомъ по существо предъ другими сродными явленіями душевной жизни.
гоприятная или неблагоприятная замещения в душевно-тѣлесной жизни, человѣкъ наблюдаетъ в своей душѣ рядъ эмоций особаго рода, по своему характеру, такъ сказать, безкорыстныхъ, выражающихъ возвышенно 66) наслажденіе проявленіемъ гармоническаго сочетанія идей истииннаго и добраго съ чувственной формой 67).

Наконецъ, собственно „духъ“ человѣка, съ формальной стороны обнаруживаясь въ видѣ самосознанія и самообладанія, служа въ этомъ смыслѣ принципомъ лично-духовной индивидуальности 68), проявляется себя наиболѣе характерно въ стремленіи къ безконечному, въ неуловимой тайной на чьмъ тварнымъ и ограниченнымъ, въ религіозной потребности богообщенія и богоугожденія. Въ этомъ — его существенное и наиболѣе характерное опредѣленіе, дѣйствительная специфическая особенность 69).

Въ невинной природѣ человѣка, вышедшей изъ рукъ Творца,

66) Неоднократно было доказывалось, что чувства эстетическія, интеллектуальные и моральные тѣущества въ своемъ послѣдствіи основанія, и различаются лишь постольку, поскольку лежащія въ ихъ основѣ троицы принадлежать различнымъ формамъ по различнымъ объектамъ, понимаемымъ подъ именемъ добра, истины и красоты (Проф. Городенский, цит. соч., стр. 114). Родить же эти идея лежащая въ ихъ общей основѣ идея безконечнаго совершенства, которая „скажется“ въ человѣческому „сознаніи въ трехъ главныхъ положеніяхъ или формулѣ, сообразно троичному определенію или трехъ сторонахъ емпіріческаго существованія человѣка“ и т. д. Именно „адъ“ предѣлъ нами мѣсторожденіе идеи и идеалы начать, опредѣляющихъ жизнь человѣка, какъ именно человѣка“ (Проф. А. И. Введенский. Религіозное сознаніе язычества, стр. 100 примѣч.). „Анализъ показываетъ, что эти идеи, и въ своихъ специальныхъ психологическихъ основахъ и въ своей общей сущности, въ своемъ существенномъ троичествѣ, религіозной природѣ“ (Ibid., стр. 36).

68) Ср. Е. О. Начертаніе христіанскаго правоученія, стр. 239. Ср. Тохкъ Посл. Ефес. (IV, 17), стр. 238.

всё потребности, стремления человека, выражающие природу и особенности его составных сил, были гармонически согласованы между собою,—ништя 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 своественное 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 своимым идеям, усовершенствовать и в этом смысле одухотворить,—душа была предназначена служить посредницей в этом союзе и взаимоотношении тела и мира чувственного с духовым, и сама возвышалась вледствие воздействия на нее духа и его стремлений 10). Но, когда направление жизнедеятельности получило экзистическое направление, влечением которого порвался живой союз любви с Богом, составляющий основание крепости духа и его господства над всем остальным органическим силами, такая гармония сил природы человека нарушилась, заменилась разстройством и дисгармонией 7). Человек поставил центр своей жизни в себя, и не в Боге, удовлетворение своих потребностей сделало его пойденною целью своей деятельности, он как бы забылся и сосредоточился в себя самом. Отсюда—естественно—всё его потребности, постулирующая к одному личному самосознанию, сознаваемая и чувствуемая самим 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, самодовольствующих, самоцельных 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 качество служебной, орудной силы. Так как низшя


7) ...Deum cum in principio hominum fecisset, eum sensibus integris et naturae congruentibus in paradiso collocasse. Verum postea quam audivit illum et quo deceptus fuit, omnes ejus sensus in habitum naturae contrarium conversi sunt. Асс Варс Орат. II, I. Т. XI, стр. 1107С.
душеюния и телесные потребности заявляют себя настойчивее, чувствуются интенсивнее и осязательнее, то и вся забота человековка обращается постоль грехопадения презумущественно на устройство своего внешнего быта, вещественно-материальной обстановки 72).

Человекъ всѣмъ своимъ существомъ погрязъ въ чувственности. Въ немъ получила преобладаніе душенность и теленность, и сталъ человекъ душественно 73) и плотянъ 74). Такимъ образомъ именно греховное падение перваго человѣка произвело въ немъ противорѣчіе духа и тѣла,—то роковое, мучительно-тягостное и этически гибельное противорѣчіе, котораго не было и быть не могло въ нормальному, здоровомъ человѣкѣ,—какимъ онъ былъ сотворенъ 75).

72) По словамъ Св. Григорія Нисскаго, „теперь все почти человѣческое естество бдительно для одного вещественного (впр. милох твъ блюх), къ этому направлено все его стараніе, усердіе, это составляетъ предметъ и памятованія и надежды“. De oratione Dominica. Ог. I. Т. XLIV, col. 1125 с. Нѣкоторыя преувеличенія звучать въ сущности върными слова оф. В. И. Несмѣляева „Наука о человѣкѣ“. Т. I, стр. 254: „отношенія человѣка къ внѣшнему миру въ сфере наличной жизни всѣдо определяются физической природой человѣка: и чувство живетъ только переживаніемъ органіческихъ состояній, и мысль работаетъ только надъ культурнымъ преобразованіемъ внѣшняго міра въ интересахъ физическаго довольства жизни, и всѣ безъ исключенія желанія человѣка направляются только къ охраненію и развитію этого довольства, словомъ,—вся душевная жизнь человѣка находится въ полномъ подчиненіи его физическому организму, а потому и вся практика человѣческой жизни необходимо носить физическій характеръ и выражается физическими содержаніемъ“.

73) 1 Кре. II, 14.
75) Ср. Ел. Августинъ. De civeitate Dei. L. XIV, с. III, col. 406: „думаешь, что всякое зло души происходитъ отъ тѣла, заблуждаются. Ибо поврежденіе тѣла, которое отгоняетъ душу, было не причиною первого грѣха, а наказаніемъ. Не плѣнъ тѣлесная сдѣлала душу грѣшницей, а грѣшица душа сдѣлала плѣнъ тѣлами“. (Verumtantem qui omnia animae mala ex corpore putant accidisse, in errore sunt... Nam corruptio corporis, quae aggravat animam, non pecati primum est causa, sed poena; nec raro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem). Ср. Е. Теодорихъ. Топоръ первыхъ всѣми гл. Посл. Римл. (VII, 16), стр. 433: „душа и плоть, какъ твари Божія, добра; но всѣдствіе паденія стали сдѣланными всего недоброго“. Ср. ibid. (1, 24), стр. 106.
По мёртвого, какъ духъ, порвавши живой союзъ любви съ Богомъ, отдалься отъ Него, по мёртвого того и чувствованность, освобождался отъ подчинения духу, отъ контроля и управления разума, все болѣе и болѣе вступала въ антагонизмъ съ духовной сущностью человѣка, рѣшительнѣе и рѣшительнѣе возставала на нее. Такимъ образомъ, въ какой мѣрѣ умѣ, отдальялся отъ Бога, и вслѣдствіе этого потерялъ свою точку опоры, ослабѣвалъ въ своихъ силахъ,—въ такой мѣрѣ усиливалась чувствованность на счетъ слабѣющаго духа. Вся гармонія духовной жизни въ человѣкѣ разстроилась, такъ какъ она держалась только единиемъ духа съ Богомъ, въ которомъ и заключилась истинная нормальная атмосфера духа, источникъ и залогъ его крѣпости, мощи и господства надъ чувствованностью.

Ницѣя душевныя и физиологическія потребности человѣка, получивъ въ немъ преобладаніе, вслѣдствіе ослабленія духа 79), не одержимыя, не управляемыя и не объединяемы какимъ-либо принципомъ и силой, разбросаны въ разныя стороны, увидѣлися въ своей численности 87) и усилились въ своей интенсивности, получивъ характеръ безмѣрности 88). Послѣднее качество особенно рельефно выдѣляется и становится по истинѣ удивительнымъ и получаетъ знаменательный смыслъ при сравненіи въ этомъ отношеніи человѣка съ животными. Человѣкъ, поставивший цѣлью своей жизни удовольствіе, въ удовлетвореніи своихъ потребностей не знаетъ мѣры, обнаруживаетъ какъ бы ненасытимость, безграничность своихъ желаній. Удовлетвореніе потребности въ такомъ случаѣ не успокаивается, а еще болѣе раздражаетъ его, и онъ, не зная умеренности, не только совершенно перешелъ границы естественной необходимости, но впадаетъ прямо въ противосущественность 89) 90).

79) Ср. Немезій. De nat. hom. col. 532В.
87) Каждая простая и естественная потребность можетъ развиваться на множество, такъ сказать, привычнихъ, производившихъ потребностей черезъ привычку и пристрастіе къ разнымъ способамъ ея удовлетворенія. Прежде всего удовлетвореніе стремлений могутъ вызывать потребность именно въ отдѣланныхъ и различныхъ способахъ удовлетворенія потребности. „Душа и тѣло имѣютъ множество потребностей, изъ коихъ каждая распложаетъ множество желаній, по множеству предметовъ, гожихъ къ ихъ удовлетворенію“. Е. О. Тольков. пер. восьми г. Посл. Римъ (VII, 14), стр. 4269. „Извѣданный предметъ становится предметомъ пожеланія всѣй телы, какъ возбудится потребность“.
90) Она же. Путь къ спасенію, стр. 75—76.
90) Указаный фактъ отмѣчается и свв. аскетами. По словамъ, напр., Васілій В., „переступившіе предѣлы потребностей, подобно несущимся..."
Человёк в таком случае, если он обладает материальными средствами, пользуется благоприятствующими внешними обстоятельствами,—иногда прямо намышляет себя потребности, создает новей, и, однако, никогда не успокоятся. Здесь оказывается влияние духа, корабленного чувственностью и душевностью и обращенного ими на служение себе. Наделенный безконечными стремлениями, он ищет удовлетворения своих стремлений и привлечение своей энергии именно в удовлетворении нижней стороны человека, получавшей в последнем переводе и преобладаны. Вот откуда низшая потребности человека получают не принадлежажи их самим по себе характер безмерности, как бы безконечности.

Высшими силы и способности человека, лишенные общего центра тяготения, который бы их объединял, регулировал, давать им общий тон и направление, определять должное их взаимоотношения,—подобно низшим потребностям,—стали в ненормальное отношение к их личности человека и друг к другу. Он как бы отпали от личного центра, стали в некоторую независимость от него, приобретя самостоятельность. А отсюда утратилось и нарушилось и нормальное их взаимоотношение, которое характеризуется их полным взаимопониманием. Получилась их разобщенность, отсюда,—односторонность, преобладание в человеке одной способности в ущерб другим. Одна из них развивается как бы на счет другого. Так, разсудок редко уживается в мир с сердцем и долженным образом управляет волей. Мы видим часто людей, живущих как бы одной умственной жизнью, так называемых, теоретиков, холодных и нечувствительных к окружающей жизни.

назъ по счать, не имъ предъ собою ничего такого, на чемъ бы удержаться, нишед не останавливается в своем стремлении вперед, но, чьмъ дальше простираются вперед, темъ больше, для удовлетворения потребления, имеют нужду в разном пренему, или еще в большемъ.


41) Ср. Noscover С. А. I. c. 8. По современной психологической теории, силы и способности человека—поведательная, эмоциональная и дейтельная—суть лишь разные стороны одной и той же сили (душ), которая проявляет себя в разных отношениях различно, при чемъ выступает листвъ и рельефа то одна, то другая, то третья сторона, въ каждой изъ нихъ присутствуют непрерывно и дважд другие.
жающему, бездупных формалистов, для которых законом дѣятельности въ лучшиих случаях слушать принцип: fiat justitia et per.eat mundus. Наблюдаешь — и особенно часто—полный разлад иногда самых нискрепких убѣжденій съ образом жизни и дѣятельности, когда человѣкъ съ горечью гово- рить себѣ и другимъ: „суждены мнѣ блага стремленія, но свер- пить мнѣ изъ нихъ ничего не дано“. Сердечная мягкость, „чувственностіе“ служить большую частью симонимомъ без- характерности. Въывают люди съ сильно развитой силою воли, но не управляемой ни сердцемъ, не разсудкомъ,— упорные, не внимающіе никакимъ увѣреніямъ, не доступные сочувствію и т. под.

И самья силы и способности человѣка, будучи лишены гармоническаго (даже, конечно, относительно) взаимопроникно- вения, дѣйствуютъ въ человѣкѣ или разрѣзано одна отъ дру- гой или же одна изъ нихъ беретъ перевесъ надъ другою и пре- пятствуетъ правильному и закономѣрному ея функционированію. Напр., чувство по большей части заправляетъ разсудкомъ въ ущербъ вліянію на его дѣятельность воли, вслѣдствіе чего по- лучается пристрастное, тенденциозное, или одно стороннее, или же прямое ложное познаніе.

Сердце не подчиняется доводамъ разсудка, такъ что чело- вѣкъ переживаетъ часто разладъ, непримиримое противорѣчіе между сердцемъ и разсудкомъ, не будучи въ состояніи дать себѣ отчѣтъ въ томъ, къ чему собственномъ направляетъ его сердце („0, сердце, сердце, кто знаете, чего ты хочешь?“) и т. под.

Вообще силы и способности человѣка получаютъ извращен- ное направленіе, приобрѣтаютъ „дурные навыки“ (төрөл өшөр), въ которыхъ собственнымъ, а не въ силахъ и способностяхъ человѣка и заключается релігіозно-нравственное зло 802).

Разстройство и одно стороннее направленіе силъ человѣка находится свое наиболѣе полное, сильное, рельефное и характерное выраженіе въ такъ наз. стремлѣніях 803), которыя становятся какъ бы второй природой человѣка, основнымъ ядромъ его чувствъ и хотѣній, подъ вліяніемъ котораго онъ и реагируетъ на вступающія въ сферу его сознанія различныя мотивы.

803) По учению Немезій, если до грѣхопаденія человѣкъ владѣлъ своими стремленіями и неразумной частью своей природы, то послѣ грѣхопаденія стра- сти и неразумная сторона его природы овладѣла имъ. Ср. 532В. Ср. Препод. Макарій Е. Номіл. XV, с. L, col. 608C: „мѣтъ страждеть порою страстія (пашу зы новор пайдоз таусяри)“. 
Собственно в „страстях“ и выражается фактически отпадение человечка от живого союза с Богом, вследствие получившего преобладание в его жизнедеятельности начала греховного себялюбия, эгоизма 84).

Вот почему все наиболее характеристических черты с понятия страсти переносятся на падос 85).

Спасска всегда указывает на одностороннее, негармоничное и несвободное состояние сил человечка 86), от которого

85) Ср., напр., Апостол. А. Т. XL, кол. 441: дολάκις δολάκις γέγονεν, τὸ παθον ἐδολλόμενος. Φοίνικὴ τίνη δεδομένη τῆς ἁπλωτίας. Равно и моменты падоса считаются моментами и ἁπλωτία: Максимъ И. Т. XC, кол. 812. Вотъ почему и терминъ ἁπλωτίа въ аскетической письменности встречается сравнительно рѣдко, тогда какъ падос, наоборотъ,—очень часто.
Ср. Григорий Н. Ог. catech. C. V, кол. 24B. „О страстяхъ говорятъ въ двоякомъ смыслѣ. Говорятъ и о тяжелой страстии, напр. о болѣзнѣ и ранахъ; говорятъ, съ другой стороны, и о душевной страстии,—о пустя, о гнѣвъ (то падос ἀμοιβαίς λέγεται. Летаетъ га падос и ти ὁμοφρύνων, ως τα νοικεία και τα ἑκκρ. λέγεται πάλιν πάθος, και το φοβίζει, ὡς ἐπικίνδυνα, και ὁ γιους). I. Дамаскинъ. De fide orthodoxa L. II, с. XXII. T. XCIV, кол. 940CD. Также обр., въ отличіе отъ по-
рочнаго душевныхъ страстей, покоящихся на свободѣ воли, могутъ быть и действительно бываютъ „естественныя и безпорочные страстія“ (φυσικά και οὐ αμφιβολα πάθη). Также разумѣются также состоянія человеческой природы, которые не зависятъ отъ самого человѣка, но волны въ человеческую жизнь вслѣдствіе осужденія за преступление, какъ, напр., голодъ, жажда, утомленіе, трудъ, спеку, тягость и т. п. Оне же. Ibid., L. III. с. XX, кол. 1081B. Ср. Григорій Н. De pauperibus amandis. Ог. I. T. XLVI, кол. 457С. Въ этомъ поставленъ
Единичный интерес, чрезмерно разросшийся в ущерб другим, подчиняя своему деспотическому господству всю человечка, почему страсть является болезнью по преимуществу воли, хотя и другая сила и способности человечка извращаются и получают ложное, превратное, направление, вследствие влияния страсти на всю психо-физическую жизнь.

Смысл, конечно, говорит и о "страстях" (тайд) Христовых. См., напр., Т. Дамаскина. Ibid. c. XV, col. 1060B. Иосафат С. L. II c. 14 Ср. Е. Т. Толков. Посл. Галат. (VI, 8), стр. 401: "если каждую страстю назовем равно душу или болезни, что и значит греческое их наименование—тацис—то изнанье страстей и внедрение вместило ее доброго расположения—плода Духа, будет залечение раны, исцеление болезни. Если понимать "страсти" в этом смысле, то делью "стекетома" является не уничтожение их, а только господство над ними и управление ими. Климентов А. Т. VIII col. 1040. Ср. I. Постников. col. 785.


По мнению некоторых представителей патрологической системы, именно уклонение к страстям лишает человека безсмертия. Нёмесис. De nat. hom. col. 513B.


Так, обр., страстей суть ниро придаточное (так пафис прорис эстис), так как душа по природе безстрастна (так фуга фуриас эстис.) Иосафат С. L. ЛXXXII. c. 464. Ср. Григорий Н. Ор. catech. c. VI. col. 2913: о анверерос... акатис тх фоас тоб екапози мерау во. Приходя въ страстное движение, душа оказывается "вь своемъ естестве" (евъ тх фоаси отих., Ibid. c. 465), поскольку приводится въ движение чьемъ-то нуждаемъ, витиеватымъ, а не своимъ собственнымъ (тои овъ евъ оси онос. Ibid) Въ этомъ же смысле отчаянно, св. отец говорить, что та пафис та фуга охъ еси фуга форис. Л. ЛXXXIII. c. 466. Следовательно, страстей недуг, и при этомъ недугъ случайный. Ibid. c. 467. Эта истинна не принимается послѣдователи "витиеватаго любовурдис" (c. 463—464), признавая страстей состояниемъ естественнымъ и природнымъ.
Все громадное множество "разнообразие страстей" (животных построений) соответствственно "множеству и разнообразию духов сознания" — которая свя. аскеты сводят обыкновенно к волшебным и глаштесь к мысли (carnalia, carnalia) и душевные (γυνοκία, spirtalia) и пр.


Некоторое различие в постройк перемешивания указанной строи обсудимается только том, что один писатели на 4 мгнов поставляют φίλη, а на 5 — λόγο, другие же постепенно наоборот. Первый переменяют восемь J. Касс., Нил С., Ефрем С., а второй — Евагрий П., Иисус, И. Домацкис.

94) Современное научное состояние вопроса относительно времени производства и фиксирования включено именно в вольные глаштесь, основных стратов, в связи с научным гипотезам об авторах этого учения, а также принципиальная сокрытая в наше время, преимущество в виду нападающих на те противоположной критик, направляющейся подорвать всякое психологическое, религиозное и нравственное-педагогическое его значение, в связи с другими соприкосновенными вопросами, — выделяется нам в особой, отдельной трактовке и помещается постепенно за главными, в виду приложении к нему, чтобы не нарушить организационно-целостного ее характера.


ныя имѣютъ свою почву въ тѣлесныхъ потребностяхъ и инстинктахъ, вторыя—въ душевныхъ. Это дѣление не означаетъ однако того, чтобы первыя рассматривались исключительно въ качествѣ физиологическихъ актовъ; это—состояния психофизическихъ. Даже болѣе. Центръ тяжести ихъ, какъ и страстей спеціально душевныхъ, лежить собственно также въ души. Поэтому и въ такъ называемыхъ „тѣлесныхъ“ страстяхъ весьма трудно, даже невозможно, провести замѣтную грань между физиологическими и психическими элементами.

На основании данныхъ святоотеческой аскетической психологии всякую страсть вообще можно опредѣлить, какъ сильное и длительное желание, а желаніе въ свою очередь,—какъ сознательную потребность, вынуждающую и опредѣляющую, благодаря прежнимъ опытамъ ея удовлетворенія. По опредѣленію Немезиа, которому слѣдуетъ и св. Иоаннъ Дамасский, „опредѣленіе душевныхъ страстей—такое: страсть есть возбуждающее чувство движеніе желательной способности, вслѣдствіе представленія блага или зла.“ Что же касается желанія, то оно слагается изъ трехъ элементовъ: неудовлетвореннаго стремленія (или стремленія, сопровождающаго чувствомъ удовлетворенія), представленія предмета (фантазія, въ данномъ случаѣ, идея фантазіи, идея фантазіи), способного удовлетворить этому стремленію и, наконецъ, чувства удовольствія, аналогоіскаго изъ прежнихъ опытъ удовлетворенія возникшей склонности соответствующему предмету.


100) Ср. Нила С. Тр. ad Buloeium. c. XIX, col. 1117B.


102) Ср. Ісаакій С. L. LXXII, с. 467.

103) Де nat. hom. c. XXXIV, col. 673B. τὰ δὲ τις κίνησις τῆς ὑπνόμηνις ἁπατητας ἐπί φαντασίαν ἀγαθοποιεῖ και κακοποιεῖ. Ср. De Fide orthodoxa. L. II, c. XXII, col. 940D.

104) Ср. Климентъ А. Strom. L. III, s. 5. Т. VIII, col. 1145А: ἐπιστημονική δὲ λόγῳ τις κἀ κατὰ φρονετικὸν ἔθισεν ὑπομένεις τινος.

105) Немезиа. St. XIV. col. 673E. Евагрий. col. 1221D. c. XLVII. col. 1233A. Ср. pr. c. XLIV. col. 1244D—1245А.
Чувство удовольствія, соединяемое съ представлениемъ такового предмета, можетъ достигать высокой степени интенсивности, приближающей его къ чувству, испытываемому при дѣйствительномъ удовлетвореніи извѣстнаго желанія. Нормально дѣлъ относится къ данному случаю тогда, когда интенсивность этого чувства соответствуетъ смыслу дѣйствительной потребности въ извѣстномъ предметѣ, отмѣняемой стремленіемъ и въ немъ проявляющейся. Чувствованіе является въ такомъ случаѣ въ качествѣ производнаго, второстепеннаго, только сопровождающаго момента 108). Однако каждому даже изъ непосредственного самонаблюдения извѣстно, что не всегда сохраняется такое правильное взаимоотношение между элементами, слагающими желание. Когда между ними устанавливается прочная ассоциация, то представление предмета, способнаго удовлетворить извѣстному стремленію, возникаетъ въ сознаніи и соединивается съ чувствомъ удовольствія предвкушаемаго удовлетвореніемъ этому стремленію при посредствѣ представляемаго предмета,—можетъ вызывать и самое впечатленіе или стремленіе. Въ такомъ случаѣ удовлетвореніе стремленія предпринимается собственно для того, чтобы испытать и пережить чувство удовольствія (?idovî), соединенное съ этимъ удовлетвореніемъ 109). Если это касается потребности тѣлесной, то нервная система, связанная съ извѣстными физическими органами удовлетворенія этой потребности, ненормально раздражается и побуждаетъ человѣка къ излишнему, не отвѣчающему дѣйствительной нуждѣ организма, удовлетворенію. Отсюда являются удовольствія и не необходимыя и ненестестнѣнныя (obcc ãvayxɔia, obcc ãvɔɔgɔia) 106). Очевидно, присутствіе момента чувствованія объясняетъ „страсти“

108) Ср. напр. Нилъ C. Epistolarum Lib. IV, p. 56, col. 578В.
106) Немесій. с. XXXV, col. 680A.
"великую горячность" (μαλακὴ тω πάθους θερμωτής) 109). Элемент удовольствия является настолько преобладающим и характерным для того психического явления, которое называется "страстью", что самое это явление иногда называется не пάθος, а θέσθις 110).

Итак, центр тяжести даже, так называемый, "плотский" стратей лежит несомненно в психической области, и именно, есть акт волевой по преимуществу. Эта мысль очень часто съ особенным удивлением, для нас очень знаменательным, раскрывается свя. отцами — аскетами.


Таково же точно по своему смыслу и учение св. Антонія В. По словамъ этого подвижника, "въ тѣлѣ находится естественное возбуждающее его движение; но оно не производить своего дѣйствія, если на то не послѣдует согласія души; пбо хотя оно (дѣйствительно) присуще тѣлу, но не противостоит (очевидно души) и не похуждает (её)" 113). Представимъ, наконецъ, и учение по данному вопросу преп. Максима Исповѣдника, который въ настоящемъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, совершенно точно формулируетъ сущность учения предшествовавшихъ ему свв. Отцовъ. По его словамъ, "порокъ есть погрѣшительное суждение о мисленныхъ представленіяхъ, сопровождаемое неправиль-
жде какое употребление вещей" 114). Напримьрь, правильное су-
жение о совокупленн съ женой (ἐκ τῆς γυναικὸς) бывает тогда,
когда цѣлью его поставляется дѣтворождение (πατομοια). Но кто
при этомъ имѣетъ въ виду спадостваріе (собственно удовольствіе)
(εἰς τὴν ἡδονὴν ἀποθελθαμον), тотъ погрѣшаетъ въ сужденіи (κερι τὴν
φρονον) 115), не доброе считая добрымъ (το μὴ καλὸν ὡς καλὸν ἠγι-
σεμενον) 118). Такимъ образомъ, „не пища зло, но чревоугодіе;
не дѣтворождение, но блудъ; не деньги, но сребролюбіе, не слава,
но тщеславіе; а если такъ, то нѣтъ въ природѣ зла (οὐδὲν ἐν τοῖς
οὐχὶ καλῶν), кромѣ злоупотребленія, которое случается отъ невни-
манія ума къ дѣйствіямъ естественнымъ (ἐκ τῆς τοῦ νοον ἁμελειας
κερι τὴν φρονον γεωργιαν) 117). Въ частности „пища создана для двухъ
потребностей,—для питанія и врачеванія“. Поэтому, „принима-
ющіе ее не съ этими намѣреніями (πάντα τοὺς), употребляя во
ѣло данное Богомъ на пользу, осуждаются, какъ сластолюбію (ὡς
τρυφεῖαν). И во ошибкахъ неправильное употребленіе есть грѣхъ“
(καὶ ἐπὶ πάντων τοι̇̂ν πραγμάτων, ἢ παράχρησις ἀστή ἢ ἀμφιβια) 118).

Такимъ образомъ, страстъ можно опредѣлить, какъ сильное
и длительное желаніе 119), которое властно управляетъ разумнымъ
существомъ, фактически проявляется не иначе, какъ при условіи
слабости „разума“ (τοῦ νοον), т. е., иначе говоря, духъ 120).

Отходъ центра тяжести всѣхъ страстей вообще—и душевныхъ
и тѣлесныхъ—полагается свв. Отцами именно въ душевной
сторонѣ человѣка, въ ея неправильномъ, поврежденномъ состоя-
ніи какъ самой въ себѣ, такъ и въ пристекающей отсюда ея слабости по отношению къ другимъ низшимъ силамъ и способно-
ствамъ человѣка. Говоря о различныхъ страстяхъ—проявленіяхъ

114) Ἡ πάλιν κακία ἀστιγμα, ἣ ἐκφυλιζείν χρησι τῶν νοσμάτων, ἣ ἐπακολουθεῖ ἣ παρά-
χρησι τῶν πραγμάτων. Это учение близко напоминаетъ учение стоиковъ о томъ,
что всѣхъ эффектъ возникаетъ изъ недостатка сужденія, изъ жожаго мѣнія о
dобрѣ и злѣ, и потому онъ прямо обозначается какъ сужденіе и мнѣніе. 
115) Κρισι—одинъ изъ моментовъ волеваго рѣшенія.
116) Cent. II, § 17. T. XC, col. 989; cp. Ibid., § 83, col. 1009D.
117) Cent. II, § 4, col. 1017CD.
118) Cent. III, § 86, col. 1044B.
119) Ср. Намест. col. 676A: οὐ πάλιν κακία τοῦ παθητικοῦ, κάθος καλεται, ἀλλ'
α ἐφεδροται καὶ εἰς αὐθενήν προβάλλουσα. Αἶ γὰρ ὡμηρὰ καὶ ἀνεκτιθέντα, συνέτων τοῦθ. 
Δὲι γὰρ ἔχειν τὸ καθός καὶ μέτεφθ᾽ ἀνειλογον. 
120) По учению, напр., св. Григорія Π., если разумъ ослабить свою власть
надъ стремленіями и влеченьями, которыя у него обща съ другими существами
мира, тогда эти стремленія обращаются въ страстъ. De anima et resurrectione. 
T. XLVI, col. 61C (Ср. col. 60—61).
слабостю, — св. Григорий Нисский категорически утверждает, что если оно произрастает из худого дыхания ума (такта панэти тых пусты рос кноб гефтый, эстив), изъ помрачения разума 122). „Ибо, если страсть лишится содействия помыслов (логосив), то разражительность останется чёмъ-тоскоропреходящимъ и безсильнымъ“ 123). Именно „худое дыхание разума“ является поощркомъ, необходимымъ условиемъ, существеннымъ факторомъ происхождения, развития и укреплении, страсти“ 123). Отсюда центральнымъ, фундаментальнымъ, главнымъ слагающимъ и обраузующимъ его элементомъ является „помысли“ (елогосив), разумается, „помысли съ определенной, специфической нравственной окраской и внутреннимъ содержаниемъ, — заимствованный свое „качество“ отъ характера и содержания „страсти“ 124), называемый обычно ртт аскетической литературѣ, дурными помыслами (— въ помыслу логосу, чаку ву логосу, 125), немыслимыемъ—

122) Исаакъ С. Л. XVII, с. 91.
123) Григорий Н. De hominis opificio с. XVIII, T. XLIV, col. 193В.
124) Въ томъ же „страсть“ наказывается иногда и духу любы. Ср., напр., Григорий Н. Or. catech., с. VI, col. 29В: „ητο Ανταρκисμενο τов ката тон фэбон пнёас унекасырет ыр.
125) Имъ сстрп.屏幕上 вт с. LXXV, col. 80АВ.
Повръ имьеть близкажее филологическое родство съ пвов (также пизоша, певёстъ, певъ, певиро, певия, певикъ).
Если певёстъ употребляется для обозначенія обыкновъ, обыденныхъ работъ присутстві; если певёстъ значить: слуга (S. 619); а певиро — рабочій


122) Евсевий. Cap. pract. с. LXIV, col. 1237B, с. LXVIII, col. 1241C. Так как очень смыслиается, как средство хиоласт станция (хиоласто баквон), (с. LXVI, col. 1237B) и вообще архитекту... обе баквон баквонсторов.
123) Евсевий. Rez. mon. кат. с. IX, col. 1261D.
125) I. Лестничников. с. 785.
лом к страсти 134), или же завершением 135) — в обоих случаях представляет собою момент в высшей степени существенно важный для определения специфического содержания, характерных особенностей тых явлений, которыми называются „страстями”. Вот почему аскетическое учение о „помыслах” представляет собою наиболее существенный, основной и характерный элемент в общем мировоззрении подвижников, отражается так или иначе — прямо или косвенно, заметно или прикровенно — во всех пунктах приложения их аскетического дръствия и рельефно отпечатывалось в наиболее важных моментах теоретического раскрытия аскетической системы.

Всякая сраста, по учению аскетов, именно через помыслы становится властелином порабощаемого ею человека 136), так что причину порабощения его какой-либо страсти следует обязательно искать в предшествующем порабощении чему-либо „помысла” 137). Сущность нравственного зла именно в том и состоит, что люди по собственной воле уклонялись от доспходного помысла 138). Это уклонение собственное состояло в том, что со временем Адамова преступления помыслы души, отторглись от любви Божией, разъярились в этом мире и смешались с помыслами вещественными и земными 139). Вот почему душа, непричастная божественной благодати, наполнена великим зловонием лукавых помыслов (λογισμῶν πονηρῶν 140). Следов., в человечес есть зло, обитающее и действующее в сердце, внутренняя лукавая и нечистая помыслы 141). Таким образом, помыслы (имьют свой настоящий источник) не въ человек, но

135) Отъ же. Capita practica ad Anatolium LXIV, col. 1237B. Οι αφάροι λογισμοι διδ τά καθη ρανίζοντες ἐν ἡμὲν, κατάγοντο τὸν νοῦν εἰς δέλπου καὶ ἀποκλαίον. Ср. Liber practicus XIII, col. 1244CD.
137) Отъ же. In Ecclesiasten Homil. VIII. T. XLIV, col. 744B.
138) Макарий Е. Н. XVI, с. I, col. 613A.
139) Отъ же. Н. XXXIV, c. 2, col. 664A: ἀπὸ τῆς τῶν Ἀδαμ παραβάσεως ἐπορθίσαντο ἀπὸ τῆς διάτος τῶν Θεοῦ οἱ λογισμοὶ τῆς φύσεως, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦτον, συμμετέχοις ὑμῖν καὶ γερµῶν λογισμοῖς.
140) Отъ же. И. V, col. 456A; Ср. С. IX, col. 460A.
141) Н. XVI, c. VI, col. 617A. Ср. Н. IV, c. IV, col. 473D. Исагаи С. А. XLII, c. 258.
(появляются) внутри, пропитываются изъ „сердца“ Указанные „помыслы“ самымъ нагляднымъ и убѣдительнымъ образомъ свидѣтельствуютъ о грѣховной испорченности человѣка, тогда какъ, наоборотъ, одно изъ отличій истинныхъ христіанъ отъ другихъ людей заключается въ томъ, что они уже не разсѣваются и не волнуются непостоянными и суетными помыслами (ἐν’ ἀστάτω ἔτι ματαιοῖς λογισμοῖς 143). Именно „помыслы“ препятствуютъ подвижнику достигать намѣренной цѣли — спасенія души 144), ввергая умъ человѣка въ пагубу и гибель 145).

Съ этой точки зрѣнія вся задача подвижнической жизни сводится собственно къ тому, чтобы приобрѣсти дѣйствительную способность „владеть своимъ умомъ въ помыслахъ“ 146). Умъ является царемъ страстей (τὸν νοῆν τὸν ὄντα βασιλέα τῶν παθῶν), именно потому и постольку, поскольку онъ служитъ домостроительемъ „чувства и помысловъ“ (τὸν ὄσφις γενομαι καὶ τὴν λογισμὸν ἀκοντὰροι) 147). Въ томъ весь подвигъ и о томъ должно быть все стараніе у человѣка, чтобы „противиться лукавымъ помысламъ“ 148), различая естественные помыслы отъ лукавыхъ 149). Конечно, при этомъ требуется много борьбы и тягового невидимого труда, чтобы испытывать помыслы 150 151). Слишкомъ, человѣку надо весь подвигъ...

144) Homil. V, с. IV, кол. 497B; ср. с. V, кол. 497D.
145) Ср. Apophth. Patrum, с. 76A: Αββα Αнтоній, пребывая въ пустынѣ, впалъ въ уныніе и въ глубокую тьму помысловъ (ἐν’ ἀστάτῳ τέχνῃ καὶ καλλ’ αισθήσει λογισμον); и возвышать онъ къ Богу: „Господи, я хочу спастись, а помыслы не даютъ мнѣ“ (ἐάν έστι με οἱ лογισμοί).
146) Епірус. Ср. pr. coll. 1236C: λογισμοὶ οἱ τὸν νοῆν ἑμβαλλοντες εις ὅλαθρον καὶ ἀπόκλειον, с. LXIV, кол. 1237BC.
150) Макарій Е. H. VI, с. III, кол. 520C.
151) De custodia cordis. с. VII, кол. 825A.
151) При этомъ, не доводясь до личной опытности, подвижникъ съ цѣлью достигнуть болѣе точнаго и безошибочнаго различенія помысловъ,
свой обращать на мысли — непрестанно упражнять и воодушевлять с разумением ум и мысли, соглашая их с волею Божию, а хотевший мыслить не исполняя (μὴ τοιεῦν τὰ δεισιματα τῶν λογισμῶν). Это безусловно необходимо и собственно потому, что Дух Св. руководит душою именно "посредством достойных души мыслей". Вот почему наблюдение и урегулирование "мыслях" является наиболее важным, существенным и — по своим результатам — самым целесообразным аскетическим подвигом. Некоторые бывают впечатлительны к мыслям, и весь подвиг совершается внутренне.*

* Исаак С. сущность подвижничества определяет, как уврачевание немощи мыслей, (τὸ ἰάσασθαι τῇ ἁθέτουσι τῶν λογισμῶν). Таким образом именно "мысли" (λογισμός) с известным качественным содержанием и направлением является, по аскетическому учению, не только исходным моментом, но и базовым для всего дальнейшего развития и подвига. Обычно прибегают к помощи аскетов, выдающихся своими подвигами. Так как Авраам Авраамовичи о "мыслях" и о спасении души (τῆς λογισμῶν καὶ σωτηρίας φύσεως. Апост. § 27, col. 84CD; ср. col. 86A, § 6 (об анг. Арсений); col. 124A, § 11. Ср. Орф. Сен. V. § 3, col. 874АВ: хорошо не утвянять своих мыслей (cogitationes), но открывать их старцам духовным, имеющим разсуждение.


120) N. VI, c. IV, col. 521A.

121) Λ XXX, c. 191.

122) И по учению Евангелия, "адек мысли" (διάλογοι πνευματικοί), исходящие из сердца (в τίς καρδίας), служат не только исходным психологическим моментом, но и главным, существенным содержанием всего, противного воле Божией, направления жизнедеятельности человека. Мт. XV, 19; ср. Мк. VII, 21—22. Ср. Орф. Сен. Т. XIII, col. 952. Кирилл С. I Т. XXXIII, col. 656D — 657A. По своему специфически нравственно-психологическому содержанию...
новения страсти, но и средоточием, существенным, центральным элементом этого психического состояния, так как действительный ход постепенного развития страсти в душе, от начала до конца, определяется собственно различным отношением сил и спо-

събности человѣка именно къ „помыслу“ 189). Побѣда человѣка и одолѣніе его, и сокровище, и защита его, и все у подвижника производится помыслом его (πάντα τά τού ἄσκητον ἐν τῷ λογισμῷ αὐτοῦ συνιστάται) 190).

III.

Анализъ и психологическое опредѣленіе главныхъ моментовъ постепеннаго развитія „страсти“ въ душѣ человѣка. „Прираженіе“ или „прихож“—трефолгъ; „сдруженіе“, „совершенствованіе“—αὐτοχράντικα; „борьба“—πάλη; „навыкъ“—τέχν; „плевеніе“—ἀιμαλωσία; „страсть“—πάθος.

Главные моменты постепеннаго, прогрессивнаго воздѣйствія возникающаго „помысла“ на душевное состояніе человѣка обозначаются въ акседетической литературѣ различными техническими терминами. Эти постдѣніе, отличаясь фигуральностью, нелегко переводятся на точный языкъ современных психологическихъ терминовъ. И это тѣмъ болѣе, что, какъ извѣстно, свв. отцы-


189) Иоаннъ С. А. XXX, с. 187. Макарій Е. Н. VI, с. III, сол. 520C. Отсюда интерпретируется какъ „обращавшійся навыкъ къ помыслу, впашнему прагомъ и какъ бы постоянное о немъ помыщеніе и мечтаніе“. Ефремъ С. О добродѣтельяхъ и страстихъ. Т. III, 429B.—Ср. Е. Лествицѣ свойств. Гр. XV, § 73, сол. 897.

190) Иоаннъ С. А. LIV, с. 318.
подвижники не имели обычай называть свои мысли в систематической форме, а допускали известную свободу в распределении и формулировке литературного материала. Вот почему аскетическое учение о главных моментах развития в душевной страсти приходится не только излагать, но и — в известном смысле — еще предварительно устанавливать в подробностях и деталях, комментировать, — достижен в этом случае лишь лучше или меньше достоверных, но не всегда вполне и безусловно бесспорных выводов 180).

Св. отцами-аскетами, у которых данный вопрос раскрывается наиболее определенно, полно и систематично, — главных моментов, отмечавших различные постепенные стадии развития страсти в душе человека, указывается семь 181) или шесть 182) 183).

180) Авторитетным руководством и в этом случае служить нам труды пресв. Теофана. Данного предмета он касается специально в "Начерт. христ. нравозуч." стр. 156—158. В высшей степени ценных, хотя еще больше кратких, замечаний содержится также в III томе Добротолюбия (Москва, 1888), стр. 459—460, при разъяснении аскетических терминов препод Филосея Синайского. Однако это обстоятельство не избавляет нас от труда самостоятельного анализа указанных терминов, так как пресв. Теофан основывался главным образом на произведении названного подвижника (см. Начерт., стр. 157), тогда как в интересах дела важно привлечь и других, наиболее замечательных аскетических писателей. Что касается начального труда проф. К. Д. Попова "Блаженный Диодор"; то здесь (стр. 69—82) интересующее нас термины разъясняются преимущественно по писанию преподобного Марка Подвижника, который отступает в некоторых случаях от других писателей-аскетов (Иоанна Кассиана, Нила Синайского, Ефрема Сир.).

181) Ср. Ефрема С. Т. III, р. 429: профилей, свадебных, падос, пал, суктедех, а, энергия, ауналоя.

182) Иоанна Лествичника. Гр. XV, с. 896С—897В. профилей, свадебных, суктедех, ауналоя, падос, пал. В порядке психологической постепенности перечислены моменты развития страсти в Лествичнике, тогда как у Ефрема С. такой, даже сравнительной, систематично в перечислении не замечается.

183) У других аскетов мы находим и иную терминологию моментов страсти. Ср. Нила С. де монач. праестант. с. III. с. 1064CD, аефедйс, агасвтос, орфй, логаста, эрмолеста, анэфиря, воплоста, тетра, эфиря, дуэстета, ня тват' энергонос аэфиря. Максима И. T. XC. с. 812. аэфиря, архй, кай телос. Происходит профилей, аэфиря, эфиря. Интересно отметить, что ни один из указанных терминов не имеет себя соответствия в названиях различных моментов постепенного развития в душе эксламиа (дефоса), до того момента когда оно переходит в дупло. Вот на названия этих моментов в том виде, в каком они перечисляются у св. И. Дамасскина. De fide orthodoxa. Л. П. с. XXII, с. 945АВ: дефоса, суэфоса, аэфоса, архй, воплоста, эфиря, дуэстета. Ср. Немезий. De nat. nom. с. 733ВС—736А—736В. Несомненно, что такое детальное различение моментов постепенного развития страсти встретится только у аскетических писателей, начиная с конца IV в. Что ка-
Первый толчок к началу того психического явления, которое может окончиться возникновением в душу страсти, относится к аскетову обычно имя профполю 184) (переводимое в славно-русской подвижнической письменности словами „приражение“ или „приготов“). Этим термином обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующих одной из порочных наклонностей природы человека — которое или под влиянием впередних чувств или вследствие своей связи с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознания человека 185).


185) По словам Иоанна Лествичника, блаженные определяют, что призыв есть пристойное слово (λόγος φυλά) или образ (εἰκόνα) какого-нибудь предмета, вновь внесенный в сердце (Gr. XV, col. 89-). Последними словами обозначается собственно появление мысли или представлений о предмете в сфере сознательной жизни человека. Что такое представляется собою логос философ можно видеть, напр., из следующих слов Иоанна С.: „то естественное движение, какое бывает в нас собственное ради чадородия, без присоединения чего-либо отваги (τυρεις τής εβ Προσφικής), не может возмутить чистоту произволения и потребовать тщательных (της προσφής тοράξκεν της χαράτικης, καὶ ὑπόθεση της σωζόμενης, ομ ομορφίας). Но когда возбужден кто или раздробительность, или похоть, тогда не сила естественна побуждает его вниз под присылку природы и выступить из своих обязанностей, а то, что присовокупляют мы к природу по побуждениям воли (την προσφής, την προσδόκην ετι τη φοβίν ήν την ἀφορισί αυτήν ἀποδέχεσθαι), А. XXVII. с. 173. Можно полагать, что логос философ — такое состояние человека, которое, хотя и вошло в сферу его искового сознания, однако без участия его свободного рвения, направления (προσφής), и к которому личное, свободное отношение самого человека определяться еще не успело. Такое состояние вполне возможно и собственно потому, что чува-
Психический момент, обозначаемый термином прозрачь, сам по себе еще ни мало не выражает и не предполагает...
свободного участия человека. Появление в сфере сознания человека впечатлений и представлений очень часто совершается прямо непосредственно воли человека, вопреки его желанию, без всякого его собственного свободного участия, по закону психологической необходимости, поскольку впечатления от внезапного представления могут отличаться принудительностью чисто внезапного непредвиденного вторжения, а представления постоянно могут возникать по законам ассоциации, действии и проявлении которых иногда трудно контролируются волей.

Возникая весьма нередко в сознании человека самопроизвольно, раньше движения его воли (πρὸ τῆς ἐλευθεραν.), предполагаемо по себе — без последующих психологических осложнений — с правильной стороны должно считаться „безвестным“, „невинным“ (ἀνώτερος), и ни в каком случае не может быть названо грехом, если, конечно, оно не вызвано прямым пороком. К нему таких аскетов принадлежит и Иоанн Лествичник. Интересно сопоставить определение этого последнего с учением I. Кассиана о способах борьбы с плотскими страстьми. По его словам, аскетизмом о чистоте весьма большую пользу доставляют те, чтобы они прежде всего удаляли от себя самые предметы плотских страстей, от которых может рождаться для большой души повод или воспоминание (vel occasio vel recordatio) об этих страстях. Чтобы плотские пороки не нарастили в разлу, необходимо должен быть удалок и самого предмета и изображения (представление — efficicio) его; а душа, чтобы она не воспринимала его и в мыслях (не сам vel in cogitationes concipiat), весьма полезно внимательное чтение Св. Писания, трезвенно, бдительность и уединение в уединение. Collatio V, с. IV, coll. 613—614А. Ср. Нил С. De monachorum praestantia, с. III, coll. 1064CD. Ibid. с. IV, coll. 1073BC. Homit. De temperantia et virtute. с. II, coll. 1450D, 1451AС. Указанные места и под. подтверждают (хотя и не прямо) большую точность определения И. Лествичника, по сравнению с определением Марка Порфирия.

169) Ефрем С. Лев. Сл. V... словес (как то ве логарифм) препятствен мон и μὴ ἑκατογελεύειν ἐνάν ὁδόν ἔφοβος ὡσπον.
170) ἕν τροφολογία... ἡ τροφολογία... Марк II. coll. 1020А. ...τήν μονολόγιον τροφολογίαν, ἀνάγκαστην ὁμοεσφ. Ibid., coll. 1017АB.
172) Нигде человека прямо не может воспрепятствовать воспоминанию прияжения. Марк II., coll. 1017В. ...τήν τροφολογίαν κατά μὴ διαφέντες.
173) Марк II. coll. 1104В.
174) Л. Лествичников. coll. 785.
175) Ibid., coll. 924.
176) Ibid., coll. 1020А: ...οὖν ἕν τροφολογίαν ἐκκυον ἐφαρμοζ. Ср. Древние Патриархи,
вается „блужданием мысли“ 174), допущенным сознательно и добровольно и если человечк, при его появления, не относится к нему бесячно 175).

Для воли профози является пробным камнем, поводом к обнаружению той или иной ее настроенностии, доброй или злой качественной определенности. В склонении воли человечка в пользу того или иного мотива, появляющегося в сознании, — в сторону добродетели или порока — и проявляется собственно свобода человеческого выбора, — профози и статуссоти 176). То или иное отношение свободной воли к профози обнаруживается, впрочем, тотчас появления его в сфере ясного сознания человечка. Оно обнаруживается собственно в виде того или другого отклика чувства по поводу возникшего впечатления или представления: человечк на вторгается в его сознание приращение отвечает или „ненавистию“ или „любовью“, — т. е. сочувственно или несочувствием 177) к нему. От того или иного субъективного отклика на приращение и зависит вся дальнейшая судьба „помысла“, — оставаться или не оставаться ему долгое во внутреннем миру человечка. Отсюда важность этого момента в правостной жизни 178).

Таким образом, по учению подвижников, только появление помысла в сознании не зависит от воли человечка; но совершенно иная нравственная оценка предполагается ими в том случае, если помысел при его появлении не отвергается, не подавляется, не негатируется из сознания, но остается в нем.

„Это медление в помысле единичном или многослонном“ 179) в высшей степени знаменательно и характерно для того человечка, в котором это явление имее место. Оно показывает, что возникший помысел не случайный, внезапный, чужеродный элемент для человеческой личности; — напротив, оно непременно означает, что помысел находить в природе человечка сродную, подходящую почву, что и выражается в сочувствие человечка появившемуся в нем помыслу 180). Побуждаемое этим сочув-

XXII, 18, стр. 482: „приложен, оставаясь безъ дѣйствія, не дѣлаетъ неправедныхъ человѣка“.  

175) Иларіонъ Л. Г. Греческій. Т. XXXVIII, сб. 300.  
176) Анастасій С. Т. LXXXIX, сб. 77—80.  
177) Маркъ II., сб. 1024С. Ср. Е. Теофанъ. Толкъ. Посп. Галат. (VI, 4) стр. 392.  
178) Е. Теофанъ. Начерт., стр. 157.  
179) Ibid.  
180) Ср. Маркъ II. De his, qui putant... С. CXIV, сб. 948: οιχ ἐστι προσωπ.
ствієм, вниманіе человѣка привлекается, какъ бы приковывается къ „помыслу“, который,— благодаря такому способствующему его дальнѣйшему росту, развитію въ душѣ, обстоятельствамъ и условіямъ,—раскрывается въ цѣлую мечательную картину того или другого характера, заполняя собою постепенно всю сферу сознанія и вытѣсняя изъ него всѣ другія впечатлѣнія и мысли. Человѣкъ, очевидно, потому позволяетъ своему вниманію медлить на помыслѣ, заниматься имъ, что онъ испытываетъ, переживаетъ, благодаря этому, чувство удовольствія. Охарактеризованный нами второй моментъ постепеннаго развитія въ душѣ страсти въ аскетической письменности называется обычно союзомъ 183), („одружение“, „сочетаніе“) 182). Уже самый филологическій смыслъ термина 182) указываетъ на такую тѣсную связь вниманія съ „помысломъ“, на такое исключительное преобладаніе послѣдняго въ сознаніи, что другимъ объектамъ въ немъ прямо не остается мѣста.

Такому филологическому смыслу термина вполнѣ соответствуетъ и то опредѣленіе, которое даютъ аскеты обозначаемому имъ психологическому моменту. Самое полное опредѣленіе второго момента, принадлежащее св. Ефрему С., отмѣчаетъ въ понятіи союза союза: слѣдующие признаки: свободное „принятіе помысла“ и „какъ бы занятіе имъ и съ удовольствиемъ соединенное собесѣдованіе съ нимъ“ (ɬ въ еъръ, ефилъ) 184). Т. е., переводъ слова св. Отца на современный психологическій языкъ, можно сказать, что второи моментъ развитія „помысла“ состоитъ въ

лівѣ пади катѣ дѣвую, рѣ ата гдѣ тас тѣхъ аяръ. De baptism. col. 1016C. ibid, 992B.


томъ, что вниманіе устанавливается исключительно на возник-шеніе впечатлѣній или представленій, которое и служит тонкімъ или поводомъ къ развитію цѣлой ассоціаціи опредѣляемыхъ именъ — по содержанію и тону — представленій, доставляющихъ человеку чувство удовольствія (отъ предвкушенія наслажденія предметомъ впечатлѣнія или представленій) 185). Чтобы порвать нить этой ассоціаціи, освободить отъ нея сознаніе, и этимъ прекратить испытываемое чувство наслажденія, необходимо опредѣление вниманія напряженіемъ воли, — активная и твердая рѣшительность человѣка оттолкнутся отъ картин грѣха и болѣе на нея не останавливаться, къ ней не возвращаться. Но если это въ дѣйствительности не происходит, если активное вниманіе въ этомъ второмъ моментѣ, вѣсколько того, чтобы отвлечься отъ картин грѣха, продолжительно и съ удовольствіемъ останавливается на нихъ и какъ бы соединяется съ ними, то наступаетъ, вслѣдствіе этого, третій моментъ, когда и сама воля все болѣе и болѣе увлекается „помысломъ“, склоняется къ нему, такъ что въ результатѣ образуется рѣшительность на самомъ дѣлѣ осуществиться, о чемъ говорить „помыслъ“ и удовольствіе чего онъ уже съ наслажденіемъ предвкушаетъ. Въ такомъ случаѣ равновесіе духовной жизни окончательно нарушеніе,— вѣсколько всецѣло отдается „помыслу“ и стремится привести его въ исполненіе съ цѣлью пережить наслажденіе еще болѣе интенсивное 186). Отсюда видно, что третій моментъ развитія „помысла“ характеризуется склоненіемъ воли къ объекту этого помысла, согласіемъ ея и рѣшительностью отъ пріятныхъ мечтаній перейти къ дѣйствительности съ намѣреніемъ реализовать свои мечтанія. Слѣдовательно, въ третьемъ моментѣ и вся воля отдается „помыслу“, готова поступить въ его распоряженіе, какъ исполнительница развившихся изъ него мечтаній и плановъ.

Охарактеризованный третій моментъ у свѣтъ. аскетовъ называется обычно ауфикатѣсъ; 187) 188) и опредѣляется какъ „изъявлен-
ние согласія на страсть (внутреннюю) помыслом" 189), (и катанееес; прось тіла бсту логою), или же как "согласіе души съ представившимся (помыслом), соединенное съ углаждением" (восі ва нъдованъ тъ; іохъ, прось ті орбінъ угомъния) 190), при чемь о его психическому существѣ и нравственномъ вмѣшаніи замѣчається, что оно въ этомъ отношеніи "приближается къ дѣлу и уподобляется ему" (сугкатаѣєес; ё огіооойъ кіа таромооой тѣ прасєй) 191). Такимъ обр., въ третьемъ моментѣ, называемомъ сугкатаѣєес; человѣкъ дѣлаетъ новый—рѣшительный и важный—шагъ по пути приближенія къ грѣховной страсти, поскольку въ душѣ его, именно въ данномъ моментѣ, назвывается волевая рѣшимость достичь того или иного употребленія объекта страшнаго помысла, пустивъ въ ходъ съ этой целью всѣ зависящія отъ самого человѣка средства 192) 193). Сѣдѣд., въ принципѣ удовлетвореніе fall). То же означается и сувайечь (Cp. ibid., S. 979). Въ русской патриотической переводной литературѣ онъ передается словами: "состязаніе" (буквально филологически) и "сознаніе"; сувайечь же переводится чаще словомъ "обо- брнение". Во всѣхъ случаяхъ сугкатаѣєес; является принадлежностью тѣв бахкуркоб. Немецкий. De nat. hom. c. XII, col. 660B.

189) Ефремъ С. Т. III, p. 429F: астроа аоші, ё прасєй, ё той ён сугкатаѣєес; ірі- падоб логою.


191) Ефремъ С. loc. cit.

192) Cp. Е. Теофанъ. Начерт., стр. 159.

193) Съ этой точки зрѣнія, строго анализируя всѣ отношенія къ дѣлу данной, мы не можемъ вполнѣ согласиться съ поученіемъ ученымъ проф. Е. Д. Поповъ-В., которая не находить возможнымъ провести какую-нибудь за- мѣтную грань между сувайечь и сугкатаѣєес; и слѣдуетъ ихъ до неразличимости въ отношеніи обозначаемаго ими этико-психическаго содержанія, "йоанѣтъ Лестниковъ, говорить онъ, дѣлаетъ различіе между сувайечь и сугкатаѣєес;... Неправильность и искусственность этого различія видны уже изъ того, что какъ въ посвятѣ къ соцеманіи, такъ и о соцеловеніи утверждается одно и то же,—склоненіе души къ тому, что приносится прирѣженіемъ... И действительно, сугкатаѣєес; и сувайечь—слова синонимическія какъ по своему значенію, такъ и по употребленію ихъ въ твореніяхъ болѣе древнихъ аскетическихъ писателей; смысами обозначается одинъ и тотъ же психическій актъ: согласіе души (чувства, воли и разсудка) на принятіе прирѣженія" (Соч. цит., стр. 80). По этому поводу слѣдуется однако сказать, что, будучи действительно сино- нимическими и означая, сѣдѣдованіе, въ общемъ одно и то же, названные термины могутъ выражать, какъ и действительно выражать, различные от- тонки,—въ данномъ случаѣ именно постепенное склоненіе въ "помыслѣ" различныя стороны души, различныхъ внутреннихъ способностей. Между тѣмъ въ этомъ тонкому, детальному анализѣ постепенного прогрессивнаго роста стра- сти въ душѣ и лежитъ собственно центръ тяжести аскетическихъ опредѣленій различныхъ моментовъ развитія "помысла", обозначаемыхъ поэтому синони- мическими, но все же не тожественными воли терминами. При этомъ, что
страсти ртущи, грехъ въ намѣрѣніи уже совершенъ. Остается только согласованное „производство дѣла“, фактическое удовлетвореніе воинствующимъ и сорвьшимъ страсти громовыя жела-нія (ἔνεργεια 194), ῆ кат. ἐνεργεια ἐμπρας тіма 195).

Но при этомъ, прежде всего состоялось окончательное ртуще человѣка перейти къ этому послѣднему моменту, а также иногда даже и послѣ такого ртущенія,—человѣкъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ находится въ себѣ и переживает еще борьбу (πάθη) между страстнымъ включеніемъ къ извѣстному объекту, съ одной стороны, и противоположными добрьми включеніями и наклонностями своей природы, своими разумно-правственными убѣжденіями,—съ другой 196). Впрочемъ, послѣдній психическій момент неустойчиваго колебания волн между противоположными съ правственной точки зрѣнія включеніями имѣетъ мѣсто, въ сознаніи, далеко не всегда, а лишь въ тѣхъ, сравнительно благоприятныхъ, случаяхъ, когда въ душѣ еще не успѣлъ образовался „навыкъ“ (ἐνδος), и именно „дурной навыкъ“ (ἥ τοποφαί ἐνδος) 197) къ помыслу, такъ что громовная склонность еще не проникла глубоко въ природу человѣка, не сдѣлалась свойствомъ, постоянннымъ качествомъ его характера, привычною стихіей его настроенія,—когда человѣкъ, вслѣдствие этого, постоянно думаетъ и мечтаетъ о предметѣ страстнаго.webkitа (σωσθε τελετα και φαντασία), короче,—когда въ душѣ еще не образовалась вполнѣ и окончательно страсть (τάσει), въ узкомъ и специальному смыслѣ этого слова 198). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ страстное желаніе бываетъ настолько интенсивно, включеніе къ извѣстному объекту настолько сильное, что воля человѣка или совѣтъ безъ борьбы

въ особенности важно, различаются анализируемые термины не одинъ И. Лествичникъ, но также, напр., и Ефремъ С., который даже раздѣляетъ ихъ двумя промежуточными терминами (Loc. cit.), а также Нилъ Синаіскій, который, впрочемъ, замѣнитъ ихъ, какъ сказано, другими (τέθρα, σοφασθες). Loc. cit. Различаетъ ихъ и прерос. Теофанъ, безспорно тонкій и глубокій знатокъ аскетической святотатческой письменности (Доброт. III, стр. 459).

194) Ефремъ С. р. 429F. У И. Лествичника названный моментъ не выдѣляется explicitie, но очевидно, предполагается. Loc. cit.

195) Нилъ С. Loc. cit.


197) Василій В. Н. in prince. Proverb. с. XI, col. 409A.

II.

Аскетическое учение о значении и сущности „страстей“ такъ называемыхъ „плотскихъ“ и „душевныхъ“.

§ 1.

Центръ тяжести „плотскихъ страстей“ лежить собственном въ душе.— Противооссвятственность „плотскихъ страстей“.— Выводы относительно общаго характера и основныхъ методовъ борьбы съ „плотскими“ страстями.— Родъ и качество пищи.— Нормальное отношение человѣка къ процессу питания.— На- рушеніе такого отношенія къ страстямъ берущіе и различные виды „чревоугодія“.— Анализъ страстей „биула“ (πορνεία).— Общіе выводы.

Изъ анализа главныхъ моментовъ постепенного развитія въ человѣкъ искупающаго зла вытекаетъ съ полной убедительностью и совершенной несомнѣнностью та истина, что, по аскетическому ученью, всѣ безъ исключенія страсти,— не только душевныя, но и т. наз. тьльсныя, свой центръ тяжести имѣютъ несомнѣнно въ души. Вотъ почему и аскетическое отношеніе къ


питетальной и половь функций принадлежит именно к психологической 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 (από τῆς εἰς Θεόν θεωρίας) 1). Само по себе отправление организма ни в коем случае не могут быть названы страстями в этически дурном, порицательном смысле; таковыми являются только душевные состояния слаболюбия, сладострастия 2). Вот почему, по учению аскетов, чревоугодие и блуд нравственному влеченью, 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 гибельны, поскольку "помысл примыкается к духу" (ἦτε... λογίας (πορείας) τῷ πνεύματι μηγνοι), т. е. поскольку он затрагивает его сферу, входить в его область, и душа "составляется с обольстительным в ней отпечатком" (ἐκτόποριστα πλάνης; ἦ ὕποχρή σω συγγίνατα) 3), т. е. — поскольку названные страсти оказываются явлениями, принадлежащими к сфере психической жизни 4).

Отсюда понятно, что и "телесные страсти" ни в коем случае не могут быть объяснены в своих главных специфических особенностях из одних нормальных телесных потребностей,— последняя служат для первых, самое большее, только поводами, посредством пунктов основами; в дальнейшем же самое важное значение принадлежит уже душевному, именно ея влиянию и воздействию 5). Отсюда в результате про-


2) Cr. Симеон Н. Б. Ор. XVIII, T. CXX, col. 398BC.

3) Пр. Ник. С. Tr. ad Eulog. с. XIX, col. 1117B.

тивоестественное страстей. По определению св. И. Дамаскина, „действие называется страстно, когда оно возбуждается неослабно съ природою“ 4). Эта ихъ важная, характерная особенность сама по себѣ не объяснима изъ потребностей тѣлесной жизни 5).

„Тѣло имѣетъ движеніе естественное, прирожденное ему; но оно не дѣйствуетъ, если душа не хочетъ,—и показываетъ въ тѣлѣ только движеніе безъстрастное“ (ἀκαθή σεντίνιν) 6).

По словамъ преп. Исака С., тѣ естественное движеніе, какое бываетъ къ человѣкъ ради чадородія, одно само по себѣ безъ присоединенія ствнѣ, не можетъ возмутить чистоты человѣческой воли и потребовать его цѣлому дрія. Въ случаѣ возбужденія какоимъ-либо похотію, вовсе не сила естественная вынуждаетъ его выйти изъ предѣловъ природы, нарушивъ свои (правственныхъ) обязанности, а тѣ, что присоединяетъ самъ человѣкъ къ своей природѣ, по своимъ волевымъ побужденіямъ (δια τῶν ἀφομοῖων τοι ἠλκιματωс) 7).

Съ такимъ принципиальнымъ учениемъ аскетовъ о необходи- мой, существенной связи даже и „тѣлесныхъ“ страстей съ чисто психической областью человѣческаго самоопредѣленія

5) По учению Немеизиса, удовольствія (ὑβολѣи. Η. употребляетъ здесь вмѣсто τᾶθη, каковое понятіе имѣетъ у него смыслъ болге широкий) называются „тѣлесными“ собственно потому, что они обращены къ пищѣ и половому общепу, а не потому, что они— проявленія тѣлесной жизни; тѣлу принадлежать собственно только органы потребности; что же касается удовольствій, то они—явленія именно душевнымъ, а не тѣлесной жизни. Cp. De nat. hom. s. XVIII. col. 677B: τῶν ὑβολῆων, αι μὲνъ εἰς τὴν φυσικα, αι δὲ σωματικαὶ φυσικα μὲν, αι τῆς φυσικῆς άτῆς καθ' εαυτοῦ, ὡς αι περὶ τὰ μαθηματα καὶ τὴν θεωρίαν. Ἀλλα γαρ καὶ αἱ τουσιατα μονὸς εἰς τὴν φυσικα. Σωματικαὶ δὲ εἰς τους, αἱ μετὰ κοινωνίας του σωματος καὶ τῆς φυσικῆς γνωριμίας καὶ διὰ τοῦ σωματικοῦ καλοφάνους, ὡς αἱ περὶ τὰς τροφὰς καὶ τὰς συνοικίας (ας). Μόνος δὲ του σωματος οὐκ ἀν εὑροι τις ἱδίας ὑβολῆως, ἀλλὰ πᾶθη, οίνων τοπίων καὶ ρεβεός καὶ τὰς κατὰ πρόσωπον ποιήσας. Πάνω γαρ ὑβολὴ μετα σοφισμάτως. Φυσικὴ δὲ τὴν αἰσθητικὴν ἀναφέρει. — Такое материалистическое учение вполне гармонируетъ съ учениемъ св. Писанія. По учению Ап. Павла, „грѣхъ не могъ бы быть искомымъ и необходимымъ свойствомъ человѣческой природы и по существу не мало не связывалъ съ материальностью. Конечно, онъ преимущественно выражается въ плотности, но и здесь замѣчается волевой элементъ въ насилственнымъ порабощеніи духа его естественнымъ органу“. Проф. Н. Н. Глубоковскій. Благов. св. Ап. Павла, стр. 449—450.


9) Исака С. Λ. XXVII, с. 173.
вполне гармонируют, его дополняя, уясняя, твердя, ръшительно обосновывая,— и ихъ наставления относительно способовъ, средствъ и условий практической борьбы съ названными страстями. Совершенно опредѣленно, особенно характерно и типично ученіе, по данному вопросу, принадлежащее И. Наслѣдую. По мысли св. отца,— такъ какъ нападеніе страсти блуда бываетъ двойное — т. е. на тѣло и на душу— (duplex est oppugnatio gemino armata vito consurgens ad praedium), то и сопротивляться страсти слѣдуетъ также двойнымъ соответствующимъ оружиемъ (idcirco similiter ei gemina est acie resistendum). Въ данномъ случаѣ нельзя одержать победу иначе, какъ при условіи совмѣстной борьбы тѣла и души (nisi utrisque pariter dimicantibus nequit debellari). Въ самомъ дѣлѣ, одного тѣсенаго поста, напр., недостаточно для приобрѣтенія или сохраненія совершенной чистоты цѣломудрія, хотя бы онъ подкрѣплялся кромѣ того аскетическімъ употребленіемъ физическаго труда и рукодѣлья, если ему не будетъ предшествовать сокрушеніе духа (contritio spiritus), постоянная молитва (oratio perseverans), продолжительное размышленіе объ истинахъ Св. Писанія (continuata meditatio Scripturarum), соединенное съ духовнымъ разумѣніемъ (scientia spiritualis), а прежде всего не будетъ положено въ основаніе истиное смирѣніе (humilitas vera) 10. Какъ видимъ отсюда, св. отецъ, утверждая необходимую важность поста, физическаго труда и рукодѣлья для успѣшной борьбы со страстью блуда, центръ тяжести однако полагаетъ не въ нихъ, а въ духовныхъ аскетическихъ средствахъ, изъ коихъ на первомъ мѣстѣ поставляются, въ силу его фундаментального значенія вообще для духовно-нравственной жизни,— смирѣніе.

Изъ этого видимъ, насколько гармонично, послѣдовательно, опредѣленно, вѣрно себѣ въ данномъ пунктѣ аскетическое ученіе,— въ немъ начало, исходный пунктъ, гармонически согласуется съ результатомъ, съ практическимъ выводомъ, такъ что получается непримѣрное впечатлѣніе стройной выдержанности и внутренней крѣпости.

Раскрытая принципиальная аскетическая точка зрѣнія на данный вопросъ всѣцѣло и рѣшительно опредѣляетъ собою содержаніе, смыслъ и характеръ и всѣхъ частныхъ, входящихъ въ данную область положеній аскетическаго міровоззрѣнія.

Такъ, ею обосновывается, напр., та мысль, что родъ и ка-

10) De coenob. institut. Lib. VI, c. I. De spiritu formationis, col. 267—269A.
чества пищи для каждого являются дельным, если не исключительно, то в значительной степени, субъективным, поскольку должны соответствовать индивидуальным особенностям каждой личности 11).

Равным образом и тот вопрос, свободен-ли известный человек от сладострастия по отношению к пище, или же нет, нормально ли с аскетическo-христианской точки зрения совершается его питание,—развёртывается правильно только с точки зрения психического отношения человека к этому акту. А это последнее обнаруживает собою, с одной стороны, его религиозно-правственное, сопровождающее вкушение пищи, настроение по отношению к Богу, Верховному Подателю пищи, как и вёсколько больше вообще, славить и молитвенно-созерцательно благодарить Которого вкушение пищи представляет собою совершенно достаточное и вполне достойное посвящение 12), а с другой—формальной—стороны, в понятие нормального отношения человека к пище входит его самообразование, сознавающееся с потребностью количества, качества и времени вкушение пищи, с целью обезпечить своему телу здоровую бодрость и достаточную крепость, а не с целью получить наслаждение 13). В этом последнем отношении все дельно сводится собственно к тому, владеет или нет человек своим настроением в дель питаия, т. е. является-ли чувство удовольствия 14), связанное с

12) Ср. Васил. Б. Рег. Brev. tr. interr. CXXVI. Т. XXXI, col. 1212Д—1213А. Собр. Евангий. Стр. прпс. с. XVI, col. 1224B. Дидаскала. Лог. аскет. с. XLIV. Проф. К. Д. Попов, Чит. соч, стр. 148. Ср. прекрасное разсуждение по данному вопросу—в духу святотатеческом—предс. Теодора. Толков. Паст. Посл. (I Тим. IV, 3), стр. 298—299: „Бога вложил в естество человечка, как животное, потребность пищи, и обою его же среди тварей разъясняет таков, как могут удовлетворять свое потребность снедиением их. Это разъяснит Он им еще в раю; это же подтверждение он наградит и расширить в заповедях и благословениях, данных праведному Ною по потомству. Устройшт так Бога для того, чтобы люди, видя в приготовленной Им для них около их потребной пицы, познавали в этом Божье о них благопожелательство, и вкушали пищу со благородием. Это благодарение должно было питать религиозное чувство к Богу и в пунктах братья о Бога осваивать их желаниями святых, привлецителными и веоциями. Таким образом, в этом, самом простом повидимому дель, снедиении пищи, Бога вмешивается само впечатительное, и внешне неложное упражнение в и благочестия“.
13) Нид.: ха в тε τερασι дε τας мεταλύμας, δεν μη ως θεολος γνωρίς δε’ ἕδων τε καθη, δια την ἐν τοις κατ’ ἐνεργον του Χριστου ἐργαις εὐτονία.
14) О совершенно устранении этого последнего не может быть и речи, так как воззрение и продолжительный постъ соотвествуют тому, что и
этим процессом или представлением его, — в виду второстепенного, приходящего элемента, или же оно выступает на первый план, вполне и рационально закладывает впечатление человека. 18 19)

Признавая это последнее состояние человечка неучувственным странным характером и, как таковое, явление недопустимым, подлежащим второстепенному ограничению, православная аскетика далека одного от него, чтобы предписывать для достижения этой цели каких-либо механических, насильственных, вынужденных, "насаждение хлебом, кажется безнадежным" (Евсевий. Сар. гр. с. VII, col. 1224B), что, по своему своему существу, неустранимо низкими мирами аскетической "скелетологией".


принудительным средством. Достижение указанного должного состояния фактически совершается в полной зависимости от перваго этико-религиознаго момента, всенародное определяется и обусловливается в своем нормальному примкнении. Естественное чувство наслаждения, отмчающее и сопровождающее собою удовлетворение человчкъ всякой своей насущной потребности, подъ влияніемъ религіозно-этическихъ чувствованій, имѣющихъ своимъ объектомъ Бога, теряеть свой грубо-эгоистическій животно-самодовольный характеръ, облагораживается и одухотворяеться.

Въ вышней степени цѣнно и опредѣленно въ данномъ случаѣ учение преп. И. Нассиана.

По мысли св. отца, подавленіе страсти чревоугодія (гастрофагія, гула) 17), состоятъ и проявляется собственно въ томъ, что человѣкъ сознательно принимает пищи допускает не столько для удовольствія, для пріятности (non tam jucunditati), сколько уступая непредолимой потребности тѣла. Аскетическій путь, ведущій къ достижению такого именно состоянія, характеризуется св. отцомъ, какъ подвигъ собственно ума, состоятій главнымъ образомъ въ размышленіяхъ (meditationibus). А именно — "умъ долженъ быть утонченъ не только постомъ, но и бднѣемъ и чтеніемъ и частымъ сокрушениемъ сердца о томъ, въ чемъ сознается себя прельщенными или побѣжденными, — то сокрушаясь отъ страха пороковъ, то воспламеняясь желаніемъ совершенства и непорочности" (desiderio perfectionis et integritatis accensa) 18) 19).


Съ точки зрѣнія раскрытыхъ доселѣ аскетическихъ предпосылокъ вполнѣ допустимымъ и объяснимымъ оказывается и то явленіе, что одинъ человѣкъ можетъ принимать вкусную и хорошо приготовленную пищу съ полнымъ сознаниемъ, не грубѣя и не испытывая непріятнаго состоянія при замѣтнѣ ея значительную худибѣ, а также въ при полномъ—болѣе или менѣе продолжительномъ—лишеніи ея по какому либо случаю, тогда какъ другой—самую скучную пищу принимаетъ съ жадностью, смакуя ея, стараясь назвать изъ нея какъ можно болѣе наслажденія 20).

Послѣдній — чревоугодникъ, первый же гѣтъ. По мысли св. Василия В., „страсть чревоугодія обыкновенно обнаруживается свою силу не во множествѣ яствъ, но въ похожденіи и маломъ вкусеніи“ (ѣν ἐκθροφία καὶ μικρῷ γεύσει) 21). Все дѣло вдѣсь, слѣдов., именно въ томъ или иномъ психодическому отношеніи къ физиологическому акту, а не въ этомъ послѣднемъ самомъ по себѣ, равно какъ и воздержаніе отъ пищи является дѣломъ волевого рѣшенія и трудомъ душѣ 22). Грѣховное порабощеніе духа плоти въ состояніи страстей чревоугодія и особенно глуба 23), въ которомъ съ особою силою и основнымъ источникомъ борьбы съ „возмущеніемъ отъ тѣлеснаго устремленій“ приравниваются серцѣ вѣдѣній (Луз. I, с. 6).

20) Святотеческимъ духомъ проникнуты и разсужденія по данному вопросу чрезъ феодая. По его словамъ, „наслажденіе естественно сопровождается вкусеніемъ яствъ; но у тѣхъ, которые принимаютъ ее съ благодареніемъ къ Богу чувствами, наслажденіе теряетъ характеръ чувственности, одухотворяется и освящается. Когда вкушаютъ брашна, чтобы наслаждаться, творя угодѣе плоти въ похоти, тогда являются погруженными въ чувственность; а когда принимаютъ яства, въ удовлетвореніе неизбѣжной потребности, съ благодареніемъ, тогда чувствуютъ сладость, не дѣлаясь чувственными. Вознененіе при семь ума и сердца къ Богу дѣлаетъ самую сладость какъ бы отрѣшенною и обезвѣщенностью“. Толков. П. Посл. (1 Тим. IV, 3), стр. 300. Ср. Толков. Посл. Тат. (I, 15), стр. 73—74.


22) T. XXXI, col. 640AB.

рельефностью проявляется служение человека удовольствиям 24), носить в себе, таким образом, свидетельство, доказательство и залог крайнего ослабления духовной жизни, констатируя именно „большой развращенной воли“ 25).

Итак, въ страстяхъ плотскаго характера человѣка свою естественную потребность сознательно и свободно обращаетъ въ поводъ и источникъ самоусилия, самоограниченія, простирая ея до полнаго извращенія и преобладанія надъ прочими сторонами своей природы, т. е. руководится началомъ грубаго егоизмъ, извращенного самолюбія (философія) 26). Соответственно этому, и истинно-христіанское „воздержаніе отъ пищи, а равно и въ половомъ отношеніи, въ отличіе отъ воцерханія языческаго и философскаго, совершается „ради любви ко Господу“ (Бл. Блаж. твр. пр. Кон) въ цѣляхъ освященія своего тѣла, какъ храма Св. Духа, вообще для приобщенія къ царству небесному, тогда какъ языческое и философское „воздержаніе“ въ указанныхъ отноше-


24) Евсевій. Ср. пр. с. XIV, кол. 1225 А. μι ἄντον… το της τοποφείας (λογοσφυης), ἢ τι πλειστον την ἴδιαν γνατοκαμανος.


26) Ср. Максимъ И. Capita de charit. Cent. III, §§ 56—57, кол. 1033 ВС.
ниях несомненно предполагало отрицательное отношение к телью и материальному миру 27).

§ 2.

Сущность и характер "сребролюбия" (φιλαργυρία).—Психологическая подкладка и сущность "гнёва" (φΰρη) с нравственной точки зрения. — "Гнёв" в хорошем и дурном значении.—Аффективные состояния "печали" (λυπή) и "утрени" (σκέφτη), как посредства предшествовавших страстей.

Проявление в "страстях" эгоизма, неизбежная печать прописывающего их себеполюбия могут казаться утонченным, однако в сущности будут заметны еще яснее, если мы подвергнем анализу также называемые "духовными" страсти.

В каждой из них человек, подверженный той или иной "страсти", непременно возводит эгоизм в верховный принцип жизни, свое "я" считает мёрвой всего вещей и в теоретически-познавательном, а главное — в практически-действительном отношении.

Из дуэли областей страстей на первом 28) место в аскетической схеме поставляется сребролюбие (φιλαργυρία) 29), вследствие его

27) Ср. Кампени А. Strom. Lib. III. c. VII. col. 1164 A: 'Μηδεὶς ή τ' ἀγάπη τ' ἡ̄ ν τήν πρὸς τὸν Κόρων καὶ ἂτ' αὐτὸ τὸ καλόν, ἔγραψεν ἄσπαζόμεθα, τόν νεὼν τοῦ Πνεύματος ἔγινοντες, καλόν γάρ ἡτ' τὴν βασιλεία τῶν σωτρῶν εὐνοούσε τούτον πάσης ἐπιθυμίας, καὶ καθαρίζετε τὴν ἐναρκτήν, ἀπὸ τῶν τρίτων ἔργων τοῖς το λιτόφυλλος Θεοῦ ζωντο. Οἱ δὲ διὰ τὸ μή χείρος το πρὸς τὴν σάρκα τῆς κατὰ τόμον σαλαχίσεις, καὶ τῆς τῶν καθηκόντων βραφάτον, μηδέ καθαρίστας αὐτάλληθρα ποιοῦντες ἀμάθεια τοῖς καὶ ψηλάς, ἀμάθεια ἐγραυσμόν, καθαρίζετε τὸ πλεῖστον τῶν ἄλλων ἐθνῶν.


ближайшей, непосредственной (по крайней мере, в некоторых случаях) связи со страстями плотскими 30), а также в силу его наиболее грубаго, по преимуществу материального объекта, и в этом отношении родящаго и связующаго названную страсть с этими послѣдними.

Напряженное, ненасытное стремление къ приобрѣтению денегъ, имущества, вообще вѣчнѣйшихъ, материальныхъ 31) блага заливаеть себя особенно, даже по сравнѣнію съ „поспѣшными“ страстями,—характеромъ бездонной ненасытимости, не успокаиваемой, а, напротивъ, все болѣе и болѣе раздражаемой и раздражаемой успѣхомъ въ приобрѣтеніи имущества. По словамъ I. Kassiana, свойство названной страстъ таково, что душѣ, однажды плѣненной ею, она не позволяетъ соблюдать никакого правила честности (nullam permitit honestatis regulam custodire), и не даетъ наслаждать никакимъ увеличеніемъ прибылка (nec ulla quaestus adsectione satiari). Неистовство этой страсти не насыщается никакою громадностію богатства 32). „Море, говоритъ преп. Никъ Синайскаго, не наполняется, принимая въ себя множество рѣкъ, и походѣніе сребролюбца не насыщается (съ греческаго) собранными уже имуществомъ; удвоить онъ его — и удвоенное снова удвоить желаетъ и никогда не перестаетъ стремиться къ этому, пока смерть не прекратить его безполезнаго труда“ 33).

Такой характеръ страсти „сребролюбія“ тѣмъ болѣе поразителенъ, что ея сущность — именно ненасытимое, безконечное увеличение вѣчнѣйшихъ благъ — не можетъ быть выведено изъ потребностей — духовныхъ или тѣлесныхъ — природы человѣка. Во многихъ же преп. I. Kassiana, сребролюбіе „немысь въ человѣкъ природнаго началя“ (nec originale probatur in nobis habere principium); ея основной моментъ не можетъ быть отнесенъ къ такой области, которая бы соприкасалась какимъ-либо образомъ съ

31) Ср. Григоріи Н. Epist. canonic., col. 232D.
действительными потребностями души и тела,—слегкаютственно, она никоним образом не может быть выведена изъ сущности жизни. Опытомъ самой жизни подтверждается, что къ употреблению или потребности природы принадлежитъ въ собственномъ смыслѣ только ежедневное вскушение пищи и питья; „всѣ прочиа вещи“ „чужды человѣческой потребности“ (reliquae vero universae materiae... alienae ab humana indigentia). Вотъ почему сребролюбие оказывается страстью, чуждою человѣческой природѣ; не имѣющею никакой опоры въ ея натуральныхъ нуждахъ (extra naturam existens 34). Такимъ образомъ, „любостынность (φιλοξενοσια) не изъ природы, а отъ воли имѣетъ свое начало“ (ου ἐκ φύσεως, ἀλλ’ ἐκ προσωπικοῦ ἐγεί τῆς ἀρχῆς) 35).

Слѣдов., центръ тяжести страстей сребролюбія лежить несомнѣнно также въ душѣ человѣка, въ его ложномъ пониманіи своего истиннаго, верховаго, самоцѣльнаго блага, а также и въ его превратномъ практическомъ отношеніи къ матеріальному благамъ 36. Сущность анализируемой страсти, такимъ образомъ, въ порабощеніи волѣ и всего строя душевной жизни матеріальнымъ благамъ. Она является результатомъ разслабленности души 37, развитренности воли 38, злыми порожденіемъ пожеланія 39. Уклоняясь отъ истиннаго и безусловнаго блага къ благу ненамѣреному, человѣческая воля центръ тяжести своихъ стремлений полагаетъ уже не въ невещественной красотѣ (το ἀθανασιον), а въ веществѣ (ἐν τῇ ὑλѣ) 40, возводя его, такимъ образомъ, въ непринадлежащее ему безусловное достоинство блага высшаго, самоцѣльнаго. На богатство человѣка возлагается всю свою надежду, въ немъ видѣтъ единственную опору своей жизни, весь смыслъ существованія 41).

35) Φιλοξενοσια Π. De mentali quietudine, col. 1061B.
38) И. Киакапъ. Loc. cit. c. V, col. 295A.
39) Григорій П. Lib. cit., col. 1061A. тο διαφορμικιον πρωτον ποστρον γFWνηιι την φιλοξενοσιαν έξωταδι εφροι αν.
40) Григорій Н. Epist. canonici. col. 332D.
41) Cp. Е. Германъ. Толков. Посл. Бфес. (V, 5), стр. 342: „Въ престрасті къ богатству есть особая черта, ставящая обладаемаго имъ на одной линіи съ идолопоклонникомъ, именно упованіе на богатство... Обладаемый пихонима-
и всегда все дяло, следов., собственно во внутренних обновленьях к материалным 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 ея господство, хотя эта страсть и противополагается иногда бедности (тавя) 42), несчастной любовности (жететосон) 43).

По словам И. Кассиана "возможно и немущему денег не быть свободным от болезни сребролюбия... Ибо каких телом неоскверненных евангельское слово провозглашает ненужными сердцем (Ме. V, 28), так и нисколько не обремененым телом деньг возможно быть осужденными впредь со сребролюбцами, по сердцу и уму. Им не доставало только случая к приобретению, а не воли, которая в очах Божих всегда имела более веса, чем необходимость 44).

Св. Отец из монашеской практики приводит и доказательные теские случаи пристрастия иноков к маловажным и малоценностям вещам (quamvis parva viliaque sint). Он свидетельствует, что многи (nonnullus) со всми усердием отрекались от мира, охотно оставили множество житейских вещей, большая имущества, ценностя сокровища, чтобы вступить в монастырь, но потом всегда они такие пристрастивались к немногим и малоценностям вещам, что забота об их значительному превышала их страсть ко всми прежним богатствам. Таким монахам, по словам св. Отца, без сомнения, мало пользы приносит (non magni proderit) то, что они оставили (contempsisse) большинство богатств и имущества, потому что в страсти, для исключения которых и надлежало оставить их, они перенесли на другия, немногия и ничтожная (in res parvas atque exiguis transluterunt). Не имелъ возможности питать страсть любостяжания и скупости вещами драгоценными, они сосредоточивали ее на вещах болше дешевые (circa viores materias retinentes) и, таким образом, очевидно, не отсылают прежнюю страсть, а лишь...
придают ей другой вид перенесенiem на другие объекты,—
как будто все д'яло здесь в различии металлов, а не в самой
старчии (quasi vero different tantummodo metallorum, et non ipsa
passio cupiditatis habeatur innoxia). Напротивъ, тотъ, кто, пре-
зр'въ большее, привязывается къ меньшему, достоинъ тьмъ
большаго осужденія (represensibilor judicandus est) 43).

Въ томъ же духѣ, только болѣе схато, выразаетъ сущ-
ность православно-аскетическаго учения по данному предмету
преп. Исахъ Съ „Не думай, что одно приобрѣтеніе золота и се-
ребра есть любовѣгательность; она есть приобрѣтеніе чего бы то
ни было такого, въ чему привязана воля (т' в'л'гъ хр'рат' 48).

Наоборотъ, возможно — и действительно бываетъ — владѣніе
богатствомъ и употребленіе его, чуждое страсти сребролюбія.

По словамъ преп. Максима И., изъ приобрѣтающихъ имѣніе
в'которые приобрѣтаютъ его безстрастно (апаѣо), почему и ли-
шались не скорѣть 47).

Итакъ, въ страсті сребролюбія предосудительно и гибельно
въ нравственномъ отношеніі поращеніе воли материальнымъ блага-
м, сообщающее всей жизни человъка и всѣмъ его отноше-
ніямъ односторонній, превратный 48), грубо-агонистическій характеръ,
поскольку центромъ его жизнедѣятельности является золотой
телефъ 49, „мамона“ 49).

43) Collat. IV, с. XXI, col. 609В—610В.
46) Л. XXIII, с. 132.
47) Максим И. С. Ев. II, 59. Т. XC, col. 1013А; IV, 91, col. 1068CD; II, 75.
49) § 4—5. col. 972B—D. Нынъ С. De malignis cogit. с. IV, col. 1205А. Василий B.
Regulae fust. tract. inter. И. Т. XXI, col. 941B. T. XXXI, col. 1145CD. Ep. XXII,
al. CCCXXI, с. I. Т. XXXII, col. 229В. Григорій Е. Ор. XLIV, с. VII. T. XXXVI.
50) col. 616А. Ор. XIV, с. XXV. T. XXXV, col. 892A. I. Златоустъ. De statuis ad
52) In I Corinth. H. X. n. 4. T. LXI, col. 87—88. In inscriptionem altaris с. 2. Т. LI,
53) col. 69. Pecata fratrwn non evulganda, с. 2. ibid., col. 355 — 356. Н. de capro-
55) In ep. I. ad Timoth. с. VI. N. XVII, с. П. Клямвентъ А. Quis dives salvetur, с.
56) XI—XII. §. IX, col. 616АС; с. XIV—XV, col. 617C — 620В; с. XIX, col. 624BC; с.
57) XIV, col. 629А. Strom. Lib. III, с. VI. Т. VIII, col. 1160В. Lib. IV, с. V. Т. IX,
60) Евакрій. Ср. pr. col. 1221В.
61) Ср. Е. Теодоръ. Толков. Паст. Посл. (1 Тим. VI, 17), стр. 414: въ слу-
62) чаѣ починенія человъка страсти врбромій „внутренній, естественнымъ требуемый и опредѣляемый строй не выводится: становится во
63) главу, чему свѣдовано быть въ ногахъ“. Ср. ibid. (съ 11), стр. 392: „весь строй
Корыстолюбец стремится к приобретениям земных благ, видя в них источник и средство самоуслаждения и самовозвышения, так что страсть сребролюбия является служебной по отношению к страстям, так наз. злодеяния, а из душевых в особенности тесной связи она находится с тщеславием и гордостью. По словам преп. Максима Исповедника, золото стало столь желательно людям не только по нужде, сколько по тому, что через него многие служать удовольствиям (τὸ δὲ αὐτὸ τῶν τολμῶν τῆς ἠδονῆς θρητοῦσαν). Три причины любви к богатству: сластолюбие, тщеславие и невѣріе (ἀπίστεια). Сластолюбивый любить серебро, чтобы съ помощью его наслаждаться (ἐνα δὲ αὐτῶ τρεφόμενον) тщеславный,— чтобы прославиться, а невѣрующий,— чтобы скрыть и хранить его, боясь голода или старости, или болѣзни или иаганія (ἐσκάνοντο) и болѣе надѣясь на него, нежели на Бога Создателя и Промыслителя всѣхъ тварей. Страдающій корыстолюбемъ, такимъ образомъ, не только не вознаграждается надъ втѣшными материальными благами, а, напротивъ, всѣдство увлекается пми, считаетъ ихъ какъ бы нераздѣльной частью себя самого, полагаетъ себя въ нихъ, какъ бы срастворяется съ ними и живетъ всѣхъ нихъ. Съ земными благами онъ нераздѣльно и исключительно связанъ благосостояніе собственной личности, такъ что частичное или полное лишеніе ихъ причиняетъ ему страшное огорченіе, отнимаетъ у жизни смыслъ и отраду.

внутренний тогда у человѣка бываетъ темень; грудь пресмыкается онъ по землѣ и питаешь землю".


Человек, подверженный этой страсти, всь свои силы, способности, таланты употребляет на приобретение земных благ, только съ этой точки зрения онъ смотритъ на свои отношенія ко всему окружающему и даже къ Богу. Все для него имеет важность только или какъ предметъ и средство приобретенія или же какъ препятствіе его корыстнымъ разсчетамъ, враждебное его планамъ обогащенія, т. е. во всѣхъ случаяхъ страсть корыстолюбія сопровождается непременнымъ грубо-эгоистическими отношеніями и къ Богу 59), и къ людямъ, и къ внѣшнему миру — природѣ.

Встрѣчая со стороны другихъ людей намѣренія или не намѣренія, дѣйствительныхъ или мнимыхъ препятствій при осуществленіи вдохновляемыхъ страстью „сребролюбія“ плановъ обогащенія, человѣкъ, при несомнѣнно присущей ему въ этомъ случаѣ эгоистической настроенности, не можетъ отнестись къ нанесенному ему имущественному или какому другому ущербу скольконипбудь спокойно, сохраняя самообладаніе, но обыкновенно возмущается, теряетъ душевное равновѣсіе и—въ своемъ стремленіи во чтобы то ни стало устранить эти препятствія съ своего пути—не останавливается ни предъ чьемъ, нарушая самымъ элементарнымъ правиламъ справедливости, а если возможно, то, вмѣстѣ съ этимъ, старается и отомстить обидчику за причиненный ему уронъ. Однимъ словомъ, господство въ человѣкъ страсти сребролюбія ведетъ за собою очень часто, если не всегда, возникновеніе, проявленіе и развитіе страсти гнѣва. Конечно, трудно утверждать, что страсть гнѣва связана съ сребролюбіемъ исключительно,—однако наблюдение жизненной дѣйствительности приводило и приводить подвижниковъ къ тому твердому заключенію, что по большей части, преимущественно гнѣва проявляется въ связи именно съ сребролюбіемъ 58), вообще же онъ ратуетъ за удовольствія (πειρα του ἑδονοῦ) 54). Названное состояніе вызывается въ человѣкъ 587,


54) Евсевій. Ср. пр. XСIX. col. 1251B.
всякими внезапными препятствіями, которыя встрѣчаются ему на пути осуществленія его личныхъ цѣлей, стремлений,—когда его воля приходить въ столкновеніе съ другой волей, не желанной ей подчиниться, когда онъ встрѣчаетъ со стороны другихъ людей.—дѣйствительно или мнѣно—несправедливое въ себѣ отношеніе 55), и т. под. Психологическію подкладку гнѣва является, таким образомъ, во всякомъ случаѣ самобюдіе 56).

Нравственно—психологическіе значеніе гнѣва (иргъ) 57), его крайне гибельное влияніе на духовную жизнь человѣка, почему

54) Немецк., с. LXXXIX. col. 692A: отъ полунас въ копчахъ очень пухъ, что либо… Евстрій. De octo vitios. cogit. s. VI, col. 1273A.
55) Маркій Подожжек. Praecepta salutar. с. VIII, col. 1041В. Ср. Е. Теофанъ. Цит. соч.: гнѣвъ „возникаетъ отъ всего, что какимъ нибудь образомъ требовать нашему самобюдію“.
собственно он вносится аскетами согласно, всëми безъ исключения, въ список именно главныхъ, основныхъ, особенно губительныхъ пороковъ, называется, напр., αδός; δοταμος 58), считается гораздо бол弋е важнымъ, серьезнымъ и опаснымъ порокомъ, чьымъ предыдущия дв弋 страты 59), — вс弋 эти вопросы разрѣщаются и уясняются при бол弋е подробн弋мъ и детальн弋мъ анализ弋 этого состояния.

Итакъ, какая же наибол弋е выдающаяся, характерная черта аффективн弋го состоян弋я гнъва?

Въ данномъ случаѣ прежде всего важно изображеніе этого состоянія въ Евангеліи, въ ученіи Самого Христа Спасителя. Зд弋съ указаны разныя ступени интенсивности и посл弋довательныя моменты развитія гнъва, поскольку названное состояніе выражается и проявляется далеко неоднократно, начиная съ бранnychъ словъ и уничтожительныхъ названій, диктуемыхъ состояніемъ запальчиваго раздраженія и направляемыхъ обиженнымъ по адресу обидчика, 


58) Евсевій. De octo viii. c. VI. col. 1273A.
59) Евсевій. Собр. пр. с. XXVI. col. 1228D: тплнвнεν ἐνα καρδία τὴν ἐπιθυμίαν ὁ θορός; δείχνει τραγικόν. Уже Сенека, впрочемъ, называетъ гнѣвъ (ira) affectus peterrimns et perniciosissimus. Dialog. III. I, 1—2, 3; IV, 35. 3. V. 1—4. и др.
и оканчивая грубым, возмутительным фактом убийства последнего отъ руки имъ чьёмъ либо оскорбленнаго, потерявшаго, подъ действием животнаго аффекта раздражения, всякое самообладание, дошедшаго до состояния полного помрачения разума и дикой озвербности 60).

Очевидно, что наиболбмъ выдаяющею, специфичною чертою названнаго аффективнаго состояния является не только стремление устранить противника съ пути,—если это возможно, уничтожить его,—но выстъ съ тьмъ и унизить его, оскорбить такъ или иначе, словомъ или дьйствиемъ, вообще тьмъ или другимъ способомъ ерзаженно отвѣтить обидчику 61) дать ему почувствовать горечь своей обиды,—словомъ, отомстить ему.

Въ экстетичной письменности стремление отомстить обидчику рельефно выдвигается въ качествѣ именно основной, существенной, характерной черты аффекта „гнѣва“ 62).

Вдохновляясь и поддерживаясь ненавистью (μισος) 63) стремитесь по самому своему существу къ выяснению обнаружению 64)—въ соотвѣтствующихъ словахъ, дѣйствияхъ и поступкахъ, съ неизмѣнно присущимъ ему характеромъ бурной, неудержимой стремительности 65), гнѣвъ по своимъ тенденциямъ и послѣдствіямъ оказывается явлениемъ разрушающимъ 66).

Такой характеръ втѣшаго проявленія гнѣва, конечно, вполнѣ 67)


61) По Евгерию, даже въ началномъ своемъ моментѣ гнѣвающагося какъ бы сражается съ тьмъ, кто причинилъ ему онѣрченіе. Cp. рг. с. XIV. col. 1225А; с. XV, col. 1225В.


63) Евгерию. Ср. рг. с. XI, col. 1224С.

64) Cp. Григорій, Б. Lib. cit. v. 83, col 819А: θουμος δὲ ὶ δικαιο ναν υμνου το υπο και δικαιο ναν. Евгерию II. De octo vitiosi cogitationibus. с. VI, col 1273А.


соответствует и его внутреннему свойству, как у психологически-сного феномена. И действительно, в этом отношении он может быть назван, употребляя образное выражение св. Василия В., "внутреннею бурею смятенного духа" (ἡ ἐνθοδοθ τάλη κλωνεράλνο
тοι πνεύματος) 67). "Гневъ" является бурнымъ, стремительнымъ,
легко возбудимымъ возмущениемъ помышления, вскакий разъ, при своемъ возникновеніи, колебля душевную устойчивость, нарушая психическое равновесіе, вносъ въ духовную жизнь безпорядочности, полную расшатанность, неупорядоченную стихионость.
Въ этомъ отношеніи страсти гнева должна быть отдана печальнь-
ная пальма первенства, по сравненію съ другими страствами 70).
"Для нихъ" этой страсти покрываетъ, освящаетъ умъ, такъ что онъ теряетъ всюкую разсудительность 71) и лишается вѣдомия (γνωσις) 72). Съ этой точки зрения не будетъ казаться гипертрофическимъ опредѣленіемъ страсти "гнева", какъ "кратковременного бѣшенства" (μονιόν ὀλυγωρόνων 73).

Въ религиозно-нравственномъ отношеніи свидѣтельствуя о недостаткѣ въ человѣкѣ, подверженномъ страсти гнева, любви въ Богу и близлежащему 74), названный эффектъ самыми факторами своего господства въ душѣ исключаетъ дѣйствительность и возможность присутствія въ ней, въ частности, также терпимости (μακραδια) 75), кротости (μακρότης) 76), смиренномудрія (σακεφαλοτριя) 77), милосердія (ἐλεος) 78) и под. истино-христіанскихъ добродѣтелей и не позволяетъ совершеннаго подвига 79).

67) Василий. В. Lib. cit. e. II, col. 356D—357A.
69) Cр. Нилъ C. De octo vitis, col. 1453A (гнѣвъ дѣлаетъ все въ душѣ συγκερομενѣ).
70) Cр. Евагрий II. De octo vitios. cogitation. c. VI, col. 1273. Исидоръ II. Epist. lib. IV, 152, col. 1237. Ibid. V, 144, col. 1409B.
71) Евагрий. Cap. pr. c. XIV. col. 1225A. Нилъ C. col. 1452D; ἢ ὑφι τω ἐνθοδοθ τοι νοήμι τη κατηφοι, και ἄνθρωπον ἁθημαν.
72) Василий B. lib. cit., col. 356B. Cр. Нилъ C. De octo spirit. malitiae, 1153C.
73) Евагрий. Cap. pr. c. XV. col. 1225B.
77) Вас. Bes. lib. cit., col. 369B.
78) Евагрий. Cap. pr. c. VI, col. 1224A.
79) De octo vit. cogit. c. VI, col. 1273A.
Источник возникновения и развития этой страсти съ нравственно-психологической точки зрения заключается въ извращеніи направленія той силы и способности человѣка, которая въ патриярхической письменности обыкновенно называется о ὁμός, т.е. ὁμοιόμος,—въ потерѣ разумной волей власти надъ нею, въ безпорядочно-стихійномъ способѣ ея дѣйствованія. По святотатескому воззрѣнію, имѣющему свою почву въ обществѣ психологическихъ понятіяхъ того времени, психологическая основа гнѣва заключается именно въ названной способности, необходимо присущей также и нормальной богоподобной природѣ человѣка 80).

Бываетъ съ другими двумя коренными способностями человѣка,—разумомъ и волей, его способность, называемая о ὁμός, т. е. сила,—эмоциональная, сердечная 81), является, по своему существу и первоначальному нормативному предназначению, несомнѣнно „даромъ Божіимъ“ 82), которымъ человѣкъ можетъ и долженъ—употреблять во благо, на добро (εἰς καλόν) 83). И въ частности, роль, которую играетъ въ религиозно-нравственной жизни человѣка ὁμός, понимаемая именно въ указанномъ смыслѣ,—въ высшей степени важная, существенная, ничтожь другимъ незамѣнная,—она является необходимымъ „помощникомъ“, въ высшей степени полезнымъ „союзникомъ“ разума въ дѣлѣ осуществления человѣка.


81) „Слово ὁμός—происходить отъ глагола ὁμάω, который въ формѣ дѣйствительнаго, залога значить дабыъ, а въ формѣ среднего залога,—горю, плачевно и затѣмъ горячо, плачевно дабы чего нибудь, шлалъ, страсть стремленью къ чему либуть... Въ этомъ смыслѣ ὁμός заключаетъ въ себѣ—понятіе о присущемъ душѣ человѣческой сердечной теплотѣ, жарѣ, ревнѣ въ добру, и плачевной ненависти къ злу, такъ что ὁμός въ этомъ смыслѣ есть то, что вмѣстѣ называемъ Гумилъ, а что мы называемъ еще удачнѣ сердцемъ (Проф. Рябинин. Изъ лекцій по истории философии права въ связи съ исторіей философіи вообще. Т. IV, стр. 391). Ср. Griechisch-Lateinisches Etymologisches Wörterbuch von Alois Vanicek. 1 Band (Leipzig, 1877), S. 407—408: ὁμος-stürmen, toben, tosen, brausen; wütten, rasen. ὁμός—das Regsame und belebende in Menschen, die bewegende Lebenskraft; Herz als Sitz des Empfindens u. s. w. По опредѣленію Платона, ὁμός опо τῆς ὀδοσιας καὶ ἔναν καὶ τῆς φως. Grimm. p. 204.


83) Ibid., v. 357.
въкомъ его высшаго, специфически-человѣческаго, богоподобнаго предназначения \(^{84}\) \(^{85}\).

Только благодаря присутствію въ человѣкѣ названной сильы, человѣкъ не только ясно понимаетъ и теоретически проникновенно соединяет различіе добра и зла (въ этомъ проявляется дѣятельность его высшей способности, называемой волѣ), но—вмѣстѣ съ тѣмъ—и живо, непосредственно его чувствуетъ, переживая и обнаруживая при этомъ неослабимое, вдохновенное рвеніе къ добру \(^{86}\) и пламенну ненависть, отверженіе ко злу \(^{87}\). Именно она-то сообщаетъ душѣ ту напряженность энергіи, тотъ неослабный подъемъ духовной сильы, которые обезпечатуютъ религіозно-правственной жизни непрерывность возрастанія въ добродѣтели \(^{88}\), стойкость, твердость и мужество въ борьбѣ со зломъ \(^{89}\) хотя бы это зло коренилось въ глубинѣ природы самого же человѣка и, такимъ образомъ, приходилось вести брань внутреннюю \(^{90}\).


\(^{85}\) Немецій, опредѣляя знаніе θυσίως для дѣятельности разума, называет его "охранной стражей" послѣдняго. Если разумъ находится въ нормальному состояніи, то при сужденіи его по поводу чего-либо достойнаго восмѣщенія, негодованія, это настроеніе человѣка и выражается въ томъ, что называется θυσίως. Ср. XXI, col. 692B.


\(^{88}\) Ср. Исидоръ П. Epist. lib. V, 95, col. 1381.

\(^{89}\) Ср. Василій Б. lib. cit., col. 365B: πρὸς πολλὰ τῶν τῆς ἀρτῆς ἔργων ἐπιτίθενται μὲν τῆς φυσικῆς τῇ φυσικῆς, διὸν, ὅτε καὶ ἡ τροποθετήσει, παρὰ τῇ στρατηγοῦ τῇ ἐνθέου ἐνθέου, ἐτοιούχος εἴτε τὰ παρατηλούμενα τῆς φυσικῆς παρέχεται, καὶ σύμφορος ὡς τῷ λόγῳ κατὰ τῆς ἀνθρακτ. Уже Сенека призналъ благодѣтельное значение гѣнѣ, когда онъ направляется противъ secula et errores. Тр. IV, 6—10.

\(^{90}\) Ср. Иовій lib. cit. I, 34, col. 1492.
в этом послѣднем случаѣ θυρά消极ность орудием достижения душевной чистоты (castitas) 91, такъ какъ сражается за добродѣтель, очищающую душу 92.

По всѣмъ же раскрытнымъ сторонамъ и свойствамъ своей дѣятельности θυρά消极ность оказывается такою силою въ человѣкѣ, которая въ немъ служить воздвигательемъ душевой энергіи, воздвигательомъ разума и волн. По образному выраженію св. Василія Вел., о θυρѧ消极ность является какъ бы „нервомъ души“ (ψευρο τ [`ψευρος) сообщающимъ ей силу (κόνον) для постепеннаго, но неослабнаго утвержденія въ добрыхъ дѣлахъ 93).

Однако, играя такую выдающуюся роль въ правдивой жизни человѣка, оказывая разуму важную помощь и поддержку въ осуществлении его высшихъ, идеальныхъ, богоподобныхъ стремленій, θυρѧ消极ность и самыя для своего правильнаго функционирова нія нуждается въ регулирующемъ воздѣйствіи на него „разумъ“. Только въ такомъ случаѣ, приводимый въ дѣйствіе разумомъ, функционируя подъ его постояннымъ контролемъ, когда должно и какъ должно (тѣ же, хвт и т. д.), онъ не выступаетъ изъ собственнаго чина 94. Поэтому, чтобы не впасть въ это аффективное со стояніе, человѣкъ долженъ „внимать себѣ“ не ослаблять самообладанія и самомоблуденія 95.

Другими словами,— θυρѧ消极ность долженъ образъ дѣйствовать только тогда, когда онъ руководится принципомъ богоподобія. А это, въ свою очередь, достигается только въ томъ случаѣ, если началомъ его дѣятельности, опредѣляющимъ время, мѣру и цѣль его проявленія 96, является живое настроеніе любви къ Богу и близкимъ. Въ этомъ отношеніи для силы, называемой θυρѧ消极ность, болѣзненно-чувствительны, невыносимо тягостны, прямо нестерпимы факты нарушения воли Божіей въ жизни своией ли собственной или другихъ людей,— случаи субъективнаго помраченія въ ней славы Божіей, оскорбленія святости Божіей. Встрѣчаюсь съ подобнымъ родомъ фактами, человѣкъ, не потерпѣвшией чут кости къ доброму, съ правильной развитію силой θυρѧ消极ность, „свѣщаются“— какъ бы огнемъ охватывается живою и интенсивною ревностію о Богѣ 97.

91) Ср. Ап. Инс. Ор. II, с. 2. Т. XL, с. 1108А: est mentis ira a naturae ratione minime aliena, sine qua castitas hominii non constat.
92) Евр. Cap. pr. LII—LIII, col. 1239D—1236А.
93) Lib. cit. col. 365B.
94) Боссій. B. Homil. adv. irat. c. VI, col. 368A.
95) Евр. Cap. pr. c. XVI, col. 1225B.
96) Ср. ibid.
97) Ср. Ioan. II, 17; ср. ст. 14—16.
Такой человек горячо и безкорыстно вооружается за «славу Божию» (88) против оскорбителей ея (90). Отсюда объектом, прямо которого направляет свою силу θυρός, является главным образом грех вообще (ἀφαρία) (109), проявляющийся и обнаруживающийся главным образом в спростах (110), препятствующих росту и преувеличению внутреннего человека (102), а также—главные возбудители страстей,—демоны (109).

Во всяком случае, будучи явленiem порядка нравственного, не отрицая, а напротив, именно предполагая присутствие любви к Богу и ближнему в душе „ревнителя“, действительно силы θυρός в описанном смысле лишены характера какого-либо личного возмездия за оскорбление или нарушение каких-либо внешних прав и преимуществ. Имъ в виду исправление ближнего (104), действительно θυρός в указанном смысле оказывается собственным потенциальным (κτεινον) 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 каких-либо ограничительных и карательных меры, то их значение и цель собственно педагогически-исправительны. В этом отношении они могут быть уподоблены горькому ликорству (φαρμάκον ζίδος), неприятному, но необходимому для восстановления здоровья больного, и собственно в этих видах и предписываемое врачем (105).

Отличительными качествами проявляющейся в таком направлении силы θυρός являются благоразумие (106) и справедливость (107).

Отсюда психическими, включающими в состав ана-
лизируемого феномена, оказываются прежде всего несовершенные волну, вектор, смысл этого слова, а также скорбо о человеческое, вызывающее своим отдельным поступком или целым поведением реакцию силы θονός 108).

Описанное нами домножество, желательное проявление силы θονός называется иногда — и нередко — также словами θρυς 109) — т. е. тем самым термином, который специально употребляется для обозначения греческого аффекта, одной из восьми главных, основных „страстей“.

В этом общем смысле θρυς отмечает собою то устойчивое возбуждённое, напряженное состояние человеческого духа, которое проистекает от избыточной и бодрости силы человека 110. Само по себе оно не носит в себе нравственной определённости, которая основывается только на направлении воли (ἐν τῇ ἐξουσίᾳ) человека 111.

При осуществлении цели богоподобия, в подчинении разуму, θρυς оказывается состоянием не только безмерным 112, но и прямо желательным, как ορυδε в при достижении человеческом высших религиозно-нравственных целей — в дель воспитания христианских добродетелей 113. Но при эгоистическом состоя-

110 Ср. Проф. Прот. С. А. Солдатовский. Объясни. М. V, 22; V, 38—42. VII, 1; Лк. VI, 37 у гр. Толстого (Слп. 1887), стр. 12. В классическом словоупотреблении θρυς означало вообще внутреннее натуральное вление, внутреннее, в определённой степени направленное стремление, в котором проявляется известное настроение человека. Θρυς, имь же смысл есть боле широкий и употреблялось для обозначения произведительной силы земли, полового влечения у животных. У Гиппократа этотъ главчье употребляется при описании болезней, которые проявляются въ рвотныхъ, бурыхъ симптомахъ. Schmidt. S. 553—554. По Исахар θρυς = ἐκπάθειας ἔκφερεν. Skræncus. Т. II. р. 504. У Авицы Дород cohern h мечтъ его ἡ θρυς (лат. iruma) называется блудницей, „совершенно развратной“, для означения, очевидно, попытковаго и всевозможаго преобразования въ ней всякаго рода порочныхъ наклонностей. Doctr. VI, с. IV, col. 1689С.
112 Еф. IV, 26. Ср. Бл. Давидовъ. Θρυς ἐκφεραίᾳ. Ср. VII; ἐκφεραίᾳ ὑπὸ θρυς (Ср. Проф. К. Д. Повер, стр. 27).
нін жизнедѣятельности человѣка происходит склоненіе (η ἡσθη) силы ὀργὴ "къ худшему" (πρὸς τὸ χειρὸν) 114), такъ какъ онъ въ направленіи, способѣ и формахъ своего проявленія опредѣляется уже не разумомъ, а страстями. Въ такомъ случаѣ, уклонившись отъ своего первоначальнаго назначенія, ὀργὴ оказывается уже состояніемъ противостоящимъ (παρὰ φόνῳ) 115), становится въ рядъ другихъ порочныхъ страстей, пріобрѣтая всѣ ихъ дурныя свойства,—и вотъ предъ нами является новая, "незамѣтная страсть гнѣва" 116).

Вся энергія ὀργῆ—налазивается теперь въ бурныхъ стремительныхъ порывахъ, вся сила сердечнаго возбужденія 117) проявляется и расходуется по поводу личныхъ неудачъ обыденнаго существования, личныхъ столкновеній, обидъ и огорченій. Защищается отъ чуждыхъ покушений теперь уже не слава Божія, не благо и спасеніе ближняго, не собственная идеальная, разумная, богоподобная природа человѣка, а только эмпирическое бѣдное человѣка со всѣми его случайными принадлежностями, при- вычками, склонностями, интересами, внѣшней обстановкой и т. под.

Страстное состояние, имѣющее въ основѣ господство чувственнаго эгоизма (т. н. "тѣлесная" страст), а также привязанность къ материальнымъ благамъ ("сребролюбіе"), достигает, т. обр., своей наивысшей интенсивности и бурной стремительности именно въ "гнѣвѣ".

Въ этой интенсивности человѣку дальше идти уже некуда,—онъ и безъ того дошелъ, какъ мы видѣли, до нег plus ultra, до обѣщенія въ отставании своихъ личныхъ интересовъ, своей неприкосновенности. За бурными порывами, по законамъ психологической жизни, должна послѣдовать реакція, въ видѣ ослабленія, упадка душевной энергіи. И этотъ упадокъ, дѣйствительно, наступаетъ, выражаясь въ новыхъ аффективныхъ состояніяхъ племени (η λογια) и унынія (η άκηδіα) 118).

114) Григорій Н. Lib. cit. col. 65C—68A
118) Отсюда психологически болѣе послѣдовательно поставить пещь именно носить гнѣва (какъ и поступаютъ въ дѣйствительности, напр. I. Кас-
Поставление человеческого себя самого в качестве верховного блага,—напрасное свое конкретное выражение в предстоящих страстях, с неумолимою последовательностью приводить к патологическим состояниям печалей и уныния, которые наступают с неизбежностью, свидетельствуя и выражающая собою факт непроизводительной расстрой 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 рано не связал себя прочного гнезда какия-либо другие страсти, свидетельствующи о любви человеческой к миру, о его пристрастии (и пристрастия) к чему-либо, 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 (то есть моим), т. е. печали. Другим словами,—печаль возникает вследствие неудовлетворенности страстных желаний, или удовлетворенности их неполно, не доставляющих удовольствия.


119) Ср. Нил С. De octo spirit malitiae. c. XII, col. 1157 B: ἐκπανίασι αἱ ἑκατοτάκτα λοιπα.

120) Ibid.


Гибельность этой страсти открывается в особенности из того, что она, будучи противна христианскому настроению любви к Богу и ближним, рѣшительно съ нимъ несовмѣстна. Человѣкъ, подвергнутый этой страсти, не можетъ проходить соцервальный подъ надлежащимъ образомъ,— она не позволяетъ ему ни совершать молитвы съ обычной ревностью сердца, ни съ полюбио заняться чтеніемъ Св. Писанія; ко всѣмъ обязанностямъ трудовъ или богослуженія (religionis) дѣлаетъ нетерпѣливымъ и неспособнымъ (asperum), погубивъ всякое спасительное предпріятіе и возмутия постоянство сердца." 124).

Являясь важнымъ препятствіемъ для соцерванія (ἐπιθέσιον θεωριας) 128), литъ нарушаеъ и нормальныхъ отношенія къ ближнимъ, такъ какъ не позволяетъ одержимому ею человѣку быть спокойнымъ и кроткимъ (tranquillum ac mitem) къ братьямъ 193). Наполняя всѣ изгибы сердца желчью и горечью, названный эффектъ приводить одержимаго имъ человѣка къ тому, что онъ оказывается не въ состоянии съ обычной привѣтливостью принять посѣщеніе даже любезныхъ и близкихъ лицъ; чтобы они ни высказали ему "въ приличномъ разговорѣ" (confabulatione competentii), все ему представляется неудобнымъ и лишнимъ, самый же онъ не можетъ дать имъ деликатнаго, любезнаго отвѣта 127).

Такія гибельная послѣдствія страсти литъ проникаютъ изъ того, что она, по самому своему существу, совершенно расходлятся и угнетаетъ (laberfactat ac depurit) душу человѣка 128). По метафорическому опредѣленію св. Григорія Б., литъ есть "гречніе сердца и смятеніе" (ἐρρητικας καρδιας και σομικος) 129).


126) I. Racciana. loc. cit.
127) I. Racciana. lib. cit. c. IV, col. 355B.
129) Poem. moral. v. 66, col. 950. Литъ означаетъ всякій родъ боли, скорби, печали какъ душевной, такъ и тѣлесной. При этомъ литъ, само по себѣ означа-
И в данном случае, анализируя аффективное состояние λότη, св. отцы-аскеты отмечали тот факт, что эгоистическим направлением религиозно-правственной жизни здесь навращается, становится одним из препятствующих условий к достижению спасения собственно такое настроение человечка, психологическая основа катораго (λοτηρα διάθεσις) 130, напечатлена в природе человеческой, как несомненно полезное средство 131, условие, благоприятствующее в дать осуществления человечком его религиозно-правственного назначения. Возникая по поводу "познаания" истинного "божества" (η ειθος τοι αγαθος) 132, с одной стороны, и сознания порочности собственной жизни 133, а также при виду грехов блаженных 134, с другой, λοτηρα διάθεσις поддерживается и питаются совершенствием будущего блаженства (futurae beatitudinis contemplatione) и желанием совершенства, необходимо для перваго. Подъ влияніем созерцанія безконечнаго идеала, человѣк не только все глубже и глубже начинает чувствовать, яснѣе и яснѣе сознавать бдность человеческаго состоянія вообще (τον πασχαλια της ανθρωπινης φιλοσοφιας) 135, несовершенство настоящей жизни 136 въ ея наличности, но вмѣстѣ съ тѣмъ и главнымъ образомъ — приходить въ "чувство худости" 137 эмпирическаго состоянія своей собственной личности. Съ такимъ правственно-психическімъ содержаніемъ λότη слушаеть жителей и вмѣстѣ съ временнымъ стимуломъ религиозно-правственного безостановочнаго совершенствованія человѣка.

Входя въ сложное состояніе спасающей веры, въ качествѣ его исходнаго момента и существеннаго, центральаго содержанія, лота является въ томъ случаѣ именно печально "по Богу"

130 Григорій Нисс. De mortuis. T. XLVI, col. 537B.
131 Ср. И. Рациарх. De coenobior. instit. c. X, col. 538: utilis nobis una re tristitia judicanda est. Ср. Григорій Нисс. loc. cit. Отсюда оказывается совершенно преувеличеннымъ и по существу неправедливымъ утвержденіе Невеста, что "всякая печаль—апо по самой своей природѣ (πισκο λότη κοινή της ἔκτοτης φασι) c. LX, col. 683A.
133 Ibid., col. 1220D: τῷ οὐν οὐκ ἔξω τοῦ μακραξεθα τῷ τουσώτων τῆς ψυχῆς πάθος ἐστιν, δεκάν οὐ αἰθηθαι γενομένῃ τῷ γειρονς, τὸν ἐν κακίᾳ διον ἀπολοφόρηται.
135 Григорій Нисс. H. lib. cff. col. 1225A.
136 Ibid., col. 1225A: Τῷ μὴ εἶναι ἐν τῷ ἀγαθῷ ἐκείνῳ τῶν παρόντων ἔκκοιν.
137 Ibid., col. 1220D: ἐν αἰοδήμας γενομένῃ (λότης) τῷ γειρονς.
(ἡ μᾶτα Θεοῦ) 139), т. е. поскольку она именно Бога имьет своиимъ религиозно-правственнымъ основаниемъ, опорою и верховной цѣлью стремлений. Человѣкъ испытываетъ и переживаетъ чувство недовольства своимъ наличнымъ состояніемъ именно потому и постольку, поскольку оно является препятствіемъ въ дѣлѣ достиженія единственно цѣльной для него цѣли богообожія, т. е., иначе говоря,—поскольку онъ желаетъ все болѣе и болѣе полнаго достиженія нравственного богоподобнаго совершенства, никогда не останавливаясь въ этомъ своемъ стремлѣніи. Такимъ образомъ, лотъ—въ своемъ добромъ направленіи—возбуждаетъ и поддерживаетъ въ человѣкѣ живую, энергическую активность, вызываетъ его на аскетического подвигъ всесторонняго совершенствованія какъ съ отрицательной (очищеніе сердца отъ страстей) 139), такъ и положительной стороны (приобрѣтеніе добротелей) 140). Въ такомъ случаѣ „печаль ума“ является „дроголѣднымъ Богу имѣемъ дальнѣйш.” 141).

Однако, все это, какъ мы видѣли, только въ томъ случаѣ имьетъ мѣсто, если лотъ регулируется „разумомъ“, поставляющимъ человѣка въ должнаго религиозно-нравственныхъ отношеній къ Богу (или, по крайней мѣрѣ, открывавшимъ путь къ уразумѣнію этихъ отношеній).

Совсѣмъ иное, диаметрально противоположное, 142) пронизываетъ,—если человѣкъ, замкнувшись въ себѣ, не Бога поставляетъ верховной цѣлью своей жизнедѣятельности, а себя самого, въ своемъ несовершенномъ эмпирическомъ существованіи, въ своей налиной стихійно-космической неурегулированности и страстной неупорядоченности,—призываетъ центромъ самостоятельного бытія. Въ такомъ случаѣ лотъ будетъ имьетъ характеръ безыходной, мрачной 143), безнадежной тоски, приводящей человѣка къ апатіи, къ бездѣятельности въ духовно-нравственномъ отношеніи,—она

139) 2 Кор. VII, 10.
140) Нилс C. lib. cit., col. 1157Б.
141) Отеч. жит. cit., col. 1456А.
142) Нилс C. A. LVIII, с. 347: ἡ λόγος τῆς διανοίας, δῶσα τιμία πάρα τῷ Θεῷ.
144) Нилс C. lib. cit. 1141D: λόγοι... φοίχει σκότος. Ср. И. Постниковъ. Gr. XXVI, col. 1085В.
паратизует, как бы связывает, дятельные силы и способности человека 144). Въ конечномъ результатѣ такое состояние безысходной тоски и безнадежнаго отчаянія разрѣшается духовною „смертью“ человѣка 145)—когда духовныя силы человѣка ослабѣвают до такой степени, что подвигъ аскетическаго совершенствованія человѣку представляется невыполнимымъ, немыслимымъ, безполезнымъ и безплоднымъ. Таковы—въ общемъ—психическіе содержаніе и правдивая оцѣнка аффективныхъ состояний „печали“ и „унянія“ (ἀθροіα) 146).

144) Ηυλε Ρ. C. Lib. cit. col. 1156C—1157A.
§ 3.
Переход къ послѣднимъ и самымъ уточненнымъ порокамъ—„щедрость“ (μακροθυμία) и „гордость“ (ἐχθροπία).—Анализъ седьмой и восемьй „страстей“.— Общая этико-психологическая основа всѣхъ страстей—самоубиство (φθορία).— Проявленная основа гибельности всѣхъ страстей въ совокупности и каждо-й изъ нихъ въ отдѣльности.—Опредѣляемъ указанный свойство страстей первая и основная цѣль аскетическаго совершенствованія.—„Безстрасть“ (ἀθροία) и понятие о немъ.— „Безстрасть“ только отрицательная сторона аскетизма, необходимо поступающая къ его положительному содержанію.

Такимъ образомъ, наблюденіе условій, процесса постепен-наго развитія и результатовъ дѣйствительного преобладанія „страстей“ въ душѣ человѣка приводить его къ сознанію обманчивости и гибельности самоуводовѣтренія путемъ безраздѣльной отдѣ-ности страстнымъ позывамъ и неуправляемымъ влеченьямъ своя природы. Человѣкъ, какъ бы онъ ни былъ ослѣпленъ „страстями“, въ концѣ концовъ все же не можетъ не видѣть того, что въ сущности онъ жестоко наказывается тѣмъ самыымъ, въ чемъ онъ видѣлъ свое счастье, въ чемъ онъ полагалъ самодовольную цѣль своей жизни. И въ самомъ дѣлѣ, удовольствие, получаемое...

вследствие удовлетворения страсти, достигну 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 агонистического счастия. Отсюда, даже с этой точки зрения личного самосознания, человек может серьезно поставить себь вопрос, не полезнее ли для него самого, не выгоднее ли, не целесообразнее ли, оставаясь независимым в своей несостоятельности путь стального, 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 безглазенной чувствительной ломки мировоззрения, отречения от навязанных привычек и т. п.; однако, тем не менее, весь этот подвиг человека иногда предпринимается и совершается не ради кого другого, а ради себя же самого, в видах собственного своего благополучия настоящего и — особенно — будущего. Труды и подвиги для приобретения добродетелей возвратятся сторицей, — есть из-за чего трудиться и терпеть ограничения, лишения, переносить скорби добродетели. В награду за труды и терпение человек получит удовлетворение, — правда, не такое интенсивное, как при удовлетворении страстей, но за то больше прочное и вневрное — в виду внутреннего довольства, спокойствия совести, уважения и почета от других людей, а в загробном мире ему обещается вечное блаженство.

С такими, или подобными, настроением человек на- чинает вести добродетельную жизнь и в этом отношении иногда обнаруживает достаточную степень постоянства и терпимости, обеспечивающих ему некоторый успех. Однако при сутствие в человеке эгоизма, лежащего в основе такого до- собретелиания, — хотя этот эгоизм и является в данном случае в форму очень тонкой и даже скрытой, замаскированной, — все же должно проявиться в каких-либо определенных конкретических симптомах. И такими именем симптомами являются новые аффективные состояния т. н. "тщеславие" и "гордость". 
Эти тесно связанныя между собою генетическими родством и непосредственною преемственностью "страсти", закончиваясь собою списком главных пороков, достигаю высшей степени опасности и гибельности для религиозно-нравственной жизни человека не только по своей внутренней сущности, основанному этико-психическому содержанию, но также, вместе с этим, и по особенно — тонкой, иногда трудно уловимой форме своего проявления в душе.

Указанная черта "тицеславия" и "гордости" обусловливается тем, что эти пороки в своей подлинной специфической форме проявляются именно при условии замятных устремлений в осуществлении подвижничества, по поводу к которо-ких достигнутых совершенством, вследствие приобретения каких-либо добродетелей. Фарисей, представленный в притче Христа Спасителя, молитвенно благодарит Бога за то, что он "не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи"; напротив, он знает за собою и положительные добродетели, строгое неопустимое соблюдение постыб — два раза в недelu, неукоснительное выдъление десятой доли из всего приобретаемого в пользу храма, и т. под. Горделивое "уничтожение других" может опираться, таким образом, на утверждение в своей собственной праведности, на фактическом добродетели, в таком именно случае и являясь, по святоотеческому ученю, наиболее опасным в духовной жизни настороженном.

По ученю I. Kaeziana, "тицеславие" и "гордость" "совершенственно отличаются" (penitus dissidenti) от первых шести страстей в том отношении, что "возбуждаются" по сравнению с


150) Лук. XVIII, ст. 11—12.

ними „противоположным образом и порядком“; къ своему возникновению они не только не получают отъ прочих „ника-"
кого повода", но, наоборот, приносят плод обильнѣе именно „по истребленіи тѣхъ", живѣе и уступчивѣе возникая и возрастая всѣдствіе ихъ умерщвлія, послѣ побѣды (post triumphos) надъ ними 182).

Вотъ почемъ по поводу духовныхъ успѣховъ тѣ еще сильнѣе увязаются тицеславиѣмъ, которые особенно побѣдоносно боролись противъ плотскихъ пороковъ. Стѣдов., „она воодушевляется не инымъ чѣмъ, какъ успѣхами въ добродѣтельяхъ того, на кого нападаетъ 183).“

Сказанное о „тицеславиѣ“ тѣмъ рѣшительнѣе, стъ еще боль-"nymъ правомъ и основаніемъ, должно быть относно къ „гор-"
дости“ 154).

Что касается, въ частности, „тицеславія“ (кеообізіа), то оно несомнѣнно предполагаетъ, въ качествѣ своего обязательнаго условія, наличность въ человѣкѣ нѣкоторыхъ добродѣтелей, дости-

А въ этомъ послѣднемъ и заключается собственно специ-
фическая сущность „тицеславія“.

По опредѣленію Григорія Б., тицеславіе есть стремленіе (бретн) въ суетной славѣ 188).

183) Ibid. c. VIII, col. 406AB: non enim alimande quam virtatum ejus quem impetit successibus animatur.
φανίας... τοῖς τελαῖοις μαλακτα κολέμοντι.
185) Eareip. De octo vitios. cogitat. с. VIII, col. 1273D: τὸ τῆς κενοδοσίας λογισμὸς... παροικίσατα τοῖς κατορθοδοξιας ῥάςις. Ср. с. XX, col. 1225D; χαλάτον διαφυ-
γαίνει τῷ τῆς κενοδοσίας λογισμῷ οὐ γὰρ ποιεῖ εἰς καθαρευτὸν αὐτόν, τοῦτο ἄρχει ἐκ κενοdo-
σίας ἑτέρας καθισταται.
186) Ioann. VII, 43.
403. Однако это скорѣе обычный мѣрскій морокъ тицеславія, не обладающий специфическимъ качествомъ анализируемого страстіи—скрытностью, тонкостью приращенія въ уму подвижника.
Но при этом особенно характерно то, что **средством** для достижения почета, известности, славы избираются именно подвиги, **путь** добротления 159.

Таким образом, здесь происходит коренное навращение основной, единственно значительной и центральной цели христианского подвижничества, свяждствует не как и вся деятельность человека, получившего цель ложную, при всей своей внушительной благовидности, не имеющей истинно христианского достоинства ни в своей сущности, ни в своих проявлениях, ни в своих результатах. Это и понятно. Когда средство появляется на месте цели, то, естественно, происходит полное навращение подвижничества, уклонение от истинного, прямого и правого пути совершенствования в сторону самочинного добротления, изображение собственного пути праведности и благочестия (ибо **бьет бехосовнъ** и **исповеда втапяу** 160), т. е. происходит фактическое отвержение благодати, благодатного строя, божественного водительства, и человечества вступает на путь зыбкого или иудейской праведности (ибо **бехосовнъ**, гдь самолюбие не искренимается, а питается 161).

По учению христианскому, человеческая иметь религиозно-правственный долг не только всю жизнь свою въ ея общем направлении и духе посвящать Богу, жить не для себя и по себѣ, а въ Богѣ и по Богу 162), но и всѣ ея отъдельные моменты, слова и поступки, какъ бы ни были они, видимому, маловажны, не исключая даже имѣющихъ на первый взглядъ лишь число физиологическое значение актовъ утоленія голода и жажды, совершать „во имя Господа Иисуса Христа“ 163), „во славу Божию“ 164).

О себѣ лично, о своих собственныхъ трудахъ и подвигахъ человѣкъ и думать не долженъ,—да это и невозможно по существу дѣла, разъ онъ имѣетъ предъ собою безконечную цель,

161) Уже по учению Апостола А., бдоспера отводитъ отъ истины. Paed. Lib. II с. Х, col. 520C.
163) Кол. III, 17.
164) 1 Кор. Х, 31.
165) Филипп. III, 13.
богоугодніенія, о полномъ достигненіи которой въ какой либо данный моментъ не можетъ быть и рѣчи; отсюда все внимание истиннаго подвижника устремлено не на достигнутые уже успѣхи, а на дальнѣйшее безостановочное совершенствованіе. Въ себѣ самомъ человѣкъ видитъ лишь „немощи”, въ своей жизни — недостатки и пробѣлы, а все доброе съ искреннимъ и живымъ чувствомъ благодарности относить къ Господу Богу, действующему въ немъ и черезъ него своею всесильной благодатию. Вотъ почему истинный подвижникъ Христовъ исповѣдуетъ, что онъ не способенъ даже „помышлять что отъ себя, какъ бы отъ себя”, но эту „способность” онъ получаетъ отъ Бога, какъ и вообще жизнь реальной и действенной силой его благодатной жизни является не его эмпирическая личность, не напряженіе его собственныхъ силъ, а живущий въ немъ Христосъ.

Ощутимая въ своей жизнедѣятельности не свою волю, а волю Божію, существуя не для себя и не себѣ, а къ Богу и по Богу, отображая въ себѣ Христа, являя въ своей жизни и дѣятельности именно Его силу, истинный подвижникъ не только тѣмъ самымъ прославляетъ Бога, но и другихъ побуждаетъ къ прославленію его. Именно въ этомъ смыслѣ христіанинъ долженъ стараться „о добромъ не только передъ Господомъ, но и предъ людьми).

По слову Христа Спасителя, „свѣтъ” богоугодной жизни Его истиннаго послѣдователя такъ долженъ свѣтить предъ людьми, что бы они видѣли его „добрый дѣла и прославляли Отца Небеснаго”. Такимъ путемъ имя Божіе „святится” и прославляется среди людей.

Имѣя дѣлью всей своей жизни и всѣхъ поступковъ Христа, истинный подвижникъ „непрестанно пребываетъ въ такомъ горячнемъ желаніи, чтобы Богъ славился въ немъ, какъ бы все остается какъ бы несуществующимъ. Такой человѣкъ и не знаетъ,
что он такое, и не чувствует наслаждения в самых похва- лах словесных; но при сильном желании смирения он не ду- мает о своем достоинстве. 178).

Между тем, у подвижника, увлеченного духом тицелавия, принципом аскетического дьялания является стремление не к славе Господа по побуждениям искренней любви к Богу, а искание собственной славы 179), т. е. удовлетворение личному сея- любию в особой специфической, утонченной формѣ. Аскети- ческая жизнь избиралась, подвиги добродѣлания совершаются не ради безкорыстного угодления Богу, но ради славы человѣческой 180).

Так, обр., въ сущности они происходятъ изъ себалибіи 181), постоянно сопровождалась памятованиемъ о своемъ собственномъ достоинство 182).

Следовательно, центръ такой дѣятельности полагается не въ Богѣ, а въ самомъ человѣкѣ, такъ что происходитъ непри- миримое противорѣчие между видимою богоугодностью такого поведенія и его внутреннею отчужденностю отъ Бога, вслѣд- ствіе происходящаго въ данномъ случаѣ отреченія по существу отъ истинной цѣли христіанскаго добродѣлания и замаскированной подмѣни ея себалибіюя языческимъ принципомъ само- удовлетворенія.

Точное и глубокое опредѣленіе тицелавія въ данномъ отно- шеніи и съ указанной стороны мы находимъ у св. Максима Исповѣдника. По его словамъ, „тицелавіе есть отступленіе (экстасі) отъ цѣли по Богу и переходженіе (метабазис) къ другой (цилі), противоположной божественной. Въ самому дѣлѣ, тицелавный совершаетъ добродѣтель ради собственной, а не божественной славы 183).

Такая слава, по сравненію съ первой, является, конечно,


179) Ср. Св. Ирин. Ксенофія патайа тис пери эгогъ описъ. См. Suicrenus. loc. cit. Т. II col. 86.


181) Еванг. Діадох. Lib. cit. c. XII (стр. 36).

182) Ibid. c. XIII (стр. 37).

183) Quaest. at Thalassium. V. T. XС, col. 585D.
не истинною, но суетною, ложною, пустою, тщетною (vanam sive inanem), стремление к которой потребовало в аксийской письменности техническое название vanadóca (т. е. vana gloria), точно соответствующее сл. — русскому слову „тицславие“.

Совершенно подвиж доброделания собственно ради приобретения славы человеческой, — с намерением заслужить похвалу людской, человекъ естественно все свое внимание обращает именно на показную (ἐξοδιασκ.); внѣшнюю сторону подвижничества, с несомнѣннымъ и громаднымъ ущербомъ для стороны внутренней.

Между внѣшнею благовидностью показанного благочестія и внутреннимъ сердечнымъ религіозно-праведнымъ настроениемъ человѣка, въ такомъ случаѣ, не оказывается необходимой гармоніи. Мало того, — показана лицемьерность добродѣлія въ сущности является пустоцвѣтомъ, такъ какъ прикрываетъ собою внутреннее безплодие агонистическаго самодовольства, грѣховнаго самоуслажденія. Совершалась, повидимому, подвиги самоотреченія, человѣкъ въ сущности питаетъ грѣховное самоуваженіе, — фактъ тѣмъ болѣе опасный въ дѣль религіозно-праведнаго совершенствованія, что человѣкъ, обманутый внѣшними устѣшками на взглядъ несомнѣннаго прогрессированія по пути добродѣтели, въ действительности все болѣе и болѣе разворачиваетъ и губить свое внутреннее сокровенное, сердечное дѣланіе, прахъствуетъ подвижнику предстоять Богу и стяжать вѣнецъ истинной праведности.

Такимъ образомъ, существенными, наиболее рельефными и характерными свойствами „тицславія“ являются несомнѣнно лицемеріе и ложь.

[133] Что касается другихъ людей, то тицславный щитъ ихъ только какъ
Всё наиболее выдающаяся, характерные черты „тщеславия“ являются еще рваче, выпуклые, интенсивные и неприкрывённые выражениями в послѣдней — восьмой — строны — „гордину“ („оптимас“) 130).

Если „тщеславный“ ускользает своими подвохами и до- стойностями, видя в них средство достигненія навтнности, славы, почета отъ людей, то „гординъ“ уже прямо и неприкро-

веденіе собственного самоусилия ихъ похвалами, или же какъ препятствие къ нощенію этой цѣли. Вотъ почему онъ „отчуждается мира и сердца его оставляется въ святыхъ людяхъ“. Древній Патерник, VIII, 4, стр. 162; ср. ibid. § 7, стр. 163.

венно усвоить их себя и, воознося свою собственную личность на пьедестал величия, утверждает свою полную независимость от кого бы то ни было, свое самодовольствующее достоинство, способность собственными силами, без Божественной помощи, осуществить свое идеальное, истинно человеческое назначение,—признавая совершенную достаточность своих сил для осуществления добродетелей 186 187.

Если в "щесславии", таким образом, выражается собственно только недостаток любви к Богу, звучит о славъ Божий, то в "гордости" проявляется уже прямое, решительное и сознательное пренебрежение к Божественной славъ, явное нежелание "воздать славу Богу".

Замкнувшись в себя, человекъ утверждает свою духовную самодовольность, призывает себя существомъ этически и религиозно самостоятельнымъ, независимымъ отъ вншнаго авторитета,—бытью самоценноымъ, имѣющимъ задачи и необходимости средства для безконечнаго самостоятельного развитія. Другими словами,—человекъ считаетъ себя способнымъ осуществлять свое высшее назначение безъ Божественной помощи, помимо реальныхъ отношений къ Безусловному и Абсолютному бытию,—стремится жить для себя и по себѣ 188). Такимъ образомъ, "гордость" приводить человка къ утверждению безусловности своей личности въ самомъ себѣ, въ ея наличныхъ, эмпирическихъ условіяхъ, въ отрѣзанности и независимости отъ бытия реально Безусловнаго, помимо религиозно-правственныхъ отношений къ Нему. Эти послѣдня считаются поэтому или ненужными для человка или же, выстѣбъ съ этимъ, и невозможными по тѣмъ или инымъ философскимъ или психологическімъ основаніямъ. "Гордый" не признаетъ коренныхъ недостатковъ, глубокаго разстройства въ

186) Cp. Ницца C. Lib. cit. De superbia; col. 1161C: ὅπερφρανίαν νοοῖ, ὅ ἀποστη-

σασ ἐπιτοῦ θεοὶ καὶ ἔνας δυνάμει ἐπιτάγον τὰ κατορθώματα. Исидора П. Т. LXXVIII,


187) Такъ обр., "щеславие" и "гордость" стоять въ полной, рѣшительной, діаметральной противоположности къ добродѣтели "смирнѣнія". Cp. І. Златоустъ T. LV, col. 466. Въ ней различаются два момента, два ступени. Первая ступень состоитъ въ томъ, чтобы "почитать брата своего разумѣемъ себя, по всѣму превосходству,—почитать себя ниже всѣхъ". Второе же смирнѣніе состоитъ въ томъ, чтобы приписывать Богу свои подвиги (т. епітанов тѣ θεο ἐν τὰ κατορθ-

ματα)—это совершенное смирнѣніе святыхъ". Аѳеа Доровей Doct. II. c. VI. col. 1645C. Смъ. Василий B. Adversus iratos s. V. col. 584C. Reg. br. tr. inter. CXCIII. T. XXI. col. 1213В.

188) Cp. І. Платонъ. Gr. XXIII, col. 965C: τέλος (ὀπερφρανίας), ἄνθρω-

πος θεο δοξολογίας, καὶ εἰκὸνι στοπῆς ἐπιτοῦ.
своей природы, а если и сонает ихъ въ какой-либо степени, то во всём случаѣ не признает своей виновности въ нихъ, вообще отрицает свою грубовато личную и природную испорченность. И въ познаніи и въ дѣятельности такой человѣкъ считает возможнымъ обойтися собственными средствами,—единственнымъ критериемъ своихъ мыслей, настроений и дѣятельности онъ признаетъ только и именно тотъ, какой устанавливаетъ онъ самъ, такъ что въ данномъ случаѣ человѣкъ стремится быть для себя автономнымъ, высшимъ и законодателемъ и судіемъ. Проповѣдь о Божіемъ спасеніи міра, о Христѣ распятомъ за грѣхи людей, для ихъ искупленія, является для само-сознанія такимъ образомъ настроеніва человѣка не проявленіемъ „Божію силы“ и „Божіей премудрости“ 199), а несомнѣннымъ „безуміемъ“, внутреннимъ противорѣчіемъ и рѣшительною несообразностью.

Таково—въ общихъ существенныхъ чертахъ—обусловливаемое „гордостью“ и совершенно противоположное смиренно (тактисіическій) 200), отношеніе человѣка къ Богу.

Равнымъ образомъ, и по отношенію къ другимъ людямъ черты, свойственные „тщеславію“, являются въ „гордости“ въ видѣ еще болѣе обостренномъ и рѣзкомъ. „Тщеславный“ хочетъ пользоваться окружающими людьми, какъ средствомъ для собственнаго прославленія,—слѣдовательно, онъ все же признаетъ ихъ нужными себѣ, полезными. „Гордый“ же мечтаетъ о своемъ рѣшительномъ и несомнѣнномъ превосходствѣ надъ всѣми людьми, о своей полной независимости отъ нихъ. Отсюда онъ стремится къ исключительному самоутвержденію по отношенію къ окружающимъ и, слѣдовательно, къ ихъ отрицанію, къ полному подчиненію ихъ себѣ во всемъ, къ рѣшительному, ничтѣмъ не ограничиваемому своему господству надъ ними, почему „гордость“ является причиной и основаніемъ и другихъ „страстей“—преимущественно гнѣва, зависти, клеветы 201).

Превосходятся своими достоинствами—дѣйствительными или мнимыми—внутренне (стаис въ харбіа), одержимый гордостью на каждомъ шагу, вѣстіи и нѣкоторые, неделикатно и безцеремонно выставляетъ ихъ напоказъ, всѣми путями подчеркиваетъ свои труды и заслуги (твовъ твовъ дивергъ, екхіуэс), имѣя въ виду въ то же время обеззаѣтъ вѣчъ общественномъ мнѣній труды и

199) 1 Кор. 1, 23—24.
200) Евагій. Сар. пр. с. XXII. col. 1228В.
201) I. Златоуст. Т. LVIII. col. 624—626
достоинства других людей, также или иначе набрасывая на них тень неблаговидности, неискренности, корыстности и под. (ετοβέ-νος τοι τύραννον). Гордый, таким образом, замкнут для всякого чужого совершенства, для него невозможно тяжело, иногда даже прямо невозможно, признание чужого достоинства, нравственной порядочности другой личности. Признавая за собою бесспорное и безапелляционное право суда над нравственною личностью ближнего, "гордый" не допускает и мысли о том, чтобы кто-либо другой осмелился критически относиться к его собственным действиям и поступкам, рѣшился высказать ему какое-либо замѣчаніе, а тѣмъ больше обличеніе,—онъ отвѣтить на нихъ не иначе, какъ явною враждою или же—непремѣнно—затаен-ною ненавистью (ἐλέγχον πίστιν) 202).

Отсюда пренебрежительное отношеніе къ низшимъ, пре- зрѣніе къ равнымъ 203). Самонаблюдение, самоисканіе при такомъ настроеніи становится невыполнимымъ 204).

Гордость конструируетъ собою высшую степень падения человѣка въ религиозномъ и этическомъ отношеніяхъ. Оба эти момента, при наличности "гордости", заключаются въ настроеніи человѣка несомнѣнно. Однако, по наблюдению аскетовъ, все же только на высшей ступени развитія "гордости" выступаетъ особенное замѣтно и неприкосновенно чисто религіозное противленіе Богу, на первой же, начальной, ступени это касается собственно ближайшимъ образомъ только людей 205).

Если, такимъ образомъ, именно въ "гордости" себѣлюбіе, эгоизмъ, проявляется интенсивнѣе, замѣтнѣе, неприкосновеннѣе, чѣмъ въ другихъ страстиахъ, достигая здѣсь яснаго, сознатель-наго и упорнаго противленія Богу 206), то отсюда понятно, по-

202) Всѣ указанныя терміны взяты нами изъ писаній прп. И. Лествичника. Гл. XXIII, с. 965С. Определеніе того, что называется, въ частности, ἐξοδευτικα, мы находимъ, напр., у Авера Доровена. По его словамъ, уничтоженіе бываетъ тогда, когда человѣкъ не только осуждаетъ (другого), но презираетъ его, т. е. гнѣвовится ближнимъ и отращивается отъ него, какъ бы отъ какой-гдѣ заблужденіи; это хуже осужденія и гораздо пагубнѣе (α τοι ἐξοδευτικα εστι, οτι ὁ μόνον ἡτακτικα τις, ἄλλα καὶ ἐξοδευτικε οἰονει βεβηλωται. τον πλησιον, σχενεται αὐτον, ὡς ἄριστα της, καὶ ἐστι τοῦτο χείρον το τατακτικα, καὶ ἐξοδευτικην ταυτων). Докт. VI, с. 1692А.

203) І. Златоустъ. Т. ЛВ, с. 466: ἠλαθῶν ἐστιν ὁ ἐπὶ τοὺς μικροὶς κυριὰς και τῶν οὐσίων ὑπαρχόντων. Ср. Кириллъ А. Т. LXXI. с. 113.

204) Ср. І. Златоустъ. Т. ЛВ, с. 237—238.

205) К. Кассианъ. De coenobior. instit. lib. XII, с. 11, с. 423—424. Ср. І. Лествичника. Гл. XXIII, с. 965С. Евартий II. De octo vitios. cogit. с. IX, с. 1276А. Нилъ С. Либ. с. XVII, с. 1161D.

чему собственно "гордость", по аскетическому учению, пагубнее, тяжелее весь остальных пороков 207) 208).

Достигая в "гордости" высшей степени своей интенсивности, очевидности, неприкосновенности, "себялюбие", эгоизм, несомкнуто присутствует, в качествах общей основы, существенного и характеристикского элемента и во всех других аналитированных страстях, которых, по выражению св. Евфимия С., "отражаются от самолюбия, как бы в тиши каких" 209). Отсюда, по учению преп. Исавра С., "прежде всех страстей самолюбие" 210), т. е. именно последнее является необходимым этико-психологической почвой, на которой и из которой вырастают все страстей, заимствуя от нея питательные соки и всестречно определяясь ею в своих характерных особенностях.

Если в "гордости" своей своей личности человёнку придается ничтоже не ограничиваемое и не отсюданое значение, поставляя себя в центр мира бытия, все же остальное считая лишь средством для достижения собственных целей самовозведения, то в остальных актичных 211) страстях такую же первенствующую, господствующую и главенствующую роль получают, как мы видели, т. е. или иных отдельных потребностей и склонности человёнка. Однако, фактически человёнку не удается утвердиться в своей собственной автономной независимости. Не будучи существом самобытным, он есть естественно не может найти источника жизни в себе самом, не в состоянии наполнить своей жизнью самого собой.

207) Евзирн П. De octo vit. cogit. c. 1X, col. 1276A. Нике Омн., col. 1461C.
209) Такое значение двух последних "страстей" вполне согласно с тем общей оценкой сравнительной тяжестью различных грехов, по которой грехи, касающиеся "разумной части" души, наиболее тяжки. Ср., напр., Григорий Н. T. XV, col. 221: ὅσα ἀναφήμονα τοῖς λογιστικοῖς τῆς φύσεως ἄνθρωπος, ἀναφέρονται πάντων ἐπίθετοι εὐρίθη.
211) Въ актичных страстяхъ смотрится отнести всю страстей, кроме "пунния" и "печамы", которых, по ихъ существу и действию на душу, являются скорбѣ неразличимы, патологическисостояниями. По словамъ преп.
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 как-либо из его страстных потребностей — в результате он бывает идолопоклонником, если не теоретическим, то непременно практическим 212).

Таким образом, человек, поставивший центром своей деятельности себя самого, сделявшись эгоизмом принципом своей жизни, доходит постепенно до вседозволенного внишнним благам, конечным и ограниченным предметам, в них начинает полагать центры своей жизнедеятельности, их возродит на степень своего высочайшего блага.

По словам преп. Макария Е., „что любить кто и чемь бы
вает связан въ этомъ вѣкѣ, на то, безъ сомнѣнія, и обязаны
вает небесное царство; а что всего хуже, его именно признаетъ
Богомъ“ (Θεὸν ἑβέθη τοῦτο) 213) По учению св. Григорія Н., неблагодарное употребление созданій служитъ поводомъ къ страсті (τὰ ἀχράτα τῶν χρηστίων κάθες το ἱέρα ἐκεῖνος), — вслѣдствіе которой прекращается близость къ Богу, вводится же и поставляется на мѣсто Бога что-либо противоположное, такъ что такими людьми обстоятся (θαυμασθεία) страсті, —чрево (τὸ κασία), любостяжательность и тщеславіе 214).

Отсюда уже совершенно понятно, что присутствіе и господство въ душѣ человѣка хотя бы одной какой либо страсти, съ несомнѣнностью свидѣтельствуя объ основанномъ эгоистическому направленіи его внутренняго душевнаго строи, разрушаетъ самую сердцевину его религioso-правственной жизни, исключая реальнную возможность правильныхъ отношений этой личности вмѣстѣ и къ Богу и къ людямъ 215).

Исаака Г., „не всѣ страсті ведуть борьбу наступательно“ (ἐν προσφοβι τελειωμονѣ). „Нерадившіе, унылые, печаль не налагают на страдательно и самолюбіе, но только налагают на душу тяжесть“ (σφαλὶ καὶ ἀθροὶ καὶ λοιπὸν οὐδὲ ἐν προσφοβι ὀδὸν ἐν ἀναστραφει). Λ. VIII. с. 54. Эти аффекты служатъ свидѣтельства чрезвѣчной активности другихъ предшествующих.

213) De Libertate mentis. c. XXXII. col. 965 B: ὑπὲρ τοῦ τινὸς τινος φιλοι, καὶ ὁ ἐδέσθαι, ἐκεῖνον θεως καὶ τοις κατοικησεις βασιλια ποιει καὶ τοιαυτουταν ὅτι καὶ Θεὸν θεοι τοῦτο.
215) Неразрывность религиознаго и правственнаго моментовъ утверждается и въ Св. Писаніи относительно, напр., страсті ду́бдва, которая относится
Съ этой точки зрения уясняется сущность святотатеческого учения о гибельности в духовной, религиозно-нравственной, жизни человечка въ вообще страсти и каждой изъ нихъ въ отдѣльности.

Дѣйствіе каждой изъ страстей настолько разрушительно, что въ этомъ отношеніи всякая страстъ уподобляется самому ”губительному недугу“ (ἡ ἐμπειρία) (1 Кор. 3, 18), развитіе котораго прямо ”умерщвляетъ“ человѣка (217). Что совершается, или мыслятся, или говорится подъ вліяніемъ какой-либо страсті (ἰδιοθέσις; ἐνδοχ.), то совершенно чуждо Христу и носить на себѣ черты противника (218).

”Тихое и спокойное состояніе духа все приходить въ колебание отъ нападенія даже одной какой-нибудь страсті (δι’ ἐνδοχ.; τοιο; аскетическими писателями къ категоріи, такъ наз., ζῳτεμίζει. Ап. Павелу, очевидно, приходилось считаться съ возраженіемъ, выставленнымъ коринфскимъ христіанамъ, сущность котораго, можно думать, сводилась къ тому, что ”блудъ“ (ἡ ἐμπειρία) (1 Кор. VI, 13) не можетъ причинить какого-либо существенного ущерба религиозно-нравственной жизни человѣка, такъ какъ онъ совершается въ области тѣлесной жизни, принадлежитъ собственно къ физіологическимъ отправленіямъ тѣлесного организма и, следовательно, не затрагиваетъ глубин религиозно-нравственной жизни человѣка, являясь, по отношенію къ ней, дѣломъ нейтральными, актомъ безразличнымъ. Аналогично съ этимъ разсуждаемъ и о грѣховодіи (ивид.).—Ап. Павелъ категорическій и рѣшительно выставляетъ на видъ всю гибельную ложность подобнаго возраженія, его безосновную несомнѣнность съ основными началами христіанского учения. Допустимъ, что ”блудницт“ прежде всего и преимущественно ”грѣшитъ против собственного тѣла“ (ст. 18). Однако вѣдь и ”тѣла“ христіанъ ”сутъ члены Христовы“ (ст. 15); слѣдов. ”тѣло“ предназначено ”не для блуда, но для Господа“ (ст. 13). Тѣло не мѣтѣ реальному, чѣмъ душа, участвуетъ въ религіозно-мистическомъ общении съ Господомъ. Это достигается тѣмъ, что тѣла христіанъ становятся храмомъ живущаго въ нихъ ”Святаго Духа“ (ст. 19)—они, какъ и ихъ душа, все человѣческое существо,— принадлежать всѣюю Богу (ст. 20), почему и какъ главнымъ назначеніемъ является прославленіе Бога (ивид). Отдаваясь блудницѣ, человѣкъ перестаетъ быть членомъ Тѣла Христова, порываетъ религіозно-мистическій союзъ съ Нимъ, отдѣляется отъ живого таинственного общенія съ своимъ Искупителемъ (ст. 15—16). А отсюда уже понятно, какимъ образомъ и почему именно ”блудники“, какъ и вообще люди предавшіе другимъ подобнымъ грубымъ порокамъ, Церква Божія не наслѣдуютъ“ (ст. 9), въ живомъ общении любви съ Богомъ не состоять и состоять не могутъ.

216) Агва Доросте. Донтр. XI, с. 1745СД.
218) Тото означаетъ уже пріѣзъ товъ Христовъ архангелу, дѣла товъ характера съъ архангелу.—Григорій Н. De perfecti christiani forma. Т. XLVI, с. 284С.
премуществством ей отынутых") 219). „Сила Божия не может обитать в человеке, преданном страстям" 220. Отсюда „просветить свою душу невозможно тому, кто предварительно не очистил себя (от страстей) 221). „Страсти суть дверь, заключенная перед лицем чистоты. Если не оторвать кто этой двери, то не войдет он в непорочную и чистую область сердца" 222).


„Какъ невозможно, чтобы кто-либо видѣлъ лице свое въ мутной водѣ, такъ и душа, если не очистится отъ чуждыхъ (т. е. страстныхъ) помысловъ, не можетъ совершенно молиться Богу" 229). Поэтому „должно сперва себя очистить, а потомъ уже себѣ доверять съ чистотой" 230), должно „привести умъ въ естественное

220) Наречение аева Памена. Древ. Патерики. X, 77, стр. 216 (въ Verb. Senior. соотвѣтствующемъ вѣтѣ).
221) Ibid. XI, 80, стр. 270.
222) Иоаннъ Сир. Епист. 4, с. 556.
225) Ср. Иоаннъ С. А. LXIX, с. 400.
228) Ср. Иоаннъ С. А. LXXXIII, с. 465—466.
230) Григорий И. Or. XXXIX, с. IX. T. XXXVI, col. 344В... καθαρίας ἐκατον πρώτον, κητα τό καθαρό προσωπικοτέρον. Ср. Or. XX, с. IV, col. 1069А. Григорий И. De
состояние его духовности, очистившего его от всех земных пороков и скверных страстей, чтобы, таким образом, молитва его, не отягченная болью никаким бременем пороков, могла вознести его к Богу* 237).

Да и вообще „страсти служат преградою (и другими) сокровенным добродетелям души“ 238. Отдельные добродетельные отношения и целистное христианское настроение возникают, усиливаются и крепнут в душе не иначе, как по мере ослабления и подавления страстей. Только путем успенской, при содействии благодарности, борьбы со страстями, естественным отправлением всех человеческих сил постепенно получают свой надлежащий вид, начинают функционировать правильно, соответственно своей нормативной идее 239.


Возьмите почему, „если кто хочет приобрести добродетель, то не иначе может приобрести ее, как возненавидеть предварительно диаметрально противоположное ей зло“ 239.

С особенной настойчивостью и прежде всего христианину должен добиваться именно освобождения своей личности от

Однако, это „безстрастие“ (γε ἀθάνατον), к которому всеми средствами, неуклонно стремится христианское подвижничество, отнюдь не заключает в себя только отрицательного момента, хотя, конечно, этот постъдний и мыслится в содержании данного понятия на первом планѣ, подобно тому, какъ, напр., безстрашіе означаетъ собою не только отсутствие боязливости, робости, но и полное сохраненіе присутствія духа въ человѣкѣ, при переживаний какой-либо опасности и т. под.


По учению ап. Доротея, „каждый, желающій спастися, долженъ не только не дѣлать зла, но обязанъ дѣлать и добро“ (ὁ μόνον μη τοιαίτε το χαίνι, ἀλλὰ καὶ το αὐθάν εὐράζονται)—на основаніи того закона нравственной жизни, согласно которому „каждая страстъ имѣетъ противоположную ей добродѣтель“ (ἐξακούον πάθος ἔχει τὴν ἐναντίαν αὐτοῦ ἀρετὴν) 242). По мысли преп. Паракла С., человѣкъ дол-

---

женъ всегда отвращать мысль свою отъ страстей къ действенному добру, какое Создателемъ вложено въ его природу*. Евагрий II. рѣшительно утверждаетъ, что всѣ противны разуму страстіи тѣлесныя, всѣ пороки души отсыкаются путемъ приобщенія къ добрѣ.241.

Именно "приобрѣтеніемъ добродѣтелей страстіи подавляются" 242) наиболѣе прочнѣ и ненадежно, самыми прямымъ и цѣлеоображеніемъ способомъ. "Страстіи лучше отвращать памятованиемъ добродѣтелей, чѣмъ сопротивленіемъ 243), при чемъ "каждая страстъ имѣетъ враждебностію соотвѣтствующую ей заповѣдь" 244). Нападенія демоновъ на подвижниковъ только тогда пѣтуютъ успѣхъ, когда подвижникъ пренебрегаетъ какою-либо добродѣтелью 245). По ученію аскета Дорогова, въ человѣкѣ въ отношеніи къ борѣбѣ со страстями можно различать три состоянія: (трѣхъ хактасгас): онъ или дѣйствуетъ по страстіи, или сопротивляется ей, или искореняетъ ее. Дѣйствуетъ по страстіи тотъ, кто приводитъ ее и исполненіе, удовлетворяетъ ей. Сопротивляется ей тотъ, кто не дѣйствуетъ по страстіи, но и не отсѣкаетъ ея, а любомудрствуютъ, какъ бы минуетъ страстіи; однако, такимъ образомъ, пѣтъ ее въ себѣ. А искореняетъ страстіи тотъ, кто подавляетъ и дѣлаетъ противное страстіи 246).

Такимъ образомъ, въ процессѣ религіозно-нравственного христианскаго совершенствованія человѣка отрицательный моментъ его аксетьическаго дѣлания неразрывно — органически связанъ съ моментомъ положительнымъ, получаетъ свою настоящую силу и реальную значимость въ духовной жизни именно вслѣдствіе преуспѣінія въ послѣднемъ, въ мѣру его дѣйствительного

241) К. LXXXVI, с. 519.
242) Сп. гр. 1. 1221Е: πάντα τι τοῦ σώματος ἠλογα πάθη, τὰς ἐπὶ τῆς φυσικῆς καλικε μεταβά τοῦ καιρο ἐπικεπτοντες.
244) Παπκάσ С. Δ. ЛVI, с. 335: κρείσσον ὡς τῆς μνημῶν ἀρετῶν ἀπολεπτεῖν τὰ πάθη, ὥς τῆς ὀντισώσεως.
246) Евагрий. Сп. гр. с. XLIV, с. 1244D—1245A.
247) Doctrina X, с. 5, с. 1729БC.
осуществления. Момент αὕθεα связанны неразрывно нитью съ αὐτῷ; αὐτή является плодом христианской αὕθεα. Только положительный момент определяет собою как направление, метод, так и содержание, подлинную ценность отрицательного, имеющего своею цѣлью собственно достижение свободы человѣка отъ страстей,—чистоты отъ всего дурнаго, недолжнаго, носящаго въ себѣ свойства „страстности“, которыя въ своей совокупности составляют конкретное содержание „вяткаго человѣка“, являютъ характеристическая черты „образа Адамова“. Если безусловно справедливо это положение, то не менѣе непоколебима и та истина, что нравственное христианское совершенствование съ положительной стороны есть не что иное, какъ воспитание любви къ Богу и ближнему ради Бога.

Будучи „ъмѣстлищемъ духовнаго и водворяясь въ чистотѣ душив“) именно, „любовь рабдает безстрастіе“.


221) Ср. Исайя Сир. Бр. IV, c. 575.
222) Евагрий II. Сир. гр. с. LXXI, col. 1244АВ. Ср. с. LXX, col. 1244А.
223) Исайя С. A. LXXIV, c. 432.
224) И. Льстеникъ. Сол. 729.
Происхождение и значение восточной аскетической схемы восьми главных пороков.

§ 1.

Вопросы, возбуждаемые теорией восьми главных пороков.—Постановка их у Zöckler’a.—Степень научной состоятельности предположения об авторстве Eusebia.—Свидетельство Генцциада и его разбор.—Более звездное предположение о коллективном источнике происхождения восьмеричной схемы.—Сведения о названной схеме в предшествующих Eusebia аскетической письменности.—Отношение схемы к Св. Писанию и, в частности, к десятословою.

Содержащееся в аскетической письменности учение о "главных" помыслах, посильно анализированное нами, возбуждает при научном изслѣдованіи его нѣсколько вопросовъ, касающихся выясненія его исторического генезиса (времени, обстоятельства происхождения, первоначального автора и под.), а также, вмѣстѣ съ этимъ, его принципіального значенія, той или другой цѣности въ религіозно-нравственномъ богословскомъ отношеніи.

Вгляды и выводы Зöckler'а заменьно окрашены конфессинальным отпдёнком обще-протестансого отрицательного отношение к аксётизму вообще и к его отдённым проявлениям и принадлежностям, теоретическим воззрениам и практическим приемам,— в частности,— и к аксётическому учению о необходимости бороться известными способами с грёховными "помыслами",— поскольку эта борьба определяется собою общий характер, основное содержание и существенным свойством аксётического ддления 1). Schüwietz значительно сглаживает рёзкость оби́чных и существенных выводов Зöckler'а, в частных пунктах примыкают к нему почти соцдло.

Первым, основным, исходным вопросом в интересующей нас области,— и по существу ддла и в содержании названного труда Зöckler'а,— является бесспорно проблема о времени происхождения учения именно о "восми" главных помыслах, в связь с вопросами о действительном авторе его, об основных источниках его и под.

Учение о восмиричном числе главных грёховных пороков, или страстей, приобрело себя выдающееся и все более и более быстро возрастающее значение в монашески-аксётической литературе общий половинь христианства, восточной и западной, начиная с самого конца IV столетия 2).

Первым по времени аксётическим писателем, в произведениях которого нашло себя весто определенно и точно выраженное учение о восми пороках, сопровождаемое при том более или менее подробными комментариями каждого из них в отдённости,— был Евагрий Понтийский 3).

Именно Евагрий Понтийский (скончавшийся около 400 года) "быть или виновник (Urheber) теории восми пороков или ея самых ранних литературных защитником (Vertreter)" 4). Это положение обосновывается автором как с отрицательной стороны, путем выяснения и раскрытия той мысли, что у ранних по времени, по сравнению с Евагрием, писателей...

1) Интересно отметить, что в другом своем сочинении: "Askeese und Mönchtum", B. 1, S. 352—257 тот же квемецкий профессор на анализируемое нами учение смотрит гораздо благоприятнее, безретрастище.
2) S. 15.
такого именно, или даже существенно сходного, учения о восьми главных пороках в дошедших до нас их произведениях не содержит 5); так, с другой стороны, оно опирается и на положительного, действительно весьма важного, свидетельств Геннадия, которое находится в его продолжении иеронимовского каталога знаменитых мужей 6). По смыслу замечания Геннадия объ Евагрии, этот последний или первый открыл учение о восьми порочных помыслах или один из первых узнал его, научился ему 7).

Однако, уже самый характер, общий тон приведенного свидетельства Геннадия не ряшительный, категорический, а колеблющийся между двумя одинаково правдоподобными предположениями, представляющими собою дилемму,—показывает, что вопрос объ авторстве Евагрия уже для Геннадия был не насколько ясень, чтобы его можно было решить определенно, не с гипотетической, а с аподиктической, с апопеktической достоверностью. Геннадий вполне допускает возможность и того предположения, что Евагрий могъ гдѣ-либо и у кого-либо названную формулу греческих помысловъ и позаимствовать, научиться ей, потерпеть ее изъ источника, очевидно, непосредственного наушеня, а не литературного подражания. Но оть того же именно Евагрий научился ли, по крайней мѣрѣ, могъ научиться названной схемой,—Геннадий не говоритъ. Можно думать, что онъ не считалъ такимъ непосредственнымъ источникомъ для Евагрия Макарія Епіпетскаго, ученикомъ котораго и, притомъ, интимнымъ, близкимъ, былъ первый, по собственному свидетельству Геннадия („Euagrius..."


6) S. 16.

supra dicti Macarii familiaris discipulus⁴). В противном случае Геннадий отмечал бы это предположение рельефнее. Кромѣ того, по смыслу свидѣтельства Геннадія, если допустить, что врѣмя именно второи членъ его дилеммы, Евагрий научился теоріи восьми порочныхъ помысловъ только одинъ изъ первыхъ (inter primos), а не вообще одинъ только. Очевидно, въ такомъ случаѣ предполагается общий, одинаковый источникъ наученія и, слѣдов., кругъ его учениковъ ограничивался бы только учениками Макарія Египетскаго,—а это также едва ли хотѣлъ сказать Евагрий, насколько, конечно, объ этомъ можно судить на основаніи общаго смысла его слишкомъ краткаго и довольно неопределенаго замѣчанія.

Итакъ, само по себѣ свидѣтельство Геннадія не даётъ для изслѣдователя безспорнаго основанія считать теорію восьми помысловъ непосредственнымъ произведеніемъ собственно Евагрия,—онѣ только подтверждаетъ вѣрность того научнаго наблюденія, что именно Евагрий—во всѣхъ случаѣ—былъ писателемъ, который раньше другихъ заявилъ объ этой теоріи въ литературѣ, закрѣпилъ ее письменно.

Авторомъ учения о восьми порочныхъ помыслахъ онъ могъ и не быть въ собственномъ и прямомъ смыслѣ первоначальнаго изобрѣтателя, виновника. Слѣдов., быть можетъ—и очень вѣроятно—это учение существоовало и раньше Евагрия, такъ что вопросъ объ его авторѣ не можетъ считаться исчерпаннымъ,—онъ по прежнему остается открытымъ. Такъ дѣло обстоитъ по существу, таково—въ общемъ—и мнѣніе о немъ Зёклеръ⁴.)

По его словамъ, „преданіе поэдѣйствующаго времени на единственно и безспорнаго изобрѣтателя (Entdecker) схемы (если бы таковымъ былъ дѣйствительно Евагрий), по всей вероятности, указало бы определеніе, что это дѣлается наслѣдіем Геннадія. Недостатокъ опредѣленно указывающего на Евагрия свидѣтельства у Кассіана колеблетъ предположеніе объ авторствѣ первого и оправдываетъ мысль о какомъ-либо болѣе древнемъ источнику⁴) интересующаго насъ ученія. Къ тому же заключенію приводитъ, его еще болѣе обосновывающимъ и подкрѣпляющимъ, по мнѣнію Зёклеръ⁴, и самый тотъ относящагося къ данному предмету ученію Евагрия. Въ этомъ отношении Евагрий, рѣшительно констатируя тотъ фактъ, что противъ души человѣка возстаютъ именно восьемъ и

⁴) Ibid.
⁵) И въ этомъ пунктѣ Schidlitz премыкаетъ къ Zöcklerу.
⁶) S. 10.
именно таких, а не иных страстей,—представляет дѣло таким образом, что адѣсь рѣчь идет о чемъ то навѣстномъ, не нуждающемсяся въ доказательствахъ, почему она неосвидетельственно переходить къ описанію ихъ въ отдѣльности, а также къ сообщенію нѣкоторыхъ терапевтическихъ совѣтовъ 11).

Признавая за выводомъ изъ приведенаго наблюдения Zöckler’a нѣкоторую долю вѣроотности, мы, съ своей стороны, долгомъ справедливости считаемъ отмѣтить, что значеніе указаннаго обстоятельства все же нельзя и преувеличивать. Обоснованіе какого-либо мнѣнія, когда оно болѣе или менѣе оригинально, будучи требованіемъ естественнымъ, почти обязательнымъ съ нашей точки зрѣнія, особенно въ научныхъ трудахъ,—могло и не быть таковымъ по попыткамъ тогдашнего времени, особенно въ произведеніяхъ независимо—правоучительнаго, пастырскаго руководительнаго характера.

Доводы, опроверживающіе, обосновывающіе, защитивающіе справедливость тѣхъ или иныхъ положеній, въ произведеніяхъ того времени явились обыкновенно только по специальнымъ запросамъ полемическаго или апологетическаго свойства, выраженнымъ explicitе, въ противномъ же случаѣ ихъ отсутствіе не могло возбуждать какихъ-либо недоумѣній. Это отсутствіе, въ частности, въ настоящемъ случаѣ тѣмъ болѣе лишено какого-либо рѣшающаго значенія, что намъ неизвѣстенъ собственными толь труда Евагрия, о которомъ говорить Геннадій (octo... opposuit libros) и который, какъ можно на основаніи его словъ полагать, являлся значительно общирнѣе каждаго изъ сохраняющихся до насъ съ именемъ Евагрия, произведеній 12).

Предположеніе объ авторствѣ Евагрия, по мнѣнію Zöckler’a, не подтверждается, а еще болѣе колебляться тщательнымъ анализомъ того ученія о восьми порокахъ, которое мы находимъ у двухъ аскетическихъ писателей позднѣйшей генераціи—Нила С. и И. Кассіана, изъ коихъ первый принадлежит всѣдѣло востоку, а второй, принадлежа западу, аскетическое образованіе получил на востокѣ 13). Оба эти писателя предлагаютъ ученіе о „восьми“ помыслахъ, въ цѣломъ согласное со схемою Евагрия, но уклоняющееся отъ нея въ пунктѣ не совсѣмъ неважномъ:

11) S. 17.
12) Въ ть же сочиненіе: „De octo vitiosis cogitationibus“ предшествуетъ собою только извлеченіе изъ названнаго у Геннадія труда (ср. у Zöckler’a S. 17, примѣч.).
13) Оба жили спустя около двухъ—или трехъ десятилѣтій послѣ смерти Евагрия (т. е. около 420—430 года), причемъ Нилъ старше Кассіана (S. 28).
они измѣняютъ оба среднѣе члены ряда, поставляя въ ряду порокъ ὅρος на 4-мъ мѣстѣ, λόγος—на пятомъ, тогда какъ Евагрій поступаетъ наоборотъ 14).

Получающееся вслѣдствіе этого различіе отъ теоріи Евагрія хотя и не особенно значительно, однако все же носить определенно выраженный характеръ. Оба писателя,—какъ Нилъ, такъ и Кассіанъ,—центръ тяжести полагаютъ въ томъ, что „печатъ“ возвникаетъ именно изъ „гиціваго“ состоянія духа и за нимъ слѣдуетъ, а не наоборотъ; такимъ образомъ, „печатъ“ поставляется рядомъ со „выньшнемъ“, образуя вмѣстѣ съ послѣднимъ смежную пару тѣсно связанныхъ страстей 15). При этомъ, оба писателя преподносятъ свою теорію, не сопровождая критическимъ разборомъ замѣтно отступающей отъ нея схемы своего предшественника. Стѣдовантельно, для Нила и Кассіана ихъ теорія представлялась вполне устойчивой, въ доказательствахъ не нуждающейся. А въ этомъ обстоятельствѣ, по мнѣнію Зёклер'а, заключается указаніе на то, что оба они пользовались какимъ-либо общимъ болѣе древнимъ источникомъ 16).

Попытка указать этотъ источникъ болѣе определенно своимъ исходнымъ пунктомъ и точкою опоры должна имѣть свидѣтельство Кассіана о томъ, что онъ самъ заимствовалъ разбираемую теорію у Египетскаго подвижника Серафіона 17). Не былъ ли этотъ послѣдній „настоящимъ авторомъ“ схемы „восыми“ пороковъ? 18). Такимъ образомъ, не даеъ-ли намъ свидѣтельство Кассіана ключа къ разрѣшенію запутанной проблемы? Однако и въ данномъ пунктѣ затрудненіе не устраняется уже вслѣдствіе того одного, что „древняя навѣстія о монашествѣ и аскетическія литература конца IV столетія называютъ намъ вѣсолько Серафіоновъ (nennen uns mehrere Serapione) 19). Сколько нибудь опре-

15) Ср. 28.
16) Ср. 29. Этотъ доводъ, однако, значительно ослабляется тѣмъ, что указанные пороки по самомъ своему этико-психологическому содержанію естественно сближаются. И, дѣйствительно, они поставляются рядомъ въ такихъ случаяхъ перечисленія пороковъ, которые съ восьмицѣнной формулой не имѣютъ ничего общаго еще у писателей раннѣйшихъ. См. напр., Vitæ Antonii, с. XXXVI, col. 806B:... ἀφοηρία, λόγος...
17) Collat. V, с. XVIII, col. 635AB.
19) Ср. 23.
дённо „фиксировать“ личность того именно Серафіона, о котором упоминает I. Кассіанъ, наука не имѣть необходимых данных (fehlen uns freilich die Mittel) 20) и должна ограничиться областью болѣе или менѣе правдоподобных догадок 21). Значение этих послѣдних ослабляется еще болѣе вслѣдствіе того, что и самъ Кассіанъ, выводя Серафіона въ качествѣ „референта“ ученія о восьми пороках, опредѣленно не указывает на него, „какъ на единственнаго автора и самого древняго защитника этого ученія“ 22). И это обстоятельство, такимъ образомъ, также не настолько твердо, чтобы на немъ можно было опереться въ своихъ рѣшительныхъ выводахъ.

Констатируя этотъ фактъ съ полнымъ научнымъ безпристраствіемъ, отказавшись отъ попытки опредѣленно установить „виновника и самого древняго защитника“ теоріи восьми помысловъ, по недостатку твердыхъ и безспорныхъ научныхъ данныхъ, Зёклер все же — въ результатѣ своихъ научныхъ изысканій — полагает, что въ той или другой формѣ — евангѣвой или нило-кассіановской — указанная схема существовала уже въ эпоху, предшествовавшую Евангію, будучи обозначена своимъ возникновеніемъ одному изъ знаменитыхъ родонаучальниковъ монашества 23).

Согласнаясь съ Зёклеромъ, что Евангій, по всей вѣроятности, не былъ въ собственномъ смыслѣ виновникомъ происхожденія анализируемой схемы, мы, съ другой стороны, считаемъ болѣе правдоподобно гипотезу о постепенно-коллективномъ происхожденіи схемы,—если не въ подробностяхъ, то въ своей идеѣ и въ общихъ очертаніяхъ. Съ этой гипотезой мирятся и ее косвенно подтверждаютъ всѣ болѣе или менѣе существенно относящіеся къ данному предмету и намъ навѣстные факты.

И прежде всего Зёклер почему-то оставилъ въ тѣни, не обратилъ должаго вниманія на то обстоятельство, что, по свидѣтельству самаго Серафіона, какъ оно записано у Кассіана, схема „восьми“ помысловъ не только не принадлежитъ ему, какъ автору, но уже была навѣстна весьма многимъ (по крайней мѣрѣ) его современникамъ. Что существуетъ восьмерыхъ пороковъ, нападающихъ на монаха,—это рѣшительно мнѣніе всѣхъ (sumctorum absulta sententia est) 24).

20) S. 23.
21) Cp. ibid.
23) Ibid.
24) Collat. V. c. XVIII, col. 695AB.
А если справедливо это свидетельство, то, с другой стороны, представляется мало взволненным, чтобы учение одного такого-либо, хотя бы и выдающегося представителя монашества, могло в сравнительно короткий срок приобрести такое широкое распространение, получил среди египетского монашества известность настолько выдающуюся, что данное учение сдѣвалось общеинтимным, неоспариваемымъ мнѣніемъ всѣхъ или, по крайней мѣрѣ, большинства подвижниковъ.

Потребность той или иной систематизации греческихъ поняленъ назвывалась самыми существомъ, основными условиами подвижнической, особенно уединенно-отшеловнической, жизни. Оставался подвижникъ самъ съ собою, углублялся въ свой внутренний, сокровенный миръ, съ глубоко самонаблюдая, самопознанія, подвижникъ находилъ тамъ множество возникающихъ изъ самой глубины его природы греческихъ движений, страхомъ помысловъ. Неопытный или мало опытный подвижникъ терялся въ виду такого ихъ разнообразія, не зная, какъ съ ними бороться, на чемъ сосредоточиться, съ чего начать. Въ случаяхъ такого недоумѣнія, не утвердившіяся въ подвижничествѣ обычно прибѣгали къ аскетамъ болѣе опытнымъ, которые уже приобрѣли особенно высоко цѣнными даръ различенія помысловъ, или, иначе говоря, здѣй духовъ. Такъ, напр., аввъ Антонія В. монахи


спрашивали „о помыслах и о спасении души“ 27). Это и понятно, поскольку, по наблюдению аскетов, именно помыслы препятствуют им достигать намеченной цели — спасения души 28.

Итак, сознавая необходимость борьбы с „помыслами“ и исключительную важность их тщательного испытания, подвижник, постъ неоднократных попыток в этом направлении, приходит к тяжелому для него выводу, что прежде всего ему, очень трудно ориентироваться во множестве постоянно возникающих в нем разнообразных „помыслов“ 29). Вот почему опытные старцы, к которым обращались по этому поводу подвижники, советовали сводить разнообразие страстных помыслов к нѣскольким основным, если возможно даже къ одному 30).

И такое сведение всего множества страстей къ нѣскольким основнымъ вполѣ отвѣчаютъ тому этико-психическому закону, согласно которому „страсти человѣческия, по наблюдению аскетовъ, переплетены и соединены между собою“ 31).

Изъ всѣхъ раскрытыхъ досель предпосылокъ становится понятнымъ, почему представители подвижничества, особенно руководители другихъ монаховъ въ духовной жизни, въ пору расцѣта монашества въ Египтѣ, и слѣдовательно, также въ эпоху,


29) Ср. Макарій Е. De custodia cordis, с. VII, col. 825А: аѳносъ полосъ са тьніо кротіо, са дороѕіо христа, лоргіо іоанна позиоіа. Ср. Григорій Н. De oratione Dominica. Or. IV. T. XLIV, col. 1172В. De vita Moysis. Ibid., ср. 961С.
31) „Вратъ просили старца: что мнѣ дѣлать, когда многое помышляя (multae cogitatione) возвещаютъ на меня, и я не знаю, какъ отразить ихъ. Старецъ сказалъ: не борись со всѣми, но съ однимъ, ибо всѣ помышлия монаховъ имѣютъ какъ бы одну главу; поэтому необходимо рассматривать, каковъ она, и противомъ ее боротися. Такимъ образомъ и прочие помышлия усыпятся”. Ср. Григорій Н. De virginitate, с. IV. T. XLVI, col. 344В.
32) Григорій Н. De virginitate, с. IV. T. XLVI, col. 344В: еретикамъ хъ сомпражонъ аллоріо та анфрайма кадръ.
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 психотерапевтической потребности и, вместе с тём, согласоваться с психологическими свойствами и этическими особенностями страстей. Самым существовом аскетической жизни обусловливалась необходимость возможно-точного познания наличного состояния религиозно-нравственной жизни с целию, между прочим, "объявить" "свою болезнь" "другим", чтобы получить увращение. Само собою понятно, что такая схема не могла быть выработана и установлена сразу, — этот процесс мог осуществиться только постепенно, при чем тоб или другое видное представители монашества могли измывать, 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 ея источником служил несомненно, как то допускает и сам Зёклер, психологический опыт разнообразных аскетических переживаний, коллективный данные самонаблюдения подвижников, отчасти нашедший свое выражение и в аскетической письменности.

Пока еще не была сознана 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 незначительно тых или иных страстей, или пороков, для примера, примечательно к коду ассоциации, или же — в грудах характера эзегетического — речь шла о тых именях пороков, которые упоминались в том или ином мест Св. Писания.

— 318 —

32) По Евагрию, особенности страстей определяются особенностями демонов. Сар. гр. с. XLIII, col. 1244D.
33) Иосиф С. Л. XXX, с. 186.
34) С. 19.
35) Ср., напр., Верб Сенаторум, X, 35, col. 918C. (Патеррикъ 47, стр. 208): "авва Матое сказал: сатана съесть помыслы то блуда, то злословия, то прочих страстей (spargit aliquando semina fornicationum, aliquando detractionum,
Во всяком случае уже в аскетической литературе, предшествовавшей Евагрию, implicitite даны все элементы для теории восьми главных страстных помыслов. Так, даже у Макария Е., о котором Зохклер дает такой — в общем справедливый — отзыв: "обычай схематизирования по определенному принципу этому аскетическому писателю вообще не свойственъ", даже у него, не смотря на это, можно найти такие опыты перечисления главных пороков, которые в сущности не далеки от евагриевой схемы, во всяком случае, приближаются к ее гораздо больше, чем в других опытах в подобном роде, содержащиеся в предшествовавшей Евагрию подвижнической литературе. Так, напримѣр, святой отец на явлыхях грѣховъ (въ тѣхъ философъ архимандритов) упоминаетъ въ частности блудъ (тореций), чревосложеніе (гастизма), сребролюбіе (филаретия), любостяжательство (плосовия); изъ тайных же (крофовъ) — тщеславіе (хвастовия), гордость (твосъ). Изъ евагриевой восемьмирицы здѣсь недостаетъ, какъ мы видимъ, трехъ слѣдующихъ: грыгъ, луанъ, акрия, между тѣмъ филаретия имѣетъ свое синонимическое въ плосовия, составляющее оттѣльный отъ него порокъ. Но въ другихъ опытахъ исчезновѣнія поро
ковъ у Макарія Е. встрѣчается и ἀφετηρία 46), и ἀνθρωπο λьтим. Но льтим. встрѣчается у другихъ аксекистическихъ писателей, напр., у св. Григорія Н. 41). Что касается количества самыхъ главныхъ страстей, то можно думать, что св. отецъ допускалъ иногда себѣ ими ихъ число. Такъ, въ одномъ мѣстѣ Макарія Е. говорить: „незамѣтна на всѣ усиія человѣка, все еще возникаютъ и отражаются тамъ, (т. е. въ его сердцѣ) семь (іѣтѣ) лукавыхъ душевъ и терпія 42).

У св. Григорія Н. перечисляются въ одномъ мѣстѣ даже восьми порочныхъ помысловъ, хотя не только порядокъ перечисляемыхъ имъ здѣсь пороковъ, но и самые пороки отчасти другой, чтѣмъ у Евагрія, а также у Нила и Кассіана 49). У преподобный Исаи перечисляются пороки: fornicatio, cupiditas, avaritia, detractio, ira, aemulatio, inanis gloria et superbia 44). Вотъ почему намъ представляется слишкомъ преувеличеннымъ заключеніе Зёклеръа, что ни у Макарія Е. ни у другихъ предшествовавшихъ Евагрію аксекистическихъ писателей мы не находимъ чего-либо, близко подходящаго къ схемѣ восьми пороковъ, ей сколько-нибудь родственного 45).

Стѣдовано, во всякомъ случаѣ, схема „восьми“ пороковъ не представляется у Евагрія какой-либо особенной неожиданности съ литературно-исторической точки зрѣнія.

Если въ данномъ случаѣ у Евагрія, по сравненію со всѣми предшествовавшими аксекистическими писателями, и можно находить что-либо особенное, специфическаго, то оно заключается собственно не въ количествѣ основныхъ пороковъ, перечисленныхъ имъ, а тамъ болѣе — не въ ихъ самихъ по ихъ наименованію и существу, а только въ той определенности, твердости, устойчивости, съ которыми является у него схема,— порочныхъ

39) De patientia et discrezione. с. I, col. 866C—868A; ср. с. XXV, col. 885B.
41) In Cant. Cant. H. XV. Т. XLIV, col. 1006A.
42) H. XXVI, с. XXI, col. 689A. Ср. Григорій Е. Ор. XXXIX, с. X. Т. XXXVI, col. 344D—345A. Стѣд., и въ данномъ случаѣ находить себѣ фактическое подтверждение то наблюденіе Schwietersа, что принципы аксектики Евагрія одинаковы (dieselben) съ принципами его учителя—Макарія Е. S. 266.
43) De virginitate. с. IV. Т. XLVI, col. 344BC.
45) S. 21.
помысловъ, по Евагрию, именно восемь, и эти восемь собственновть, а не иные. Этой черты, действительно, не наблюдается у аскетическихъ писателей, предшествовавшихъ Евагрию,—она является въ аскетической письменности, насколько намъ известно, въ первый разъ только у Евагрия, а вслѣд за нимъ и у другихъ послѣдующихъ писателей — Нила Син., И. Кассиана, Ефрема Сир., Испы, И. Дамаскина и друг. Эта особенность анализируемой схемы объясняется, въроятно, тѣмъ обстоятельствомъ, что она предлагалась служить, повидимому, предупреждающей, напоминающей инструкціей для подвижниковъ, такъ что съ изложеніе у Евагрия и другихъ послѣдующихъ писателей употреблялось, по выражению Зёккера, въ качествѣ аскетическаго учебника (asketisches Lehrbuchlein), въ цѣляхъ „дрессировки послушниковъ въ монастыряхъ“ 46).

Отсюда ихъ аподиаконический, законодательный, авторитетный тонъ. Что же касается тѣхъ изъ послѣдующихъ аскетическихъ писателей, которые не задавались специально практикой воспитательными задачами, то у нихъ учение о главныхъ порокахъ не является всегда опредѣленно фиксированнымъ даже и въ послѣдующее время. Мы разумѣемъ прежде всего, напр., преп. Исака С. Вмѣстѣ со страхомъ естественными, пожеланіемъ и раздражительностью (μετὰ τὸν παθὼν τῶν φυσικῶν τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ θυρών), они упоминаютъ „слаболюбіе“ (φιλοδοσια), „сребролюбіе“ (ψιλαργυρία), нерастворимое (ἀμαλγαμία), уныніе (ἀνάσια), печаль (λύπη) 47). Характеръ схемы, какъ видимъ, напоминаетъ писателей до Евагрия,—собственно своей свободою въ починеніи главныхъ пороковъ.

Схема, нашедшая свое мѣсто въ произведѣніяхъ, принадлежащихъ перу Евагрия, однако, въ аскетическихъ кружкахъ продолжала свою эволюцію, стремясь въ законченной уже вполнѣ отдѣлѣ. Въ своемъ окончательно сформировавшемся, вполнѣ фиксированномъ видѣ она и записана у Ефрема Сир., И. Кассіана, Нила С. Говоря такимъ образомъ, мы собственномъ имѣемъ въ виду, что схема Нила и Кассіана, составляющая лъпъ на 5-мъ мѣстѣ, между лъптъ и амальгама, и связывающая лъптъ съ эйнада въ родственную пару,—эта схема носимъство стройнѣе, законченнѣе, формально правильнѣе схемы евагриевской и гораздо связнѣе ея, закономѣрнѣе въ психологическомъ отношении. Въ самомъ дѣлѣ, самъ Евагрий говоритъ, что лъптъ... котѣ хай пара-
тета τῇ ὀργῇ. 49) Что же касается внутреннего содрежима ηοτη и ἁσθεῖα, то оно психологически не подлежит ни малейшему соображению, а понимание его в таком смысле у аскетических писателей подтверждается свидетельствами св. Григория Н. 50), Нила С. 51) и друг.

Следов., Ниль С. и Кассианъ записали схему восьми пороковъ уже в окончательной редакции. Собственно только у этихъ аскетическихъ писателей учение о борьбѣ съ пороками и развилось в послѣдовательную теорию о восьми помышленіяхъ и въ этой теоріи нашло законченность и получило устойчивость.

Такимъ образомъ, предположеніе о постепенномъ происхождении схемы восьми помышленій, обязанной коллективному творчеству руководителей египетскаго монашества, при чемъ Евагрию, съ одной стороны, Нилу и Кассиану, съ другой, принадлежитъ только литературная обработка этой теоріи,—это наше предположеніе, какъ намъ кажется, возможно и по-немецкія представители монашества въ предшествовавшее Евагрию время. Евагрий записалъ и комментировалъ схему въ видѣ еще не вполнѣ отдѣленнаго съ формальной стороны, Ниль и Кассианъ имѣли возможность воспринять ее уже на послѣдней, окончательной ступени ея развитія.

Въ связи съ вопросами о дѣйствительное авторѣ и обстоятельствахъ происхожденія восьмиричной схемы стопъ вопросъ и объ ея источникахъ.

Какъ мы видѣли уже въ предшествующемъ изложеніи настоящаго очерка, самымъ главнымъ, основнымъ, существеннымъ источникомъ названной схемы служилъ коллективный опытъ нѣсколькоихъ отшельническихъ поколѣній, многочисленныхъ и разнообразныхъ данныхъ непосредственнаго самонаблюденія, а также наблюденія надъ духовной жизнью, аскетической борбой другихъ личностей. Это положеніе настолько очевидно, что его признаетъ и Зёклер, хотя, какъ увидимъ дальше, и въ далеко неполномъ объемѣ, съ замѣтною и рельефно выступающею тенденціею возможно ослабить значеніе этого факта. По его словамъ,

49) De octo vitiosis cogitationibus. С. V, col. 1272C. Ср. Григорий Н. De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 56B.
50) De mortuis. T. XLVI, col. 536D.
51) Нила С. De octo spiritibus malitiae. С. XI, col. 1156B.
теория Евагрия „предполагает самым определенным образом жизненных монашеских воззрений и нравы”; вот почему до возникновения твердо организованной монашеской обители схема образоваться не могла 51).

И действительно, эта схема живейшим образом, весьма определенно и точно отражает и концентрирует в себе существенные пункты и основное направление иноческой борьбы, т. е. препятствия, которые противостояли подвижникам на пути достижения их главной цели, в т. е. условиях, в которых они были поставлены. Эта теория, таким образом, связана с самым существом монашества и потому характеризует его наиболее близким образом со стороны его внутреннего специфического содержания. В анализируемой схеме нашли себе место такие именно пороки, которые противоположны самым основным монашеским добродетелям, составляющим самую душу монашества, существенную и специфическую его принадлежность. Следовательно, эта „восьмипрека“ имеет далеко не случайное, внешнее отношение к идеалу и условиям жизни христианского подвижничества,—как, она связана с ним внутренним, неразрывным образом и характеризует его далеко не с одной отрицательной стороны, а скорее и даже более именно с положительной 52).

51) S. 18.
52) Мы не считаем возможным в настоящем случае входить в более детальное разсмотрение намеченного вопроса, потому что с нашей позицией да в сущности вполне согласны и разсуждения самого Зюккера, содержащиеся, впрочем, не в разбираваемом его сочинении, а в другом „Askese und Mönchtum“. B. I.

Здесь (S. 253—256) Зюккер доказывает те мысли, что схема восьми порочных помыслов, или восьми нечистых духов, совершенно точно соответствует ведомиц восьми главных подвигов, начинаяющихся постом, как былобщим основным аксессуарским предположение, и оканчивается вершиной каксисма—смирнением. Зюккер представляет и примыкающую схему восьми аксессуарных добродетелей, представляющую собой точную параллель ведомиц пороков, при чем и та и другая постепенно ведут от чувственного, освобождавшего к более утонченному, духовному. Целью введенного упражнения в этом случае было показать, что „каждый конкретной области осуществления аксессуарского стремления противостоит определенный, постоянно проявляющийся вид угрожающих искушений“.—Отдавая должную дань безусловству и осторожности автора, мы, с своей стороны, считаем нужным даже в некотох ограничить мысль профессора относительно такого безусловного параллелизма добродетелей и пороков, который бы устанавливал совершенно точное соответствие каждаго конкретного порока именно определенной, той или иной добродетели,—в отношении собственно к разбирава-
Аскетическій взглядъ на количество и сущность „главныхъ пороковъ“ обусловливался и опредѣлялся главнымъ образомъ не столько церковно-дисциплинарною, сколько психологической точкою зрѣнія, стремленіемъ просвѣтить и установить, т. сказать, генеалогію и этическое значеніе грѣховъ. Пороки разматриваются здѣсь не въ смыслѣ одноактныхъ преступныхъ дѣйствий или опущеній, какъ это было преимущественно досѣ, а въ смыслѣ настроеній, получающіхъ преобладаніе въ душѣ человѣка 33). Если въ древней патриархической литературѣ пороки разматривались преимущественно, какъ дѣйствія человѣка, противны святости общества христіанскаго, то въ аскетической литературѣ на нихъ устанавливается взглядъ, какъ на такой настроеніи, которыя противны святости самого человѣка 34).

Что касается вопроса, какіе грѣхи и сколько ихъ именно считались наиболее тяжкими въ церковной литературѣ первыхъ трехъ вѣковъ, то этотъ вопросъ стопы въ связи съ вопросами объ общекерасіанской дисциплинѣ. Публичной исповѣди и отлученію отъ церквии, по правиламъ дисциплинарнаго церковнаго суда, подлежали „самыя тянущія преступленія, соединенные съ явнымъ соблазномъ для вѣрующихъ и унижающія достоинство церкви, какъ духовно-нравственнаго общества“ 35. „Какъ подсказывает дисциплинарному суду, всѣ эти грѣхи упоминаются въ древнецерковныхъ каноническихъ правилахъ, почему въ позднѣйшей литературѣ имъ и усвоено название грѣховъ каноническихъ 36)


Но все это—уже частности. Общая тенденція Зѣкль верится не только симпатична для православнаго наставника, но и по существу дѣла совершенно справедлива, поскольку можетъ быть оправдана неоспоримыми данными аскетической литературы. Очень жаль, что Зѣкль не остаются вѣренъ своей мысли въ разбираемой брошюрѣ, а обратился къ искусственнымъ въ значительной степени гипотезамъ.

Изложение их в канонах, однако, не представляет како-
либо более или менее резко очерченной систематической номе-
клонкатурь. Каждое относится к году правила береть упоминаемый
в нем грех, не какъ звено въ цѣпи известнаго цикла грѣ-
ховъ, а какъ конкретный случай грѣха, взятаго самъ въ себѣ 58).
Видовъ каноническихъ грѣховъ указывается обычно три: это—
грѣхи, связанные съ понятиями — второстепенности, блуда и
убийства 57). На западѣ долго сохранялись слѣды древне-церков-
наго возрастнага разрѣшенія на указанные три грѣха, какъ на тягчайшее 58).
Въ системѣ покаянныхъ степеней былъ тотъ недостатокъ, что
она рекомендовала внѣшнюю оцѣнку тяжести грѣха, не отдавая
должнаго вниманія грѣховному назначею 59).
Указань въ опыта непосредственныхъ аскетическихъ пере-
живаній главный, основной источникъ восьмиричной теоріи „по-
мысловъ“, мы, однако, усомниться въ этомъ не можемъ. Въ са-
момъ дѣлѣ, наряду съ указаннымъ, не оказывали-ли какого-либо
влияния, прямого или косвенного, на образованіе теоріи и другіе
факторы?
И прежде всего по самому существу дѣла необходимо рѣ-
шить вопросъ объ отношеніи восьмиричной схемы къ Св.
Писанію.
Вопросъ формулируется такимъ образомъ: заключаются ли
въ Свящ. Писаніи какія-либо данные для образованія интере-
сующей насъ формулы, или нѣть.
Разсматривая этотъ вопросъ (S. 3—5), Zöckler приходить къ
слѣд. общему выводу: „на библейскомъ основаніи“ названная
теорія „выросла не могла“ по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ,
что „извѣстное перечисленіе св. Писанія послужило для нея „едини-
ченными, исключительнымъ источникомъ 60).
Но, послѣ предшествовавшихъ разсужденій, объ этой точкѣ
врѣмнаго не можетъ быть и рѣчи.
Мы можемъ только задаваться вопросомъ, не заключается-ли
въ Св. Писаніи такихъ элементовъ, которые-бы, хотя отчасти,
содействовали выделянию пазъ ряда другихъ именно известныхъ пороковъ и наводили на ту мысль или, по крайней мѣрѣ, подкрѣпляли ея, если она возникла другими путемъ,—что порочнѣй помысловъ собственно весель или, вообще, около этого именно количество.

Прежде всего не можетъ не обратить на себя вниманія тотъ фактъ, что основные элементы алѣ человѣческой жизни называются Христомъ, по Евангелію, диалогіей твори (61), диалогіей съ нами (62). Совпаденіе съ аскетическою терминологією, во всякому случаѣ, знаменательное... Обходить его молчаниемъ, какъ то дѣлаетъ Зёклеръ, едва-ли справедливо.

Что касается количества „помысловъ“, то въ Св. Писаніи, правда, мы не находимъ ни восьмиричнаго, ни седьмѣрічнаго ихъ числа,—иногда ихъ указывается меньше (по Мф. Христосъ назвалъ шесть помысловъ, тогда какъ по Мрк. двѣнадцать) (63), но чаще больше, особенно въ Посланіяхъ св. Ап. Павла (64).

Но Зёклеръ, справедливо констатируя эти данные, совсѣмъ не обращаетъ вниманія на тѣ мѣста Евангелій Матея и Луки, гдѣ Христосъ Спаситель говоритъ о подвореніи въ человѣкѣ всей возможной, наиболее напряженной силы алѣ, конкретно представляя, олицетворяя его въ видѣ господства надъ человѣкомъ именно всѣми „элѣйными“ духовъ зобы (65).

Такъ какъ действительными виновниками „прираженія“ въ человѣкѣ „страстей“ аскетами считались именно демонъ (66), то уже простая логика могла наводить ихъ на мысль, что Самъ Христосъ, повидимому, указывалъ именно восьмиричное количество самыхъ гибельныхъ помысловъ, самыхъ опасныхъ грѣховныхъ страстей.

Во всякомъ случаѣ, Зёклеру не слѣдовало бы игнорировать

(61) Мф. XV, 19.
(62) Мрк. VII, 2.
(65) Мф. XII, 44—45. Лук. XI, 25—26.
(66) Ср. не только въ раннѣшее время, напр., у Евагерія (De octo vitiosіs cogitat. с. III, col. 1272B. VII, col. 1273AB), Нилъ С. (De oratione, с. XС, col. 1187A. De diversis malignis cogitat. с. XXII, col. 1226B) и др., но и въ позднѣшее. Ср. Осмева Нов. Бог. От. XXV. Т. СХХ, col. 445А.
положительного и определенного свидетельства I. Кассий, который именно в приведенных словах Спасителя усмотрел свидетельство Св. Писания о восеми главных пороках 67). Конечно, едва ли позволительно наложить преувеличивать значение приведенного места из Евангелия в процессе образования упомянутой схемы, однако, с другой стороны, не только а риги, 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 смысле 68).

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 характеризующем состоянии человека в религиозно-нравственном отношении гибельного, хотя каждый из восьми пороков в отдельности и не всегда обнаруживается точно терпимым, с каким он науствен—по большей части—в схеме 69).

67) Collat V, c. XXVI, col. 640B.
Продолжая разсмотрение вопроса далее, мы должны обратить внимание на то, что Зöckler съ особенностями ударами и неоднократно упоминает о том, что „содержание схемы не показывает никакого родственного отношения к десятословию“ 70); „рядъ запрещенныхъ въ десятословии вещей не представляетъ собою ничего такого, что было бы похоже на схему „главныхъ грёховъ“. Вообще, по наблюдению ученаго, „десятословіе Моисея имѣетъ другое содержание по сравненію съ этимъ резервомъ пороковъ“ 71). „Запрещенные предметы эдьсь и тамъ иного рода, что касается десятословія, то оно, за единственнымъ исключеніемъ послѣдняхъ двухъ заповѣдей, предоставляетъ „отъ грѣховныхъ постукивъ“, тогда какъ въ церковной схемѣ дѣло идетъ о „грѣховныхъ помыслахъ и настроеніяхъ“ 72).”

Однако, то обстоятельство, что аскетическая схема имѣетъ въ виду не поступки, а настроенія и „помышленія“, само по себѣ еще не говоритъ о безусловной ненасильственности содержанія десятословія, съ одной стороны, и схемы, съ другой. Вѣдь Христосъ, истолковавшій вѣтхозавѣтный законъ, и въ частности нѣкоторая заповѣдь десятословія въ этомъ именно смыслѣ, перенесенный центръ тяжести съ поступковъ на внутреннее настроеніе 73), однако, этимъ не „нарушилъ“ закона, но именно „исполнилъ“ его 74).

Абва Доросеев, напр., специфическую особенность христианскаго правоученія отъ вѣтхозавѣтнаго указываетъ именно въ томъ, что оно стремится и даетъ дѣйствительныхъ средствъ къ испорченію „страждѣй“, какъ грѣховныхъ настроеній, тогда какъ


70) S. 15.
71) S. 3.
72) Ibid.
74) Ст. 17.
второе ограничивалось запрещением грабежа, как преступных действий.

По святом крещении христианине, если пожелают, соблюдают заповедь: может очиститься не только от грабежа, но и от других стремлений (έαν θελήσωσιν, θυμωδεώς πάλιν καθαρίσα|ίαν τής φυλαχής τῶν ἐντολῶν οἵ μόνον ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἀλλὰ καὶ ἐκ αὐτῶν παθῶν). „Страстии“ понимаются в этом случае именем как греховные настроения. „Иное суть страсти, и иное грехи“ (αλλὰ γὰρ εἰσὶν τὰ πάθη, καὶ ἀλλὰ εἰσὶν αἱ ἁμαρτίαι). Грехи суть самые действия, когда кто приводит их в исполнение на душу, т. е. совершает с телом тягда, к которому побуждают его страсти, но можно иметь страсти, но не действовать по ним. Итак, христианин исполнению заповедей очищает себя от всех стремлений своих, от всех худых нивыков, находящихся в его внутреннем человеке (έτι ἀφοῦ τῶν πάντων ἡμῶν, ἄντι τῶν κακῶν διαθέσαι τοῦ ἐνότατον ἰδρύματος ἡμῶν). Если закон говорит: „не любодеиствуй“, „не убивай“, то Христос говорит: „даже не похотствуй“, „даже не гнавайся“ (Ме. V, 27, 28). Словом, дъль Владыки нашего Христа — научить людей избавляться от того, вслѣдствіе чего они впадали во всѣ грѣхи. „Наконец, Христос показывает намъ и (основную) причину, отъ которой приходят человѣкъ въ небрежение и переиспользование самъ заповѣдей Богъ и подает врагество противъ этой (главной причины), чтобы люди могли сдѣлаться послушными и спасись (διακοσμαί καὶ σωθῆναι)“. Аavra далее поясняетъ, что корень и причина всѣхъ , золъ—воношение (η ἑταρος), „гордость“ (ὑπερφανεία), a врагество противъ этой болѣзни, настроеніе прямо ему противоположное смѣренномудріе (η ταλαντοφροσυνη), какъ истинно смѣренное настроеніе, утвердившееся въ самомъ сердцѣ (διάθεσιν ἰδίας ταλαντῆς γενομένην ἐν αὐτῷ τῇ καρδίᾳ 28).

Такъ, обр., подвижники стремились, по ихъ собственному знаніи, осуществить евангельский законъ религиозно-правственнаго развитія, когда они въ дѣлѣ религіозно-правственнаго совершенствования углублялись все дальше и дальше—отъ периферій къ центру—человѣческому сердцу, чтобы именно въ немъ за-ложить истинно-христіанскую основу всей человѣческой жизнедѣятельности. Но для достижения этой цѣли необходимо подавлять первое порожденіе грѣха—„лукавые помыслы“ (τῶν πουπροσ λογισμῶν) и съ самого начала не давать имѣ мѣста разврѣстать въ себѣ и приводить зло въ дѣйствіе (ἐνεργεῖν τον κακὸν). но

28) Doctr I. c. IV—VII, col. 1621D—1625A.
тотчас, пока они еще малы, прежде чьмь они укрьпятся, истреблять ихь, прибьгнувь ко Христу. Такъ, обр., и старцы (οι τέρποντες) и св. Писание (разум. Пс. СXXXVI, 8. 9) согласно (συμφωνοῦντες) ублажаютъ подвизающихся оть ськать свои страсти, пока они еще молоды, не окрьпли 70).

Конечно, и трудно было бы ожидать, чтобы схема пороковъ, имьющая свою определенную, особенную педагогически-методическую цѣль, приспособленная къ непосредственно-практическимъ нуждамъ подвижнической борьбы съ искушающими злыми, соблюдала порядокъ и содержаніе деисословія, расположеннаго примѣнительно къ обязанностямъ въ отношеніяхъ къ Богу и ближнемъ, причемъ запрещеніе расположено даже не въ порядкѣ ихъ сравнительно тяжести и грубости.

Однако, изъ другой стороны, явнымъ преувеличениемъ страдаетъ и то утвержденіе Zöckler'a, что будто бы между схемой и деисословіемъ нѣть уже никакой родственной близости. Такая близость между ними все же существуетъ, конечно, въ той мѣрѣ, въ какой деисословіе могло быть примѣнено къ особенностимъ, условіямъ и нуждамъ христіанскаго подвижничества, какъ извѣстнаго историческаго явленія.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ второй „помыслъ“—порѣчи,—напрямѣръ, не имѣть ближайшаго отношенія къ седьмой заповѣди? Равнымъ образомъ, развѣ третій порокъ—σαλαριονъ—не относится тѣнѣщимъ образомъ къ восемной и десятой заповѣдямъ? Подобнымъ же образомъ, четвертый „помыслъ“—ἀφτῇ представляеть собою лишь формулировку евангельскаго комментарія на шестую заповѣдь.

II

Вопросъ о зависимости схемы отъ стихотворной группы главныхъ пороковъ и отъ греческой философіи.—Взглянувъ Schiwietz'a на восемнадцатую схему, какъ на противоположность четыремъ кардинальнымъ добродѣтельямъ Платона.— Основа схемы у Немей.—Психологическая и этическая важность схемы.—Протестантское отрицательное отношеніе къ схемѣ и его основаніе.—Изложеніе и разборъ этихъ послѣднихъ.—Отношеніе къ указанной схемѣ православнаго богословія.

Допуская въ процессѣ фиксированія схемы важное значеніе подвижническаго коллективнаго опыта, Zöckler—выказываетъ съ тьмъ—не разъ высказываютъ свое мнѣніе о ея замѣтной стихотворной окраскѣ, и даже положительно склоняетъ въ этической спекуляціи стиховъ видѣть одинъ изъ важныхъ источниковъ ея возникновенія. По его словамъ, вполне мысленно „возникно-

70 Doctr. XI. c. IV—V. col. 1740 АВ.
вене восьмичленного ряда из стихо-эпической спекуляции или, по крайней мере, подъ ея содействующими влиянием" 77). Что "традиция стихической морали принимала участие в образовании схемы, в этомъ, по убывженію автора, трудно сомнѣваться" 78). Объ Иоаннѣ Кассіанѣ, перенесшемъ, какъ известно, схему съ востока на западъ, анализируемый ученый замѣчаеъ, что этотъ подвижникъ "не мало содѣйствовалъ однообразному дисциплинированію западныхъ монашескихъ общинъ сообразно стихическому аккетическому правилу" 79). Вообще Зёклеръ смотритъ на восьмичленную схему, какъ на полувязковый фабрикатъ, хотя и не проводить этого въгляда послѣдовательно и вполне рѣшительно.

Суждение, какъ видимъ, довольно рѣшительное.

Однако, соответствуетъ ли такой тонъ данного утвержденія силѣ и качеству приводимыхъ въ подтверждение его основаній? Каковы же собственно эти послѣднія и каковъ ихъ удѣльный вѣсъ?

По наблюдениямъ Зёклеръа, первые четыре ряда схемы Евагрія (гастриаргія, поревіа, филаргія, лотія) обнаруживаютъ "удивительное родство" "со стихической четверицею" страстей (пади)—лотія, фылос, апандиа, йонія), тогда какъ слѣдующіе четыре (орги, аконія, ксанодіас, актергіаія) отчасти совпадаютъ платоновско-стихическими схемами основныхъ пороковъ (проксіа халіа), въ сущности выражающихъ собою недостатокъ въ четырехъ основныхъ добродѣтельяхъ,—афросоніа, дейііа, аксіаліас, дейііа 80).

Однако, указываемое сходство между членами того и другого ряда въ действительности не настолько близко. Въ этомъ нетрудно убѣдиться каждому. Въ самомъ дѣль, вѣдь совпадаетъ то по существу и формально со стихическими терминомъ собственно изъ восьми одинъ аффектъ—лотія. Что же касается остальныхъ, то ни порядокъ ихъ расположения, ни самое ихъ наименование въ сущности не совпадаютъ, и только благодаря разнымъ натяжкамъ, Зёклеръ находитъ между ними параллелизмъ по ихъ психологическому содержанию. Подразумѣвается, что стихическое йонія = гастриаргія, апандіа = поревіа, афросоніа = оргіи, дейііа = аконія, аксіаліас = актергіаіа.

78) Ibid.
79) С. 35.
сходства съ предполагаемою копіею. Въ особенности, па первый взглядъ, мало сходства между стоническими філософами и аскетическими філософами. Однако, Zöckler и въ этомъ случаѣ не твердятъ: по его объясненію, у Евагрія філософы, съ одной стороны (einseitig) принимается какъ одинъ изъ „видовъ „страха“ (als eine art von філософия), поскольку названнымъ писателемъ этотъ порокъ близко описывается и точкѣ опредѣляется въ томъ смыслѣ, что онъ состоитъ иногда въ страха предъ нуждами и лишениями старости, могущими постигнуть человѣка.

Объяснение, это, конечно, остроумно, однако далеко не вполнѣ справедливо,— натяжка здесь слишкомъ очевидна. И это тѣмъ очевиднѣе, что по Евагрію „чревоугодіе“ также является видомъ „страха“, а именно—страхомъ предъ тѣлесными страданіями.

Дѣло въ томъ, что Евагрій, анализируя третій „помысли“, вовсе не сущность его опредѣляетъ, когда говорить о нѣкоторыхъ его психологическихъ дѣйствіяхъ, произведенныхъ монахинями, стоящими въ зависимости отъ действительныхъ условій и фактическихъ особенностей монашеской жизни. Евагрій констатируетъ, такимъ образомъ, главная фактическия проявленія третьего помысла и именно въ монашеской средѣ, и, слѣдовательно, въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, далекъ отъ теоретическаго позаимствованія паф стоническаго міровоззренія, и это позаимствованіе, поэтому, установить совершенно невозможно.

Нѣкоторое сходство между названнымъ схемамъ, если оно и есть, вполнѣ объяснимо на обще-психологической почвѣ, и не нуждается въ предположеніи непосредственнаго, прямого внѣшнаго позаимствованія.

Schiwietz стоническое письмо считаетъ только „вторичнымъ источникомъ (sekundäre Quelle) разбираемой схемы“. Что же касается первоначальнаго, главнаго источника, то таковымъ, по мнѣнію названнаго ученаго, должна быть признана греческая философія, въ которой патристической и, въ частности, аскетическія литературой заимствовано, между прочимъ, и ученіе о трехъ основныхъ функцияхъ душѣ— logos, theos, ékathorinikos.
Отсюда образовались три группы пороков, из которых у Кассиана перечисляется 18-ть 85). Из этой схемы некоторые пороки, не подходившие к жизни киновитов и анахаретов и как бы представляющие собою только развлечения других основных, естественно могли исчезнуть и, таким путем, могла получиться восьмилетняя группа пороков.

В числе 18 пороков передаваемой Кассианом схемы, действительно, находятся и 8 членов схемы Евагрия. Если опустить пороки, которые в евагриевскую схему не входят, то трактуемые восемь пороков будут расположены в следующем порядке: тщеславие (cenodoxia), гордость (superbia), ярост (furor = гнъвь), печаль (tristitia), уныние (acedia), чревоугодие (gastrimargia), блуд (fornicatio), сребролюбие (philargyria). Легко видеть, что, по сравнению с восьмилетней формулой, пороки перечисляются в обратном порядке, который выдержан, впрочем, далеко не последовательно. Обращает на себя внимание тот факт, что в числе 8 пороков четыре у Кассиана имеют греческое, а не латинское наименование,—cenodoxia, acedia, gastrimargia, philargyria. Повидимому, это обстоятельство указывает на то, что указанная наименования уже получили значение фиксированных терминов. Вообще все обстоятельства намекают на то, что с литературно-исторической стороны и по существу дьла скорбь восьмилетняя формула предшествовала той, на которую указывает Скивицет, чьим наоборот. В са-
момъ дѣлѣ, едва ли можно допустить, что евагріева схема явлалась въ результата стренгличева краткой схемы формулы, разъ въ первой стоятъ рядомъ синонимическия понятія, означающихъ только степени интенсивности различающихся другъ отъ друга пороки,—"печаль" и "уныніе", "тщеславіе" и "гордость". Правдоподобне допустить, что большая схема явлалась распространеніемъ меньшей, самымъ содержаніемъ которой предполагались другія формулы—болѣе подробнѣ. Кассіанова схема могла удовлетворять этой потребности, указывая, наряду съ по- роками основными, и нѣкоторые второстепенные, располагая ихъ по общепринятой тогда склѣ основныхъ душевныхъ способностей. По своему характеру и содержанию она является только приобрѣнной, разъ въ ея заключеніи значится фраза: "и другія вредныя и земныя пожеланія" (et desideria noxia terrenaque).

Сківцетъ находить возможнымъ и другимъ путемъ установить связь восемьплененной формулы съ греческой философией. Восемь пороковъ схемы представляютъ собою противоположность четыремъ кардинальнымъ добродѣтельямъ Платона (а также, добавимъ, Филона и стоицѣ), которая всѣцѣла приимается и Евагріемъ. Восемь пороковъ возникаютъ при недостаткѣ все упорядочивающей діаконііи, какъ прямая противоположность трехъ прочихъ кардинальныхъ добродѣтельмъ—фрососы, сотрососы и андрія. Христіанская мудрость, приобрѣтаемая по Евагрію чрезъ фрососъ бари, состоитъ въ томъ, что человѣкъ правильно оцѣниваетъ себя и сотворенныхъ вещи и поставляетъ себя въ правильныхъ отношеніи къ Богу. Первою противоположностью этой добродѣти является "тщеславіе", когда человѣкъ превозносится плюскими и видимыми вѣщами или воспламеняется желаниемъ суетной похвалы за духовный и таинственный дарованія (Кассіана, Coll. V. с. XI). Развивавшееся "тщеславіе" производитъ "гордость" (уертіяанія), которая образуетъ совершенную противоположность фрососы. Она состоитъ въ грѣховномъ восстании противъ человѣка и Самого Бога. Христіанское "мужество" есть правильная сре-

диша между „гнёвом“, с одной стороны, и „печалью“ и „гъв-
ностю“, с другой. „Гнёв“ есть колишение, а „печаль“—не-
dостаток „мужества“. Самую крайнюю противоположность „му-
жеству“ представляет „уныние“. — Проявления „неумъренности“, какь противоположности „умъренности“, — имѣющей свое сдѣ-
лалище въ ἀθανασία, могу́ть простираться на три объекта,— на тѣлесное питание (αστηριαῖ), половое наслаждение (τορναῖ) и безпорядочное пожежение внѣшнихъ благъ (φιλαργυρία).

Указанное обсужденіе четырёхъ плаотоновскихъ добродѣтелей съ весемью пороками — по ихъ этико—психологическому содержанию — довольно остроумно—и на первый взглядъ — подкупаетъ своею естественностью, но при ближайшемъ анализѣ теряетъ значителную долю убѣдительности и правдоподобія, вслѣдствіе возникающихъ неудовѣлій. Такъ, напр., связь ἀθανασία съ „цѣсславием“ и „гордостью“ довольно отдалена и не соотвѣтствуетъ тому понятію объ этихъ порокахъ, которое устанавливается именно въ аскетической письменности. Въ классическомъ понятія о ἀθανασίа почти исключительно господствуетъ юридическій мо-
ментъ равномѣрнаго возможія, гдѣ субъектъ одинаково не за-
бываетъ своихъ обязанностяхъ и правахъ. Этого момента со-
всѣмъ не усматривается въ состояніи „смиренія“, — въ той до-
бродѣтели, которая діаметрально противоположна „гордости“ и „цѣславію“ и является антиподомъ указанныхъ пороковъ въ міровоззрѣніи аксетеическихъ писателей, а не ἀθανασίа, которая получила смыслъ сoteriологическій. Слѣдуетъ обратить вниманіе также и на то, что четыре добродѣтели буртятся въ порядкѣ про-
извольномъ, и только такимъ путемъ устанавливается соотвѣтствіе между ними и весемью пороками. Между тѣмъ въ восьми-
ричной восточной аскетической схемѣ существенно важенъ именно порядокъ пороковъ, опредѣляющей подвижнической спо-
собъ борьбы съ ними. Схема, какъ мы уже имѣли случай пока-
зать, задавалась цѣлью отвѣтить на вопросъ не только о томъ, каковы именно главные пороки и сколько ихъ, но она должна была установить и опредѣлить, на какой изъ пороковъ слѣдуетъ подвижнику обратить вниманіе прежде всего и къ какимъ постепенно и послѣдовательно переходить далѣе. Самые пороки пред-
полагаются известными каждому изъ собственнаго самонаблю-
денія; важно и необходимо дать руководство и методъ борьбы съ ними. По словамъ И. Кассіана, которому — безспорно — были хорошо известны смыслъ и значеніе восьмицелой схемы, самое твердое основаніе во всѣхъ бранныхъ заключается въ томъ, чтобы сначала подавить воззужденія плотскихъ вожделѣній. Ибо, не
обуздавь своей плоти, никто не может законно сражаться 89). Чтобы победить уныние, сначала (ante) следует подавить (superirda) печаль; чтобы прогнать печаль, прежде (prima) нужно подавить (est extrudenda) гнев; чтобы погасить (extinguatur) гнев, нужно попрать (calanda est) сребролюбие; чтобы исторгнуть (evallatur) сребролюбие, надобно укрыть (compeceda est) блудную похоть; чтобы подавить (subruatur) блудную похоть, должно обуздать порок чревоугодия 90).

Из христианских писателей, насколько нам известно, наиболее близко подходить к евангелийской схеме Немезий, который в своем произведении „De natura hominis“ обнаруживает очень близкое анахронство и с классическими писателями. Немезий излагает философско-психологическое учение, согласно которому проявления „пожелательной (то есть греховной) части души разделяются на удовольствия и печали“ (ας ηδονας και λυπας), — существующее пожелание производит „удовольствие“, не существующее — „печаль“ — Все существующее или хорошо или худо (τα μεν έστω γαθώ, τα δε φασια); и то и другое или уже существует на-лицо или же только ожидается, представляет. Если ожидаемое есть „пожелание“ (ΐδιωπια); благо уже присутствующее производит удовольствие (ηδονη); ожидаемое зло — страхи (ϕοβος); зло уже присутствующее — печаль (λυπη). Отсюда — разделение „страсти“ на четыре вида — „пожелание“, „удовольствие“, „страхи“ и „печаль“ 91). Из „удовольствий“ одни „духовые“ (ψυχαι), а другие „телесные“ (σωματικα). „Телесныя“ имеют отношение к пище и полового обищению (αι περι τας τροφας και τας σεξουαλικας). Одни из этих „удовольствий“ истинны, а другие ложны (αι τοлμωσα ηδοιαν και αι φασιια). Одни из них естественны и вредств необходимы (οναγχαια αγα και ψυχαι), а другие и не необходимы и не естественны (οτε οναγχαια, οτε ψυχαι), как напр., пьянство, спастолюбие, сребролюбие и неумеренное наполнение тела (ἡ μεθη και ἡ λυγνεία και ἡ φλαγγρασια και αι πληρωνοι την χρειαν ἰσχαινωσει) 92). Печаль (λυπη), возникающая

91) Διο ενες τα παθες εις ταταρα διαροθαι ημερων, ιδνοις, ψαλον και λυπην. e. LXIX. col. 667BC—677A.
92) c. LXXV. col. 677BC—680A.
отъ „чрезмѣрнаго удовольствія“, является „зломъ по самой своей природѣ“ 93). „Гнѣвъ“ (σ θυµος), который опредѣляется, какъ „стремление къ отмщению“, раздѣляется на три вида: отъ низшаго (или, что то же, χαλή ξι γόλος) μιχις και κότος 94). Такъ, обр., у Немезія указываются определенно слѣд. „страсти“: „червоводы“ (которое, впрочемъ, называется опиасательно αι πληγοναὶ τηρ χρειαν ἔποκα- νοναι; аѣвъ разумѣется и η μιχις); „блудъ“ (φλαγεια), м. б. „спе- бролюбіе“ (φλαρгоφія, гнѣвъ (σ θυµος съ его видами) и „печаль“ (λογια). 

Что касается „унынія“ „тщеславія“ и „гордости“, то особенно важное значеніе этихъ страстей было выдвинуто практикой монашеской жизни, ея специфическими особенностями,—пренебрежительно это слѣдует сказать о „тщеславіи“ 95) и „уныніи“ 96).

Всѣ кратѣя охарактеризованная нами мнѣнія, стремящіяся установить тѣ или другие опредѣленные источники для всёмъ-члененной формулы главныхъ пороковъ, задаются цѣлью доказать больше, чтоб слѣдуетъ. Безспорно, что христіанскій аскетизмъ не открывъ въ душѣ человѣка какихъ-либо новыхъ, совершенно неизвѣстныхъ пороковъ, —такого откровенія мы у нихъ не находимъ, да и по существу дѣла его трудно искать въ аскети- ческихъ писаніяхъ. Важно то исполнованіе пороковъ, которое мы находимъ у аскетовъ, существенно важна ихъ общая приспѣвательная точка зрѣнія, которая опредѣлила какъ методъ борьбы съ пороками, такъ и особенно важное значеніе въ которыхъ изъ нихъ.

Во всякомъ случаѣ, нѣкоторая искусственность, условность, собственно по преимуществу въ порядкѣ расположения поро- ковъ, а также —отчасти— и въ ихъ количествѣ и въ самомъ ихъ содержаніи, несомнѣнно пытается на лицо и въ аскетиче- ской схемѣ основныхъ пороковъ, поскольку эти качества обя-
телно присущих всяким опытам классификации, систематизации и схематизации, особенно в области эпических и подвижных, трудно поддающихся какой бы то ни было регламентации этико-психологических переживаний.

Это обстоятельство признают и сами подвижники, предлагавшие анализируемую схему в своих произведениих.

Так, преп. И. Кассиан прямо говорит, что, хотя (перечисленные) восемь страстей искушают (pulsant) 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 гнъв; в третьем властвует тщеславие, а в другом господствует гордость. Вообще, „хотя все страсти на всех нападают, но каждый из нас имеет различным образом и порядком ими подчиняется“ (cum constet omnes ab omnibus impugnari, diverso tamen modo et ordine singuli laboramus). Отсюда и „порядок борьбы со страстями не во всем бывает одинаков“ (non eundem esse in omnibus ordinem praeliorum). Так как всякому слѣдует вести борьбу особенно со своей страстию, которая преимущественно нападает на него, то одиному необходимо прежде вступить в борьбу съ третьей страстю, другому — съ четвертую или пятую и т. под. 98)

Несмотря на нѣкоторую искусственность, неизбѣжную, какъ мы сказали, во всякой систематизации,—аскетическая схема восемь пороковъ въ порядке расположения своихъ членовъ не только согласна съ опытомъ непосредственныхъ аскетическихъ переживаний, но въ общемъ, какъ намъ кажется, точно соответствуетъ общему плану, который дается словами Ап. и Ев. Иоанна Богослова, изображающаго основныхъ проявленія господствующаго въ мѣрѣ зла: „все, что въ мѣрѣ: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская (η ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς, καὶ η ἐπιθυμία τῶν ὀρθαλ-μῶν, καὶ ἡ ἁλαζονία τῆς ρῆς), не есть отъ Отца, но отъ мѣра сего“ 99).

Это обстоятельство, конечно, говорить также въ пользу аскетической теоріи восьми главныхъ помысловъ, обливая ее со Св. Писацемъ. Съ точки зрѣнія раскрытыхъ положеній относительно главныхъ поточниковъ теоріи восьми „помысловъ“

97) Collat. V. c. XIX, col. 629B.
99) 1 Иоан. II. 16.
должен освящатья и вопросъ о той или другой степени съ психологической цѣнности и религіозно-этической важности.

Высокую историко-психологическую цѣнность аскетического изображения главныхъ пороковъ признаетъ и самъ Зёклеръ въ другомъ, нами уже цитированномъ трудѣ.

По его словамъ, картина восьми порочныхъ "помысловъ", "полученная изъ непосредственного жизненнаго опыта и утвержденная свидѣтельствомъ многихъ тысячъ", заключаетъ въ себѣ "поразительную психологическую истину". Аскетическая изображеніе "даютъ намъ возможность бросить взглядъ въ ту глубокую область внутреннихъ переживанийъ и борьбы монаховъ и анахоретовъ, въ которой выросла приведенная схема. Они помогаютъ намъ понять чрезвычайную строгость этой борьбы по ея глубокому историческому значенію. Если для нашего современнаго образа мыслей и строя жизни такія и подобныя изображенія звучать чьмъ-то чуждымъ, то это обстоятельство замѣстить собственъ отъ того, что наша жизнь совершенно удалена отъ религіознаго опыта".

Это признаніе протестантскаго ученаго, отъ котораго оно, очевидно, сознательно и неумѣренно уклоняется, однако, въ разбираемомъ нами трудѣ,—для насъ въ высшей степени цѣнно. Да,—богатство, глубина, жизненность, непосредственность религіозно-правственного опыта, лежащаго въ основѣ аскетическаго ученія о восьми помыслахъ—вотъ его существенныя, наиболѣе выдающіяся свойства и вмѣстѣ съ тьмъ его въ высшей степени цѣнное достоинство въ психологическомъ и богословскомъ отношеніяхъ. Въ аскетическомъ изображеніи все проникнется изъ непосредственнаго озаренаго свѣтомъ благодати опыта, на немъ зиждется и имъ провѣряется. У аскетовъ—этихъ великихъ героевъ духа, неустанныхъ и безкорыстныхъ борцовъ за его превѣщеніе, возвѣщеніе и господство,—словно и дѣло никогда не расходились,—они переживали то, что говорили и, наоборотъ, свидѣтельствовали только о томъ, что они непосредственно испытывали, не скрывая своихъ преткновеній и не замалчивая своихъ надеждъ.

Такъ, обр., подвижники были великими испытателями человѣческаго духа, законовъ его развитія и совершенствованія.

100) Askese und Mönchtum. Б. I, S. 253.
101) Ср. S. 256.
102) Ibid.
103) Ср. Schuulet. S. 279, 281, 84—85.
104) Какимъ глубокимъ знаніемъ человѣческаго сердца владѣли прошедшие школу аскетизма, это показываютъ, напр., произведения св. И. Златоуста.
Могут сказать, как и говорят персидо, что результаты подвижнического опыта мало применимы к нам,—людей, живущих в совершенстве иной обстановки, в другой атмосфере. Условия жизни аскетов были совсем не похожи на наши, с ними не согласны: они удалялись в пустыни, отрывались от „мира“, посвящали себя очень часто исключительной созерцательности и т. под.

Однако эти-то именно особенности „исключительных“ условий и были в высшей степени важны и благотворны для точности самонаблюдения, поскольку обусловливали возможность и действительность проникновения в самые глубокие тайники человеческого духа, при обычных обстоятельствах закрытых непроницаемым слоем всевозможных непреодолимых препятствий, в виду житейских забот, предрассудков, пристрастий и т. под. Духовное зрение истинных подвижников, устремленное только внутрь человеческого сущеста, приобретало постепенно тонкость и острую, поразительную, так что от него не ускользало ни одно самое мельчайшее внутреннее движение 103).

Конечно, все их богатый и разнообразный опыт определялся одними основными стремлениями—к непрерывному религиозно-нравственному совершенствованию для твёрдения непосредственного единения с Богом.

Когда говорить об исключительности, как бы искусственности тёх условий, среди которых проходили свои подвиги аскеты, то обыкновенно забывают, что иногда изолирование предмета или сущности от обычных условий ведёт к тому, что в нем открываются таких свойств или способностей, которы...
рыя въ привычныхъ-то условиахъ обнаружиться почему-либо не могло, а между тѣмъ важность ихъ для познанія предмета поистинѣ огромная, существенная 106).

Итакъ, обязанная своимъ происхожденіемъ въ высшей степени изощренному самомнаблюдению подвижниковъ, ихъ богатому жизненному непосредственному опыту, оправданныя въ отношеніи своей цѣльсообразности самой исторіи—этихъ наилучшихъ и безпрострастнѣйшихъ свидѣтелей,—аскетическая схема въсмыхъ мыслей имѣть не только очень цѣнное значеніе въ научно-психологическомъ отношеніи, но можетъ служить въ высшей степени цѣннымъ пособіемъ для каждого въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго подвига, поскольку ея прекрасно оттѣняется какъ общая этико-психологическая сущность грѣховнаго состоянія человѣка, состоящая въ самолюбіи (philoxia), такъ, равноимъ образомъ, рельефно отмѣчаются и конкретныя и наиболѣе выдающіяся и гибельныя проявленія религіозно-этическаго зла въ человѣческой природѣ, особенно при условіи энергической борьбы съ нимъ, и имѣтъ съ этимъ, наконецъ, напоминаютъ и основные методы и наиболѣе пригодныя пути, принадлежности и ступени этой борьбы.

Аскетическое учение о главныхъ помыслахъ, по крайней мѣрѣ, на востокѣ имѣло громадное историческое значеніе: благодаря ему, или вообще монашеской исповѣдани, на немъ основанной, на востокѣ общимъ правиломъ отдѣлялась тайная исповѣдь, съ распространениемъ ея на всѣ грѣхи—дѣломъ, словомъ, мыслию 107).

Такъ обр., правильная точка зрѣнія, основывающаяся на разсмотрѣніи этико-психологической сущности и историческихъ обстоятельства произхожденія схемы главныхъ пороковъ, должна


107) Проф. Суворовъ. Объемъ дисциплинарнаго суда, стр. 178. Ср. Проф. Павловъ. Номокондо при Большомъ Требникѣ, стр. 13. Такъ наз. Номокано I. Постника есть наставление или руководство духовникамъ, какъ они должны принимать тайную исповѣдь въ монастырскихъ грѣхахъ, будетъ ли это грѣхъ уже совершенный или состоящий въ одномъ только грѣховномъ помышленіи— грѣхъ.
быть одинаково чужда крайностей, какъ наилучша проусложненія значения названной теоріи, сообщенія ея какого-то общебогообразительного руководственного, чьть не докамическаго значенія, такъ и легкомысленнаго погнорированія ея въ дѣлѣ раскрытія христианскаго учения о нравственности.

Послѣдняя крайность свойственна именно протестантизму.

"Какое мѣсто, спрашиваетъ Зьцкльер, заняла церковь реформации въ отношеніи къ ученію о главныхъ грѣхахъ?" Отвѣтъ слѣдуетъ определенный и категорическій: "никакого (gar keine). Ея отношеніе къ этой составной части католическаго преданія съ самаго начала является простымъ безучастіемъ, молчаливымъ отклоненіемъ" 108).

Конечно, если имѣтъ въ виду тотъ чисто схоластическій оттѣнокъ, который приняла эта схема въ католическомъ, ея обособленіе, въ богословіи и жизни, отъ цѣлаго аскетического мирооткрывания, отъ общаго духа древняго подвижничества, такъ что она, действительно, является тамъ сухою формулой, какъ бы костякомъ безъ неровъ и мускуловъ, безъ оживляющаго ея общаго проникновенія въ сущность подвижничества 109), то указанное отношеніе протестантизма къ анализируемой формулу вполнѣ объяснимо и естественно.

Однако, на основаніи злоупотребленій какою-либо вещью строить выводы о ея полной непригодности, совершенной безпосредности не только несправедливо, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и не безвредно для сущности дѣла, въ данномъ случаѣ — для жизненности богословской этики. Она лишается въ одномъ изъ своихъ наиболѣе важныхъ отдѣловъ очень цѣннаго пособія и полезнаго руководящаго метода. Общіе наиболѣе существенные выводы относительно главныхъ элементовъ грѣха и ихъ принципиальной религіозно-этической основы, руководящее методы самонаблюденія, наиболѣе важные пріемы борьбы съ грѣховными "помышленіями", — вотъ что собственно для православнаго богословія прежде всего и по преимуществу цѣнно, — гораздо цѣннѣе, чѣмъ частности и детали разбираемой схемы. Эти послѣднія, конечно, не чужды случайнаго колорита мѣста и времени, отражаютъ на себѣ влияія тѣхъ особынныхъ, исключенительныхъ условій, среди которыхъ разбираемая теорія сложилась, а потому къ позднѣйшему времени съ другими укладомъ жизни часто и въ самомъ дѣлѣ не примѣнны въ ихъ непосредственной

108) С. 109.
наличности. Но общий этико-психологический и религиозный смысл схемы, в живой связи с её целями мирозрением 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 авторитете руководств; свв. отцов-аскетов.

Фактическое отношение православия к формуле основных пороков верно — в общем — характеризуется Зöckler'ом в следующих словах: "трудно сказать, чтобы эта формула являлась сильно выступающим элементом догматической традиции или устойчивым погредистом катихизического учения православия в новое время" 119. Так, по его наблюдению, Большой Катихизис русских предлагает учение о греховном злъ в библейском-простом виде, полагая в основу десятословие и устраивая схоластическую доктрину главных пороков 111.

Однако это замечание, с внешней стороны совершенно точное, нуждается в всяком, пояснение, дополнение, ограничение, — в том отношении, что в названной книге анализ пороков, который ведется, действительно, в порядке десятословия, несомненно отражает на себе и общий смысл аскетического учения о главных пороках, способствуя углублению этого анализа.

Во всяком случае, если оценивать действительно отношение православной богословской науки к аскетической схеме, то приходится констатировать не лишнее увлечение ею, а, наоборот, — именно недостаточно научное и глубокое отношение к ней до сего времени. Даже у пропов. Теофана 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" 112.

Между тем даже Zöckler'ом справедливо отмечается, что во этом "Исповедании" Петра Могилы перечисляются "семь главных смертных грехов" (γενική αθανάσια άκατάτησις) не по

119) S. Vf, 108.
111) 106-109.
112) Начертание, стр. 165. Ср., впрочем, Это же "Путь к спасению", стр. 270—271, 288.
восточной аскетической схемы, а по западной 119), в стользовующем порядке: ἰεροφανεία, θεονομία, κορνεία, φθόνος, граφорария, μηθηχαία (=φητιή), αὐτοδία 114) 118.

С раскрытой точки зрения, определяющей истинное отношение православного богословия к анализыируемой формуле, ослабиваются и самсобой отпадающим в т.к. доводы Зöcklerа, которые он приводит в объяснении и защите сплошного отрицательного отношения к ней протестантизма.

Признавая за схемою исключительно только научно-теоретический интерес в психологическом отношении, вмешательство положительно и категорически отрицает пользу и целесообразность „непосредственно-религиозного“ ея применения.

„К чему, говорить он, это специализированное, это искусственное анатомирование сердца („des cor peccatis refertum“), по схеме, принесенной совестю...“ 118. „Какое особенное прообразование могут позлере христиане изъ ея употребленія?“ „Диволъ не удается отъ того, что они, по возможности, върно нарисованъ на стѣнѣ... Если человекъ постоянно будетъ рыться въ грѣховной грязи, то онъ отъ этого не спасается чистымъ отъ грѣха; равно какъ, если онъ закоченѣетъ въ смрадномъ болотѣ, то можетъ скорѣе повредить своему здоровью, чѣмъ улучшить его. Примѣнение этой схемы пороковъ въ качествѣ средства къ испытанию совѣсти является однимъ изъ симптомовъ вѣшицаго и механическаго направления религиозности, которое стало господствовать въ христианствѣ со времени Константина 117)."

Мысль Зöcklerа о нечурности, безболезнности какой бы то ни было схематизации пороковъ рѣшительно опровергается уже самыми обстоятельствами происхождения аскетической теории, которая, какъ мы видѣли, и возникла-то въ ответъ именно на запросы действительно сознанной потребности въ какомъ-нибудь

118) О нея мью другая свѣдѣнія, насколько это нужно для нашего цѣля, будутъ предложены въ конце нашего очерка См. также Зöckler. S. 40.
119) S. 107.
118 Ср. также „Указание пути къ спасенію“ Еп. Петра (Изд. 2-е. Москва, 1885), стр. 43: „въ которыя коргины грѣховъ считаются 7 главныхъ строевыхъ: гордость, чревоугодіе, уныліе, корыстолюбіе, гнѣвъ и зависть“. И такое схвъдование схемы западной тѣмъ удивительное, что проесъ авторъ вскипаля на той же страницѣ упоминаетъ и объ ученикъ о въсныхъ страстяхъ по Иоанну Лествичнику.
118) Степень состоятельности этого положения Зöcklerа была уже разобрана пами раньше.
авторитетным и устойчивым руководством в духе аскетического самоправа. Попытка съ изъясніемъ профессоромъ выходить въ данномъ пунктѣ изъ рамокъ собственного разбираемаго вопроса и переносится на болѣе принципиальную почву обсужденія конфес- сіональныхъ различій между православиемъ и протестантизмомъ въ пониманіи самыхъ существенныхъ пунктовъ христианскаго учения о спасеніи. Говоря кратко, православіе въ учениі объ усвоеніи каждымъ человѣкомъ спасенія, совершеннаго Иисусомъ Христомъ, настаиваетъ на параллелизмѣ мистическаго и нрав- ственного моментовъ, тогда какъ протестантизмъ ограничивается собственно только первымъ моментомъ и игнорируетъ второй.

Между тѣмъ сознательное религіозно-нравственное усовер- шенствованіе, хотя и вспомоществуемое благодатию, должно основываться естественно на самоправленіи, самомъ тщательномъ самоиспытании. Что человѣкъ въ такомъ случаѣ найдетъ въ себѣ больше зла, тѣмъ добра,— съ этимъ спорить едва-ли кто будетъ. А отсюда возникаетъ, какъ и всегда возникала, потребность въ какой-либо систематизаціи. Доказывать эту мысль едва-ли стѣснитъ вѣдь почти каждое руководство въ психологіи имѣетъ ту или иную классификацію и предлагаетъ тѣ или иные способы борьбы съ ними.

Другое дѣло, если бы анализаируемый схемъ усвоилось догматическое значение, чего, какъ мы видѣли, въ православіи совсѣмъ не тѣтъ, по сознанію самого Зюккера.

Боюсь всѣкой формулы, всѣкой систематизаціи и схемати- заціи въ протестантизмѣ очень часто доходить до болѣзненной мнимости: нѣкоторые болѣютъ даже признаютъ Символъ вѣры общеобязательнымъ для христианъ... Но при такомъ настроеніи, нозалуй, и Апостольская формула: „Теперь пребываю у васъ три: вѣра, надежда, любовь, но любовь изъ нихъ больше“ (119), будемъ представлять искусственной и ненужной и т. п.

Что касается второго двода Зюккера, говорящаго о вредѣ для духовного здоровья человѣка сосредоточиваться постоянно на познаніи грѣха, религіозно-нравственного зла, то право, трудно

119) 1 Кор. XIII. 3. Поэтому намъ представляется удивительнымъ утвержденіе проф. Суворова, принимавшаго мнѣніе Slawdina'a, что „схема трехъ, тьмь нав., богословскихъ добротѣлей (вѣра, надежда и любовь), которая теперь полагается въ основаніе нашихъ православныхъ катихизисовъ, выработана не восточными отцами, а латинскими богословами, начинающими съ Августиномъ, въ особенности же средневѣковыми схоластиками. Къ истории нравственного учения въ восточной Церкви. Визант. Времен. 1903 г. Вып. X, стр. 46.
укрить себя в его серьезности,—так и кажется, что оно по- 
кользится на недоразумении.

Конечно, есть, были и будут люди, которые находят не- 
удобным предлагать детьм название „Божий Матерь“ „Бого- 
родица“ и под., которые считают детьми вредным в нрав- 
ственно-педагогическом отношении объяснение в учебном 
заведении на уроках Закона Божия 7-й заповеди и т. д. и т. п., 
которые вообще и содержание священной истории готовы провоз- 
гласить небезупречным с указанной стороны и на многие 
эпизоды ей не прочь наложить вето,—не допуская сообщение их 
детям и юношам.

К этой же категории напрасных страхов относится, как 
нам кажется, и разбираемое возражение Zöckler'a.

В самом деле, чего опасается немецкий ученьй,—счи- 
тает ли он вредным самонаблюдение, открывающее внутрь 
человека много злого, дурного, постыдного, или же вред отно- 
сится им к самому содержанию формулы, цъль которой, как 
он сам говорит, предостерегать человека от злых мыслей 120)? 
Однако самонаблюдение никогда не считалось источником или 
причиной порчи человеческой нравственности. Напротив, оно 
всегда людьми мыслящими представлялось стимулом его усемершевствования. Таково оно и по существу дела.

Теперь скажем о самой формуле. Если имъть в виду 
только сухую номенклатуру, одиной простой перечень пороковъ, 
то схема говорить даже испорченному вигражению не больше, 
чтмъ и десятословие. Между тымъ о какомъ-либо вредъ примы- 
щеня въ религиозно-нравственной жизни этого послѣдняго 
Zöckler не упоминается ни слова, да и сказать что-либо въ этомъ 
родѣ затруднительно 121).

Если же имѣть въ виду подробный аскетичный анализъ 
всыхъ пороковъ, то самый характеръ его не таковъ, чтобы 
можно было опасаться дурного влияния его на человѣка, въ аскет- 
ическое ученіе углубляющагося. Совершенно наоборотъ. Въ са- 
момъ дѣлѣ, едва-ли подлежитъ сомнѣнію та психологическая 
истина, что изображеніе какого-нибудь предмета или внутреннаго 
состоянія оказываетъ то или другое влияніе на человѣка въ за-

120) Ср. С. 19. С. 40.
121) Ср. С. 40.—Съ этой точки зрѣнія намъ представляется правильнымъ замѣчаніе Kirsch'a, что въ такомъ случаѣ, т. е. если бояться всѣкихъ подраздѣлений и формулу пришло бы отвергнуть и десятословіе, пбо и оно двоякую заповѣдь о любви къ Богу и ближнимъ представляетъ въ 10-ти частныхъ 
подраздѣленіяхъ. Schimitz. С. 87.
висимости больше оттого, какъ тотъ или другой предметъ изображенъ, чтобъ отъ свойства самого изображаемаго предмета. Прекрасно написанная комедія или сатира могутъ отвращать отъ порока и привлекать къ добродѣтели не менѣе, а иногда и болѣе, чтобъ какое-либо литературное произведение, написанное со спеціально дидактическою цѣлью.

Въ этомъ отношеніи и аскетический анализъ страстей вслѣдствіе самаго своего тона, общаго настроения, которыми обълъ сплошь и безраздѣльно проникнутъ, несомнѣнно способенъ скоѣ отталкивать отъ пороковъ, внушать къ нимъ отвращеніе, чтобъ привлекать. Свв. аскеты въ своемъ анализѣ пороковъ далеки отъ того, чтобъ ихъ смаковать, имѣ услаждаться. Для нихъ страсть представлялась состояніемъ въ высшей степени отвратительнымъ, омерзительнымъ, — какъ бы гдѣ какой, вползаетъ порокъ во внутренность святлище сердца подвижника. Послѣдний всѣми силами старается его оттуда выжить, — отвращается отъ него, терпѣть при одной мысли о немъ. Онъ наблюдаетъ за его движениями и погибями съ омерзѣніемъ, смѣшаннымъ съ унавожомъ, какъ бы за движеніями опасной, ядовитой змѣи. Для христіанскаго аскета всякая страсть—порожденіе чуждаго, враждебнаго, демонскаго влияния на его душу,— и сама по себѣ представляетъ собой злѣйшаго врача, стремящагося обезоружить воинъ Христова, взять его въ пленъ, чтобы онъ работалъ дьяволу и, такимъ образомъ, навъки погибъ, отлученный отъ общения со Христомъ. Отсюда, въ свою очередь, прописала особенная чуткость подвижниковъ даже и къ малѣйшимъ проявленіямъ зла въ ихъ личной, сознательной жизни. По мысли преп. И. Кассиана, какъ глазъ не выносить попавшей въ него даже нѣкой маленькой соринки, такъ и чистая совѣсть подвижниковъ не мирилась даже и съ легкимъ грѣхомъ. Отсюда ихъ необыкновенная чувствительность даже только къ „овечному помыслу“,—изощренная зоркость, наблюдательность въ этомъ отношеніи.

Гдѣ же адѣйны почва или побужденія для руководящихся аскетическими твореніями, старающимися усопѣть ихъ духъ, — гдѣ, спрашиваютъ, побужденія къ тому, чтобъ коснуться злоѣ, застывать, „остолбенѣть въ смрадномъ болотѣ грѣха“?

Съ другой стороны, было бы несправедливо сказать, что на отрицательную сторону совершенствованія, на борьбу со зломъ христіанскіе подвижники обращали вниманіе преимущественное, оставляя въ тѣи сторону положительную—преуспѣваніе въ добрѣ.

122) I. Kassiani. Collat. XXIII. C. VII, col. 1254 BC.
Правда, въ жизни монаховъ втѣшшій аскетизмъ игралъ огромную роль, но и духовный аскетизмъ не находился въ пренебрежении 122).

Конечно, нельзя огрицать, что борьба со зломъ они придавали значеніе громадное, въ высшей степени важное,—выказывали даже мысль, что на первых порахъ она поглощаетъ почти все вниманіе аскета,—но все это только потому и единственно въ томъ смыслѣ, что безъ подавленія зла нельзя осуществить доброе, которое собственно и было ихъ кардинальной, основной цѣлью, являясь поэтому въ центрѣ ихъ самосознанія и опредѣляя собою смыслъ, тонъ и характеръ какъ ихъ жизненныхъ подвиговъ, такъ и литературныхъ изображеній сущности и мысля аскетизма. Изображеніе каждаго порока, всякой страстн постулировало къ противоположной добролѣтстви, приобрѣтеніемъ котораго собственное и достигалось полное, рѣшительное уничтоженіе страстн 124).

По мысли преп. I. Kassiana, аскеты стремились установить такой порядокъ борьбы со страстями, благодаря которому обеспечивался бы постѣдующий успѣхъ побѣды, приводящий "къ чистотѣ сердца и полнотѣ совершенства" (ad puritatem cordis et perfectionis plenita) 125). "Пость, бдѣнія, упражненіе въ Св. Писаніи, нщества, расточеніе всего имущества не составляютъ совершенства, но суть только средства къ совершенству" (non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt); "не о нихъ заключается цель дисциплины монашеской, но посредствомъ ихъ достигается эта цѣль" (non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem) 127). Являясь "вмѣстѣющемъ духовнаго и водоразсся въ чистотѣ душѣ" 128), только и именно "любовь рождаетъ безстрастн" 129), — вотъ общій итогъ изъ аскетическаго анализа пороковъ.

Но, защитивъ отъ нападокъ Zöckler’a, по мѣрѣ силы и возможности, принципиальное достоинство аскетической схемы въсями пороковъ со стороны самостоятельности и авторитетности ея происхожденія и цѣлности ея внутренняго содержанія, мы сталкиваемся съ новымъ возраженіемъ птицемкаго профессора, отрицаю-

127) Исаакъ С. Epist. IV, с. 575. Ср. Григорій Б. Or. XXVII, с. III. Т. XXXVI, с. 13D.
щаго всякую приложимость схемы собственно къ мириамъ, не-
монахамъ.
По его словамъ, схема восьми порочныхъ помысловъ является „по существу монашескимъ изображениемъ“ и приспособлена собственно къ нуждамъ христианской монашеской дисциплины (начала) на востокѣ, а потомъ, благодаря Кассиану, также и на западѣ. На духовныхъ нужды христианъ не-монашествующихъ въ ней никакого вниманія не обращается.
Въ указанномъ отношеніи надѣ схемою Евагія, Нила и Кассіана, по мнѣнію Zöckler’a возвышается, ее значительно пре-
восходить формула западная, разработка которой началась спустя около 160 лѣтъ послѣ Кассіана, причемъ первоначальная и 
основная роль въ ея разработкѣ принадлежитъ, насколько извѣстно, 
Григорію Великому 129).
Эта послѣдняя формула, по сравненію съ первой, монаше-
ской, носить на себѣ слѣды немаловажной реформы и предста-
вляетъ собою значительный шагъ впередъ въ томъ отношеніи, 
что она „къ нуждамъ круга не-монашескаго если и не вполнѣ 
приспособлена, то все же довольно существенно приближена“ 130).
Реформа болѣе древней аскетической-амартологической док-
тринѣ выразилась собственно въ слѣдующихъ четырехъ пунктахъ:
1) въ перестановкѣ начальнаго и заключительнаго членовъ ряда, такъ что „гордость“, рядомъ съ „тщеславіемъ“, поглощае-
тся въ началѣ, тогда какъ „чревоугодіе“ и „целоспособная похотъ“ 
отступаютъ на самый конецъ, ставятся послѣ пяти „духовныхъ“ пороковъ;
2) въ томъ, что въ число главныхъ пороковъ вновь вклю-
чается „зависть“;
3) въ объединеніи „печали и унынія“ (подъ именемъ tristitia— у Григорія,— и acedia— въ позднѣйшемъ преданіи);
4) въ томъ, что, вместо восьмидесятаго числа пороковъ мо-
нашеской схемы, въ западной формулу является только семъ пороковъ,— благодаря тому, что „гордость“ (superbia), въ каче-
ствѣ общаго корня всѣхъ пороковъ, возвышается надъ всѣми прочими, ставится во главѣ ихъ всѣхъ. Въ видѣ этого, форм-
мула на Западѣ принимаетъ болѣе простой, популярный характеръ, становится легче доказуемою съ библейской точки зрѣнія и болѣе удобной для переработки въ мистическі-аллегорическому духѣ 131).

129) S. 40.
130) S. 41.
131) S. 41—42.
Таковъ ходъ разсужденій Зюккелра по интересующему насъ вопросу.

Что касается положенія относительно совершеннѣйшей непримѣнности восточной схемы къ не-монахамъ, то оно покойится несовмѣстно на признаніи различія между монашескимъ и "мірскіймъ" состояніями по существу, на утвержденіи коренного несходства между монашествомъ и обычнымъ христианствомъ. Эта точка зрѣнія, свойственная въославамъ исповѣданиямъ, положительно непремѣлема для православія, утверждающаго не только единственность общей, основной цѣли, обязательной одинаково для монаховъ и не-монаховъ (каковою цѣлью является сдѣлки съ Богомъ), но также и общеобязательность всѣхъ существенныхъ аскетическіхъ методовъ безразлично для всѣхъ христианъ. Частности, дѣтили, конечно, могутъ и не подходить къ тѣмъ или другимъ христианамъ, но общій смыслъ, существенное этико-психологическое содержаніе формулы очень важно, какъ мы видѣли, воѣлѣ христіанскаго православнаго совершенствованія вообще.

Мы имѣемъ — далѣе — сильныхъ основанія сомнѣваться въ справедливости той сравнительной оцѣнки, которую даетъ Зюккет восточной и западной схемамъ основныхъ пороковъ.

И дѣйствительно, съ формальной точки зрѣнія, со сторонь акцентированной обработки, западная схема, б. м., и совершенѣе восточной (хотя объ этомъ можно еще долго—и не безъ устѣха—сказать), переработку которой она собой представляетъ.

Но если имѣть въ виду собственно педагогическій-методическую сторону дѣла, но един ли Зюккетъ далъ доказать преимущество первой передъ второю. Въ самомъ дѣлѣ, въ монахамъ и мірянамъ — одинаково—удобиѳе, естественнѣе и цѣлесообразнѣе начинать подвигъ борьбою съ болѣе конкретными, замѣтными, освящительными, грубыми, наказными, простыми пороками, постепенно перенося ее и на пороки болѣе утонченные. открываемые, наблюдаемые и обнаруживаемые съ большей трудомъ, при условіи большей изощренности "вниманія" и "трезвенія",—чѣмъ наоборотъ 132) И это тѣмъ болѣе, что поетъ, какъ всеобщее и обязательное для всѣхъ аскетическое предположеніе 133), направляется, очевидно, прежде всего именно противъ "чревоугодія",

такъ что отнесеніе послѣдняго на покой ряда ничто же не можетъ быть оправдано. А въ неразрывной связи съ „гревуогодіемъ" находится „бдлъ" 184).

Поставление гордости (superbia) во главѣ всѣхъ пороковъ, въ качествѣ ихъ общаго и основного источника, не встрѣча психологически и не оправдывается святоотеческимъ учениемъ, согласно которому „гордость" является только высшей, наиболѣе утонченной ступеніей развитія естественной основы всѣхъ пороковъ, каковою является именно самолюбіе (philoscopia) 135.

Да и въ самомъ дѣлѣ, какое же отношеніе имѣетъ „гордость", напр., къ чревоугодію, бдлуй? Не являются ли, напротивъ, эти послѣднія „страсти" — по своему этико-психическому существу — прямую противоположностью „гордости"? 186.

Считая однимъ изъ важныхъ достоинствъ западной схемы налажность въ ней „зависти", какъ одного изъ главныхъ пороковъ, Zöckler, очевидно, отсутствіе названного порока въ схемѣ восточной считаетъ недостаткомъ, такъ какъ „зависть" фактически является однимъ изъ важныхъ и обычныхъ пороковъ мірянъ, хотя и не имѣетъ такого значения для монаховъ, которые, по самимъ условіямъ своего быта, „въ массѣ" страдали имѣ, вообще говоря, мало 137. Такимъ образомъ, западная схема, по увѣренію Zöckler'a, болѣе удовлетворяетъ духовнымъ нуждамъ мірянъ и съ этой стороны. Но, прежде всего, едва ли твердо обосновано то положеніе Zöckler'a, что подвижники почти совсѣмъ не подвергались „зависти" и собственно потому этотъ порокъ не внесъ въ резьѣ главныхъ. Вѣдь главными пороками (principalia vitia) пере-

числяемые в схеме "страсти" называются не велствственно только их наилучие частого нападения на подвижника, но и по их этико-психологическому отношению к другим страстям, которые являются производными от них 118). Следовательно, "зависть" могла считаться у аскетов важным и губительным пороком 119), однако все же могла и не поставляться в число самых главных, и именно потому-то в реестр послѣдних и не попала.

II это не aprіорное только предположение, поскольку у I. Kacciana, напр., "зависть" указывается в числе пороков, но считается аффектом, по своей этико-психологической природѣ производным, а именно зависящим от гордости 140). Очень близка связь "зависти" и с "печалью", один изъ видовъ которой она составляетъ 141).

Удаление аскетовъ отъ людей, на которое указываетъ Zöckler, въ качествѣ совершенно не благоприятствующаго условія для развитія въ нихъ "зависти", если не устраняется, то ослабляется тѣмъ, что, по свѣдѣтельству самихъ аскетовъ, аналогичная "зависть" страсть tнѣва (passio irae), напр., очень часто имѣла мѣсто и достигала болѣе значительной развитія и въ одиночной жизни, въ удалѣніи отъ людей 142).

Следовательно, стремленіе Zöckler'a во что бы то ни стало обезвѣстить значеніе восточной аскетической схемы въ главныхъ порокахъ не достигаетъ своей цѣли и оказывается, при благоплѣдствѣ его разсмотрѣній, не научнымъ, а тенденциознымъ предпринятіемъ въ угоду протостатской доктринѣ. Правильный

---

141) Еще въ классическаго словоупотребленіи ζηναρг ѐвива значило "подвергаться зависти". Schmidt. B. II, S. 589—590. По словамъ св. Василия B., ζηναρг ἐνὶ τῆς τοῦ κηρίου ἐπιγραφῆς ἐφ φθόνος. Homil. de invidia, col. 373A.
взглядъ на эту формулу онъ высказывает не въ разбираемомъ сочиненіи, а въ другомъ: „Askese und Mönchtum“, гдѣ онъ признаетъ и ея историческое значеніе, и принципіальное этико-религіозное значеніе, стоя на болѣе безпрістрастной почвѣ объективнаго изслѣдованія, отрѣзанной отъ конфессиональныхъ предубежденій.
Глава III.

„Любовь“, какъ основа и сущность религиозно-нравственного христианского совершенства.
Любовь, как конкретное содержание христианского совершенства, как реальное начало богосодобия и необходимое условие и средство богосознания. — Воплощение Сына Божия, как условие и средство осуществления наиболее твёрдого общения любви между Богом и человеком.— Любовь ко Христу, как основа и сущность религии и нравственности — всякого религиозно-правственного 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 определённо характеризуется в источниках христианского учения как всесильное и безраздельное настроение „любви“ к Богу во Христе Исусе, которая неотренина и обязательна, по самому своему существу, включает в себя и любовь ко всем людям 1). Совершенство христианской „святости“ заключается именно в совершенстве и полноте „любви“, в её всесильном 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 г-деедского книжника, какая важнейшая (μετάλη) заповедь в законе, Христос Спаситель сказал: „возлюби Господа Бога твоего всём сердцем твоим, и всю душою твоей, и всём разумом твоим. Сие есть первая и наиболее заповедь (τρείτη καὶ μετάλη ἑντολή). Вторая же подобна ей, возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки“ 2). В проповедной беседе Своей с учениками Господь указал любовь, в

какчество отличительной, наиболее характерной, существенной, специфической черты Своих послѣдователей 3).

Въ настроении і состоянии истинной „любви“ и заключается именно „жизнь“ 4) человѣка,—та жизнь, длія осуществлѣнія которой Господь его создалъ и которую человѣкъ потеряетъ, замѣнивъ противоположнымъ началомъ грѣховнаго себѣлюбія. Истинная „любовь“—самое глубокое внутреннее религіозно-правственное настроеніе человѣка, которое, при своемъ правильномъ и безостановочномъ развитіи, охватываетъ все существо человѣка и всѣцѣло перерождаетъ его по началамъ жизни божественной, Христовой. Полное проникновеніе благодатною любовью и обусловливаетъ, такимъ образомъ, действительный переходъ человѣка изъ естественнаго состоянія въ возрожденное. Въ „любви“ Спаситель указалъ всеобъемлющее руководительное начало жизни, способное и долженствующее обнять всѣ „помыслы“, желанія, чувствованія, настроенія, поступки человѣка,—все его существо, сообщить ему полное и всестороннее гармоническое развитіе и религіозно-правственное совершенство, действительнѣмъ уподобляющее его Богу и приближающее его къ Нему. Заповѣдь о любви не есть отдѣльное правило, хотя бы и самое важное,стоящее наряду съ другими правилами: это основной законъ цѣлой религіозно-правственной жизни человѣка,—личной и общественной; это—всеобъемлющій стимулъ всѣхъ дѣйствій христіанства, цѣльное и всепроникающее христіанское настроеніе. Любовь—единственный принципъ христіанской жизни.—духовная, благодатная сила, движущая и приводящая послѣдователя Христа къ спасенію.

„Любовь“ является началомъ реальнаго богообоженія и чрезъ то необходимымъ средствомъ дѣйствительнаго богообоженія.

По общему смыслу христіанскаго ученія, исполненіе заповѣдей тѣсно, органически-переяренно связано съ „богообоженіемъ“, поскольку нормативныя требованія заповѣдей,—различныхъ совершенства, ими предписываются, разсмотриваются собственно, какъ выраженіе объективныхъ свойствъ божественного совершенства 5). Вотъ почему исполненіе и осуществленіе заповѣдѣй о „любви“

3) Иови. XIII, 35.
5) Ср. особенно Сильвестъ Нов. Бог. От. XXII, с. 421C: omnis virtus Dei mandatrum est. См. Агафій Б. Ор. XIV, с. V. T. XXXV, с. 864B.
получают особенно важное, первенствующее, главенствующее значение, такъ какъ, по христианскому учению, любовь есть именно основное божественное свойство. Св. Ап. Иоаннъ Богословъ, призывая вѣрующихъ любить другъ друга, особенную, преимущественную важность этого совершенства обосновываетъ именно на той истинѣ, что „любовь отъ Бога“ (ι άγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ έστιν), и всякий любящий родится отъ Бога и знаетъ Бога; кто не любить, тотъ не понаслѣдуетъ Бога, потому что Богъ есть любовь (ο Θεος άγάπη έστιν)... Богъ есть любовь и пребывающей въ любви пребываетъ въ Богъ и Богъ въ немъ 9).

Это апостольское ученье находить свое определенное, ясное и точное отражение и въ святоотеческой письменности.

По словамъ Григорія Н., „мы научены цѣль св. Писанія, что Богъ есть любовь“ 1). Осозна — если душа достигнетъ любви, то уже не имѣть нужды въ чемъ либо другомъ, какъ обнатвержда полноту бытия (κοιν πληρωματος περιβεβλημενι τῶν έντων) и осуществлявшая въ себѣ характеристическую особенность божественного благенства 9). Ибо „жизнь высшаго естества есть любовь“ (ι ζωή της ἀνω φύσεως άγάπη έστιν) 9). Вотъ почему любовь выше всѣхъ добротелей, 10) совмѣщающая въ себѣ „всю полноту заповѣдей (т̩ πλήρωμα των έντων)“ 11).

По учению св. Григорія Б., въ Богѣ „только согласія и съ Самиимъ Собою и съ сотворенными существами, что, на ряду съ другими и предпочтительно предъ другими именами, какими угдно называться Богу, преимущественно (употребительны) въ качествѣ Его наименованій — „мръ“, „любовь“. Этими и подобными именами человѣку внушается стремиться къ приобрѣтенію обозначаемыхъ ими добротѣлей“ 12). Поэтому, еслибы кто спросилъ у христианъ, что они честуютъ и чему поклоняются,—то могъ бы

9) 1 Ioan. IV, 7—8, 16. Cp. II, 4; III, 6.
11) „Къ боихъ монахъ тихъ тихъ поясъ макароностzos ея отъ свѣта тыхъ граятѣра.
12) De anima et resurrectione. T. XLVI, col. 96C.
14) De panperibus amandis. Or. II. T. XLVI, col. 484B.
15) Григорій Б. Or. VI, c. XII. T. XXXV, col. 737BC: ...тоосѣда въ тыхъ мономоносъ къ просъ есейнъ, и къ просъ дѣстера, итдъ, и преседеронъ тыхъ генѣдано мѣта тыхъ дѣлъ, и пръ тыхъ дѣлъ, съ гафъ палоўмено, пѣдъ тыхъ пелевнѣхъ имъ палѣхъ дѣлъ думныхъ асъ Одонъ тыхъ метапакеиса тыхъ дѣлъ.
получить одинъ только отв'ятьъ: любовь (ἡ ἀγάπη). Именно это наименование благоугоднѣй Богу, чьмъ всякое другое имя 13).

Въ томъ же духѣ раскрываетъ учение о значеніи любви и преп. Исакъ С. По мысли св. Отца, кто нашелъ любовь (ὁ ἐήφαν τῷ ἀγάπηι), тотъ каждый день и часъ вкушаетъ Христа и становится отъ того безсмертнымъ (ἀνάκτος γίνεται ἐκ τοῦ ἀγάπηι). Благословь, кто вкушаетъ отъ безъ любви, который есть Исусъ. А что вкушающй любви вкушаетъ Христа, объ этомъ свидѣтельствуетъ Иоаннъ 14) 15). Миисердие пусть будетъ наппимъ аээраломъ, чтобы видѣть въ немъ то подобіе и тотъ истинный образъ, какой находится въ Божіей природѣ и въ Божественной сущности 16).

Въ краткихъ, но точныхъ и сильныхъ выраженіяхъ формулируется сущность христианскаго ученія о значеніи любви. 1. Златоустъ. По выраженію св. Отца, „любовь есть корень, источникъ и мать всего доброго“ 17) „начало и конецъ добродѣтелей“ 18) „царица добродѣтелей“ 19).

Такимъ образомъ, именно въ „любви“ заключается основная, наиболѣе характерная черта божественного совершенства и, слѣдовательно, фактическое усвоеніе этого настроенія является ближайшимъ, прямымъ, действительнымъ средствомъ богоуподобленія. „Любовь“ къ Богу,—точнѣе живая непосредственная потребность этой любви и действительная способность къ тому, чтобы осуществить, раскрыть и проявить въ своей жизнедѣятельности

13) Ог. XXII, с. IV. Т. XXXV, col. 1136A.
14) Разумѣется 1 Иоз. IV, 8.
15) Л. LXII, с. 417.
20) Ср. Е. Θ. Толков. Посл. Ефес. (V. 1), стр. 390: „Саітъ Богъ сказали будь совершенны, какъ Отцы Ваши Небесный совершенъ есть. По сочетанію рѣчи, гдѣ это говориться, видно, что требуемое богоподражательное совершенство адысь есть любовь и милосердие, какъ св. Лука прямо и приводить въ подобной же рѣчи Господа: будьте милосердны, якоже и Отцы ваше милосердъ есть". (Лук. VI, 36).
указанное настроение — составляет необходимую принадлежность человеческого существа, — его высшей, духовной стороны 21). По христианскому учению, в самой организации человеческой души, созданной "по подобию Божию", отразились, отпечатывались, конечно, в ограниченной мере, высочайшая, божественная sovereignность. Вот почему человек стремится к Богу, как к своему высочайшему благу 22), — стремится ближе и ближе уподобиться тому совершенству, слабое и ограниченное отражение которого он представляет сам 23). Человек стремится найти выполненние своей ограниченности в союзе любви с Богом, в Котором он находит опору и источнику силы для своей истинной жизни 24).

И действительно, история древнего дохристианского миросозительствует, что люди, несмотря на свою испорченность и потемнение религиозного сознания, все же, по крайней мере, в лицъ своихъ лучшихъ представителей, в высшей, наиболее благоприятных моментах своего религиозно-нравственного просвещения, искали живого союза съ Богомь. Они стремились вступить съ Богомь в непосредственную, освящающую связь и спошление, уповая на это внимание, что Богъ "во святъ живеть неприступном", т. е. Богъ в своей необъятной безконечности невмѣстимъ для слабой, ограниченной конечности и тварной бренности 25). И вотъ,


23) Ср. Василій В. Τ. XXXI, col. 908B—913A.


въ человѣчествѣ начинается и развивается вѣра въ возможность богоопложение, которое бы приблизило Бога къ человѣку, вело Его въ среду жизни, доступную человѣческой ограниченности 28). Въ отвѣт на такую потребность человѣчества, „Слово стало плотью и обитало съ людьми, полное благодати и истинѣ“ 27).

Въ воплощеніи Бога Слова нашли свое осуществление лучшія, идеальныя стремленія, потребности и надежды всего человѣчества, — не только іудейства, но также и язычества. Въ лице Христа Спасителя Божество явилось и открылось людямъ въ самой доступной для нихъ формѣ — въ человѣческомъ образѣ и истинной, подлинной человѣческой жизни.

Богъ сталъ особенно близокъ и понятенъ человѣку во Христѣ 28). Во Христѣ „божественная жизнь явилась не въ свойствахъ неограниченнаго всемогущества, безпредѣльнаго величія, котораго не могутъ вынести условія человѣческаго существованія, а въ своихъ духовной жизни, которая вмещается въ ограниченности человѣческой жизни“ 29).

Эта истина раскрывается въ св. Писаніі съ полной опредѣленностью, не допускающей никакихъ перетолкованій.

По учению св. Григорія Б., воплощеніе Сына Божія было для того, чтобы „невмѣстимому сдѣлаться вмѣстимымъ, чтобы Богъ вступилъ въ обиженіе съ людьми черезъ посредство плоти,

27) Иоан. I, 14.
28) Интересно отмѣтить очень характерное мнѣніе Е. Теофана, согласно которому воплощеніе Сына Божія приблизило Бога не только къ людямъ, но даже и къ ангеламъ — существамъ, хотя и высшимъ человѣка по своей духовности, но все же коснутымъ, ограниченнымъ и потому по своей духовной организации болѣе приближаемымъ всѣмъ къ человѣку, чѣмъ къ Богу. Объясненіе выраженія Св. Ан. Павла: (Богъ) „показался ангеламъ”, — ср. Теофана говорятъ: показался, — Ѳивъ, — узрѣтъ былъ. Ибо и ангелы не видятъ божественного естества, какъ оно есть, а только въ проявленіяхъ Его. Но въ Господь Спаситель они узрѣли Его созвѣздіе. Въ глазахъ душа видима. Въ очахъ Богочеловѣка можетъ быть узрѣнъ Богъ и въ такой мѣрѣ, въ какой способны воспріять лучи сисвія Божества очи, смотрящія на Него“ Ср. Толков. Посл. Копос. и Филиям. (Копос. I, 15), стр. 41. Это возвышенное отечественнаго богословія имѣетъ для себя основу въ святотеософскомъ учении. Ср., напр., Макарій Е. Н. IV, с. IX, col. 480а: есімъоптотерапъ естѣнъ о діевнъ кай апостасъ, кай апостасъ Θεος, діα діевнъ кай энъчнъ章程 христійства, яіі ясіевѣн je апостасъ естѣнъ ек тѣс апостасъ діевѣн, ένα συνένωνι дονοῦ τοις ὀρατοῖς ὀρατοῖς κινήσεσαν, σιγαν νομισαν έριπόν και άγγελον και κατά τὴν λέξαν...
какъ чрезь завѣсу, потому что рожденной и тѣлѣнной природѣ невозможно споспѣть чистаго Его Божества 30).


По мысли препод. Макарія Е., „Господь восприялъ тѣло отъ Дѣвы“ съ тою цѣлью, чтобы получить возможность войти съ людьми въ непосредственное общение. Тѣло послужило орудіемъ, „органомъ” этого общенія. „Еслибы онъ пришель непокрѣпленнымъ Божествомъ”, то никто не могъ бы „вынести” Его явленія 33). Такимъ образомъ, безпредѣльный и недоступный Богъ, по своей непостижимой благости, пришель тѣло (єсомаракон развов єястон), какъ бы умалѣлся въ непринужденной славѣ, чтобы Ему можно было войти въ единонѣсіе съ Своими видимыми тварями, 34) чтобы они могли сдѣлаться причастными жизни Божества 35) 36).

Очень близко подходить къ указанному учению не только по мысли, но и по способу выражения учение другого великаго аскета—мистика — препод. Иосафатъ С. По словамъ преп. Отца, „тварь не могла бы созерцать Бога, еслибы не восприяла Онъ части отъ нея, и, такъ обр., сталъ безпѣдовать съ нею. Она не могла бы услышать словъ изъ уста Его лицемъ къ лицу“ 37).

Представленное въ краткихъ, но наиболѣе характерныхъ


32) „ів оулер дістрэ тів єрпіасіево, таі тів Пітроі тіета тніігета. Adv. Arhim et Sabellium. III. Т. XLV, с. 1285А.

33) „Н. VI. с. V. с. 521В. „єліезев ік тів Паровіо ті овіа. Еі тіс іділіес гуврі єт ѕевета ктатейніев, тів єдііато єпітеріев, Αλла δια του οργανου του ομοράθος ξεταεіα τους ανθρωποі.

34) „іва севевовтєніи донгѣрван ої оратаі аутов ктіісевіас.

35) „іва донгѣрван эііе ѕевета метасхеіев.

36) Homil. IV, с. IX, с. 480А.

37) Иосафатъ С. Л. XX, с. 110: і хітіс ои єдііатο єлгєгєіаіа аутон, іі μη μερος εξ αυτοτ ς εлазε και οιτος αμαθης μεσ’ αυτης οιτε δε άκοεаіα των λόγων του ομοράθος.

Следов., во Христе открыто людям, во всей доступной им полноте, познание жизни Божей, самая основа и действительная сущность религиозно-правственного блага—высочайшая и со-

39) Мт. IX, 27.
40) Иоанн. I, 18.
41) 1 Иоанн. I, 1—2.
42) Ибид., V, 20.
43) Колон. I, 15.
44) Иоанн. XIV, 9. Ср. ст. 20. XII, 45. XVII, 21, 23
45) В кач. образа Бога невидимого „Христос открывает людям премёрного Видения исчезающих до наглядной осознательности, позволяющей постигать Его обыкновенном слабом взору. Самъ Богъ по прежнему остается неприступным и усматривается лишь в адекватной репродукции. Ясно, что Сынъ бываетъ образомъ Божьмъ для человечества, которое получаетъ въ Немъ живое и конкретное воплощение Отца. Тогда все разница между копией и оригиналомъ будетъ заключаться въ феноменальныхъ формахъ, при тожествъ по существу. Иначе, во Христѣ былъ бы видимъ не Богъ или, во всякомъ случаѣ, не съ абсолютной полнотою. Проф. И. И. Глубоковский. Благовѣствие св. Ап. Павла и течеся Филона Александрийскаго. Христ.ск. Ч. 1901. XI, стр. 648. Ср. Е. Ф. Толков. Посл. Колон. и Филим. (Колон. I, 15), стр. 41: „и въ воплощении Бога Слова невидимое Вожество не сдѣлалось видимымъ, а только присутствіе Его стало какъ бы осозаемо, познаемо“...
46) Иоанн. XV, 15.

47) 1 Иоан. IV, 9—10.
48) Ср. Н. И. Святард. Цит. соч., стр. 516: „Фактически совершенное Христомъ пожертвованіе Своей жизни для блага человѣчества нашему познанію является какъ объективное представленіе того, что есть любовь въ собственномъ смыслѣ“.
50) Е. Антоній (Храповицкий). Собр. соч. Т. II, стр. 103.
51) ἡ γλυκαρία ἐστιν ὁ ἐαυτοῦ ἐκ τοῦ ὀρτοῦ τῆς γαστρὸς, ὡς ἐστίν Ἰησοῦ.
52) Цитуется 1 Иоанн. IV, 8.
53) Л: LXXII, σ. 417.
Отца и откровение св. Духа опосредствованы именно откровением в Сыне 65). Так, обр., Христос, являясь „единым посредником между Богом и людьми“, не только открыл людям жизнь Божественную, но и дал им действительную возможность проникнуть в эту жизнь, Самья возводя их к этой жизни 67). Весь почему „любовь“ ко Христу заключает в себе полноту, сродство и совершенство всей любви, и прежде всего любви именно к Богу. Пространство любовь к Богу первою и наиболеею заповедь, Христос въшьеть съ тьмъ и въ то же время требует также, чтобы послѣдователи Его любили именно Его Самаго больше и прежде всего,—Бога Отца любили именно въ Немъ 68); Духъ св. является на землѣ въ качестве Продолжателя и Завершителя искупительного дѣла Христова 69); Онъ свидѣтельствуетъ о Христѣ 70); Онъ прославляетъ Христа 71).

Такимъ образомъ, христіанскій любить Тріипостаснаго Бога во Христѣ.

Любовь ко Христу заключаетъ въ себѣ источникъ и совершенство идеальной любви и къ человѣку, къ человѣчеству вообще.

Въ Лицѣ Исуса Христа не только постоянно соединена Божественная природа съ человѣческою, но эта послѣдняя въ Немъ осуществилась и явилась въ своемъ идеальномъ видѣ, въ томъ совершенствѣ, достигнутомъ богарго—и по духовной и по тѣлесной сторонѣ—должны стремиться все люди, подъ непременнымъ условиемъ живаго общения и единения ихъ съ Господомъ Спасителемъ. Въ человѣческой природѣ Христа сконцентрировались все лучиѣй, благороднѣйшія свойства и особенности человѣчества въ своемъ наивысшемъ развитии и полномъ, идеальномъ совершенствѣ. Онъ—Сынъ Человѣческій не въ смыслѣ только полнаго тожества Его природы—по существу—съ природой всѣхъ людей, но и въ смыслѣ совокупности, гармоническаго осуществленія въ ней всѣхъ совершенствъ идеальнаго человѣка. Познавая въ Лицѣ Спасителя совершенствующаго человѣка, идеальное воплощеніе лучшихъ сторонъ своего существа, человѣкъ прочи...
кается к Христу всепламеняющую любовь, которая действенно — по своей идеальности, чистоте и бескорыстию — может превосходить его любовь ко всем другим личностям, даже самых близких и дорогих 69). Любовь человека к другим людям, проникаясь любовию ко Христу, сама, вследствие этого, освобождается отъ низших, своеокрыстных элементов, облагораживается, возвышается, утончается, одухотворяется.

Отсюда уясняется, почему именно въ „любви“ къ Нему Самому Христосъ указывалъ единственный путь осуществления Его учения, исполнение Его нравственныхъ требованій 69).

Вся истина и всякое добро были реально заключены въ Немь Самомъ; поэтому, нельзя человѣку полюбить истину и добро, тѣмъ болѣе нѣть возможности фактически осуществить ихъ въ своей дѣятельности, — если онъ не полюбитъ прежде идеальнаго ихъ Носителя 68), не вступить съ нимъ въ тѣснѣйшую связь непосредственного, жизненнаго, познавательного общения. Отсюда человѣкъ долженъ вступить со Христомъ въ тѣснѣйшее общение любви, въ непосредственное живое единеніе, — усвоить и перенести въ свою личность основной строй Его мыслей и чувствованій 68), — по возможности, всепламенно уподобиться Ему въ своей жизни, устройя ее по началамъ жизни Христовой.

„Подражаніе“ 68) Христу со стороны человѣка, такъ, обр., является для человѣка не какимъ либо внѣшнимъ долгомъ и принудительнымъ требованіемъ и состоитъ оно не во внѣшнемъ воспроизведеніи и повтореніи Его словъ, поступковъ и дѣйствий, — нѣть; это — живое, сознательно-свободное реальное отстраненіе въ духовной личности человѣка духа и религіозно-нравственного устройства жизни Христовой, по силѣ любви къ Нему, какъ Свому Идеалу, Искупителю и Спасителю 67).

Слѣдовательно, высшую цѣлью человѣка является общение съ Богомъ во Христѣ Иисусѣ 68).

Не себя самого ставить христианинъ центромъ своей жизнедѣятельности, а Христа. Христосъ върою вселяется въ сердца

69) Мк. X. 37; см. Лк. XIV. 28.
69) Иоах. XXIV, 23, 24.
68) ibid, ст. 6.
69) Ср. Е. 6. Нач. Хр. Нр., стр. 470.
69) Ср. 1 б. d. str. 65.
любящих Его 69); христианин утверждается и укореняется в Нем 70, привязывается к Нему, как ветвь — к виноградной лозе 71. Въ такомъ случаѣ христианинъ всѣмъ своимъ существомъ чувствуетъ и сонаетъ, что во Христѣ Его жизнь 72), что помимо Христа, вне личнаго общения съ Нимъ, онъ не можетъ творить ничего истинно доброго 73), безупречнаго, въ подлинномъ смыслѣ христианскаго.

И такая любовь къ Богу во Христѣ нисколько не является подавленіемъ и приниженіемъ человѣческой личности,— напротивъ, эта любовь возводить послѣднюю къ полному совершенству, сообщаетъ ей полноту развитія, ясность самосознанія, крѣпость и энергию самоопределенія. „Я живу, и вы будете жить“ 74), сказавъ Своимъ ученикамъ, обѣщая явиться имъ, содѣлать всякаго Своего истиннаго послѣдователя обѣтобною Божества 75).

Итакъ любовь къ Христу есть жизненное общение съ Нимъ, не подавляющее личности человѣка, а напротивъ, возвышающе ее, приводящее къ самой богатой содержаніемъ и иптенсивной жизни черезъ правильное и непрерывное развитіе всѣхъ истинно-человѣческихъ потребностей и запросовъ. Только „вѣчный человѣкъ распятъ съ Нимъ“ 76), т. е. посранны и уничтожено только эгоистическое, себѣлюбивое начало въ человѣкѣ, изгнано изъ его природы и рѣшительно устранено изъ его жизнедѣйственно- сти все злое, нежстое, страстное, уничтожившее человѣка и дѣлав- шее его рабомъ похотей и слаботылюбивыхъ пожеланій. Истинно человѣческое, высвободившееся изъ подъ гнета себѣлюбія и страстности, напротивъ, получаетъ возможность полной и энергической, безконечно возрастающей жизни, являясь во всей своей красотѣ и неповрежденномъ совершенствѣ. „Почитайте себя мертвыми для грѣха, живыми же для Бога во Христѣ Иисусѣ Господь нашемъ“ 77).

Правда, для того, чтобы полюбить Христа, человѣкъ долженъ пройти кризисъ самоотверженія 78), но этотъ переворотъ

71) Иоанн. XV, 1—7.
72) Колос. III, 3.
73) Иоанн. XV, 5.
74) Иоанн. XIV, 19.
75) Иоанн. XIV, 21, 23.
76) Римл. VI, 6.
77) Ibid., ст. 11.
въ человѣкѣ касается именно неправильного, ненормального направления его эмпирической жизни и состоить въ перестановкѣ жизненнаго центра изъ неправильнаго положения въ надлежащее, вполнѣ соответствующее его истиннымъ потребностямъ и запросамъ.

Таково существенное свойство и необходимое следствіе истинной любви, что она производитъ расширение и подъемъ личной жизни. Любовь, какъ стремление цѣльной личности къ тѣснѣшему общению и непрерывному единенію съ предметомъ „любви“, влѣкаетъ на ходъ всей душевной жизни человѣка, проникаетъ всѣ ея отправленія и состоянія, повышаетъ самочувствіе, укрѣпляетъ и возбуждаетъ энергию, является лучшимъ и самымъ плодотворнымъ стимулемъ напряженной внутренней работы, которая соответствующимъ образомъ отражается и на всей внѣшней дѣятельности, проникая каждый ея моментъ. Любящий въ присутствіи любимаго чувствуетъ особенный приливъ силы, переживаетъ какъ бы просвѣтленіе своего самосознанія, испытываетъ подъемъ и необычайное возбужденіе своихъ способностей и т. под. Человѣкъ находитъ именно подъ влияніемъ любви цѣнить свою жизнь, стремиться къ всестороннему развитию и усовершенствованію своей личности. Правда, онъ цѣнить свою жизнь, дорожить собою именно постольку и потому, что онъ нуженъ или дорогъ для любимаго, — только обсужденіе объ объектъ любви сообщаетъ его существованію смыслъ, цѣну и прелесть. Въ любви находятъ свое примиреніе и совмѣщеніе два момента—истинная самопреданность любимому существу, самозабвеніе въ немъ, съ одной стороны, и нормальное самоутверженіе, неразрывно связанное съ личной жизнью,—съ другой. Любящий „отвергается себя“, отрекаясь отъ своей индивидуальной исключительности и эгоистической самозамкнутости, но вмѣстѣ съ тѣмъ и потому самому находить свою личную жизнь восполненной жизнью любимаго существа, обогащенной, возвышенной, облагороженной. Такъ обр., въ любви, которая по самому своему существу есть отрицаніе личнаго „я“, человѣческая личность не только не теряется и не ослабляется, но получаетъ, напротивъ, высшее содержаніе и укрѣпленіе.

И христіанський животъ для Христа, — жизнь для него имѣетъ смыслъ и цѣнность именно и только въ силу и въ цѣляхъ общенія со Христомъ 29). Однако онъ ищетъ личнаго общенія со своимъ Искусителемъ и Господомъ, съ сохраненіемъ

полноты личного бытия \(^{30}\). 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 образом под началом Христа существовали не просто любящие Его ученики, но именно Кириак, Ваангес, Нафанайль и т. д., — т. е. личности с определенными индивидуальными отличиями, не сглажившиеся и не уничтожившиеся вследствие общения со Христом, но лишь получившими надлежащее направление и освободившись от своей односторонности.

\(^{30}\) Ср. 2 Тим. IV, 7—8.

\(^{31}\) 1 Петр. IV, 10. Рим. XII, 2; ibid, 6—8. 1 Кры. VII, 17; XII, 13—15. 27. Галат. VI, 5.
Любовь ко Христу не есть одно только, хотя бы самое пламенное и интенсивное чувство. По слову Самого Христа, любовь человеческая к Богу должна охватывать и проникать собою все силы его души 1), являясь состоянием и проявлением не одного лишь сердца 2), но вмьстѣ и разумъ и 3), а также и активной, волевой энергіи 4). Указанная особенность состояния христианской любви отмечается и самымъ ея наименованиемъ — φιλία. Этот терминъ, который безъ преувеличения можно назвать специфически-христианскимъ 5),—не извѣстный ни классикамъ, ни Филону, ни I. Флавію 6), обозначаетъ именно свободную и сознательную любовь, соединенную всегда съ самопожертвованіемъ и самоотреченіемъ 7).

1) ἀγαπάω: Κόινων τον Θεόν συν... εἰ ἂν τής φύσει σαυ.  
2) ... εἰ ὁπῆ τῆς γαρφίως σαυ.  
3) ... εἰ δη λῆ τῆς ειςως ὁσῶ.  
4) ... εἰ όλω τῆς κυψεῦ σαυ.  
5) По словамъ Grimm'a, φίλια — vox solum biblica et ecclesiastica (lib. cit. p. 3).  
6) Классическій древности слово это совершенно чуждо (völlig fremd. Cremer. lib. cit. S. 15); Филонъ и Иосифъ его не знаютъ (kennen es nicht, ibid). Это слово было образовано, п.-видимому (anscheinend) въ кругу LXX (ibid). Во всѣхъ случаевъ впервые это слово употребляется лишь у LXX (Iерем. II. 2 Цар. XII. 15; Евр. IX 1. 6. Пс. II. 4, 5, 7 и др.). Проф. И. И. Корсунскій, стр. 470.—Что касается классическихъ писателей, то у нихъ употребляется того же корня φίλια (Grimm. loc. cit.), причемъ у Платона оно встрѣчается однажды только, притомъ въ сочиненіи, не всѣми признаваемомъ за подлинное, затѣмъ у Плиния и въ которыхъ другихъ позднѣйшихъ. Проф. И. И. Корсунскій, стр. 470, 621.  
7) Если φιλία означаетъ любовь въ смыслѣ естественной склонности (der natürli. Neigung), въ видѣ аффекта съ оттѣномъ непроизвольности (Cremer, S. 11),—пожему это слово, съ соответствующимъ дополняемъ (φιλία ἀπότελεσμα) озна-
Если для выяснения сущности и особенностей любви христианина к Богу нужна аналогия, то таковую может представлять гораздо более любовь дщери к отцу, чьё-либо, напр., любовь, возникающая между лицами разного пола и отчаявшейся, по


Акъ, конечно, не исключаетъ чувства, эффекта, и въ такомъ случаѣ означаетъ именно „нравственный эффектъ сознательной воли“, корени́щийся въ постѣдней, а не природное стремленіе непосредственного чувства (not der Naturzug des unmittelbaren Gefiihls. Gremer, S. 12).


Такимъ образомъ, подлинное и постѣднее основание христіанской „любви“ заключается не въ природѣ человѣческой, а въ самомъ Божествѣ эта любовь—только отраженіе—въ нравственной степени—въ жизни человѣческой основанной свойств Божественной жизни (ср. 1 Иоан. IV, 7, 12. ср. Галат. V, 22). Отсюда уже понятно, почему для обозначенія специфическихъ особенностей святой и божественной христіанской „любви“ потребовалось новое слово. Въ Новомъ Завѣтѣ только однажды откровеніе любви Бога къ человѣку обозначается чрезъ фебъ (Тит. III, 4; ср. Иоан. XVI, 27). Любовь человѣка къ Богу никогда не обозначается словомъ фебъ. Заповѣдь о любви къ Богу, какъ и къ ближнему постоянно выражается чрезъ фебъ. О любви къ врагамъ—постоянно фебъ, никогда фебъ. Напротивъ, ср. Иоан. XV, 19, ѵ ѵ ѵ то гдѣ о фебъ, ѵ о фебъ, ѵ то ѵ ѵ ѵ ѵ ѵ ѵ ѵ (Cremer, S. 11). Даже въ В. З. фебъ, хотя и не разъ встречается (напр., Выт. XXVII. 4, 9, 14 и др. Притч. VIII. 17; XXIX. 3; Исх. XVIII. 7 и мн. др.), но больше въ нравственномъ смыслѣ. И. Н. Корсунский, стр. 470. Изъ всего сказаннаго видно, что фебъ не содер-
большей части, особенно въ начальномъ своемъ фазисѣ, аффективнымъ, страстнымъ характеромъ.

Изображенному эпико-психическому характеру христианской любви, обнимающей и проникающей собою цѣльную человѣческую личность, воползъ соответствуетъ и ученіе о психическомъ источнику названнаго состоянія,—то ученіе, которое мы находимъ въ Св. Писаніи, а также и въ произведеніяхъ патристической письменности. Такимъ источникомъ любви является именно „сердце“ (хардія).

жить въ себѣ ничего страстнаго, бурнаго, стромительнаго (keine heftige), ничего себялюбиваго (keine Eigenliebe) (Schmidt, S. 488).—ничего, плѣнующаго отношеніе къ чувственности (ibid., S. 489). Отсюда видно, что страстѣ никогда не употребляется и не можетъ употребляться въ приложении къ плотной любви, половой (Grimm., S. 454).


Но въ такомъ случаѣ приобрѣтаетъ важное значеніе вопросъ, какимъ же образомъ, почему собственно и въ какомъ именно значеніи употребляется ерет.—въ смыслѣ несомнѣннаго не только добромъ и похвалномъ, но даже идеальнымъ—въ святоотеческомъ и аскетическомъ писаніяхъ? Какимъ образомъ этотъ терминъ, котораго старательно, и очевидно, намѣренно забываетъ св. Писаніе, проникъ въ названныя писанія для обозначенія высшихъ, мистическихъ отношеній къ Богу, причемъ въ названномъ смыслѣ онъ встърѣчается въ нихъ, впрочемъ, далеко нерѣдко, наряду съ библейскимъ терминомъ еретъ?

Несомнѣнно, что терминъ еретъ заимствованъ изъ философіи Платона. По учению Платона, человѣкъ, который действительно совершаетъ идею блага не можетъ оставаться въ ней безучастнымъ, туждымъ ей въ жизни. Отсюда лю-
Учение о „сердце“ в этом смысле имеет весьма большое значение в христианской мистике, а также в гегемонии с этим и вследствие этого — оно в значительной степени, весьма существенно отражается и в христианской аскетике, — поскольку именно особенностями этого учения определяются характерны


свойства и основное содержание мистического переживания состояния тьмы, непосредственного общения с Богом, а также — неразрывно с этим — и аскетическая средства реализного достижения этого единения.

По особенно характерное определение сущности и специфическая особенности любви, называемой эрос, мы находим у преп. Л. Лествицкого.


Что касается влияния платонизма на понимание и обсуждение христианского учения в метафизической письменности, то этот факт—в основном—не возбуждает ни малоийского сомнения, как в настоящем случае, так и вообще. По словам епис. Бориса (Платоникова), "если мышение о повреждении христианского богословия платоническими идеями, внесенными в него будто бы отцами и учителями церкви первых веков, представляет уже крайне, то все-таки нельзя отрицать того, что Платонизм философия, как в древности, так и особенно в новой ее фазе, представляет собой неоплатонизмом эмблем, немаловажное влияние на понимание и изложение христианского учения у последующих христианских поэтов. (История христианской просвещенности в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период второй (313—529). Казань. 1890. стр. 420—422). И это тым более, что "платонизм", как и древней, так и в обновленной его форме, был признан как всеобщий философский системный запросчика учений поведен номером хрестоматий,
Для того, чтобы составить себе более определенное и ясное понятие о значении "сердца" в религиозно-нравственной жизни человечка, — необходимо определить отношение "сердца" к коррелятивным понятиям — "души" (ψυχή) и духа (дух). Фрул, как субъект личной жизни, имеется в своем своем высшем, богоподобном принципе, а в "сердце" (сердце) — свой непосредственный орган, концентрирующий и объединяющий в себе все свойства сознания и деятельности 9. Сердце, так. обр., является средоточием, к которому концентрируется вся личная жизнь человечка, в его наиболее характерных состояниях и обнаружениях 10. Отсюда уже понятно, почему "сердце" и "дух" поставляются между собою в теснейшую связь неразрывного взаимоотношения. Специальная деятельность "духа" происходит при преимуществе в "сердце", так что иногда именно "сердце" приписывается то, что в последней панцири принадлежит собственно "духу" 11). Но так как "дух" — в свою очередь — является принципом богоподобия, так как он служит "первонаучальным источником и последним основанием высшей религиозно-нравственной жизни" 12 13), так что и его деятельность, — когда она нормальная, — про-

и потому — наиболее способным быть вспомогательным средством при разграничении последнего" (Ibid., стр. 423). По словам проф. М. А. Острогорсова, "становясь в известные отношения к откровению, разум одинако тогда не представляет пустой способности познания... В действительности разум, всегда находящийся в известном конкретном состоянии и бывший 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 древне-греко-римского мира, в времена вступления христианства в мир и его распространения, оперировал уже циклом массы философских понятий. Обращался к разуму, христианство обращалось именно к этим понятиям, в которых оно должно было воспринять и которые само оно должно было преобразовать". (История философии в отношении к Откровению. Харьков, 1886. стр. 193. 194). Ср. Я. Спиро. Философия Откровения и Учение Церкви, стр. 1, III.


13 Проф. В. Н. Мышиня. Цит. соч., стр. 37.

14 Ср. Римл. I, 9; VI, 16; VII, 10; 1 Кор. II, 11; V, 5; VI, 20. Гал. VI-10. Филос. IV, 23.
является и осуществляется в соответствии направленности, — с состоянием религиозно-нравственной, богоподобной жизни; то отсюда понятно, почему религиозная жизнь и ея отношения оказываются по преимуществу делом „сердца“. И действительно, „сердце“ в нёкоторых местах св. Писания признается средоточием деятельности „духа“ и отсюда — божественным принципом жизни 14. Съ этой точки зрения объясняются причина и смыслъ той связи, в которую поставляются „сердце“ и совесть, при чемъ совесть представляется также результатомъ деятельности „духа“ въ „сердце“ 15. Равнымъ образомъ, если „духъ“ въ существѣ человѣка является органомъ свидѣтельства Духа Божія 16, если онъ представляется вообще той стороной человѣческой личности, „въ которой устанавливается живая, нравственная связь между Богомъ и человѣкомъ“ 17, т. е. согласно указанному взаимоотношени „сердца“ и „духа“, именно сердце является мѣстомъ деятельности Св. Духа 18. Въ силу этого, являясь средоточіемъ деятельности и органомъ проявленія „духа“, т. е., какъ сказано выше, — той стороны человѣческой личности, которая — въ своемъ послѣднемъ основании — служитъ принципомъ божественной и богоподобной, направленной къ Богу жизни, „сердце“ служитъ средоточіемъ и органомъ вѣры и невѣрія 19, а отсюда также и вообще жизни вѣры, религіозныхъ отношеній 20.

Съ раскрытыя точки зрѣнія уясняется отношеніе „сердца“ и къ „разуму“ (ъб), которому и въ Св. Писаніи и особенно въ аскетической письменности принадлежитъ выдающаяся роль и особенно важное значеніе.

Ноъ является собствено органомъ „духа“ 21, съ которымъ онъ связанъ непосредственно, тѣснѣйшимъ образомъ. Точно отношеніе „разума“ къ „духу“ опредѣляется слѣдующимъ образомъ. Если „духъ“ есть первоначальный источникъ и послѣднее основаніе высшей, религіозно-нравственной жизни“, то „умъ есть

16) Сръ Римъ. VII, 16.
17) Сръ Пр оф. Мвѣнщика, стр. 35. Сръ Стренг. S. 88.
21) Стренг., S. 729.
область теоретического 22) и нравственно-практического познания 23) 24), способность сознания заложенных в душу религиозных и нравственных принципов 25).

Но если, так.обр., войе есть орган "духа", то он же вмести съ тьмъ и потому самому, въ силу указанного взаимоотношения "духа" и "сердца", является въ то же время функциею сердца 26) 27).

Слѣдов., сердця является началомъ господствующимъ и подчиняющимъ себѣ войе 28).

Таково — въ общихъ и существенныхъ чертахъ — учение св. Писания о значеніи "сердца" въ религиозно-нравственной жизни человѣка.

Что касается того учения по данному вопросу, которое мы находимъ въ святоотеческой письменности, то оно, конечно, также признается и оттѣняется основное, центральное значеніе сердца въ указанномъ отношеніи, однако все же слѣдуетъ отмѣтить, что такое значеніе "сердца" не проводится св. Отцами такъ послѣдовательно, какъ это мы видимъ въ св. Писании. Въ святоотеческой литературѣ значеніе сердца часто ограничивается, а иногда прямо затѣняется значеніемъ "разумъ" (войе). который нерѣдко получаетъ первенствующее, главенствующее значеніе, тогда какъ, "сердце", вслѣдствіе этого, естественно отстаетъ уже на второй планъ и само подчиняется "разуму".

Данная особенность святоотеческой психологіи несомнѣнно обязана влиянію психологическихъ воззрѣній, возросшихъ и развивавшихся на почвѣ греческой философіи. Въ истрѣнѣ этой по-

24) Войе одного корня съ утчечь, по лат. posteo. Ср. Cremer., S. 726.
28) Указанная черта учения Св. Писания объ отношеніи "сердца" къ "разуму", какъ мы видѣли, далеко не случайна, — она коренится въ существенныхъ особенностяхъ психологическіхъ воззрѣній св. Писанія и вытекаетъ изъ этихъ послѣднихъ съ принудительно необходимостью. Вотъ почему мы находимъ совершенно необоснованно и налицо попытку изъ которыхъ ученихъ объяснить происхожденіе и особенности учения св. Писанія о "сердцѣ" влиявшемъ греческой философіи. Ср., напр., Teichmuller. Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. III Hest. (Gotha 1879) S. 420.
славней понятие „разума“ (νοῆς), съ легкой руки Анааксагора 29), получило центральное, основное и господствующее значение какъ въ метафизическихъ построенияхъ, такъ и въ психологическихъ и нравственныхъ воззрѣніяхъ. Особенно опредѣленно и систематично это понятіе раскрыто въ философіи Платона 30) и неоплатониковъ 31).

Философія Платона, особенно его психологическая система, ползовалась преимущественнымъ уваженіемъ представителей святоотеческой письменности и замѣтно отразилась на ихъ собственныхъ воззрѣніяхъ 32). Въ частности съ ею почти приняли и философско-психологическое ученіе о „разумѣ“, какъ высшей сторонѣ природы человѣка 33). Именно въ той сторонѣ природы человѣка, которая называется νοῦς, приурочивается библейское ученіе объ отпечатлѣніи „образа Божія“ въ человѣческой природѣ 34). Такъ, обр., если, по представленію Быт., νοῦς — только одно изъ свойствъ, хотя и самыхъ характерныхъ „духа“, то, по
философским воззрениям того времени, 
в его заполняет и покрывает собой почти все содержание понятия пыжма. По учению, напр. Григорий Богослов, "ум," является начальником над всем (содержанием человеческой жизни); от его способности чувствования берет свое начало, к нему же и возвращаются чувствования. У преп. Макарий Е. "сердце" является принадлежностью "внутреннего человечка," который, в свою очередь, отожествляется с "темной сущностью" (η ψεύδο ὑποσία) [36].

Во всяком случае, наблюдая терминологию и анализируя психологическую воззрение св. Отцов, мы приходим к тому выводу, что наиболее видные представители патриархической литературы стремились к возможному согласию и примирению библейской и философской терминологии, а равно и психологических воззрений, пересылаемых ею. В результате этого стремления явилась н'которая неопределенность и не вполняет достаточную точность их терминологии.

В частности, указанное стремление к согласованию библейских и философских воззрений выразилось в том, что н'которые черты и философская определения "разума" (всех) перенесены на "сердце" (καρδία), при чем вски и καρδία употреблялись в качестве понятий и терминов взаимозаменяемых. По словам св. Василия Б., "Писание часто принимает сердце в значении владычественной части души" (ἐν τῷ ἀγαλματίῳ) [37]. Св. Григорий термином τὸ ἀγαλματίῳ или, что то же, τὸ καρδιά, в других значений обозначается вски [38], а в других — καρδία [39]. И это собственное потому, что вски не понимает существенного различия в названиях высшей стороны природы человеческого "умом" (αυτοў), "духом" (πνεύμα) или "сердцем" (καρδία) [40]. Отсюда параллельное и как бы синонимическое употребление по

---


[38] De hominis opificio, с. XII. T. XLIV, col. 156C, 160D, 164C. С. XV col. 177B. Advers. Apollin. n. XXIII, col. 1172C.


[40] Advers. Apoll. col. 1181B.
мвстам термиовъ въ и xардіа 41) не только у Григорія Нисского, но и у другихъ свв. Отцовъ 42).

Впрочемъ, у нѣкоторыхъ Отцовъ — аскетовъ, въ полномъ согласіи съ Писаніемъ, раскрывается учение о томъ, что именно "сердце" служитъ основнымъ органомъ религіозно-правственной, благодатной жизни, — органомъ богообожения. По словамъ напр., препод. Макарія Е., "Богъ сокровенно подаетъ въ сердце (εἰς τὴν καρδίαν) жизнь и помощь, и взврѣетъ Ему Самого Себя (καὶ ἐκεῖνον ἀματησεῖ ὁ θεὸς) 43). И по учению Григорія Нисск. „вселеніе Св. Духа“ (происходить) „въ чистомъ и непорочномъ сердцѣ“ (ἐν καρδιᾷ καὶ ἁμαρτίᾳ καρδιᾷ) 44) 45).

Иногда мы встрѣчаляемъ въ аскетической письменности учение объ отпоплении „разума“ къ „сердцу“ и въ библейскомъ смыслѣ, но которому первый является какъ бы элементомъ подчиненнымъ послѣднему, зависящимъ отъ него. По словамъ, напр., Макарія Е., „когда благодать овладѣваетъ сердцемъ, тогда царствуетъ она надъ всѣми членами и помыслами, пбо тамъ умъ и всѣ помыслы“ 46) 47).


43) Н. XIV, с. III, col. 572C.


45) Н. XIV, с. III, col. 572C.


48) Н. XV, с. XX, col. 569B: ἐπὶ κατάχρα τὸν νοοῦ τῆς καρδίας ἡ χάρις, βασιλεία εἰρήνας τῶν μελῶν καὶ τῶν λογισμῶν· ἐκάλεν γραφὴν ἐν νοοῖς καὶ οἰκονομών τῆς φυσικῆς... Ср. I. Кассиана. Collat. I, с. VIII, col. 490B.

49) Однако, въ мається внимателнее въ подробности и деталяхъ этого учения, глубже анализируя его, можно замѣтить, что въ немъ отразилось неъ только въ одномъ, въ зависимости положение
Христианский традиций... Его существо, содержание и значение в христианской жизни... Отношение к христианской любви и христианской воле... Вопрос о содержании и пределах богопознания... Отношение Божественной любви к Божественному существу... Вопрос о познаваемости существа... Божия.

Имьют свои источники и средоточием „сердце“ (καρδία) человека, проникая всё его силы и способности, определяет и обусловливает собою также и всё стороны отношений человека к Богу, — в частности его деятельностью, направленной к достижению „познания“ Бога и Его отношения к миру и человеку.

Въ обязанности и потребности христианина любить Бога больше всего, любить Его всю душу и всѣмъ своимъ существомъ, заключается несомнѣнно долгъ и внутреннее стремление знать Бога больше всего, помышлять о Немъ и памятовать о Немъ преимущественно предъ всѣмъ. „Возлюби Господа Бога Твоего... всѣмъ разумѣніемъ твоимъ (ἐν ἐλθ θῆ διανοια σοι)“ 1). По словамъ преп. И. Лествичника, „истинно и пламенно любящій непрестанно представляетъ лицѣ любимаго и съ удовольствіемъ объемлетъ его образъ внутренно. „Такъ обыкновенно бываетъ въ тѣлесной любви, такъ и въ духовной 2)."

Слѣдоват., христиансское „познаніе“ Бога возникаетъ, развивается и крѣпнеть на почвѣ христианской „любви“, въ своихъ специфическихъ особенностяхъ и существенномъ содержаніи опредѣляется этимъ именно состояніемъ.

Таково, и дѣйствительно, христианское учение о сущности и значеніи „познанія“ Бога, которое обозначается обычно терминомъ γνωσις или ἐπιγνωσις.

Въ вышней степени характерно и знаменательно самое филологическое значеніе названнаго термина, — вполнѣ гармонирующее съ существовомъ обозначаемаго имъ состоянія.


1) Маркъ, XXI, 37; Ср. Лук. X, 27.

2) I. Лествичникъ. Gr. XXX. кол. 1156СД: ὥστοι ἐρωτοὶ τοῦ τοῦ φιλοσοφοῦ ἐνθαμοντικοῦ προσώπου φανερῶς, καὶ τοῦτο ἐνόν ἐνθαμοντικοὶ προστιθέονται ὡς τωστὸς... ὥστοι ἐτὶ ὑμηράτωνων... ὥστοι ἐτὶ ἀποκλῆτων ἀποκλῆσθαι.

3) Такъ, напр., употребленіе слова отъ этого корня вполнѣ уместно въ стѣдующемъ выраженіи: другъ узымаются въ несчастій.
чаемаго впечатлёнія отъ другого. Такъ какъ, далѣе, познаніе, обозначаемое названіемъ терминомъ, является результатомъ не одной дѣятельности разума, но возникаетъ изъ чувства пѣльной человѣческой личности, то оно содержится въ себѣ и этический моментъ. Слова γνώσις, γνωρίζω включаютъ въ себѣ и моментъ довѣрія 4), причемъ у Гомера γνώσις означаетъ даже „родственникъ по крови“ 5). Такъ обр., γνωσις означаетъ познаніе въ смыслѣ именно опыта, покоящагося на восприятіи впечатлѣній со стороны объекта познаніе 6). Отсюда изъ основаннаго на опытѣ познанія развивается убѣжденіе 7). По сияя всего сказаннаго гνωσις оказывается, слѣдовательно, нервнымъ и какъ бы моральными познаніемъ 8).

Итакъ, гνωσις — не просто воспріятие или знаніе, но такое, въ которомъ человѣкъ, такъ сказать, участвуетъ морально, — слѣдов., знаніе, стоящее въ непосредственной связи съ его волей 9).

Указаннаго, основнаго и наиболѣе характернаго, черты гνωσις’а рельефно выступаютъ въ Новозавѣтномъ его употребленій.


7) Ibid. S. 257.
8) Ibid. S. 288.
9) Ibid.
11) Me. XXVI, 72.
Если это "познание" имьеть своиъ объективъ Бога, то оно предполагаетъ тѣсное и непосредственное взаим'ствіе Бога на человѣка, такъ что "познаніе" является прямымъ результатомъ именно этого послѣдняго 16). Также именно значеніе γνѣзда'а особенно рельефно раскрывается у св. Иоанна Богослова. Ап. Иоанъ всегда разумѣетъ не теоретическое познаніе, которое является дѣломъ одного разума, но "познаніе" живое, въ которомъ пред- 
метъ воспринимается во внутреннюю жизнь; это есть внутреннее живое общение съ познаннымъ. И такъ какъ объектъ познанія есть Богъ 17), то Онъ "долженъ наполнять и опредѣлять все духовное существо человѣка" 18). Вотъ почему у него иногда γνѣздае почти тожественно съ χωριαν ἐχαν 19) 20). Слѣдов., основ- 
ваніе "познанія" Бога заключается во внутреннемъ опыте, во внутреннемъ обладанія, присутствующимъ въ христианинѣ нача- 
lомъ Божественной жизни 21). Имя своею прямой дѣльностью осу- 
ществленіе "истины", "познаніе" предполагаетъ такое тѣсное прон- 
икновеніе ею всей человѣческой личности, что, подъ влияніемъ 
этого взаимодействія, возникаетъ въ человѣкѣ совершенная новая 
жизнь, свободная отъ деспотическаго гнета чуждыхъ идеальной 
природѣ человѣка элементовъ 22). Отсюда несомнѣнная тѣснѣй- 
шняя, непосредственная связь добродѣтели (ἰ ἁρετῆ) и "познанія" 
(ὁ γνѣζν) 23). 

Такое значеніе γνѣздае объясняетъ намъ, почему у св. Иоанна 
Богослова должны отношения къ Богу не только поставляются 
vъ тѣснѣйшую связь съ правильнымъ "познаніемъ" Его 24), но 
sами эти отношения, во всей ихъ совокупности, выражаются и 
характеризуются, какъ γνѣздае 25). Этимъ терминомъ обозначается 
тѣснѣйшее взаимоотношеніе человѣка и Бога, при чемъ пред-
полагается со стороны Божа непосредственное и существенное воздействие на человеческую личность 27. Вот почему осуществление начала христианской жизни представляется прямым следствием, непосредственным "изліяніем" этого "познанія" 28) 29).

Такое существенное, в высшей степени важное значение "гносиса" в христианской жизни обусловливается его тъснѣйшей, необходимой связью с состоянием христианской любви 30). Христианскій "гносис" оказывается именно слѣдствием, проявленіем и выражением реального непосредственного переживания состояния богообщенія в совѣт любви с Богомъ. "Познаніе безпредѣлную любовь Богу къ нему, всѣмъ сердцемъ вѣруя въ Бога 31), посланнаго въ миръ "Единороднаго Сына Своего, чтобы люди получили жизнь черезъ Него" 32), христианинъ и самъ преисполненъ отвѣтной самопреданной любовью къ Богу, слѣдствіемъ которой является "пребывание въ Богѣ" 33). Такимъ путемъ христианинъ достигаетъ непосредственного и тѣснѣйшаго общения съ Богомъ. "Богъ есть Любовь, и пребывающій въ любви, пребываетъ въ Богѣ, и Богъ въ немъ" 34). И это собствен но потому, что "любовь отъ Бога" (ὃ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστιν) 35). "Любовь въ цѣломъ объемъ (безъ всякаго опредѣленія и ограничения) по своему существу имѣетъ источникъ (ἐξ) въ Богѣ, но такъ обр., что связь ея съ источникомъ остается постоянною и непрерывывающеюся (ἐστιν) 36).

Слѣдов., христианское "знаніе" всѣцѣло покойтся на непосредственномъ и реальномъ личномъ общеніи вѣрующаго съ Искупителемъ. Какъ и всякое истинное и достовѣрное познаніе,— и даже преимущественно предъ нимъ — христианскій "гносис" имѣетъ своимъ основнымъ первоисточникомъ реальное, живое, непосредственное воздѣйствіе Бога на человѣка, который стано-

28) Ср. 1 Иоан. III, 6. Ср. 4. 7. 8; П. 3.
30) Ср. Н. И. Сазарда. Пит. соч., стр. 560: "любовь, (по учению св. Ан. и Ев. Иоанна Богослова) стоитъ въ ближайшемъ и непосредственномъ отношеніи къ познанію Бога".
32) Ср. 1 Иоан. IV, 9—6.
33) Ср. 1 Иоан. II, 5: ...ἐν ἀγάπῃ ἐστιν. Ср. ст. 6: ...ἐν ἀγάπῃ μένεσθαι.
34) ibid., IV, 16.
35) ibid., IV, 7.
36) Н. И. Сазарда. Пит. соч., стр. 556, стр. 516.
вится воспринимаемым къ этому воздѣйствію только при условіи полнѣйшей самопреданности Богу, самоотверженной любви къ Нему. Съ этой точки зрѣнія уясняется наше еванг., св. Апостола: „кто любить Бога, тому дано знание отъ Него“ 37). Являясь выра- женіемъ и проявленіемъ христианской любви, истинный „гносисъ“ стоитъ въ тѣснѣйшей, неразрывно-органической связи и съ осп- равдывающей „вѣрой“ (πίστις) 38), въ силу ближайшаго средства состоянія „вѣры“ и „любви“, — по ихъ основному этико-психическому содержанію и мистически-религіозному значенію. Въ самомъ дѣлѣ, анализъ „вѣры“ показываетъ, что она включаетъ въ себя такіе моменты, какіе характеризуютъ и состояніе любви вообще. Вѣра, какъ и любовь, имѣтъ свои существенными чертами самопожертвованіе и самопреданность. Его даетъ осно- ваніе полагать, что оправдывающая вѣра по своей сущности сродна съ любовью и имѣетъ существенно то же содержание, что и любовь 39). Этимъ обстоятельствомъ объясняется и тотъ фактъ, что у св. И. Богослова ἀλήθεια имѣетъ такое же центральное и основное значеніе, какое ἀλήθεια — у Ап. Павла. Очевидно, Павловъ ἀλήθεια соответствуетъ Иоанновой ἀλήθεια, и отношеніе любви къ вѣрѣ у Ап. Павла соответствуетъ отношению вѣры къ любви у Ап. Иоанна. Если по Павлу любовь есть необходимый моментъ вѣры, то по Иоанну, напротивъ, — вѣра есть существенный моментъ любви. Отсюда Павловъ ἀλήθεια и Иоаннова ἀλήθεια должны имѣть приблизительно одинаковое содержаніе и одинаковое значеніе“ 40). „Рассматривая состояніе вѣры и любви съ нравственно-психологической точки зрѣнія, Ап. Павелъ, подобно Иоанну, признаетъ въ любви исходный пунктъ, основаніе и жизненный аврѣ

37) 1 Кор. VIII, 3: εἰ δὲ τὴν ᾑθεδὲ τὸν Θεον, ἀληθεὶς ἀληθεία ὑπ᾽ αὐτὸς. Ср. Гал. IV, 3.
38) Ср. Иоан. VI, 69. 1 Иоан. IV, 16. Иоан. X, 38. Ср. Н. И. Саворода. Цит. соч., стр. 575: „въ общемъ ὑγιεῖνα и πίστις указываютъ на твердое убѣжденіе въ истинности чего-либо, основанное не на довѣріи къ чему-либо слову, но на собственномъ извѣстіи факта; а оба эти слова имѣютъ означать полное жизненное обладаніе христианской истиной... У Апостола Иоанна истинная вѣра есть познавающая и испытующая, а истинное познаніе — вѣроятное... Въ вѣрѣ уже заключается и познаніе, такъ какъ въ общемъ одинаковымъ образомъ уже заключается действительное общение съ Богомъ, обладаніе Богомъ“. Ср. стр. 590—591. О нераздѣльности и взаимномъ проникновеніи „вѣры“ и „знаній“ см. также у прот. И. Бѣляева. Ученіе св. Ап. Павла о вѣрѣ (Москва, 1900), стр. 160—163.
40) Проф. В. Н. Мицкевичъ. Цит. соч., стр. 168—169.
въры, ея зерно и съмя. "И (а́хъ — тв́ко пате́оби 41). Онь считает ее дѣятельной силой и энергией вѣры" 42. Знание Бога есть по нему или моменту, или слѣдствием любви въ Богу 43 44. Любовь проявляется — между прочим — "въ познаніи" 45.

Такъ, обр., "съ нравственно-психологической точки зрѣнія Ап. Павелъ мыслить любовь источникомъ, основой и сердцемъ вѣры, а самую вѣру—тѣломъ или проявленіемъ любви, получающимъ отъ нея свою жизнь" 46.

Почерпая въ состояніи "любви" свою силу и энергию 47, оправдывающая вѣра" является центромъ и основой всей религіозно-нравственной жизни христианина, непрерывно дѣйствующею силою (доловага) во всѣхъ состояніяхъ и проявленіяхъ духовно-благодатной жизни, въ частности также—и рѣки." Эту послѣднюю утверждается на вѣрѣ, какъ на своемъ необходимомъ основаніи. Что же касается рѣки, "уклоняющагося" отъ вѣры, почерпывающаго свое содержаніе не изъ этого источника,— рѣки независимаго отъ вѣры, самостоятельного, т. е. автономнаго, то такой рѣки, по учению Апостола, является фосовъ рѣки 48, т. е. гноисомъ не настоящимъ, не подлиннымъ, а подложнымъ, навращеннымъ, совсѣмъ незаслуживающимъ даже этого имени.

Но вѣра, будучи несомнѣнно связана съ любовью, является собственно дѣломъ "сердца" 49. Слѣдов., первоначальная источникъ и корень гносиса заключается также именно въ "сердце". И дѣйствительно, по учению св. Ап. Павла, рѣки, обусловливаются принятіемъ "Духа отъ Бога" 50. Но этотъ "Духъ" "посылается" отъ Бога именно въ "сердца" христіанъ 51. Правда, въ тѣкоторыхъ случаяхъ св. Ап. Павелъ относитъ рѣки къ дѣятельности "разума" (побъ) 52. Однако здѣсь имѣется въ виду не естественное, натуральное состояніе и направленіе "разума", а его "духов-

41) 1 Кор. XIII, 7.
42) Гал. V, 6.
43) 1 Кор. VIII, 3. Ср. 1 Иоан. IV, 7.
44) Курсикъ папть.
45) Филип. I, 9.
46) Проф. Мелитюма, стр. 169.
47) Гал. V, 6.
48) 1 Тим. VI 20.
49) Римл. X, 10.
50) 1 Кор. II, 12.
52) Ср. 1 Кор. II. 16.
ное, вспомоществуемое св. Духомь состояніе, уподобляющее его "уму Христову." Но такое уподобленіе, присвоеніе Христу, учаносіе Его идеальныхъ совершенствъ совершается только въ рою. Если же разумь въ своей дѣятельности представляется самому себѣ, дѣйствует независимо отъ "вѣры," то въ такомъ случаѣ онъ не только не приобрѣтает истиннаго знанія" о Богѣ, но даже возстае противъ такого именно знанія" (какѣ тѣ; γνωσις; тоб Θεον) 55).

Изъ представленнаго анализа христіанскаго гносиса — по его происхожденію и существу — можно видѣть, что онъ всецѣло и непремѣнно основывается на живомъ опытом непосредственнаго реальнаго богообообщенія 66). Всекое истинное знаніе, не исключая и религіознаго, въ своей основе обязательно должно имѣть дѣйствительный опытъ, проникнекая изъ живого взаимодѣйствія субъекта и объекта 57).

Основною и элементарною формою проявленія и осуществленія религіознаго опыта является религіозное чувство мистическаго единенія съ Богомь, которое служитъ главнымъ моментомъ религіозной "вѣры" 58).

55) (bid., ср. ст. 12, 15.


57) 2 Кор. Х, 5. Ср. 1 Тим. VI, 5; 2 Тим. III, 8; Римл. I, 28; Бф. IV, 17. Колос. II, 18.

58) Ср. Н. И. Соловьёва. Цит. соч., стр. 360, 472, 518, 524, 574, 561, 572, 598, 635.

59) Ср. В. С. Соловьёва. Т. II, стр. 186: "если отношеніе между субъектомъ и предметомъ для того, чтобы быть истиннымъ или объективнымъ знаніемъ, т. е. выражать истину предмета, а не мнѣніе субъекта, должно исходить изъ этого самого предмета, то, очевидно, субъектъ долженъ не полагать о себѣ 'это отношеніе, а находить его въ себѣ. не производить, а испытывать его'.

60) Связь "гносиса", проникающего изъ "любови", именно съ "чувственно" утверждается категорически въ слѣдующихъ словахъ св. Ап. Павла: "то же проповѣдую, η γατη όμων ἐτι μαλλον' χαὶ μαλλον' περευση ἐν ἐπι γνωσις καὶ πᾶση αἰσθήσει... (Филп. I, 9)." Комментируя данное мѣсто, Е. Т. говоритъ: "кромѣ любви и понимания, необходимо еще нѣчто иное, чемъ чувство — αἰσθήσις. И въ смыслѣ чувства этимъ же словомъ называются, но св. Павелъ очевидно разумѣеть духовное чувство. Вь смыслѣ чувства испытываютъ вѣру и даютъ знать объ ихъ качествахъ. Также и духовное чувство въ своемъ кругу испытываетъ духовныя вѣры и опредѣляетъ ихъ качества. Какъ
"Въра" предполагает, так обр., воздѣйствіе Бога на человѣка, а со стороны послѣдняго — свободное восприятіе этого благодатнаго воздѣйствія 40), которое реально осуществляется только при условіи дѣйствительной способности человѣка къ этому вос-

тамъ, такъ и здѣсь отличительное свойство чувства есть освященіе и вкушеніе. Размѣщеніе непсихиія въ снающими чувствами даёт опытность вѣрной; размѣщеніе освященія и вкушеніе духовнѣйших вещей дасть опытность духовную" (Толков. Посл. Филип., стр. 30). Ср. Prot. Бѣльяева. Цит. соч., стр. 189 — 190, гдѣ приводится толкованіе приведеннаго мѣста, находящагося въ сочиненіяхъ Flatt, De-Wette, Meyer, Lange, Starke. — По словамъ проф. А. И. Введенскаго, "вслѣдствіе преимущественного (въ сравненіи съ умомъ и волей) значенія чувства въ жизни вѣры въ которыя психологи, при установленѣ логическо-тонкаго понятія о вѣрѣ, не безъ основанія пользуются понятіемъ чувства, какъ близлежащимъ родомъ (genius proximum) вѣры. Но если вѣра вообще, согласно удачной формуля одного изъ такихъ психологовъ (разум. Jerusalem), можетъ быть опредѣлена, какъ чувство согласія нового элемента ознанія съ его прежними сознаніями, съ прежними мировоззрѣніями, то религіозная вѣра... должна быть опредѣлена... такъ: религіозная вѣра есть чувство согласія нашей жизни съ жизнью Абсолютнаго или инаке — чувство живаго мистическаго общения съ Нимъ". (Цит. соч., стр. 94).

пряткую. А эта способность, в свою очередь, "предполагает", с одной стороны, самоотречение, а с другой — преданность Христу, стремление соединиться с Ним и усвоить Его правду 60) 61). При таком направлении духовной жизни человека, при условии всецелого устремления его к Богу, Христос вступает с верующим в непосредственное, теснотнейшее общение любви, действительное, вселяется в его сердце 62). "Прикаяшися", так обр., "Христа Господа Иисуса в свое внутреннее существо" 63), верующий именно по врěмени укрепленный в врѣмени "утверждается" и "укореняется" "во Христѣ" 64), Который духовно, но реально "живет" (τό) в глубинѣ существа врѣющих 65). Таким путем осуществляется внутреннее, глубокомыслие и совершенствование единения врѣющих со Христом, так что Сам Христос становится как бы "жизнью" врѣющих (τὸ ὑπὸ ἰδέαν) 66), в подлинном и настоящем значении этого слова. Слѣдовательно, такого взаимоотношения врѣющих со Христом является тот факт, что всѣ состояния, отношения и поступки христианина, всѣ проявления его духовно-благодатной жизни совершаются по силоͯ неразрывного единения его со Христом, "въ сфере Его божественной жизни" 67) 68). — Слѣдовательно, благодаря именно врѣмени, человѣкъ достигает реального общения съ Богомъ, фактически переживает состояние непосредственного единения съ Нимъ 69);

60) Ср. Исаковъ С. А., XXI ч. 120: "когда человѣкъ осознаеть, что Божественная помощь действительно впомощь ему, тогда сердце его понастоящему исполняется врѣмени".

61) Ср. Фин. III, 8, 6.

62) Проф. Мышчина. Цит. соч., стр. 164.

63) Бфес. III, 17; Ср. Колос. II, 7.

64) Колос. II, 6.


67) Колос. III, 8: Ср. 1 Кор. XV, 43. Фин. III, 21, 1 Иоан. III, 2.

68) Проф. Мышчина. Цит. соч. стр. 206.

69) Такой способъ духовного существования врѣющихъ обозначается въ св. Иисусинѣ, преимущественно у Ап. Павла, выраженіями "въ Кофѣ", "въ Христѣ". Цитаты см. у В. И. Мышчина. Loc. cit

70) Съ этими точками зрѣнія должны быть признаны справедливыми слова проф. А. И. Броденскаго: "высчайшій объектив врѣмени, утверждая себя предъ на-
однимъ путь проявленій такого именно состоянія служитъ и христианскій грехъ, который, такъ какъ образомъ, всѣ́дло обусловливается "вѣрой", какъ по своему происхожденію, такъ и по своему содержанію.

Но общеніе съ Богомъ, являющееся необходимымъ, существеннымъ, внутреннею основою всей христианской жизни, а также, и христианскаго греха, само realmente осуществляется только при условіи достижения возможнаго для человѣка уподобленія Богу, которое, въ свою очередь, предполагается родство, общность направленія и содержанія жизнедѣйствительности вѣрующего съ основнымъ содержаніемъ жизни Божественной. "Пребывание" во Христѣ" обозначаетъ христианина "поступать такъ, какъ Онъ поступалъ" 70.

Отсюда "соблюдение Его заповѣдей" является необходимымъ, самымъ вѣрнымъ и надежнымъ свѣдѣльствомъ и признакомъ того, что христианинъ "познаетъ Его" 71) действительно и правильно. И обратно, несоблюдение "заповѣдей Его" съ непрерывной увѣдомляемостью и безусловной несомнѣнностью показываетъ, что нѣть никакой возможности исказать въ такомъ человѣкѣ истиннаго, настоящаго христианскаго гносиса 72).

Такимъ образомъ, истинный христианскій "гносисъ" неразрывно связанъ съ нравственнымъ совершенствованиемъ христианина — по существу обусловленіемъ совершеніемъ "добрѣй дѣлъ" 73) "ходженіемъ во свѣтѣ" 74). "Всякій пребывающій въ Немъ (во Христѣ) не согрѣшитъ; всякій согрѣшивающій не видѣтъ Его и не познаетъ Его" 75). Отсюда "познаніе (εἰσίγνωσι) Господа нашего Іисуса Христа" 76) возможно только въ томъ случаѣ, если христіанинъ, удаляясь "отъ господствующаго въ мірѣ растлѣнія попхоту" 77), "прикладаетъ все стараніе проявить, въ вѣрѣ своей "добролѣттель" въ ея непрерывномъ и полносодержательномъ раз-

шемъ сознаніемъ, самъ обладаетъ имъ съ совершенной властью, опредѣляя всю его жизнь и дѣятельность въ направленіи къ отысканію метины". Религ. созн. языч., стр. 49.

70) 1 Іоан. II, 6. Ср. Іоан. XV, 4. 5. 1 Петр. II, 21.
71) 1 Іоан. II, 3.
74) Ср. 1 Іоан. I, 7; Ср. II, 10.
75) 1 Іоан. III, 6; ср. II, 4; IV, 8. 3 Іоан. II.
76) Ср. 2 Петр. I, 8.
77) 2 Петр. I, 4.
78) Ibid. ст. 5—7.
вити, въ духѣ „любви“ 78), которая является „большею“ 79) и „превосходной“ 80) изъ христианских добродѣтелей 81).

Съдовательно, только „любящий“ — истинный гностикъ, о которомъ можно утверждать: ἱνά γινώσχη τὸν Θεόν 82) 83), причемъ этотъ „гносисъ“, въ силу указанныхъ основаній, имѣть несомнѣнно процессуальный характеръ и, при благоприятныхъ условіяхъ, возрастаетъ непрерывно 84) 85), награждая вѣрующихъ высшими благами богоизованія.

Такимъ образомъ, по учению св. Писанія Нового Завѣта, христианскій „гносисъ“ объединяетъ въ непрерывномъ единствѣ моменты религіозный и нравственно-практический.

Весьма важное значеніе принадлежитъ γνῶσις и въ святоотеческой, аксемическѣй письменности. Въ этой послѣдней γνῶσις является однимъ изъ центральныхъ и основныхъ понятій, имѣющихъ первостепенную важность при выясненіи принципія святоотеческой аксемики и мистики 86).

По учению преп. Макарія Е., именно въ „вѣдѣніи (ἐν τῷ γνῶσι), любви (ἀγάπῇ), вѣрѣ (πίστε) находится душево и является ей Господь (σώζονται χαι θανατῶν αὐτῷ ὁ Κόρης)“ 87). Въ высшей степени характерно и важно учение св. Отца объ источникахъ истиннаго христианскаго „гносиса“. По мысли преп. Макарія, душа ея въ и тѣснѣйшемъ образѣ проникается дѣйствіемъ благодати св. Духа. Это воздѣйствіе не какое-либо частичное, простирающееся лишь на одну какую-либо сторону души („не какое-либо просвѣщеніе мыслей и вѣдѣнія“ — ὁ νοημάτων τι καὶ γνώσεως φωτισμὸς θεοῦ), вѣдѣ, — оно проникаетъ самую основу личной жизни (т. е. „сердце“).

78) 1 Кор. XII, 13.
79) ibid. XIII, 31.
84) Ср. Н. И. Святогор. Цит. соч., стр. 559.
86) Н. И. Святогор. Цит. соч. стр. 635.
Только существование такого озерённая является истинной „гносисъ" (дибо паса та гвоси апокалыптеси) 88).

Пред. Исаак С. гвоси представляет дъярство „сердца" 89) поскольку, очевидно, он у него связывается с настроением и прояснением христянской любви,— этим, по его словам, „вместилищем духовного" 90). По мёрр проникновения всей жизни подвижника началом истинно христянской любви, разновивается, совершенствуется и уточняется в немъ и гвоси. Вотъ почему „духовное въднине" (ж пероиати гвоси) осуществляется вообще „позднее дѣлание добродѣтелей", при чемъ тому и другому „предшествуетъ любовь" 91). По словамъ св. Отца, „сперва возбуждается" в христианинъ „любовь въ Божественномъ”, слѣдствиемъ которой является „божественное" общения съ миромъ духовнымъ, „откровеніе таннъ духовнаго вѣдниніе"; „умъ" его и дѣйствительно начинает ощущать „духовное вѣдніе тварей", а затѣмъ, по мѣрѣ его дальнѣйшаго совершенствования, „воссияетъ въ немъ соизерапіе таннъ святой Троицы", а также „таннъ" совершенномъ ради людей „домостроительства" спасенія, наконецъ, „вѣдніе" проистрается и на будущее, обнимая собою то, что обычно является предметомъ „надежды" 92). Слѣдов., „на всѣхъ ступеняхъ вѣднія и таинственныхъ соизерапій божественная любовь вводитъ и наводитъ" человѣка 93), объемля его „сердцѣ" и направляя его „умъ" (дианоя).

Если же „вѣдніе" и „соизерапіе" св. Отецъ перѣдко относить къ дѣятельности „ума", а не „сердца», то и здѣсь несогласованности ни въ какомъ случаѣ не получается, такъ какъ, по ученію преп. Исаака, „самая жизнь ума есть въ сущности дѣло сердца" 94). Всѣдствіе такой зависимости „ума" отъ „сердца", состояніе послѣдняго всѣрдою отражается на успѣшности и качествѣ дѣятельности перваго; по выраженію св. Отца, „истинностью сердца своего онъ уцѣломудриваетъ соизерапіе ума своего" 95).

88) De libert. mort. c. XXIII, col. 957AB.
89) Ср. А. I, c. 6: йдъ п, ар, иа м, н, аролои въ тѣ, гвоси, с, д, вонага, ап, мотэ, на тарашъ тя, орн, тов, омопато. Ср. А. XXXVII, c. 243: хардіа, н, дехамен, ап, мотэ, тов, хардіатов, кай ти, хардіа, тов, мелоноос айнага, въ арія.
90) Epist. IV, c. 575.
91) A. XLIV, c. 271.
92) Ibid., c. 562—563.
93) Ibid., c. 570.
94) А. XVII, с. 87—88: ή πολιτεία τής διανοίας ἐστὶ ἐργὸν τῆς καρδίας. Ср. А. XLI, с. 261: ἐν τῆς καρδίας τοῦ μοναχοῦ οἱ νοοί καθίσουσι. Α. LXXIX, с. 404: καρδία... οἵς τῆς διανοίας.
95) A. I, с. 5: τῇ ἀληθείᾳ τῆς καρδίας αὐτοῦ σωμφονίζει τὴν δειρίαν τῆς διανοίας αὐτοῦ.
Это последнее осуществляется благодаря тому, что "умъ" "вводится" "въ область любви" 98), подчиняется "вѣрѣ" 97), которую обусловливается пріятіе св. Духа во внутреннем существо человѣка, почему св. Отецъ и говорить, что "въ пріятіі Духа--- все совершенство духовнаго вѣдѣнія" 98). Слѣдов., "гносясь" "усовершается вѣрою"; именно благодаря вѣрѣ, "гносясь" приобрѣтаетъ силу восходить горѣ, ощущать то, что выше всякаго ощущенія" 99). Правда, на высшей ступени своего совершенства "вѣра" поглощаетъ "гносясь", но послѣдній не безсмѣдно исчезаетъ: вѣра "рождаетъ его снова" 100). Но такъ какъ "животворныя заповѣди Христовы хранить любовь" 101), то св. Отецъ имѣлъ полное основаніе утверждать, что "умъ сподобляется благодаря таинственнаго соединенія и откровенія духовнаго вѣдѣнія именно за сохраненіе заповѣдей" 102).

Очистившій свое сердце дѣйствительно, а не призрачно видѣть Господа внутри себя (въ сей атмосферѣ), при свѣтлости очей ума своего (въ тѣхъ азартныхъ огнѣ, созерцающихъ тѣ небеса) постоянно зрѣть Господа, 103). Онъ внутри себя принимаетъ ощущеніе живущаго внутри Христа 104), онъ "чувствовать созерцаетъ (αισθητης θεοει) внутри себя, въ области духовной" и другіе предметы мира духовнаго 105), восприимая и усваивая ихъ именно "чувствомъ", хотя, конечно, "и не тѣленнымъ, а внутреннимъ, сердечнымъ, духовнымъ" 106). Съ этой точки зрѣнія "духовный гносясь" опредѣляется, какъ "ощущеніе безсмертной жизни" 107), "ощущеніе сокровеннаго" 108), а "истина", — какъ "ощущеніе по Богу" 109). Но

--- 394 ---

96) ibid., с. 574—575.
98) ibid.
99) А. LXII, с. 377.
100) А. LXV, с. 384. Ср. Л. LXII, с. 371.
101) loc. cit.
102) С. 569.
103) А XLIII, с. 261. Ср. Григорій Н. De beatitudinis. Ор. VI. col. 1269C: "въ щестой заповѣди блаженства блаженствомъ называется не знать что-л. о Богѣ (о то γνωσι τι περι Θεοι), но имѣть въ себѣ Бога (то ἐν ἑαυτῃ συγειν τον Θεον)."
104) С. 571. Смл. с. 575.
105) С. 578.
106) Ibid. Ср. А. LXVI, с. 388: ...тѣн аієθηςν ἐν τον πνευματι αιεναι καὶ ωφι ἐν της αιθιοπεια.
107) XXXVIII, с. 241: ο γνωσις ...αιθηθαι της κατ' ἑαυτυ της αθανασια.
109) А. I.XIX. с. 401: αληθεια ἐστιν αιθηθαι κατα Θεον.

Если „созерцание“ (θεωρία) (121) необходимо предполагать

---

110) Σ. 565.
111) Ibid.
112) Σ. 566.
113) Σ. 567—573.
114) Л. XI, с. 250. I. Cassian. „Дар познания“ (donum scientiae) поставляет в связь с духовными чувствами (Sensus spirituales). Collat. XV, с. IX, col. 906B.
115) Σ. 573.
116) Σ. 577.
117) Σ. 577. Ср. с. 567.
118) Σ. 577.
119) Σ. 578.
120) Σ. 572. Ср. Симеон Н. Б. De tribus modis orationis. col. 701D, 703A, 709AB—710A.
правственное совершенство (τελειον, perfectio), если только чистые нравы могут достигать чистого совершенства, то отсюда понятно, почему γνώσις, по учению св. Отцов, включает в себя не один теоретический момент, но — непременно — и правственно-практический.

По словам св. Григория Б., «все любому друже разделяется на две части — на совершенство и дательность" [123] [124]. По выражению препод. Исаака С., "заповедь иметь нужду и в том и другом, и в совершенстве и в дательности" [125].

Оба эти моменты нераздельны [126] и одинаково необходимы для осуществления истинного, христианского "знання".

Конечно А. в понятиях истинного философа илп, что то же, гностика мыслить три существенно-необходимых признака: совершенство, исполненное заповедей и вспомоществование другим людям (в дбьге осуществления иным нравственного совершенства). Только совмещение этих качеств в одном лицее образует истинный гност и; при недостатке же хотя одного из этих трех качеств, гностис оказывается совершенно недостаточным [127].

[123] Ср. I. Haccio. De coenobior. institut. lib. VIII, c. XVII, col. 345: solitudo...novit, enmendatis moribus contemplationem purissimam reserare...


[125] Α. I, c. 8: η ἐντολή...τῶν φασιστῶν διίται, τῆς θεωρίας καὶ τῆς πράξεως. Ср. Α. XX, c. 190—191. Григорий Н. In Cant. Cant. Homil. XIII, col. 1057B.


[127] Strom. lib. II, c. X. T. VIII, col. 981B: τῶν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεθαπτὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, ερωτὴν ἄν-
Преп. Максим И., сравнивает въдннн (ἡ γνώσις) — съ душою человѣка, а дѣятельность (ἡ πρᾶξις) — съ тѣломъ, и изъ этой аналогіи дѣлаетъ выводъ о совершенной недостаточности одного изъ нихъ, въ отдѣлности отъ другого, — подобно тому, какъ живой человѣкъ состоитъ непремѣнно изъ души и тѣла. Гнозис недѣятельный (ἐγνώσθαι), не имѣя точки опоры и надлежащей устойчивости, ничтъ не разнимется отъ мечтаній фантазіи 128). Равнымъ образомъ и дѣятельность, которая не одушевлена гносисомъ, не имѣетъ ни настоящаго вида, ни достоинства, напоминая бездушную статую 129).

Поэтому человѣкъ, соединившій съ дѣятельностью гнозисъ, оказывается дѣйствительно сильнымъ (въ духовномъ отношеніи): дѣятельностью онъ насущаетъ вождѣніе и укрощаетъ разраженіе, а гнозисомъ окрѣляетъ умъ и переселяетъ его къ Богу 130).

Но такъ какъ добродѣтель, будучи цѣлымъ и слѣдствіемъ дѣятельности, сама является порожденіемъ въры и посвящается въ сердце 131), то и теорія ставится въ ближайшую и необходимую связь съ состояніемъ и направленіемъ сердца 132) 133).

128) Такой гносисъ называется у него ἀνατόμωσας фантазія.
129) Упомянутъ въ дѣят. главы VI, 88. Философія, с. 421—422. Эта мысль заимствована у препод. Исаакии С., по словамъ котораго добродѣтель есть тѣло, соединяющее душу, а то и другое (въ совокупности) — одинъ совершенный человѣкъ" (Α. XXX, с. 192). Ср. также Григорій Б. Θ., Θ., с. Χ黔В. This. Ι. с. Χ黔V, с. 321D—324А. Евсевій Π. Capita practic. с. 1326A. Григорій Н. In Cant. Cant. Н. XIII. с. 1067В.
131) Ισαакій С. Α. I, с. 5. 1... είναι γνώσις της πνευματικής, και σπειρείται εν τῃ πρᾳξις.
132) Ср. ibid., с. 5. Α. XXX, с. 187. Α. ΛIII, с. 261, 266. Срт. Κλημεντς Α. Στρομ. Λ. Ι. с. ΧI, с. 752CD.
133) Анализируя учение о грѣхѣ, которое мы находимъ, съ одной стороны, въ св. Писаніи, а съ другой — въ святославническій книжности, мы находимъ, что послѣдняго въ общемъ — по существу — сжигаетъ первому, хотя и пользуется при раскрытии его церковнымъ св. Писаніемъ терминами философіи, философія, основанная на заимствованной преимущественно изъ философіи того вре-
Итакь христианский "гносис" основывается на дѣйствительномъ обладаніи его высочайшимъ объектомъ, въ своемъ объемѣ, содержаніи и достоинствѣ всѣцѣ опредѣляется реальнѣмъ переживаніемъ общенія съ нимъ.


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.

Всё отношения Бога к людям и Его самооткровение пмь в своей основ неразрывно идущий любовь. Отсюда люди прежде всего и преимущественно переживают в себе и непосредственно познают „любовь“, которую мы ве в ним Бог. Бог „возлюбил“ людей и излил на них всю безпредельную

полноту этой любви. Именно "любовь" Божия сообщается людямъ, становится ихъ внутреннимъ достояниемъ, живою силою, опредѣляющею, проникающею и образующею всю ихъ жизнь. По изображенію св. Писанія, полнота и изобиліе любви Божіей изливается на людей въ видѣ живой и полнокровной божественной силы, которая и есть собственно благодать (χάρις) 139). Любовь Божія есть, свѣд., та сторона Божественной жизни, та "сила" Божественной природы, воздѣйствіе которой на словъ, земной уязвимой, необходимую зависимость отъ любви. Только познавая Бога какъ любовь, человѣкъ получаетъ истинное познаніе содержанія всей Его жизни, прочихъ Его свойствъ и отношений. И это обусловливается собственно тѣмъ, что именно любовь Божія, а не какое-либо другое свойство Божественной природы, является основнымъ началомъ, движущей силой, реальнымъ принципомъ Божественного самооткровенія. Любовь, будучи главнымъ, основнымъ содержаніемъ богоизвѣстія, является вмѣстѣ съ тѣмъ началомъ познанія о Богѣ и всѣхъ непосредственно отношеніи. Любовь, какъ этико-психическое состояніе христіанина, является только отраженіемъ любви Божіей; именно благодаря этому свойству, человѣкъ становится подобнымъ Богу, какъ рожденный подобіемъ родившему 140. Отсюда религіозно-нравственное настроеніе христіанской любви является характеристическимъ признакомъ и необходимымъ органомъ дѣйствительнаго участія человѣка въ божественной жизни, а также

135) ibid., IV, 10.
137) Римл. IV, 5.
138) Ср. 2 Кор. XII, 9.
139) ibid.
141) Отсюда тѣсная, существенная связь, въ которую поставляются между собою у Ап. Иоанна Богослова ἑαυτῇ и ἑαυτῷ (Ср. 1 Ин. III, 19, 16). Подробно о значеніи послѣдняго термина см. въ цит. диссертации Н. Н. Сикурі, стр. 313—315.
142) Ср. Иоан. IV, 7.
вмешь с этим и потому самому — служить и единственным, ничем незаменимыми органом богоизвестания. Богъ познается именно в силу любви, посредством любви. Сидякъ дат., любовь является основным источником и необходимым началом богоизвестания также и съ психологической, субъективной стороны. В любви и посредством любви христианин познает и соединяет в себѣ Первобразъ и Первостоянникъ его любви, — всякой истинной любви вообще: ὑ αγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν 143) 144.

Если, так. обр., въ мирѣ и въ отношении къ людямъ Богъ проявляет Себя прежде всего и преимущественно какъ любовь, то въ этомъ нельзя не видѣть ясного указания, что и въ Самомъ Богѣ, во внутренней Его жизни, въ Самой Его природѣ любовь — свойство наиболѣе существенное, характерное и важное.

Не выражая собою вполнѣ и безусловно самаго существо Вождия, "любовь" однако является несомнѣнно важнымъ свойствомъ существа Вождия, и при томъ такимъ, въ которомъ наиболѣе рельефно, полно и характерно выражается внутренняя природа Божественной жизни. Таковъ именно смыслъ апостольскаго выражения: ὑ Θεος; αγάπη ἐστὶν 146) 147.

---

143) Ibid.
144) "Любовь въ цѣломъ объемтъ (безъ всякаго опредѣленія) по своему существу имвтъ источникъ (ἐκъ) въ Богѣ, но такимъ образомъ, что связь ея съ источникомъ остается постоянной и непрерывающейся (ἐστὶν)". Н. И. Сарадзе. Цит. соч., стр. 559.
145) Раскрытие православнаго учения о недоступности для человѣка существо Вождия будетъ представлено нами пѣсколько позже, по требованію строгости и систематичности изложения.
146) 1 Іоан. IV, 8, 16; ср. П, 4; III, 6.
147) Правда, авторъ солиднаго учения излагавшій о Первомъ Посланіи Ап. Іоанна Воскресенскаго, очень рѣшительно утверждаетъ, что въ приведенномъ изреченіи Апостола опредѣляется самое существо Божественной природы. См. особенно стр. 561 цит. соч.: "предиканъ ἀγάπη поставленъ безъ члена и выражается не качествомъ только, которымъ Богъ обладаетъ, но качествомъ, которое объясняетъ все, что Богъ есть: Богъ не только имвтъ любовь, но Онъ есть любовь. Онъ всѣда любовь, любовь—и ничто болѣе; Его существо—любовь". (Ср. также ibid. стр. 304, 365, 465, 558, 561, 570, 576). Однако самъ почтенной авторъ даешь намъ твердый основание полагать, что терминъ: "существо" принимается у него не въ томъ строго опредѣленномъ и точно фиксированномъ значеніи, въ которомъ оно обычно употребляется въ метафизикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, сопоставляя приведенный уже слова со слѣдующими: ὑ Θεος φιλο ἐστι есть одно изъ тѣхъ выражений, употребляемыхъ Ап. Іоанномъ, которыми описывается собственное существо Бога: "Богъ есть Духъ" (Ін., 4, 24), "Богъ есть любовь" (1 Ин., 4, 8) и "Богъ есть святъ". Другіе новозавѣтные писатели говорят о томъ, что Богъ дѣлаетъ, какими свойствами обладаетъ; Ап. Іоаннъ говорит о томъ, что Богъ есть въ Своемъ существъ" (стр. 304). Однако уже
Учение о том, что Богъ сообщает человеку прежде всего и преимущественно именно "любовь", какъ существенное свойство Своей Божественной жизни, — которая въ этомъ именно

tо обстоятельство, что Ап. Иоаннъ употребляет не одно, а три наименования — *άγαπη*, *φιλία*, *тέμπη*, различных, одно на другое несходныхъ, — затрудняет, если не совершенно уничтожает, возможность понимать снова автора въ строго-точномъ смыслѣ. Очевидно, и по мысли "Апостола любви", ни одно изъ указанныхъ понятий недостаточно для того, чтобы всѣцѣ опредѣлить существо Божіе, такъ сказать, безъ остатка и сполна покрыть его. Употребляя каждое изъ трехъ приведенныхъ выраженій, Апостолъ имѣетъ въ виду отвѣть- нить въ Божескомъ существо только одну изъ наиболѣе характерныхъ его чертъ. Къ такой мысли склоняется, повидимому, иногда и названный ученый разъ онъ употребляет такое выраженіе, что "любовь происходит отъ Бога, изъ самого существо" (стр. 559). Въ этихъ словахъ собственно утверждается, что любовь есть существенное свойство Божественной природы,— не болѣе. Не сколько далѣе Н. И. Сазоновъ говоритъ, что любовь служить существеннымъ свойствомъ именно праведной природы Бога: "любовь есть не только опредѣленіе божественной воли, но является именемъ для праведной природы Бога въ ея существенномъ и неизмѣнномъ характерѣ" (стр. 561).

Несостоятельность ученія рѣчицанства, "полагающаго существо Божіе исключительно въ любви, считающаго любовь вполнѣ исчерпывающею содержаніе Божественного существо", — крайности, односторонности и проблѣмы этого ученія достаточно намѣчены въ докторской диссертации проф. Керенскаго: "Школа рѣчицанскаго богословія въѣзренівѣ" (Казань, 1903), стр. 405—410. (Ор. то-же на стр. Православн. Совѣтъ. Собес. 1902. Июль — августъ, стр. 225 — 232). Ловоды и разсуждения почтенія ученаго, вообще говоря, основательны и серьезны, но полемических задачи оказались, по крайней мѣрѣ, отчасти, свое необлагородное влияніе, помѣщая ему выносить, что любовь,— не только одно изъ существенныхъ неотъемлемыхъ свойствъ Божественной природы, но свойство именно самое характерное изъ нихъ, самымъ понимъ, совершенныхъ и рельфныхъ образомъ отображающее въ себѣ природу Божественную.

качества и является объектом этого „гносиса“, — это учение вполне гармонирует и с общим святоотеческим учением о том, что в Боге соединены человечку именно и только существенных сокровища и даряют Его жизни, самая же сущность, внутренняя сторона Его природы, человечку недоступна.


148) Григорій Н. In Ecclesiasten. Homil. VII. T. XLIV, col. 732CD.
149) Григорій Б. Or. XXVIII. c. V. T. XXXVI, col. 32B:...дѣлъ полдъ пріо тавъ тѣр таіта, кai ἐξ ἐς ταύτα, φωςις ἀρκιας τα καὶ ἀπερληκτός; λεγω δε, ουχ ὅτι ἐστιν, ἀλλα ἡ τεις ἐστιν.
150) Григорій П. Cap. physica, theologica... § 94, col. 118BC: σωὶς ἐστι τῶν ἔκτιστων αὐτῶν, δ ὄνωμα νικηκτικρα τῆς τῶν ἐκτίστων φωςος.
152) Іоаннъ I, 18.
153) Григорій Н. De vita Moysis, col. 377A: εο μονον τοις ἀνθρωποις, ἀλλα καὶ ταγι νοητη φωςις τῆς θειας οὐσίας τῆς γνωσις ἀνατάτων.

Такъ обр., если „вѣдьніе“ человѣка и недоступно Божественное существо, то несомнѣнно—по крайней мѣрѣ, отчасти,—

155) Симеонъ Нов. Богословъ. Ор. XXVIII, с. 462C: Deus capi non potest, nec intellectu comprehendi.
156) Григорій Б. Ор. XXXVIII. с. XVII. Т. XXXVI, с. 48C: θεῶν, ὅ τι ποτὲ μὲν ἐστὶ τῆς φύσεως καὶ τῆς οὐσίας, ὅτε τὶς εἰρεν ἀνθρώπων ἐπιτετειθεῖτο, ὅτε μὲν ἐγερθῆση.
157) Григорій Б. Ор. XXXVIII. с. VII. Т. XXXVI, с. 317C: ἀπαρου τὸ Θεῖον καὶ διορθοτοῦντον.
158) И. Дамаскинъ. De fide orthodoxa. с. I, с. 789A; ср. с. IV, с. 797B; с. V, с. 800C.
159) Григорій Б. Ор. XXIX. с. XI. Т. XXXVI, с. 88B: ὁ μόνος Θεοῦ καὶ ἰδεάς, τοῦτο οὐσία.
160) Григорій Б. Ор. XXVIII, с. III, с. 29A: (εἰδου) οὐ τὴν πρώτην τε καὶ ἀνθρακον τῆς φύσεως, καὶ ἑαυτή, λέγει δ' τῇ Τριάδι, γενεσιομενήν, καὶ δὴ τὸ πρώτον κατατεκτάματος εἰς μόνῳ... ὅλα' δ' ἐν' ἐκλειπεῖν καὶ ἐνε ἡμῖν φθάνουσα.
161) И. Дамаскина. De f. orth. I. 1. с. IX, с. 837B: τὸ αγαθὸν, καὶ ἔθνων, καὶ
162) Григорій Н. In. psalms. Т. II. с. XIV, с. 585C: οὕτω τὸ Θεῖον ὅ τι ποτὲ τῇ φύσει ἐστιν, ἀνθρωποι μένει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ ἀληθῶν.
163) Ibid.
165) Григорій Н. In. Ecclesiasten. Homil. VII, с. 732C.
ему доступны существенные свойства Божественной природы, —
т. в. ему доступно — в жизни и познании — причастие таких
сторон Божеского бытия и жизни, которая непосредственно
принадлежат существу Божественной природы, изъ нея про-
истекают и ею обусловливаются — въ своемъ содержании и осо-
бенностяхъ. Божественная Личность есть субстанция въ идеаль-
номъ смыслѣ; въ Ней внутренняя сущность неотдѣліма отъ
своей, но и не сливаются съ ними, сообщая имъ реальное,
какъ въ определенномъ содержаніе. Божественная личность про-
никаетъ своимъ существеннымъ содержаніемъ каждое Божествен-
ное свойство, кладетъ на нихъ свой отпечатокъ. Слѣдов., въ
Божественной Личности различаются какъ бы два стороны: вну-
трення глубины жизни Божества, недоступная человѣку, и та
сторона Его существа, которая обращена къ миру, — здѣсь разу-
мѣются проявленія вовнѣ, обнаружения и дѣйствія въ мирѣ того
же Божественнаго Существа.

Съ этой точки зрѣнія уясняется значеніе и смыслъ раз-
личныхъ нареченій Св. Писания, изъ коихъ въ однихъ, повидимому,
допускается возможность для человѣка достигнуть общенія
съ самимъ существомъ Божественной природы, тогда какъ въ
другихъ такая именно возможность отрицается съ меньшей
энергией и полною опредѣленностью.

У Св. Григорія П. имъются въ виду и разъясняются два
параллельныхъ ряда данныхъ изъ св. Писанія, въ которыхъ, по-
видимому, несогласно, до противоположности, свидѣтельствуется
о возможности “видѣть” непосредственно Бога.

Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, по свидѣтельству Св.
Писанія, достойные даже теперь могутъ видѣть “Лице Божье” 166). Не только ангелы хранители видятъ Лице (блѣкое и тѣ прислововъ)
Отца Небеснаго 167), но получить такое видѣніе сподобился и
Моисей. Мало того. И всѣмъ христіанамъ дано обѣтованіе, что
они увидятъ Бога лицемъ къ лицу 168). Однако, съ другой сто-
роной, по учению того же писанія, Богъ совершенно невидимъ для
всѣхъ и навсегда (ъ въ 3" алѣфъ пантъ та хай тай саи хай аси). Въ самомъ
dѣлѣ, въ другой разъ Господь сказалъ тому же Моисею: “никто
не увидѣть Мое Лице и останется живъ” 169). Однако, по мысли
Григорія, оба ряда свидѣтельствъ не заключаютъ въ себѣ взаим-

166) “το πρόσωπον τον Θεον νον δρασθαι ὑπὸ τῶν ἀξίων διὰ τῆς ἐνθέου καταλλάγηται

167) “Мо. XVIII, 10.

168) “...καὶ ἐκεῖ ἦν πρὸς πρόσωπον θείαν ἐν ἑπαρχείας ἐχομεν.

наго противоречия. „Бога никто не видал никогда“ 170) и, с другой стороны, „чистые сердцем видят Бога“ 171). Это означает, что Самъ Господь, невидимый по своей сущности, по своей энергии и благодати, видимъ для тыхъ, которые уподобились Богу. Но то, что въ Немъ видимъ, не является чёмъ-либо другимъ, по сравнению съ Нимъ, и не есть творение 172). „Отъ почтенныхъ богослововъ намъ предано и то и другое, — а именно, что одно въ существѣ Божиемъ несообщимо, а другое — сообщимо, — и то, что мы имѣемъ общеніе съ Божественной природой и то, что мы этого общенія не имѣемъ“ 173). „Когда свя. Отцы говорят о несообщимости существа Божія, то въ такомъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть ту сторону этого существа, которая не можетъ быть выражена словомъ, и вообще обнаружена; а когда они говорят напротивъ, о сообщимости, то надо разумѣть обнаружение Божественной природы, проявленіе ея и дѣйствіе 174) 175)."

Слѣдоват., въ которомъ смыслъ, съ извѣстными ограничениями можно даже сказать, что человѣку можетъ быть доступна отчасти и Божественная сущность, поскольку она—несомимѣно—отражается въ божественныхъ свойствахъ, ихъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ — въ мірѣ тварной природы. Философская терминология отчасти уполномочиваетъ на такое утвержденіе. По словамъ Григорія П., „и внѣшнее философы подъ сущностью предмета разумѣли не только его природу, но и все, что относится къ этой природѣ и существу,—естественная и существенная сущности; послѣдняя они отвлекаютъ отъ сущности и ея подчиняютъ“ 176).

Указанная точка зрѣнія, полагающая отчиче между приро—

170) Иоанн. I, 18.
171) Мт. V, 8.
172) овъ і' ов' ъ оўсіа ката т'въ оўсіа, оўсіа кай м'всіа т'въ і'ввсіа гево-


173) Григорій П. Theophanes. T. Cl., col. 922D: ὃς ἄρθρος ἡμιν ὑπὸ τῶν

174) ibid., col. 937D: ὅταν ἄκοιμος τῶν Πατέρων ἄρθρους λεγόντων τ'ν ὁσίαν

175) Πο τον θεοστάτου, ἢ ποιεῖται μοι νῦν τ'ν ἀναφοράτου τ'υ καὶ ἀναφοράτου τ'υ." ὅταν

176) По терминологии Ел. Теодорита, возвоначаеомъ въ Богѣ ὡ σωσιа оўсіа оўсіа; позовавамо же то, что относится къ т' пері τ'ν ὁσίαν, τοις ἐπιστοι, ἢ εμνοντις, ἢ σοφια, ἢ δυναστε, ἢ θεοστοι, ἢ τεταρακοσὶας. In cap. I. ad Romanos. См. Siuevene. Τ. I. p. 775.

177) Theophanes, col. 937D — 940A: ἓν ἀν τ'ν τοις ἐξανθεν σωματικ ὁσίαν ὑπὸ τ'ν ἐκατον μονος φωνα ὅμοιονται, ἀλλα κ' τα ψυχικα και σουσιωδη διαρευνετα γι' ὑπὸ τ'ν ὁσια τατιτ πάντα τάτουν.
дой и существом Божественными, съ одной стороны, и Божественными свойствами, съ другой стороны, но вмьстѣ и поставляющая ихъ въ тѣснѣйшую связь неразрывного взаимоотношения,—эта точка зрѣнія въ высшей степени благопріятствуетъ послѣдовательному и строгому проведению въ православномъ богословіи тектоническихъ основъ христианскаго Откровенія. Именно при указанной точкѣ зрѣнія обеспечночается и удерживается—какъ реальность непосредственнаго общенія человѣка съ Богомъ, возможность фактическаго воздѣйствія Божественной Личности на человѣческую,—такъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, сохраняется и отдѣльность, самостоятельность тварнаго мира и человѣка, такъ что—при этомъ—исключается возможность допускать пантенистическое связіе человѣка съ Богомъ даже и при условіи тѣснѣйшаго, благодатного общенія съ Нимъ."

Слѣдов., Богъ въ своихъ отношеніяхъ къ миру и человѣку открываетъ дѣйствительныя качества Своего существа. Правда, безконечный въ Своемъ существѣ, во внутреннихъ глубинахъ..."

177) Интересно отметить, что противникомъ Григорія Паламы т. н. варханами, стоящими въ Богѣ сущностью и энергию, превозъяя различіе между энергией и сущностью принадлежащимъ исключительно человѣческому разуму и нѣмыми соотвѣтствіи въ объективной дѣйствительности, предпочитая его самопожертвованную истину, что сущность Божественной природы человѣка къ всѣкому тварному бытию недоступна,—въ качествѣ вывода изъ этихъ подобныхъ отставляли то положеніе, что Богъ и вообще несвященнымъ людямъ. Человѣкъ познаетъ Бога не иначе, какъ только посредствомъ символовъ, образовъ, но въ коемъ случаѣ не непосредственно (ср. К. Т. Радченко. Религіозное и литературовое движение въ Болгаріи. Кіевск. Универс. Издѣль. Издѣл. стр. 146—147). Такъ, напр., Анджинъ доказываетъ тожественность въ Богѣ его обида и то піна (T. CII, col. 1201—1205). По учѣнію Григорія, въ Богѣ благода и энергія тождественны съ божественною сущностью (T. CXLIX, col. 268). Вастворскій и подобныя виды свѣта Григора называется формой (τονο). образовъ (тгос), вещественнымъ символомъ Божества (ibid., col. 377). Апостолы на вазовъ видѣли не Бога, но вѣчно изъ существующаго (тмъ ὑστασις) и познающая (ibid., col. 384), т. е. вѣчно изъ привлекающаго къ области явленій тварнаго мира. Не только Богъ, но и ангелы сообщаются съ людьми посредствомъ символовъ и тѣсновъ образовъ (βα συμβολα καὶ τόπων κοινωτικοι, ibid. col. 323). Ученіе священнаго Писанія о возможности совершать Бога сдѣлаетъ понятіе въ смыслѣ мысленного совершанія (ката ἐννθια ὅς, ibid. col. 398), т. е. познаніе Бога непремѣнно опосредствовать процессами мыслительной, логической работы, оперирующей надъ символическими представлениями о Божествѣ, образующей изъ нихъ понятія и под. Такимъ образомъ, общение съ Богомъ и въ какомъ случаѣ не можетъ быть непосредственнымъ,—а спѣдствительно, одно неосуществимо и вообще. Къ такому безограниченному выводу несомнѣнно должно привести послѣдовательное развитіе философскихъ начал литературныхъ противниковъ Григорія Паламы.
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 обнаруживается и проявляется свои существенные свойства, особенно же ясно открывает их в Своем непосредственном воздействии на человеческую личность; в этих отношениях и воздействиях человек получает возможность истинно "знать" Бога в Его свойствах. Следов., Божественную Личность человека знает в Ея существенных свойствах, проявляющихся в Ея отношениях к тварному миру. И эти свойства имеют несомненно объективное значиние, поскольку они берут свое начало в Божественном существе, и в Немъ имеют свое основание.

Воздействуя, в частности, на человека, Богъ входит с Нимъ в непосредственное общение и, сообщая ему "Божественные силы", однако не подавляет содержания конечной человеческой личности, а лишь возвышает ее къ Себѣ, расширяет, углубляет и преобразует ея содержание.

Следовательно, христианство несомненно не только предполагает и допускает въ дѣйств богообообщения мистический момент, но и считает его центральным и основным, безусловно необходимымъ для осуществления истинно-христианской жизни и истинно-христианскаго "гносиса" 178).

178) Что касается значенія самого термина: "мистический", то, по опредѣлению В. С. Соловьева, "мистикою называется творческое отношеніе человѣческаго чувства къ трансцендентному миру" (Собр. соч. Т. 1, стр. 239). Низше говоря, — мистика есть "прямое непосредственное отношеніе нашего духа въ трансцендентному миру" (ibid.). Этому определенію слѣдует, напр., и проф. А. И. Беведенскій. Подъ "мистическимъ восприятіемъ" онъ разумѣетъ "непосредственное, т. е. приобрѣтаемое безъ посредства какихъ бы то ни было разсужденій и выводовъ знаніе того, что не составляеть части вѣчнаго мира, но что въ то же время не мы сами и не наши душечныя состоянія (т. е. абсолютное начало вещей или Богъ), и при томъ знаніе внутреннее, т. е. возникающее безъ помощи внѣшнихъ чувствъ (О мистицизмѣ въ критикахъ въ теоріи познанія В. С. Соловьева. Вопр. филос. и психол. 1901, вн. 56 (1) стр. 33. примѣч. Ср. Его-же. Философские очерки. Вып. I. СПБ. 1901, стр. 44). "Итакъ мистицизмъ есть увѣренность въ существованіи мистического сосприятія" (Философ. очерки, стр. 45). Слѣдов., "тотъ еще не будешь мистикомъ, кто говорить про самого себя, что онъ твердо вѣритъ въ существованіе Бога... Мистикъ считаетъ самого себя отнюдь не вѣрующимъ въ существованіе Бога, но знающимъ объ Его существованіи, знающимъ съ такою же достовѣрностью, съ какой онъ знаетъ о существованіи испытываемой нѣмъ боли" (ibid, стр. 45). По определенію г. Н. Лосскаго, религіозный характеръ, "всегда характеризуется учениемъ о томъ, что Богъ и человѣческое сознаніе не отдѣлены другъ
Въ виду раскрытых нами оснований, говорящих съ несомнѣнностію о томъ, что въ христіанствѣ непремѣнно предполагается и неосредственное общежицуе человѣка съ Богомъ,—мы должны принять необщное то истолкованье ученья христіанства по данному предмету, которое предлагаетъ проф. А. И. Введенскій. Этотъ ученья категоричеъ утверждаетъ, что „христианство не мірится съ мистицизмомъ” — въ указанномъ смыслѣ слова. Въ доказательство своей мысли проф. Введенскій цитируетъ свтл. мѣста св. Писанія: Іоан. I, 18; Іоан. IV, 12; I Тим. VI, 16. Искъ XIII, 20, 23. (Птт. ст. стр. 33 прямѣч. Ср. Философское очередь, стр. 66). „По освободительному, единственно допустимому, если сопоставить различных мѣст св. Писанія, толкованіемъ Григорія Богословъ”, слова, сказанной Монсею (Искъ лок. сіе.), означаютъ: „Монсей увидитъ только то, что неоцненнымъ путемъ показываетъ намъ Бога, подобно тому, какъ отображеніе и изображеніе солнца въ водахъ показываютъ солнце воѣрѣ” (Филос. очередь. Кн. цит., стр. 67). Мы уже видѣли ранѣе, что церковъ не принятъ, а отвергли мнѣніе т. и. звѣздаткомъ о томъ, что мы знаемъ о Богѣ только по явлѣніямъ Его, которые можемъ уподобить отраженію солнца въ водѣ или на другихъ предметахъ. Напротивъ, ученье Григорія Паламы, отставшаго возможность и действительность—для людей достойныхъ—совершается Бога неосредственномъ признается согласнымъ съ ученьемъ Церкви. Что касается вопроса о томъ, какъ учить по данному вопросу св. Писанія, то онъ по мѣрѣ возможности, уже раскрытъ нами.—Справедливость требуетъ сказать, что у Соколовъ это вопросъ понимается и истолковывается глубже, чѣмъ у проф. Введенскаго. Солдовѣцкий правильнѣе понимаетъ и христіанское ученье по данному предмету. Очень важны и его
философския обоснований разъяснений той мысли, что существенной свойств Божественного, доступной восприятию и пониманию человеку, точно соответстуют тому, чтобы для познаваемых предметов природы представляют качества последних, их свойства, отношения, явления. По словам Соловьева, "мы называем явления всякое для нас существующее или нам явное (отсюда явление, феномен, явление самовыявление, обусловленное, с одной стороны, воспринимающим субъектом, а с другой — итак, производящим, независимо от воспринимающего субъекта причиною, которая, как такая, не может быть непосредственно явлена, а обнаруживается только в своем действии или явления, независимо же от чего мы приписываем этой причине собственное о себе бытие и называем ее о себе сущим, самосущим или вещью 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 явления от являемого, но различие не есть отдельное". Самоотношение, как явлееющееся, по- знает вообще только в своем проявлении Утверждение Канта и Контя, что мы познаем только явления, есть более, чем аксиома — они есть тождественное. Нобы быть явлениям и быть познаваемым сознается одно и то же, и именно быть для другого, в противоположность бытию самому в себе" (Т. I, стр. 67). "Заслуга философского идеализма состоит в том, что оно познает рациональное, радикальное различие сущности от явления, — различие, по которому невозможно простое переоценение определений явлений на сущность и обратно; но это различие не есть безусловная отделимость, поскольку совершенно различные и даже противоположные предикаты могут принадлежать одному и тому же субъекту. Все существующее имеет совместно как бытне в себе и для себя, так и бытие для другого, есть и сущность и явление" (стр. 207). "Вся по самому понятию всякое явление есть явление сущего или вещи о себе, то точно также и во всяком познании познается нечто о том сущем" (Т. I, стр. 368—369). "Явление и вещь в себе различимы без отделения и соединены без смешения" (Ibid., стр. 371). Поскольку явление есть нечто иное, как обнаружение сущего в себе, то, познавая явление, мы тьем самым имеем включенно познание этого сущего, обнаруживающего в явлениях... Наше познание, хотя не может обнимать метаномическое существо в его внутренней действительности или субъективном содержании, тьем не менее может и должно быть адекватным отражением этого существа в его формах или объективном содержании, которое и есть нечто иное, как обнаружение или бытие для другого в некоторой сущности, недоступное в себе самой... Явление может быть более или менее, прямо выражаемым явлениями" (Т. I, стр. 286—289). Отсюда, "оценивая явлений предмета, составляя эмпирическую основу нашего познания, хотя отнюдь не утерявая совершенно собы сущности предмета, однако так иначе, в большей или меньшей степени, выражая эту сущность, названным образом относятся к ней". Так образоват., между нашими ощущениями и сущностью самого предмета должна быть нейткоторая связь" (Т. II, стр. 321). Мистической эмпиризм, наиболее видным и известным представителем которого является г. Н. Лосский, "считает опыт относительно вышнего мира испытанием, переживаемым наличию самого вышнего мира, а не одних только действий его на я; сознавать, он призывает сферу опыта более широкую, чем это принято думать". (Цит. соч., стр. 101). Согласно этой теории, "миръ не—я (весь мир не—я, включая Бога) познается так же непосредственно, какъ ми́ръ я" (стр. 100). Указанныя теория весьма интересна...
и с богословской точки зрения, но она нуждается в еще более обоснованном и детальном раскрытии. Во всяком же случае слѣдуется имѣть в виду, что внутренняя сторона предметовъ, а тѣмъ болѣе другихъ личностей открывается человѣку, переживается имъ лишь постепенно, поскольку онъ воспринимаетъ проявленія предметовъ. Действія личности,—слѣд., переживаетъ и познаетъ лишь частично, не захватывая самой глубины предметовъ, а тѣмъ болѣе другихъ личностей („чужая душа—потемки“. Ср. 1 Кор. II, 11).
Различныя формы и степени „голосов“. „Созерцание“ Бога въ природѣ. — Сущ-ность, содержаніе и главныя условія этого созерцанія. — „Безмолвіе“ (ταυτολογія); его сущность и значеніе. — Отношеніе мнѣній — созерцателей къ „помы- слямъ“ и внѣшнимъ впечатлѣніямъ.

Въ результата точнаго анализа данныхъ Св. Писанія и аскетическаго учения имѣемъ, что человѣку, при известныхъ условіяхъ, несомнѣнно, доступно познаніе проявленій Боже-ственнаго совершенствъ, открывшихся и продолжающихъ от-крываться въ мірѣ и человѣкѣ. При этомъ, названныя прояв-ленія Божественнаго совершенства очущаются и познаются въ различныхъ степеняхъ ясности, отчетливости, опредѣленности, достигая непосредственности — въ смыслѣ наиболѣе точномъ и прямомъ, — въ божественныхъ благодатныхъ воздѣйствіяхъ на самого человѣка, во внутреннемъ святѣ извѣстнаго сердца 1), когда подвижникъ „созерцаетъ Владыку своего внутри сердца своего“ 2). Подобно тому, какъ въ нравственномъ развитіи человѣ-ка осуществляется и наблюдается извѣстная постепенность, такъ и восприимчивость къ непосредственнымъ воздѣйствіямъ Божімъ непремѣнно предполагаетъ ступень низшую, каковою является именно пріобрѣтенная и воспитанная человѣкомъ, при помощи благодати Божіей, чуткость къ такимъ проявленіямъ божественныхъ свойствъ, которыя опосредствованы явленіями


2) Θεοφій тъν δεικνύον αὐτοῦ ἔσωθεν τῆς καρδίας αὐτοῦ. Иоанн. С. А. XLIII, с. 260; ср. с. 261.
природы. Созерцание Бога в природѣ, имѣя прежде всего и преимущественно воспитательное значение, какъ необходимая предварительная ступень богоузнанія, все же не теряет своего значенія и на послѣдующихъ, вышихъ ступеняхъ религіозно-правственнаго совершенствованія 3). По ученію св. Апостола Павла, человѣкъ, проникая своимъ „разумомъ“ въ устройство и дѣятельность „предметовъ“ и явлений „сотворенаго“ Богомъ „мира“, подъ влияніемъ внутренніхъ, идущихъ со стороны чистаго „сердца“, совершаетъ въ мірѣ, за его видимою стороною, присутствіе и и проявленіе „сили“ Божіей и обладаетъ „святымъ Божіемъ“. Такимъ образомъ, по волѣ и намѣренію Самаго Господа, для людей становится „явнымъ“ то, что имъ можно знать о Богѣ 4) 5).

3) Ср. Григорій Б. Ог. XXVIII. с. III. Т. XXXVI, с. 290.АВ.
Въ полномъ согласі и съ ученіемъ св. Писанія, и свв. Отцы Церкви раскрывали ту истину, что прежде всего „чрезъ разсматривание устройства мира „людямъ“ можетъ быть доступно „постигніе высшей премудрости и силы“ 6) Творца. „Въ творахъ, Богомъ и созданныхъ и управляемыхъ“, отражается—въ известной степени,—„величіе (μεγαλότητα) Божіе,—подобно тому, какъ отраженіе и изображеніе“ (σκια и еικόνες) солнца въ водахъ показываютъ солнце слабымъ взорамъ, которые не могутъ смотрѣть на самое солнце, такъ какъ острота свѣта поражаетъ чувство“ 7). Слѣдов., человѣкъ знаетъ Бога не по существу Его, но по величію твореній Его, и Его о Нихъ Промыслу. Въ нихъ, какъ въ зеркалахъ, видитъ человѣкъ безпредѣльную Его благость, премудрость и силу“ 8).

Такъ, обр., созерцаніе природы доставляетъ человѣку „познаніе“ (γνωσις) о Богѣ 9), хотя это познаніе и не можетъ быть названо вполнѣ совершеннымъ, о чемъ дааетъ понятіе уже самая аналогія свѣта солнечнаго и его отраженія въ водѣ. Не менѣе характерна и другая аналогія. „Небо, земля, море, словомъ—весь миръ“, по святоотеческому воззрѣнію, служитъ какъ бы „великою“ „книгою“ (στοιχειον), „въ которой открывается самымъ безмолвнымъ проповѣдующій Богъ“ (φθορια υδατης πνευματικής) 10). По смыслу этой аналогіи, восприимчивый, чистый умъ и чуткое сердце усматриваютъ въ мирѣ Божественной мысли, намѣренія и дѣйствія. Этому величественному и краснорѣчивому книгу надо умѣть правильно прочитать и вѣрно истолковать, чтобы получить чистое, хотя бы только приблизительно-отдаленное, символическое представленіе о Богѣ. Въ благообразительномъ случаѣ предметы и явленія видимаго міра служать какъ бы ступенями духовной лѣстницы, по которой умъ человѣка, подъ влияніемъ
внушений, идущих от сердца, — постепенно восходить к соединению небесной красоты, нечёрного святого Божества 11).
В этом отношении среди существующего в глазе ничего, что не приводило бы тём или другим способом к нравственному или богословскому соединению 12). Во всём дыхании Бога и во всём явлении его человека усматривается присущую силу Его, которая проявляется и в рассказах грома и в блеске молний и в ясной тишине неба 13). Ощутимое соединение Бога выывает многообразно (contemplatio Dei multifarice 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 промышления и правосудия, — из того, что Он является в каждом роде над святыми своими. Соединение этого рода вообще безчисленны (sunt... hujusmodi 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 mundi obtutibus vel tenetur 14).
Соединение мири, человек, должен, не останавливаясь на видимом, восходить умом к Божеству 15). Таким именно и только таким путем „чувства“ и „вещи чувственны“ могут служить „к духовному соединению“ 16). Человек, позволяя своему уму развлекаться чувствами, должен „возводить его к духовному разумению того, что этими чувствами воспринимается“ 17). Вот почему, на высших ступенях религиозно-нравственного совершенства человек не только не теряет духовного вкуса, чуткости, интереса и восприимчивости к созер-
цанию природы, но имейте эти свойства в просвещении, воззвешении и облагороженном виде и в утонченной изощренности. "Ум, освободившийся от страстей, вращается в точных мышлениях (εν τοις φιλος νομισμα), в созерцании тварей (τῶν ζως) и в вечном свете" 18.

Даже аскеты — мистики, повидимому устраняющие безапелляционно всякую посредственность и достигни весь возможным 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 особенной интенсивностью, разумея, при этом, не людей лишь питающихся "млеком", — младенцев, в дель спасения, богопознания и богообщения, но и людей, уже достаточно окрыленных в духовной жизни, приобретших изощренность "очи сердца", восприимчивость "духа" к божественным воздействиям.

По учению преподобного Исаака С., "удаление души от мира и безмолвие ея естественно побуждают её к постижению Божиих тварей, а оттого возносятся она к Богу" 19). Расматривание тварей и размышление о целесообразности устройств их возбуждает в подвижниках созерцательную любовь к Богу 20). "Когда ум подвижника обновлен в сердце в нем освящено (ὅταν ἀνακατεθηκή εἰς νοῦς, καὶ ἡ καρδία ἐγκαταλεῖθη), то его умъ ощущается духовное въдение тварей, вследствие чего "возсиеляет созерцание тайны св. Троицы" 21).

Именно на третьей — высшей — ступени развития "гнозиса", когда последний почти постигается върное, γνώσις, "представляет въ умь Божественных и чудных дѣйствий управленія въ природѣ существъ мысленныхъ и чувственныхъ" (τοις νοητων καὶ τοις σαφετων) 22). Когда подвижника, послѣ долговременного пребыванія въ кельѣ, "освящал сила безмолвія" (ἐπισκηπτε ὑπὰ ἄνωθυς τῆς ὑποχα), тогда "его очи открываются, чтобы, по прочит чистоты, видѣть силу Божія творенія и красоту созданій" (τοις ἑαυτὶ τῆν ἴσχυν

18) Θαλεσσί. Σεντ. ΙΙ, 29. Τ. ΧΧΙ, col 14490—1452Α.
19) Λ. ΛΧΧΧΙΙ, c. 462: ὁ χωρίπος αὐτῆς (φυσικ) ὁ ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ἡ ὑποχα αὐτῆς φυσικος νοθισιν αὐτῆς πρὸς κατανόησιν τῶν κινητῶν τῶν Θεοῦ καὶ ἐν τῷ ὀφθαλμό ὑφοιτι τοις τοῖς θεοῦ...
20) Λ. ΧΙ, c. 249 — 250
21) Εἰρίπτ. ΙV, c. 568: αἰσθάνεται: ὁ νοῦς αὐτοῦ τῆς γνώσεως τῆς πνευματικῆς τῶν κινητῶν καὶ ἀνατέλει ἐν αὐτῇ ἡ θεωρία τῶν μυστηρίων τῆς ἡτίας Θρασος...
22) Λ. ΛΧV, c. 384.
тых кта́сев тов Θεοῦ, кai тo хáллю тων ктврмάτων κατά το μέτρον тῆς καθαρότητάς σοῦ) 23).

Препод. отецъ признаетъ „три созерцания естествъ, въ которыя умъ возвышается, проявляетъ свою дѣятельность и упражняется: два созерцания естествъ сотворенныхъ, разумныхъ и неразумныхъ, духовныхъ и тѣленныхъ, и еще созерцание Святой Троицы. Сперва бываетъ именно созерцание всякой твари существоющей, и умъ обозрѣваетъ ее „въ откровеніи вѣдѣнія“ (ἐν τῷ ἀποκάλυφε τῆς γνώσεώς) 24). При этомъ законъ постепенности сохраняетъ свое значеніе и въ данномъ случаѣ, поскольку „одно созерцаніе передаетъ подвижника другому созерцанію“ (ἡ θεωρία τῆς θεωρίας μεταβαίνει) 25). Человѣкъ имѣетъ „два душевныхъ ока“ (ὄφθαλμοι δὲ δέ φυσικὸς κατακειμένα), созерцающихъ подъ управліемъ „ъверы“, дѣйствія и свойства Божественного: „однимъ окомъ человѣкъ можетъ видѣть тайны Божіей славы, сокровенныя въ естествахъ, т. е. силу и премудрость Божію и совѣтное промышленіе Божіе о людяхъ, постигающіе изъ велиія Божественного управления ими (τὴν καθαρμογιανειν ἐν τῇ μεταλείπετοις τῆς κυριοντίσεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς); тѣмъ же окомъ созерцаетъ онъ и „небесныхъ чиновъ“.

„Другимъ окомъ“ (ἐν τῷ ἐτέρῳ ὀφθαλμῷ) созерцаетъ онъ „славу святаго естества Божія“ (τὴν δόξαν τῆς φως τοῦ αὐτοῦ τῆς ὑστικ) 26). Такимъ образомъ, „созерцаніе судебъ Божіихъ и видимыхъ тварей“ составляетъ „переходъ степени гносиса“ 27). На этой ступени „созерцаніе есть ощущеніе божественныхъ тайнъ, сокровенныхъ въ вещахъ и въ ихъ причинахъ“ 28). Слѣдовательно, „начало созерцанія—усложненіе“ „устраняющее божественно разумныхъ и великомъ о нихъ попеченіе Божіе“. „Восплененіе любви къ Богу, возгорающейся въ сердцѣ“, происходитъ тогда, когда человѣкъ „о всѣхъ тварныхъ природахъ и о всѣкомъ вѣрѣющуюся ему предметъ (ἐν πάνι πράγματι συναντῶν) становится размышлять разумно (ἀναλογικῶς συνετῶς), входить о нихъ въ изслѣдованія (ἐξετάζω) и разсуждать духовно (διαξιρία ἐν αὐτοῖς πνευματικῶς) 29), пребывая

23) Epist. III, σ. 539.
26) Ἀ. LXXII, σ. 415—416. Снф. Ἀ. LXIX, σ. 399.
27) Ἐ. XXIII, σ. 158: ἐνεργοῦσα ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ορισμῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ὑπομέλνων κτεριστῶν... ἔστι πρώτη τάξις τῆς γνώσεως.
29) Ἐ. XL, σ. 249 — 250.
своимъ разумомъ въ соображеніи чувственныхъ предметовъ (диа- 
созиаетъ въ тѣ прорицъ тѣв аїдаїтовъ) 30). Только послѣ и вслѣдствіе 
этого „человѣкъ начинаетъ возбуждаться къ божественной любви“ 
(мнозовей сѣ выйовъ ёрето) 31).

Такимъ образомъ, нащиренность духовнаго ока въ христіан- 
скомъ мистикѣ-подвижникѣ не устраивала съ поля его арѣнія 
мѣръ, это прекрасное дѣло Божіе, а напротивъ, позволяла ему 
проникать въ сокровенныя мысли Божія, осуществляя ихъ 
осуществляющиа въ устройствахъ мѣръ и его „управленіе“, дѣ- 
лала его способнымъ за видимыми явленіями совершать Держа-
щаго всю природу и весь мѣръ, Дающаго всему существующему „живиы, 
dыханіе и все“. Препод. Исаакъ въ яркіхъ, художествен-
ныхъ чертахъ изображаетъ содержаніе соображенія соотечественника, 
который, весь предавшись „глубокому пустьинному безмолвію“ (въ тѣ 
пологъ ѣпокіа тѣв ёвъ тѣ ерѣпиф) 32) не обращается 
нимальаго вниманія на жизнь настоящую, по причинѣ весьма 
великаго наслажденія своимъ занятіемъ“ 33).

Для такого „безмолвника“ весь мѣръ терялъ, повидимому, 
всякое значеніе, безсѣдно пропадалъ для его духовнаго взора, 
который не имѣлъ уже, какъ можно было бы думать, ни повода, 
ни побужденія обращаться къ соображенію чего-либо сотвореннаго, 
какъ и вообще не естественно отъ высшей дѣятельности обра-
щаться къ низшей, элементарной. И действительно, безмолвникъ 
„забываетъ себя и естество свое и дѣлается какъ бы человѣкомъ, 
который... бьвее не памятуетъ о семѣ вѣкѣ (на тософеносъ мѣла 
tо виѳвос то тѣпа пантелаосъ), будучи занятъ мыслию о величиин Божіемъ 
(парі тѣв мегалософіи то тѣв) 34). „Мыслиенно представляя (ламбансо 
ката воо) славу будущаго вѣкѣ и блага, по упованію уготованнямъ 
праведнымъ, пребывающимъ въ духовной жизни и въ Богѣ“, — 
такой подвижникъ не содержитъ уже ни въ мысли, ни въ па-
мати того, что есть въ этомъ мѣрѣ (эдѣ ендофета, эдѣ мѣпеномеи тѣв 
tо тѣп кенос то тѣпос) 35). Но такого состоянія полной отрѣщенности 
отъ этого мѣрѣ безмолвникъ достигаетъ затѣмъ, чтобы снова
вернуться к созерцанию тварного мира 36), хотя уже и с другой, новой и высшей точки зрения. Когда он достигает возможного совершенства в созерцании „будущего въка“ (βλεπειν ἐν τότες μεθοδευέι), то „снова переносится оттуда созерцаниемъ къ этому въку, въ которомъ еще живеть“ 37).

Утонченному вазору подвижника этотъ миръ и его история представляются тогда въ ихъ подлинномъ смыслѣ и основномъ религиозно-правовомъ значеніи, въ главныхъ моментахъ Божественного домостроительства о спасеніи человѣка и всего мира 38).

„А отсюда“ безмолвникъ возносится умомъ своимъ къ тому, что предшествовало сложенію мира, когда не было никакой твари,— ни неба, ни земли, ни ангеловъ, ничего изъ приведенного въ бытие, а также и къ тому, какъ Богъ, по одному благоволенію Своему, привелъ все изъ небытия въ бытие, и всякая вещь предстала предъ нимъ въ совершенствѣ. И снова слышится умомъ словомъ ко всемъ созданиямъ Божиимъ, обращаетъ вниманіе на чудесность тварей Божиихъ, на премудрость произведений Бога“ 39). Такъ обр., „созерцаніе“ даже безмолвника обнимаетъ собою и охватываетъ въ большой цѣлымъ картинѣ не только „въкъ будущій“, но и „въкъ настоящій“, хотя послѣдній и соизрѣлается съ точки зрѣнія первого.

Такъ обр., только феноменальное, случайное, временное въ 36) Продолжительная и полная отрѣщенность отъ созерцанія этого мира и поблудіеніе и соизрѣліе самой аскезы, въ возможно для человѣка, а въ некоторыхъ случаяхъ даже вредна для него, именно для его православного совершенства. 1. Кассіанъ приводитъ слова апост. Новчеса о томъ, что „невозможно человѣку, связанному немощью плоти, непрестанно соизрѣвая Бога и быть неразлучнымъ отъ Его“ (Inhaerere Deo fugiter et contemplationi ejus. quamadmodum licitis, inseparabiliter copulari, impossibile est homini ista carnis fragilis tate circumcito). Collat. I. c. XIII, col. 497ВС.

О Макарій А. въ Лавренты разказывается, что онъ рѣшился, пропадший уже всю подвижническую жизнь, достигнуть того, чтобы его имя, въ продолженіе только пяти дней, не отыскать отъ Бога, и ни о чемъ другомъ не помышляться, но къ Нему Одному обращать взоръ (βλέποντα τον θεόν μόνον τον θεόν μονο τον θεόν ὁς τοθεού επερηπασον ποιέσα, καὶ μηδέν ὅλως έννοιας, ἀλλά έκεῖνο μόνον προσαναχει). Однако уже на третій день онъ оставилъ свое намѣреніе, будучи не въ состояніи сохранить умы свого неразлученными и впечать къ соизрѣлію этого мира (...πόλεμη τοις προσθακεσ τοις τρεῖς θεού, μὴ διδομει λατον επερηπασαν τοις ποιεσα τον θεον, ἀλλὰ κατηθον εις θεοριαν τοις αὐτοῖς τοις τούτοις...). Historia Lausiana. c. XIX — XX, col. 1058CD — 1059A.

37) Πάλιν μετανιώταται εξείδαν ἐν θεορίᾳ αὐτοῦ περὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτού, εν ὡς ἔστιν ἀμήν... 38) с. 506 — 507.
39) с. 507 — 508.
миръ не было предметомъ „совершенія“ аскетовъ-мистиковъ, тогда какъ основное, существенное, вѣчное содержаніе тварнаго міра съ совершенной ясностью и полною опредѣленностью открывалось ихъ просвѣтленному, очищенному, благороженному взору. Любя Бога, они научались любить и Его возлюбленное творение. Если христіанскіе аскеты иногда, повидимому, и отвергались отъ міра, то они отвергались собственно отъ тьма несовершенства, которая нарушаетъ міровую гармонію, уклоняются отъ Божественнаго плана, вносятъ въ міръ разладъ, вражду съ Богомъ, — и так. обр. не только не соотвѣтствуютъ совершенію Бога въ природѣ, а наоборотъ, рѣзко противопоставляютъ такому имени „совершенію“. Вотъ почему при изученіи міровоззрѣнія и жизни аскетовъ мы встрѣчаемъ двойное рода факты, повидимому, не согласованные между собой, изъ которыхъ одни говорятъ объ отверженіи аскетовъ отъ міра, тогда какъ другіе свидѣтельствуютъ, наоборотъ, о живомъ сосуществіи этому міру.

Но во всѣхъ случаяхъ несомнѣнно, что въ мірѣ есть сторона, которая, по учѣнію христіанскихъ аскетовъ, не только допускаетъ, но обязательно требуетъ религіознаго „совершенія“. Это именно та сторона, которая отразила въ себѣ совершенства Творца и которая свидѣтельствуетъ поэтому о „приснотацей силѣ Его“ и Божественной „славѣ“. 

Но для того, чтобы достичь „совершенія“ этой стороны міра, необходимо иногда, и даже очень часто, отрѣхаться отъ его эмпирической, видимой, осваиваемой, непосредственно данной стороны. Послѣдняя часто не открываетъ человѣку Бога, а закрываетъ Его. Если смотрѣть на міръ съ этой эмпирической точки зрѣнія, то настѣпная жизнь можетъ возбудить къ себѣ иногда прямо „ненависть“, такъ какъ „колесо ея вертится безъ порядка“ 40).

Въ наличномъ состояніи міра находятся элементы боговѣрчебныя. Эти послѣдніе и являются причиной того, что „этотъ міръ противится горнему міру, и въ немъ сей противоположенъ горнему вѣку“ 41). Вотъ почему приобрѣтеніе небесной, духовной любви невозможно человѣку, если онъ не овладѣетъ чуждымъ всего, свойственнаго этому міру 42). Отсюда, для того, чтобы

40) Плат. С. Сент. abduc. § 4, col. 1240C: μιαί τον παρόντα βίου, ὅρεις γὰρ αὐτοῦ τὸν τρόπον ὀτάχας ἓκνόμενον.
41) Марк. Е. H. XXIV, c. I, col. 661D: ὃ ἰόης οὐκος τὸ ἱός τῷ ἰόμεν ἐπηταλοί ὅτι ὁ αἰῶν οὕτως τῷ ὁμοίῳ ἀντικείμενος.
42) Овидие. H. IX, c. X, col. 537B: την τιθαίν... τῆς ἐπιγραφῆς τῶν πυθίματος... τῆς ἐκεῖ... ταὶ χαράς...

Не только у людей, бдѣнныхъ духовнымъ опытомъ, лишнѣнныхъ божественнаго свѣта, — при видѣ, напр., страданій невинныхъ людей и торжества, благодарствія людей нечестивыхъ возникаютъ тягостныя, гибельныя сомнѣнія въ действительности Промысла Божія, но и для людей болѣе совершенныхъ въ духовной жизни указанная явленія служатъ камнемъ преткновенія. Видимая сторона земной жизни Спасителя, многихъ, даже людей близкихъ къ Нему, не предрасполагала въ вѣрѣ въ Него, какъ Сына Божія. Только подъ руководствомъ идеи Промысла умъ человѣка становится способнымъ созерцать „порядокъ въ тваряхъ и дѣлахъ Божиихъ“ 46).

Миръ, слѣдов., часто необходимо созерцать не согласно съ видимостью явленій, а именно не смотря на нее, вопреки ей. Если для того, чтобы найти жизнь, слѣдуетъ отнестись отрицательно къ ея наличному, эмпирическому, недолжному состоянію, рѣши- тельно отвергнуть его, то для осуществленія истинаго, религіознаго „созерцанія“ природы въ ея подлинной сущности, въ ея глубочайшихъ отношеніяхъ къ Творцу, слѣдуетъ нерѣдко отвергнуться отъ созерцанія картины ея эмпирическихъ несовер-шенствъ, кажущагося механическаго характера ея явленій и под.

Съ этой точки арѣнія слѣдуетъ понимать учение препод. Исаака С. о томъ, что для достиженія „созерцанія Господа“

43) Н. XLIX, с. П, col. 813B: и вѣ откръ животъ къ ея имени генерати ихъ, гна ея еей евангел и вой; ай въ ономъ вѣ потребуетъ метелъ и сокръ ай вѣ.

46) Исаакъ С. Л. XXIII, с. 139.
"Умъ" должен оставить попечение "объ этомъ видимомъ миру" (αφεται ἵππια τινα μέριμναν τὸν ὄρατον). А это осуществляется только въ томъ случаѣ, если "умъ утончается и возвышается надъ понятіями этого вѣка, посящаго на себѣ образъ дебелости" (τοις φρόνοις της παχυτάτης) 47). Поэтому, когда "совершеніе" всецѣло овладѣть подвижникомъ, онъ "удаляется отъ мира и міръ отступаетъ отъ него" 48).

Въ связи съ этимъ стоитъ аскетическое учение о необходимости воздержанія тѣлесныхъ чувствъ. Такая необходимость обосновывалась на признаніи вреда, происходящаго отъ увлечения чувствами: душа, наполняяся образами чувственныхъ вещей, теряетъ памятованіе о Богѣ и ослабѣваетъ въ "совершеніи Бога". Умъ въ такомъ случаѣ не господствуетъ надъ чувствами, а самъ порабощается ими 49).

Такъ обр., чувства могутъ причинять существенный "вредъ" уму, занимающемсяся соображеніемъ "невидимыхъ предметовъ" (της θεωρι καὶ ὁράτων) 50) и разорять "сокровенное дѣление" подвижника, послѣдствія котораго свѣдь — "зрѣніе ума своего сосредоточить внутри себя самого" (ὁ σοφιάς της θεωρίας τοῦ νοοῦ αὐτοῦ ἐστιν αὐτῷ ἐν αὑτῷ) 51).

Отсюда понятно, почему сощеніе Бога "похищаетъ у мысли ощущеніе міра" 52). "Тѣ, которые действительно избрали для себя отпѣвательство отъ міра и тѣломъ и умомъ" (ἀπὸ τοῦ κόσμου ἀπαχώρησαν ἀπάντα καὶ νοοῦ), стремятся "установить мысли свои (τὰς διανοιὰς αὐτῶν) въ уединенной молитвѣ, въ омертвѣніи для всего преходящаго, для зрѣнія мірскихъ дѣлъ и для памятованія о нихъ" (εἰς τὴν θυμιδίν τῶν παραερχομένων, καὶ τῆς θέας καὶ τῆς μνήμης τῶν παραγμάτων) 53).

Пришедши "въ упованіе върою въ Бога", принявши "въ себя силу ея ощущенія", "душа" стремится "уврачевать немощь чувствъ", "съ силою попирая видимое вещество, которое является

47) А. XXXV, c. 227.
48) А. LXVIII, c. 388: ...τοῖς μέλλεις ὁποιαναὶ τοῦ κόσμου καὶ τὸ κόσμος ἀφιστάται ἀπὸ σοῦ.
49) Ср. Нил. C. Sermo ascet. c. LII, col. 781D.
50) Πρεσβηρία Η. De virginitate, c. VI. Т. XLVI, col. 349B.
51) Исаак. С. А. XLIII, c. 259.
52) А. XVI, c. 83: ...ἀξιωματικὸς ἐκεῖνος τῆς γνώσεως. ἐν γὰρ ὁ νοος θεορίαν ἐξελεκτόθη τῆς ἀποθεωματίων τοῦ κόσμου ἀπὸ τῆς διανοίας.
53) А. LXXXVIII, c. 442. Ср. Εσαυρία. Reg. monac. rat. IX, col. 1261ABC.

"Созерцаніе ума не допускает какоголибо пресвѣщенія въ помышленіи о небесномъ. Вѣдь вѣдно его естественно прекращаются, и не ощущает онъ чувственнымъ образомъ движенія, возбуждаемаго въ немъ предметами и явленіями мира" 59). Между тѣмъ "служеніемъ чувствамъ сердце разсѣивается, утрачивая въ себѣ усиліеніе Богомъ" 60). Отсюда съ непреодолимою необходимостью слѣдуетъ, что "человѣку должно брать не только отъ натиска страстей, но и отъ чувствъ своихъ" 61).

По общему смыслу аскетическаго міровоззрѣнія, "созерцать" Бога, "любомудрствовать" о Богѣ можно и должно только тогда, когда подвижникъ имѣетъ внутри спокойствіе (γαλѣνων), ненарушаемое внѣшнимъ разсѣяніемъ 62).

По подчинить внѣшня чувства власти души невозможнѣе безъ безмолвія (ѣтосъ тѣхъ ѵсушіас) 63). Отсюда въ аскетическомъ міровоззрѣніи и подвижнической практикѣ получаетъ особенно

---

54) Л. I, ч. 3: ...Ѣвъ, и коѣтъ жъ пребаuiетъ, во 
55) Л. I, ч. 2—3: и и 
56) Л. I, ч. 3: 
57) Л. XVII, ч. 37: 
58) Л. LXXIV, ч. 428—429: 
59) Л. XXIV, ч. 152: 
60) Л. LXXVII, ч. 519: 
61) Григорій Б. Theolog. II, ч. I, col. 25C. 
62) Исаакій С. Epist. III, ч. 558: тѣ, коія тѣхъ гла 
63) Исаакій С. Epist. III, ч. 558: тѣхъ гла 

важное значение „дѣятельность безмолвія“ (ѣ прѣ тѣ й ѣсвѣтъ) 64), имѣющая своею цѣлью достиженіе „мира ума“, его „совершенного здоровья“ 65), путемъ твердаго храненія чувствъ (тѣ; аєіѳтъ; аѳал’; тѣг’евъ) 66). „Безмолвіе умершляетъ видѣнія чувства и возвышаетъ внутреннія движения. А занятіе вѣчнымъ произво- дить противное тому“ 67) 68).

64) Оп. еск. А. LXXIX, с. 447.
65) А. LVIII, с. 346: „ѣ орѣнъ тѣ й ѣсвѣтъ йгійя телѣй."
67) Иоанн. С. А. LXXXV, с. 498: „ѣ ѣсвѣтъ тѣ аієіѳтъ тѣ й ойсвѣтъ вѣшеръ, кай тѣ й ойсвѣтъ вѣшеръ г’еіѳтъ: ѣ бе ѣмъ аѳал’т’евъ тѣ ѣсвѣти вѣнъ вѣнъ кр’стет." 
68) Обосновывая необходимость „безмолвія“ богье опредѣленно и рас- крываетъ его сущность богше детально, аксестические писатели прежде всего и преимущественно обращали внимание на то обстоятельство, что „человѣкъ многопонятительный не можетъ быть безмолвнымъ“, такъ какъ „занятіе раз- точиваетъ его тщаніе и безмолвіе“ (Іоанн. С. А. LXIII, с. 72: „є бѣнъ тол’п’п’ѣръ, ё бѣнъ аієіѳтъ, ё бѣнъ аієіѳтъ ё бѣнъ тѣ т’гіп’т’евъ... аієіѳтъ к’нъ тѣ ѣсвѣтъ вѣнъ к’нъ ѣсвѣтъ к’нъ ѣсвѣтъ к’нъ...”). „Тои душѣ, которая хоть немного занятія мірскими развлеченіями, невозможно поднять даръ гносеиз, ибо порождаетъ духовныхъ чувствъ“. (І. Кассанію. Coll. XIV. с. IX, col. 906B: implausible est animam quae mundanis vel tenuiter distentionibus occupatur, donum scientiae promeret, vel heneratricem spiritualium sensum... fieri). „Служение Богу требуетъ, чтобы помыслы, вся крѣпость и сила души, весь умъ неразбавлено устремлены были къ Богу“ (ѣ аієіѳтъ тѣ т’гіп’т’евъ, ё ва ёи ойсвѣтъ кай ѣ вѣнъ ѣсвѣтъ, кай ѣ вѣнъ ѣсвѣтъ кай ѣ вѣнъ ѣсвѣтъ). „Служить Богу, поддерживаясь въ мірѣ и тщаніи (св’въ тѣ вѣнъ ёвѣ’ вѣнъ ер’въ вѣнъ ѣсвѣтъ), — ібид. „Забота о житейскихъ дѣлахъ приводитъ въ возвышеніе душу, смущеніе ми не смущаетъ и лишаетъ тщанія умъ“ (Іоанн. С. А. LXVI, с. 328: „ѣ ой се вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ...“). Отсюда „безмолвіе необходимо, чтобы всю жизнь проводить въ возвышеніи душу, смущеніе ми не смущаетъ и лишаетъ тщанія умъ“ (Іоанн. С. А. LXXXV, с. 444: „...такъ въ небѣ въ небѣ въ небѣ въ небѣ въ небѣ...“). Отсюда „безмолвіе необходимо, чтобы всю жизнь проводить въ возвышеніи душу, смущеніе ми не смущаетъ и лишаетъ тщанія умъ“ (Іоанн. С. А. LXVI, с. 328: „ѣ ой се вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ...“). Отсюда „безмолвіе необходимо, чтобы всю жизнь проводить въ возвышеніи душу, смущеніе ми не смущаетъ и лишаетъ тщанія умъ“ (Іоанн. С. А. LXVI, с. 328: „ѣ ой се вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ...“). Отсюда „безмолвіе необходимо, чтобы всю жизнь проводить въ возвышеніи душу, смущеніе ми не смущаетъ и лишаетъ тщанія умъ“ (Іоанн. С. А. LXVI, с. 328: „ѣ ой се вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ сіе вѣнъ...“).
Во всяком случае не подлежит ни малейшему сомнению тот факт, что совершенствование Бога в природе, религиозное совершенствование мира, несмотря на все ограничения, связанные с "исихий", не только не устраняется христианской мистикой, не признается днём безполезным и пепужным, в виду следующих —

ничтольных для себя, а невидимого и умней не воспринимаешь; а не бывшее в умь не оставляет следа в воображении, не возбуждает страсти; а когда не возбуждается страсть, тогда человекъ имейте глубокую тишину и великий мирр внутриъ. (Древний Патерникъ. II, § 26, стр. 39). По словамъ Абовъ Руба, "безмолвие означаетъ—пребывать въ своей кельи въ страхѣ и въ грѣхъ Божиемъ" (ψυχια ἐν τῷ καθιστήριῳ ἐν τῷ καλλῷ μετὰ φροσοι καὶ γνώσεως Θεοῦ. Ἀρωποθηγον. Πατρ., col. 389B). "Безмолвие" представляется, таким образомъ, условиемъ, въ высшей степени благоприятствующимъ совершенствованию. Это собственное потому, что "по умноженіи помышленій" (πανταξιοθενовъ τωνъ λογισμωνъ) подвижниковъ "входитъ въ тотъ покой, о которомъ говоритъ Ап. Павелъ (Евр. IV, 3). Послѣ жа этого мирного успокоенія умъ начинаетъ совершенствоваться (...πανταξιοθενовъ λογισμωνъ, φρουстα ὑ ὀ θεοριων τα μυστηρια. Иноки. С. X. XV, с. 80).


Всѣ наиболее существенные, характерныя признаки искони, указанные выше, объединяются у св. Григорія Б. Св. Отецъ говоритъ о себѣ, что онъ желалъ жить въ уединеніи отъ всякихъ дѣлъ, любомудрствовать въ безмолвіи, бесѣдовать съ самимъ собою и съ Духомъ (...έχω τον ἀφροσυνωνι, καὶ το φιλοσοφιαν ἐν ἡγιαια... ἡγιατι ἐκ προσαλων καὶ το Πνευματ. От. X. с. I. Т. XXXV, col. 528А). Сказать, что онъ "далъ Богу обѣть безмолвной жизни", св. отецъ въ непосредственно сидящихъ за этимъ словахъ такъ опредѣляетъ существенные признаки и основное содержаніе этой жизни. Мнѣ казалось, что всего лучше, какъ бы замкнуть чувства (μακαλας τας αισθητικι), отрѣшившись отъ плоти и мира (ἐξω σαρκις και ιδωμι γερομενοι), собравшись въ полѣ себя (ἐκ αιωνιου συστατικα), безъ крайней нужды не касался ничего человѣческаго (υφελών τον ἀνθρωπικον προσαλων), бесѣдуя съ самимъ собою и съ Богомъ, жить выше
высших — ступеней и форм созерцания Бога, но такое именно „созерцание“ входить, как необходким, существенный, обязательный элемент в христианской мистике, является высшим, характерным и определяющим моментом в теории и практике христианского аскетизма. Подвижники при этом все свое стара-

видимого и восток в себя Божественные образы, всегда чистые и всесторонние с земными, обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно становиться поистине чистым зеркалом Бога и божественного, воспринимая все более и более лучезарный свет, вождать упованием блага будущего века, и, находясь еще на земле, оставляя землю и возноситься Духом горя. От. II. с. VII. Т. XXXV, сол. 413С—416А. Так образом, θυγώ в аскетической письменности иметь смысл бо¬ге узкий и специальный, по сравнению с тьм, какой придается этому термину в св. Пис. Нов. Зав. Нαυξία в св. Писание употребляется вообще редко, во-первых несколько раз, при чем это слово означается, во 1-х, спокойствием („tranquillitas“); ап. Павел, упоминая, что „некоторые“ из вассалонийских христиан „послушают безчинно, беззаконно“ (άκόμης), ничего не делают, но судятся“ (παρεαγολόκομος), „увещевается их, „чтобы они, работа в безмолвии (μετα θυαγίας θραζεύςν), были свой хлеб“. 2 Θесс. III, 12. Ср. Ефес. IV, 28. 1 Θес. IV, 11, здесь, сказано, „заповедуется скромная, уединенная, трудолюбивая жизнь, в противоположность праздношатанию и пустому убийству времени“ (Е. Θεόφανης. Толков. 2 посл. Солун., стр. 523). Отсюда видно, что в данном месте термином θυγώ характеризуется жизнь, „которую проводят кто либо дома, занимая свои дни“ и „не вымываются в день других“ (Ср. Grimm., р. 196). Нαυξία, во 2-х, в Нов. Зав. означает „молчание“. Когда Ап. Павел, желающий говорить в Иерусалиме с возмущающим против него народом, „дать знаки“, то вопаряется глубокое молчание (κόλαση της γνωσεως). Когда же народ ущемляет, что Апостол говорит с ними на еврейством языке, то умоляет еще больше (μετάθεν θαρέτου θυγών). Длин. XXI, 40; XXI, 2. Ап. Павел заповедует женщинам учиться в молчании, со всевою покорностью (γυνὴ της γνωσεως). Когда же народ ущемляет, что он в субботу оставляется в покое по зако¬му“ (συν αυτῷ της κατά την εκκλησία), Лук. XXIII, 56); проводить тихую, спокойную жизнь (1 Бессал. IV, 1; здесь говорится о тихом, которые не переходят туда и сюда, не оставляя дома, занимая своими днами), продержать молчание, ничего не говорить, молчать (Ср. Лук. XIV, 3; Длин. XI, 18; XXI, 14; Иов. XXXII, 7. Неем. V, 6). Ср. Cremner, loc. cit.

Что касается значения θυγώ в классической литературе, то, по сравнению с своими синонимами (σταφή, стуφή), он обозначает спокойное состояние человека вообще, включая в себя и момент молчания“ (ср. Schmidt. Lib. cit. 139, S. 215). Это спокойное состояние обнимает и „луну и тело человека“ (Ibid., S. 222). Ναυξία в смысле физическом означает такое состояние предмета, когда он не движется и не приводится в движение; таким образом, названный термин является противоположностью χάος. Этим словом обозначается также спокойное состояние всего тела; θυγώ σταφή значит вести себя спокойно, никого не трогать; не шевелиться, быть недействитель-
не направляли к тому, чтобы "изъ красоты и благоустройства видимого познать Бога, употребить зрение руководителем к незримому, въ великолѣпіи видимаго не потерять изъ виду Бога" 60).

Для успѣшнаго достижения этой цѣли подвижник долженъ не позволять своему уму кружиться (κυκλοφορεῖν) по вещамъ чувственнымъ 70), — "возводить его къ духовному разумѣнію" того, что этими чувствами воспринимается 71), чтобы, такими образомъ, чувства и вещи чувственными служили именно "къ духовному соzerosанію" 72).

"Умъ" подвижника, даже при осуществленіи требованій самой строгой "испиин", все же въ теченіе всей настоящей жизни не пререстанно приводится въ движіе устремляющимися на него отовсюду потоками впечатлѣній, и потому, при всемъ своемъ желаніи, не можетъ сдѣлаться нравственнымъ отъ волненія помысловъ 73). Слѣдовательно, разнообразіе впечатлѣній и представлѣній прямо неизбѣжно для человѣка, къ какимъ бы искусственнымъ средствамъ изолированія себя отъ нихъ онъ ни прибѣгалъ. И мы уже видѣли, что сами по себѣ эти представленія и впечатлѣнія видимаго міра не только не препятствуютъ осуществленію истиннаго "созерцанія" Бога, но при желаніи, государственномъ, регулирующемъ и направляющемъ отношеніи къ нимъ ума и воли человѣка, они положительно благопріятствуютъ названной созерцательности, постоянно питаютъ ее, даютъ ей живые импульсы. Отсюда, въ качествѣ неизбѣжнаго вывода слѣдуетъ то


60) Ἑρωπολ. Б. Ор. XXVIII, с. XIII, col. 44B: ἐν τοι ταίς τῶν ἄριστων, καὶ ἐντδικεῖσα θεὸν γνωσια καὶ ἑξωστρεφεί τῇ ὒδε τῶν ὑπὲρ τῶν ὑπὲρ τῶν ἁριστῶν, ἀλλὰ μὴ ἐμπδικεῖν θεὸν τῆς μεγαλαπρετείας ἄριστων.

70) Θανασοι. Cent. II, 45, col. 1441.
71) Cent. II, 44, col. 1441.
72) Cent. IV, 6, col. 1460.
положение, что „содерешенство“ (ἡ τελειότης) „вкладчественно царствует“ над чувствами и мыслями, но „не введет их в совершенное бездействие“ (οὗγι καταρρήσει καταρρεῖ αὐτῶς) 74). Однако, подвижник не может относиться и безразлично к всем „помыслам“: он производит им строгую ощущку с точки зрения их благоприятного или неблагоприятного влияния на „совершение“ Бога, постигаемое чем она оказывается ограниченное чувством и сокращение „помыслов“.

Подвижник все свое усилие обращает на „помыслы“, отсюда то, что служит пищем лукавым помыслам: строго различая „лукавые помыслы“ от „естественных“, он последним устремляет к Богу 75).

Таким образом, подвижник стремится к исправлению „качества помыслов“, достигая того, чтобы в его сердце „возникали помыслы“ только „святые, духовные“ и постепенно исключали — до полного уничтожения — помыслы „плотские“ 76).

„Пока душа вращается на земле, тело и чувства тьмысячи облагают ее безчисленными цепями“, „и слух, и зрение, и осозание, и обоняние и языки вносят в нее извне множество зол. Но когда она воспаряет и предается занятю духовными предметами, то заграждает вход греховным мечтаниям, не закрывая чувств, но направляя их в деятельность на того же вы- сущем“ 77).

Следовательно, только „помыслы“ греховные, „страстные“, „лукавые“, „нечистые“, „злые“, по учению большинства подвижников совершителей, сами по себе не совместимы с „соверша-
ніем" Бога, съ непрестаннымъ памятованиемъ о Немъ, такъ что именно противъ указаныхъ "помысловъ", а не противъ "помысловъ" вообще какихъ бы то ни было должна направляться борьба подвижника, съ тьмь достиженія безпрепятственности "созерцанія". Другими словами,—препятствіемъ къ "созерцанію" Бога служить "мечтательность",—не регулируемое разумомъ и волею течение представлений, которыя въ такомъ случаѣ разстилаются по землѣ, питаютъ чувственность, нарушаютъ въ человѣкѣ "самособранность", препятствуютъ сосредоточенности и тѣмъ самымъ не оставляютъ мѣста мысли о Богѣ 78).

По словамъ преп. Исихія, вполне опредѣленно и точно выражающаго сущность аскетическихъ возрѣній по данному предмету, "трезвение есть духовный методъ, который, если долго и съ постояннымъ усердіемъ проходить его, съ Божіей помощью, совершенно избавляетъ человѣка отъ страстныхъ мыслей, словъ и худыхъ дѣйствъ" (ѣфрасовъ сенатпей кай логонъ кай кеурафой еретовъ тарлапъ, екапледоносъ). Такимъ образомъ, оно является и "пѣстеніею" (ѣпвѣосъ) къ "созерцанію", научая подвижника "твердѣ хранить чувства" (та сиосттас юсъ алалокъ тереи) 79). "Созерцанію" Бога препятствуетъ даже "одно мысленное воображеніе какой либо грѣховной, Богу ненавистной вещи" (ѣ моволотосъ ефрасея прагматосъ твос мусозо- мвос кеурафой уто Єсій 80). Отсюда "трезвеніе", будучи путемъ всѣ- кой добродѣтели и исполненіемъ заповѣды Божіей, по существу—то-же, что и храненіе ума, содержимаго въ совершенной немец- тательности. Иначе оно называется "сердечнымъ безмолвіемъ" 81).

Когда "въ сердцѣ" вѣть никакихъ мечтаній, то "умъ" находитъ въ своемъ естественномъ состояніи и готовъ "подвигнуться" на всякое духовное созерцаніе 82).

Имѣть строгъ контроль надъ полученными впечатлѣніями и

78) Ср. Илл. С. De orat. tract. с. III, col. 1168CD. Capit. paraenet. § 114—
79) Ср. Илл. С. De orat. tract. с. III, col. 1168CD. Capit. paraenet. § 114—
80) Ср. Илл. С. De orat. tract. с. III, col. 1168CD. Capit. paraenet. § 114—
81) Ср. Илл. С. De orat. tract. с. III, col. 1168CD. Capit. paraenet. § 114—
82) Ср. Илл. С. De orat. tract. с. III, col. 1168CD. Capit. paraenet. § 114—

 lapse
возникающими „помыслами“, подвижникъ всѣ ихъ долженъ „соединять въ Богѣ“, имѣя въ виду, чтобы они не препятствовали „созерцанію“, а ему содѣйствовали, благопріятствовали, его поддерживаили и питали, доставляли для него, такъ сказать, подходящій и соответствующій материалъ. По учению преп. И. Кассиана, все вниманіе подвижника должно быть всегда устремлено на то одно, чтобы постоянно возвращать къ памятованию о Богѣ помыслы отъ ихъ блужданія и круговращенія. Какъ тотъ, кто хочетъ правильно возвести и вверху свести сводъ купола, шнуромъ изъ центра постоянно обводить кругомъ постройку и, такимъ образомъ, даешь одинаковое везду направленіе ея окружности; такъ и „умъ“ подвижника, утвердивъ въ себѣ любовь къ Богу, какъ бы неподвижный центръ, долженъ потомъ съ точки зрѣнія требованій этой любви обозрѣвать всѣ свои дѣлania. Такимъ образомъ, именно любовью къ Богу, какъ пробою, подвижниковъ долженъ опредѣлять подлинное достоинство своихъ „помысловъ“, чтобы одни принимать, а другіе отвергать, — одинъ замыкать въ кругъ, а другіе оставлять внѣ его. Если перевести приведенные разсужденія И. Кассиана на точный языкъ современныхъ психологическихъ терминовъ, то смыслъ ихъ будетъ тотъ, что „мысль“, или „идея“ о Богѣ должна всегда занимать въ сознаніи подвижника центральное положеніе, находится постоянно въ фокусѣ его активнаго вниманія. Если мысль о Богѣ, действительно, всѣчно владѣетъ вниманіемъ подвижника, если она является всѣдашнимъ объектомъ его сознанія; если она оказываетъ господственное влияніе на остальные элементы его самосознальной жизни, подчиняя себѣ всѣ мысли, представления христіанства, опредѣляя собою основной тонъ и содержаніе его чувствованій,— то, при такихъ условіяхъ, мысль о Богѣ преобладаетъ въ умѣ такую яркость и интенсивность, что „созерцаніе“ Бога является состояніемъ вполнѣ обезпеченнымъ съ этико-психологической стороны.

83) I. Kassiana. Съл. XXIV. с. VI col. 1294 B 1295: quamcibrem ita monachi omnis intendio in unum semper est desigenda, cunctarumque cogitationum ejus ortus ac circumitus in id ipsum, 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 collegat disciplinam. Ita etiam mans nostra, nisi solam Domini charitatem, velut centrum immobilem fixum per universa operum mollitionumque nostrarum probabilis (ut ita dixerim) circino charitatis omnium cogitationum vel aptaverit vel repulerit qualitatem, nequaquam structuram illius artificii spiritali... probabilis arte molietur.
Указанная, благоприятствующая „созерцанию“ свойства, — мысль о Боге получает только в том случае, если она не только не встречается в уме никаких элементов, ей противоборствующих, ее ослабляющих, затемняющих и вытесняющих из сознания („духовные“, „нечистые“ и под. „помыслы“, по аскетической терминологии), но при этом находить родственную группу явлений в области сознательной жизни, — которая могут дать ей точку опоры, усилить и укрепить ее в духе и, таким образом, обезпечить ей победу над элементами, ей противодействующими, так или иначе попадающими в область сознательных переживаний („духовные“, „святые“, „десные“ „помыслы“ аскетовъ 84).

Таким образом, внезапная впечатлённость и конкретная представление не только не препятствуют, но даже благоприятствуют созерцанию Бога, конечно, при условии самообладания, сосредоточенности и самосознанности человека 85). Если же указания свойства отсутствуют, то внезапная впечатлённость, конечно, могут развлекать внимание, отвлекать его от мысли о Боге, давая толчок и пищу мечтательности, препятствующей непрестанному памятованию о Боге, созерцанию Его. Вот почему в некоторых подвижниках, отличавшихся вообще крайнею недовольным к себё самим, старались устранить всё возможные поводы к развлечению и соблазнам, действительно, иногда стремились изолировать себя, по возможности, от всяких внезапных впечатлений и, в частности, избегали даже останавливать свое внимание на прекрасных видах природы из-за опасения не спасти эти сули и жаждущие воспринимаемых от нея впечатлений. По словам пр. Иосия, „за простыми и безошибными помыслами (αἰσθητέροις λογισκόις) сглядуют страстные (οἱ ἐρημαῖοι; καρέτονταί), как узнали мы (εἰδομεν) из долговременного опыта и наблюдения (ὁπάσανθε) первое посредством (εἰσοδεν), для послед них,— безошибные для страстных“ 86).

Вот почему, по вгляду нёкоторых восточних подвижников, для желающего приобрети чистоту сердца весьма важно выбрать такое место, которое бы не соблазнило его желаниям 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,

84) Ср. Проф. Соколовъ. Вътра. Психологический опыт. (Москва, 1902 г.), стр. 92.
85) Ср. Теодора Евсевеева. Катехизис понятий, § 87. Философ., с. 278.
86) Иоанн. Цент. II, § 61, кол. 1582.
потерять изъ виду той цѣли, которую онъ всегда и неоспустительно долженъ имѣть въ виду 87. Отсюда — тому, кто имѣеть неуспѣшное попечenie о частотѣ внутренняго человѣка (qui de interioris hominis puritate pervigilem sollicitudinem gerit), слѣдуетъ избирать такія мѣста (expetenda sunt loca), которыя бы своимъ плодородіемъ не возбуждали его ума къ занятію земледѣльемъ, не побуждали выходить на какую-нибудь работу подъ открытымъ небомъ. Это опасно собствено потому, что помыслы подвижника могутъ какъ бы разсѣяться въ открытомъ пространствѣ (velut in apertura effusis cogitationibus); его умъ (mens) въ такомъ случаѣ уклонится отъ надлежащаго направленія и отъ тонкаго, высшаго сообразія, такъ какъ вниманіе созерцателя будетъ развлеченъ разными предметами; при всей его осторожности и бдительности, этого разсѣянія избѣгать ему будетъ весьма трудно 88.

Въ истории восточнаго подвижничества известны случаи, когда методъ удаления отъ внѣшнихъ впечатлѣній и отъ общенія съ людьми, практиковавшійся вообще для достиженія „исихіи“, получалъ не принадлежащее ему, самостоятельное, самопѣнное, и самодовѣльное значеніе. У препод. И. Кассіана мы находимъ свидѣтельство, что нѣкоторыя отшелѣнники такъ пребывали въ продолжительномъ безмолвіѣ въ пустынѣ (ita diuturno silentio solitudinis efferari solent), что страховъ боялись общенія съ людьми и всѣми мѣрами, совершенно, его избѣгали. Когда имѣ приходилось хоть нѣсколько (vel paululum) уклоняться отъ своего пустыннаго уединенія по случаю посвященія братій, то они возмущались сильнымъ безнадежнымъ духомъ и впадали въ уныніе, начиная явно малодушествовать. Сущность добродѣтели и своего слова они полагали въ томъ (hanc esse virtutis ac professionis istius existimant summam), чтобы, уклоняясь отъ общенія съ братіей, только избѣгать и укрываться отъ взоровъ человѣческихъ (humanos tantummodo refugiantae detestentur aspectus 89).

Во всякомъ случаѣ полное изолированіе подвижниковъ отъ всѣхъ, по возможности, внѣшнихъ впечатлѣній, практиковавшееся иногда въ истории восточнаго монашества, какъ мы

87) I. Kassiana. Coll. XXIV. c. VI. T. XLIX, col. 1294B.
88) Ona-occe. Coll. XXIV. c. III, col. 1238A:... omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius designationis intuitum per diversa dispergat, quae a nemine proresus, quanvis sollicito ac vigilanti, vel caveri poterunt, vel videri, nisi qui animum suum atque corpus jugiter intra parietum septa conclusevit. Canfr. c. III, col. 1237B — 1288A; c. II, col. 1285 — 1287; c. XII, col. 1301AB.
89) I. Kassiana. Coll. XIX. c. X. col. 1140B — 1141A.
старались показать ранье, не может поставляться идеалом христианского подвижника-созерцателя и не обусловливается 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 осуществляемшийся ними в целях достижения полной сосредоточенности внимания на мысли о Боге. Психологический смысл названного аскетического метода заключается в следующем. Мысль о Боге, являясь достоянием сознания, исполняющего от въездных 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 созерцания 90).

Некоторыми подвижниками созерцателями указывался и другой мотив возможно полного освобождения сознания и внимания от всех въездных впечатлений и представлений, от всех вообще „помыслов“, кроме мысли обь одномь Боге. Этот мотив они поставляли в причинную связь уже с самыми существовом созерцания высочайшего объекта любви—Бога, или точнѣе,—со специфическими особенностями этого самого объекта созерцания. Логика, основная положения и ходь ихъ возврѣній по данному вопросу таковы. Богъ, Существо нечувственное, безѣдное, чисто духовное, долженъ быть и мыслить и созерцать отрѣзано отъ всякой чувственной образности и конкретности,—чисто мыслью, „умомъ обнаженнымъ“ (τ̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅̅...
По учению препод. Нила С., умъ, занятый созерцианемъ умопостижаемаго, отрываеться отъ чувственнаго и отъ чувствъ 93). По словамъ преп. Исаака С., пока человѣкъ служить Господу чѣмъ-либо чувственнымъ (αἰσθητοὶς πράγμασινъ), образы этихъ дѣйствительно отпечатлеваются въ его помыслахъ (οἱ τόποι τῶν τῶν πραγμάτων ἐγγραφάται ἐν τοῖς διαλογισμοὶς αὐτοῦ); тогда и о Божественномъ размышляеть онъ въ тѣлесныхъ образахъ (ἐν σωματικοις συμβουλιοις διαλογιστα τα θεια). Когда же получитъ онъ ощущеніе внутренне-го, тогда, по мнѣнію его ощущенія, и умъ, отъ времени до времени, будетъ возывается надъ образами вещей 94).

По учению прп. И. Кассиана, всякий умъ въ молитвѣ или вращается въ образахъ или возывается надъ ними (quaquaquae mens vel erigitur vel formatur); онъ настолько отрываеться отъ преденія земныхъ предметовъ, насколько возышается состояніе его чистоты 95).

Тотъ же самый прп. Иосифъ, который въ тѣхъ мѣстахъ своего слова: „О трезвении и молитвѣ“ ясно выражаетъ учение по данному предмету въ томъ смыслѣ, что только „мечтательность“ (fantasio), „страстные помыслы“, препятствуютъ „созерцанію“ Божа, въ другихъ мѣстахъ не менѣе рѣшительно заявляетъ, что конкретность и образность вообще, безъ всякаго исключенія, препятствуютъ чистой и невозмутимой „созерцательности“. По его словамъ, всѣкій помыслъ входить въ сердце чрезъ обра- женіе чего-либо чувственного (а чувственное препятствуетъ ум- ственному); поэтому свѣтъ Божества только тогда начинаетъ освящать умъ, когда онъ освободится отъ всего и сдѣлается совершенно безвиднымъ, т. е. свободнымъ отъ всякой образности (υπαντι εὐχαριστη ἀπο πάντων καὶ ἀσκητικός ἀπο τῶν ἱνατα). Божественная свѣтость проявляется въ чистомъ умѣ подъ условіемъ оскідѣнія его отъ всѣхъ помышленій (ἡ λαμπροτѣς ἑκεινη κατα στέργην τῶν πάντων νομιμῶν παραφαίνεται τῷ καθαρῷ νοι) 96). Отсюда и вниманіе (посвящ.) онъ опредѣляетъ, какъ неприступное отъ всякаго помысла безмолвіе сердца (καρδιακὴ ἀδιάλειπτος ἰναχια ἀπο πνευμο λογιομι) 97).

94) Исака С. А. LVLI, с. 338: ἢ γάρ τις ἀδιάδημας ἐν αἰσθητείας λείψα τῶν οὐκ ἐσώθεις τῶν πραγμάτων, τιμηθέντες ἐκ τοῦ ἐντοῦ τῶν αἰσθητείας αὐτῶν ἐσται ὁ νοῦς ὡς ἐνθεωρεῖς τῶν σχετικῶν τῶν πραγμάτων κατὰ ταῖς καὶ ταῖς.
95) И. Кассиана. Collat. X, с. VI, col. 836B.
96) Иосиф. I, 86, col. 1506B.
Мысль о том, что для достижения созерцания Божьего умъ человѣка долженъ безусловно и вполнѣ отрѣзаться отъ всѣхъ представленій и понятій, возвыситься надъ ними и оставить ихъ, — эта мысль еще рѣшительноѣ и послѣдовательнѣе выражена, пройдена и раскрыта въ сочиненіяхъ, связанныхъ съ именемъ Діонисія А. По общему смыслу содержащагося въ этихъ твореніяхъ ученія, умъ человѣка долженъ отвлечься не только отъ какихъ-либо по стороннихъ, непосредственно и прямо не относящихся къ Богу представленій и понятій (о присутствіи ихъ въ сознаніи человѣка, при стремлении его ума къ созерцанію Божества, не можетъ быть и рѣчи), но онъ долженъ отрѣзаться даже и отъ тѣхъ опредѣленій Божества, которыя предлагаются божественнымъ откровеніемъ въ качествѣ Его наименованій, поскольку и они все же — такъ или иначе — заимствованы изъ земныхъ отношений и образовъ и не могутъ сколько-нибудь точно обозначать содержаніе жизни и сущности Божества. Божество не можетъ быть воспринимаемо и соизмеряется при помощи какихъ-либо представленій, образовъ, символовъ, наименованій 98). Никакое положительное наименованіе не выражаетъ и не можетъ выразить идею Безусловнаго и Безконечнаго Существа 99). Если имѣть въ виду внутреннюю сторону Его бытия и жизни, а не обнаруженія Его „сили“ въ тварномъ мірѣ, то приложимость къ Богу различныхъ опредѣленій скорѣе должна быть отрицаема, чтѣмъ утверждаема 100), поскольку Богъ выше всякихъ и положительныхъ и отрицательныхъ опредѣленій 101).

Если Божество не можетъ быть мыслимо ни подъ какимъ понятіемъ, если оно не выразимо никакимъ словомъ, то, чтобы приблизиться къ созерцанію Божества, слѣдуетъ отрѣзаться отъ всѣхъ понятій, сознать и постичь ихъ неприложимость — въ самомъ смыслѣ — къ Божеству. На этомъ отрицательномъ „апофатическомъ“ моментѣ прилагааемыхъ къ Божеству опредѣленій подвижникъ и долженъ сосредоточивать свое вниманіе, соблюдая логическую постепенность и переходъ отъ понятій низ-


99) Ibid. § VI, col. 596AC.


101) De mystica theologica. c. I, § II, col. 1000B.

103) De mystica theologia, с. I, § 1, col. 997B—1000A.
105) Ibid. с. III, col. 1033B.
106) По учению Бл. Августинка, для того, чтобы найти „Единаго, проще котораго ничего (unum quaterim, quo simplicitius nihil est), умъ долженъ освободиться даже отъ условій мѣста и времени (..ut a locis et temporibus vacet). De vera religione. с. XXXV. в. 65. Т. XXXIV, col. 151.
107) По словамъ проф. А. Н. Бриллентова, „путь такъ ясенъ не отражается теоретически-интеллектуальный характеръ стремленій греческаго пегія въ области богословія, какъ въ учении объ экстатическомъ созерцаніи, именно въ томъ видѣ, какую оно имѣетъ у Діонисія. Непосвященное единеніе съ Вождествомъ должно удовлетворить какъъ именно неудовлетворимому стремленію къ познанію Вожества, и путь къ нему есть путь чисто логической, постеп-
Въ томъ же духѣ раскрывается учение о средствахъ достиженія „совершенія“ Бога и о сущности и особенности его самого этого „совершенія“ и у преподобнаго Марка Подвижника. По общему смыслу его учения, для осуществленія истинаго совершенія человѣкъ долженъ отрѣшиться не только отъ всякаго содержанія мышеній, но и отъ самого процесса мышенія.

Къ видѣніямъ Бога слѣдуетъ приступать съ непокровеннымъ и обнаженнымъ умомъ (ἀνείμων καὶ γυνή τῆς διανοιας προσβάλλων τας; θεός φαντασιας); слѣдовательно, совершеніе Бога доступно только тому, кто миновалъ все естественно чувственныхъ и мыслиныхъ (предметовъ) и сдѣлался чистымъ отъ всякаго свойства, принадлежащаго бьтію сотворенному (тѣ́ ἡγεῖσθαι τῶν ἀνθρώπων τα καὶ γυνην παραλβάντα φόρον καὶ πάστας τῆς κατά τὴν γένεσιν ἕνωτον γνώμαν χαθαρόν). Это значить, что умъ, создание человѣка должно быть свободнымъ отъ всякаго содержанія, имеющаго своимъ объектомъ что-либо изъ предметовъ мира тварнаго. Мало того. У человѣка въ такомъ случаѣ долженъ прекратиться самыя процесс мышенія. Это положеніе обосновывается раскрытіемъ того, что представляетъ собою мышеніе по своему существу, въ чемъ состоитъ вообще его дѣятельность. Въ результата анализа мышенія получается, что Богъ не можетъ быть предметомъ мышенія. Отсюда выводится заключеніе, что для познанія или „совершенія“ Бога человѣкъ долженъ отрѣшиться отъ самаго процесса мышенія. Частныя намѣченыя мысли раскрываются у препод. Марка слѣдующимъ образомъ.

Всякое мышеніе непремѣнно заключаетъ въ себѣ множественность или, по крайней мѣрѣ, двойственность. Это и понятно, такъ какъ мышеніе, по самому своему существу, есть взаимодѣйствіе „мыслищаго“ и „мыслимаго“, или, по современной терминологіи, субъекта и объекта 108). Мышеніе заключаетъ въ

(Ср. цит. соч., стр. 162, 142—147 примѣч.).

108) Паса нѣже, члѣдоосъ ἦ το ἐλάχιστον βιοσου, πάντως ἐμφανν ἔγει. Μεχν γάρ ἑνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐ

108) Паса нѣже, члѣдоосъ ἦ το ἐλάχιστον βιοσου, πάντως ἐμφανν ἔγει. Μεχν γάρ ἑνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐ

108) Паса нѣже, члѣдоосъ ἦ το ἐλάχιστον βιοσου, πάντως ἐμφανν ἔγει. Μεχν γάρ ἑνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐνω ἐ

себё двойственность и в другом отношении: оно необходимо предполагает существо мыслиющее и силу, способность мышления 110).

Но Богъ „превыше сущности весь, и превыше мышления весь; Онъ — нераздѣльная единица, не имѣющая частей и простой“ 111). Слѣдовательно, кто имѣетъ мышление о чемъ бы то ни было, тотъ еще не вышелъ изъ двойственности; а кто совершило оставилъ мышление, тотъ въкоторымъ образомъ воплотился въ единосъ, поскольку онъ отложилъ мышление, сталъ выше его. Въ мышленіи, поскольку въ немъ заключается „множественность“, наблюдается несходство и различіе. Отсюда, кто возвышается надъ множественностью къ единству, тотъ обретаетъ себѣ въ Богѣ, въ собственномъ смыслѣ единомъ и единственно112) 113).

110) Тѣ тѣ вещей, которые, поставивъ себѣ тѣсть пятьюъ сущностннымъ отношеніемъ, тѣмъ или инымъ образомъ, вышку далъ въ единство, то и мышление, какъ примѣри оно и въ себѣ не отъ двойственности, а въ которое оно отложило мышленіе, сталъ выше его. Въ мышленіи, поскольку въ немъ заключается „множественность“, наблюдается несходство и различіе. Отсюда, кто возвышается надъ множественностью къ единству, тотъ обретаетъ себѣ въ Богѣ, въ собственномъ смыслѣ единомъ и единственно.

Однако, как бы человек ни старался возвыситься своей мыслью 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 могуут у него увличаться полным успехом.

По словам св. Григория Б., "как бы не возможно обогнать свою тень, сколько бы кто ни спешил... или как зерни 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 тьме нет никакой возможности быть в общении с умозерцаемым без посредства чего-либо телесного (μικρού τοῖς ἐν σώφνα διῆξ

условие в такой жизни есть отречение от себя и от всего тварного, или безстранствие. Дух должен выйти из мира сего в премирный и с собою не вносить ничего телесного" (стр. 391). По существу такое состояние может быть названо "исчезновением в Боге" (стр. 395). Видимые творения, каверстых с ними Дописия, на мировоззрение пресов. Теофании в данном пункте ви в всякого сомнения. На Дописия А. освобождается, впрочем, и сам еп. Теофании (стр. 383). Указанное течение в восточном богословии несомненно и в значительной степени отразилось на себе впоследствии философии неоплатонизма. Это будет уже в достаточной степени ясно, если мы сравним, напр., вышеизложенное ученение преп. Марка П. с учением по данному предмету Платона.

По Платону, "первым" (т. е. первым принципом) не может быть множественное, а только единое, потому что много состоит из многих единиц; страдательно, все много, что есть, что существует,— есть, существует только чрез посредство единого. Но в мышлении всегда есть множественное, но крайней меры, всегда есть двойное — мыслищее (субъект) и мыслимое (объект), или существо (мыслищая субъект) и его деятельность (самое мышление); а потому мышление не может быть первым (принципом), а первое есть возызвшающееся над мышлением". (Проф. Редких. Цит. соч., т. VII, стр. 434). Этим определяются условия и средства достижения совершеннаго экстатического единения с Божеством. "Коли скоро человек влюбится внутрь самого себя, отвлечется от всего внешнего, то непременно возьмет к сверхчувственному миру, ибо такое самоотвержение 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 новь, не склоняясь ни к чему, он весь превращается в абсолютный покой... В душу уже не вът никакого движения и деятельности, никакого мышления; она возникается... над всяким мышлением, над всяким сознанием или знанием" (ibid., стр. 464 — 465).

Согласно с данными современной психології, "сами по себе отвлеченная идея может не иметь чувственных форм; но общечеловеческий опыт свидетельствует, что их реальность становится для нас гораздо яснее и ощутимее, если нам удается представить их в чувственных формах. В этом случае по "закону диффузии" Има, живая чувственная образа усиливает жизнь самой идеи и дает ей более доступною върь. Идеи и образы слагаются адъ вас въ ясный репрезентативный синтез, который действует въ осознании и чистыхъ понятияхъ. (Проф. Н. П. Соколовъ. Цит. соч., стр. 64). "Тамъ, гдѣ идея достигает высшей степени жизни, она не только ассоциируется съ образомъ, но ассимилируется, сливается и сожественяется съ нимъ. На этой ступени представленіе уже перестает быть ея символомъ: оно становится ея субститутомъ, ея замѣстителемъ. Въ такомъ именно видѣ представлялись и переживались религіозные идеи во всѣхъ слишкомъ памятной върь. Всюду, гдѣ мысль о Богѣ охватывала душу и наполняла все существо человѣка, всюду, гдѣ она указывала пути святой жизни, вдохновляла на подвиги и перерождала нравственный миръ, всюду, гдѣ она зажигала горячую върь, вызывала тrespь любви и исторгала слезы благенства,—всюду она принимала эту живую репрезентативную форму. И въ видѣяхъ пророковъ, и въ откровеніяхъ святыхъ, и въ озареніяхъ обращавшихся въ върь, и въ молитвенныхъ соображеніяхъ върующихъ душъ она облекалась въ яркія краски образовъ и представленій. Образъ былъ ея проводникомъ, ея вопло-

119) От. XXVIII, с. XII, кол. 41.

118) По мысли преосв. Иллария, въ природѣ ума лежитъ (Героевъ) (свойство) производить въ себѣ образы познавательное по способу чувственныхъ образомъ (Ейзенш.) Если же онъ пытается представить то, для чего не получить образовъ отъ чувствъ, подобно чему онъ не наблюдалъ, то составляетъ неопределенныя облака, которые постоянно всплываютъ въ пустоту. Необходимъ, т. обр., ясный образъ, определенный тигръ, къ которому бы прикрывались, въ которомъ бы фиксировались получаемыя впечатлінія. De mos. et Sus. с. XXI, кол. 933CD.
Указанный психологический закон подтверждается и отрицательным путем. Даже ть мистики, которые стремились уничтожить всякую конкретность, определенность и образность в "совершении" Бога, которые настаивали на неадекватности и на неприложимости к Богу каких бы то ни было определений и наименований,—все же, если пообстоятельнее поглубже проанализировать их учение, не были в состоянии и не находили возможности избежать того, чтобы не облегчать свои "совершения" в символы и схемы, хотя эти послѣдніе и являлись у нихъ съ характеромъ наивысшей отвлеченности, которая и принималась за отсутствие всякаго опредѣленнаго содержания. Въ самомъ дѣлѣ, изъ анализа твореній Діонисія и Марка Подвижника можно съ несомнѣнностью уѣдіться, что имъ въ сущности не удавалось отрѣшиться отъ идеи единаго, простого и особенно безконечнаго. Съ психологической точки зрѣнія рекомендуемое ими и подъ писателями отвлеченіе "ума" отъ всего конечнаго, отъ всякаго опредѣленнаго содержания, въ сущности оказывается "совершениемъ" именно идеи Безконечнаго. Спеціфическія особенности самой этой идеи въ достаточной степени объясняются и характерныя черты того "совершенія", о которомъ говорять названные писатели 116) 117).

щениемъ, ея выразителемъ для сознанія" (ibid., стр. 68). Наиболѣе совершенное и потому самое высшее репрезентативное формой, въ которой человѣкъ можетъ созерцать непосредственное воспріятіе на него Бога, по ученію большинства аскетовъ-мистиковъ, является севата, въ тѣнѣ образъ всего чистаго, святаго, разумнаго и животворящаго, образъ, всегда предисповѣдывающаго по наставленіямъ психологическімъ законамъ, религіозному сознанію людей и проникающаго во всѣ представления христіанства" (ibid., стр. 70). Ср. 1 Ioan. I, 5; Ioan. I, 9; VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36.


11) Масо того. Есть основания полагать, что даже Платон не мог отрещиться от образа света, под видом которого созерцалось имя Божества, даже после всех попыток къ безусловной отрѣшенности. По его учению, чтобы „придти“ къ созерцанію Бога, нужно душу человѣческой абсолютно выступить изъ самой себя; абсолютно отвлечься и отъ внутреннаго въ себѣ, а не только отъ всего внѣшняго; нужно, чтобы све́тъ, истекающий изъ Божества, освѣтилъ и наполнить собою душу человѣческую непосредственно и внезапно“ (Руджин. Т. VII, стр. 464). Тогда „человѣкъ весь превращается въ созерцаніе необыкновеннаго све́тъ“ (Владиславлевъ, стр. 214).

При всѣх ограниченияхъ, обусловленныхъ специфическими особенностями мистическихъ воззрѣній, все-же, какъ мы видѣли, остается непоколебимымъ въ высшей степени важное значение того „созерцанія“ Бога, которое достигается благодаря „рассматриванію“ твореній Божихъ. Но это „созерцаніе“, по своему своему существу, оказывается опосредствованнымъ, и потому — одно, само по себѣ, — недостаточнымъ, неполнымъ, несовершеннымъ. Еще важнѣе, совершеннѣе, выше — въ силу присущаго ему свойства болѣе непосредственности, опредѣленности, ясности — то „созерцаніе“ Бога, которое достигается, осуществляется и поддерживается состояніемъ и настроениемъ молитвеннымъ. По словамъ преподобнаго Нила С., „что молится духомъ и истинно, тотъ уже не въ тваряхъ чествуетъ Создателя, но пѣснопосвятить Его въ Немъ Самомъ“ 1). „Молитва — бесѣда ума съ Богомъ“. Уже человѣка „предстоитъ предъ Владыкой“ и „бесѣдуетъ съ Нимъ безъ всякаго посредничества“ 2). Такимъ образомъ, „созерцаніе“ находится въ самой тѣсной, прерывной, необходимой связи съ молитвою, такъ что одно переходить въ...

другое,—созерцание наливается в молитвѣ, а молитва поддерживается, питается, и укрѣпляетъ „созерцаніе“, сообщаетъ ему содержаніе, жизненную крѣпость и силу 3). Молитва—внутренній источникъ и живой родникъ созерцательности 4); безъ молитвы послѣдняго скоро тускнѣтъ и гаснетъ, становится холоднымъ, сухимъ, безжизненнымъ размышленіемъ.

Отсида, въ понятіе „созерцаніе“ входить и молитва; жизнь, посвященная молитвѣ и богомольцію, назвывается вообще созерцательною. По словамъ преподобнаго Исаака Сиріїнаго, дѣятельность подвижника заключающаяся въ тонкомъ дѣлани ума, въ божественномъ размышленіи и въ постоянной молитвѣ называется созерцаніемъ 5).

Съ этой точки зрѣнія вполнѣ понятна тѣсная связь „молитвы“ съ истиннымъ „гносисомъ“ 6).

„Молитва“ неразрывно и существенно соединяется съ любовью къ Христіанѣ къ Богу: она—„плодъ“ и выраженіе любви къ Христіанѣ къ Богу 7), по вмѣстѣ—и самое вѣрное и цѣлесообразное средство развитія, укрѣпленія и совершенствования этой любви 8).

„Любовь—отъ молитвы“ (η ἀγάπη ἐκ τῆς ἐυχής) 9); отсюда „молитва (нужна) для того, чтобы приобрѣсти любовь Божію, потому что, вслѣдствіе молитвы, снискаются причины любить Бога“ 10).

Все неисчислимымъ блага „молитвы“ въ религіозно-нравственномъ отношеніи основываются на томъ, произтекають изъ того п

3) Ср. Исаакъ С. Л. XXXII, с. 190: ἀλλο ἐστὶν η προσευχή, καὶ ἀλλο ἡ ἐν αὐτῇ θεωρία, εἰ καὶ ἐξ ἀλλήλῳ παθικός ἀφορμᾶς λαμβάνοντι.
4) I. Σαλамон. Exposit. in psalm. IV. v. Π. Τ. ΛV. col. 41—42.
5) Исаакъ С. Л. XXX, с. 191; εν τῇ ἔρημῳ ἄνοιγμα τοῦ νοὸς καὶ ἐν τῇ ἡμερῇ εὐρίσκειται ἀναλογία τῇ ἐν τῇ διαφορῇ τῆς προσευχής... καλεῖται ἓρωτισμός.
6) Ср. Нилъ С. De orat. с. CXLII. col. 1197а: προσευχοῦται πολλοὶ, μετατάστασιν ἐνθηνόδε τὸ πολίτευμα ἐξ ἐνδυναμόν τὴν ἐνιαὐτίκος ἐν μνημόσυνας, καὶ λόγῳ ἐπάλληλος φιλεῖ, ἀλλὰ πρέπει ἀγγελικῷ καὶ γνωσίᾳ θεοτηρίᾳ.
9) Исаакъ С. Л. XXXV. с. 229.
10) Ibid. αὐτή ἡ εὐχή, ἵνα κτισθομεθα τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, διά εἰς αὐτῆς εὑρίσκεται αὐτός ἔνας ἀγαθοφοροῦν τὸν Θεόν.
обусловливаются тём, что въ молитвѣ реально осуществляется то „единение”, тъе, вмѣшивающее въ молитвѣ, и непосредственное общение человѣка съ Богомъ, которое составляетъ сущность, необходимое условие и обязательное требование настроения „любви” человѣка къ Богу. 

Именно благодаря молитвѣ, человѣкъ становится „храмомъ

11) Григорий Н. De inst. christ., col. 301D:—(гдѣ?) носится въ болгѣ распространяеться, и которую не движемъ, и при томъ не нужно по мысли, и по выражению, раскрывается свое учение и переводъ. Ефремъ С. Ср. напр. 
12) Нилъ С. De orat. c. LXVI, col. 1161A. Thodosio E. Lib. cit. § 94. 
13) Filocal. 279.
14) И. Златоустъ, Expositio in psalmum IV, 2. T. LV. col. 41.
15) Нилъ С. Перст. Sectio IV. c. 2. col. 828A.
16) Григорий Н. De oratione et puritate cordis. T. CL. col. 1117B:—(гдѣ?) вѣрное доступенъ, не ошибаясь въ молитвѣ, и не слушая слышное отъ тѣхъ, которые слышатъ тѣ, какъ вѣрныхъ въ молитвѣ, и не слушая слышное отъ тѣхъ, которые слышатъ тѣ, какъ вѣрныхъ въ молитвѣ.
17) Григорий Н. De oratione Dominica, col. 1124A:—чада, о мѣстѣ, съ которыми ехалъ босомъ, въ молитвѣ.
Душа, молящаяся Богу, Его Самого отражает в себе, какъ въ зеркалѣ. Вотъ почему, когда человекъ подобится непрестанному пребыванію въ молитвѣ, то онъ восходит на высоту всѣхъ добродѣтелей и становится обителю Св. Духа. Отсюда молитва является источникомъ спасенія (ткѣ сатврійас) духовною жизнью (швй), здоровьемъ (ғієа), предѣломъ всѣхъ благъ (тѣрақ ғєдєв) 22).

Хотя и невозможно опредѣлить, какая изъ отдѣльныхъ христианскихъ добродѣтелей выше, однако же молитва, какъ вводящая христианина въ единеніе съ Богомъ и какъ средство привлечения благодатной помощи, въ этомъ смыслѣ и потому самому является какъ бы „предводителемъ лика добродѣтелей“ (кфофалк съ ускоръ товъ зтнъ зрѣнвъ 23), а потому именно къ ней „болѣе всего должно прилежать“ 24.

Поэтому въ подвижнической жизни слѣдуетъ поставить каждому „первую цѣлью и верхомъ совершенства непрестанную молитву, опирающуюся на умиротвореніе ума и всѣдѣвшей чистотѣ сердца“ (адиммобиле tranqulitatem mentis ac perpetuum nititum puritatem). Связь между добродѣтелями и молитвою неразрывна и взаимна (est inter alterutrum reciprocus quaedam inseparabilis conjunctio). Ибо какъ строй добродѣтелей ведетъ къ совершенству въ молитвѣ, такъ и добродѣтели,—если молитва не завершить и не увѣчнить собоюъ всѣхъ,—не могутъ остатся твердыми и постоянными 25. Какъ безъ добродѣтелей не можетъ быть прорѣтена и достигнутъ совершенства (acquiri vel consummari) молитва непрерывная, чистая и невозмутимая (perpetua orationis jugisque tranquillitas); такъ и всѣ добродѣтели не могутъ быть безъ молитвы.

19) Нилъ С. Свр. прагмат. СКВ. с. 12800 С: εἰ ἡδεις εἶναι ναις ἥγου, φασιν ἀνελεγματὸς τὴν προσευχήν αὐτῆς τὴν δινεῖν πρόσφερα.
20) Ефремъ С. Свр. о субѣ и обѣ умилении. Т. II, р. 55Д:... αὐτῶν τον θεὸν ἐνοικιστείται ψυχὴ προσευχομενή αὐτῆς. Снтр. р. 52Е.
21) Носакъ С. Α. ЛXXXV, с. 510: ἄκαν φλεσωρ τούτων (προσευχή), πρὸς τὴν ἄκραν παιδίων τῶν ἅρτων ἐφάπαξ καὶ τῷ λαύκῳ κατασκεύας τοῦ ὄγιον τυχόματος ἐγένετο.
22) А. XXI, с. 120.
23) И. Златоустъ. Преесрастіе. I. T. L. с. 775.
24) Григорій Н. Де инстит. christ. с. 301Д.
25) ibid. δαὶ τῇ σινὶ τῆς προσευχῆς προερχείται. И. Легендиачис. Гр. XXVIII, с. 1136А.
26) ...sic ut ad orationis perfectionem omnium tendit structura virtutum, ita nisl hujus culmine haec omnia fuerint colligata atque compacta, nulla modo firma poterunt vel stabilia perdurare.
осуществлены в совершёнству без непрестанной молитвы (и... absque hujus possunt assiduiter compleiri) 28). Отсюда — целиком всего совершенства заключается в том, чтобы, дух, очищенный от всей плотской нечистоты, ежедневно возышался к небесному, пока всякая датность его, всякое стремление сердца сдѣляется одной и постоянною молитвою 27.


„Молитва“ (просохъ) 36) понимается въ св. Писаніи и у свв.

28) I. Консуэльо. Coll. IX. c. II. col. 771 — 772. Сіфр. Марка II. col. 1081 D.
30) Евр. V. 7 — 9. Ср. Мк. XXVI. 38 sqq. XXVII. 46, 50. Мкр. XIV. 33, 36. XV. 34, 37. Лук. XXII. 47. XXIII. 46. Иоан. XII. 27. XVII. 1. Фил. II. 6, 10.
Отцовь церкви и в общемъ смыслѣ,—какъ известное религиозно-психическое состояние 38), и въ болѣе узкомъ и специальномъ значеніи,—въ смыслѣ опредѣленнаго религиозно-праствренного акта выраженія, проявленія и осуществленія во вѣнѣ этого настроения,—какъ всѣдствіе устремленіе всего человѣческаго сущѣства къ Богу 39). По словамъ преп. Исаака С., „всякая бесѣда, совершаемая вѣстѣ, всякое поченіе доброго ума о Богѣ, всякое размышленіе о духовномъ включается въ опредѣленіе молитвы и называется именемъ молитвы. Подъ этимъ именемъ объединяются и различныя чтенія, и псаломѣнія, славословія Бога, и заботливая песнь о Господѣ и тѣлесные поклоны, и псаломѣніе въ стихословіи, и все прочее, изъ чего составляетъ весь чинъ подлинной молитвы“ 40). „Не тогда только мы молимся, когда стоимъ на молитвѣ; но истинная молитва есть та, когда мы можемъ всегда молиться въ себѣ“ 41). По учению Клименть А., истинный гностикъ прославляетъ Бога не въ опредѣленномъ только мѣстѣ, не въ нарочито для этого устроенномъ храмѣ, только, и не въ праздники только и во дни особенно для того установленные, а въ теченіе цѣлой жизни, безразлично на всѣхъ мѣстѣ 42). Онъ возноситъ хвалы Богу и въ деревняхъ, занимаясь воздѣляваніемъ земли; онъ поётъ Ему гимны и море переливая. Какого бы рода ни были его занятия, онъ всегда умѣлъ согласуетъ ихъ со славою Божіею“ 43). Прогулки гностика, его разговоры, отдыхъ, чтеніе, дѣло, управляемъ разсудкомъ, — все это у него — молитва въ многообразномъ ея видѣ 44).

По словамъ преп. Ефрема С., когда можно, слѣдуетъ молиться открыто, а когда невозможно, то молиться должно умомъ 45). Не слѣдуетъ дожидаться дня воскреснаго, искать особенного мѣста или церкви; но гдѣ бы ни находился христианинъ, — па-

значеніе преобладающее, а въ Н. Зав. и совершенно почти вытѣснило (fast-ganz verdrängt hat) εὐγορα. Въ патристической литературѣ εὐγορα, наряду стъ прозой, встрѣчаются вообще перево. Ср. Григорій Н. De inst. christ. col. 301D. 38) Еф. VI. 18. 1 Θεος, 2 — 3. 1 Тим. II. 8.

39) Лк. VI. 13; XI. 1; Дѣян. I. 24; XXI, 5; Филип. I. 4; 1 Тим. II. 1.


41) Древній Патерикъ. XII. 20, стр. 288.

42) отъ ουμαριμνου тыхоν οδπε ἐξαρτηθον μεθν οδπε μην διατεις τοιον και ἡμερας ἀποτελεμένας, ἀλλά τὸν πάντα μιαν ὁ γνωστικός ἐν παντὶ τόπῳ Τιμεῖ τὸν Θεον. 43) Strom. lib. VII. с. VII. T. IX. col. 449C—452A.

44) lib. cit. col. 469С; ὁ δε και περιπάτου γραφικος και ὑμνια και ὕμνοι και ἀνάγνωσι και τοῦ έργου τοι κατά λόγον, κατά πάντα πρόσων ἀγαθη.

45) οτι δινος επί πράσωνον οτι οδην δινοσ ευφαυ κατα δικαστην.
шесть ли онъ въ полѣ, идетъ-ли дорогою, пасется-ли овецъ, сидить-ли дома,—во всякомъ случаѣ онъ не долженъ оставлять молитвы (τὴς προσευχῆς σω τὴ ἀστορίας) 44). По учению св. И. Златоуста, гдѣ бы ни былъ христианиномъ, вездѣ онъ можетъ поставить жертвеникъ (δῶρας στῆναι τὸν βασιλεύ) для этого онъ долженъ обнаружить только трезвенную волю (προφερεῖν νόμον); въ такомъ случаѣ ему не помѣшаетъ мѣсто, не воспрепятствуетъ время. Хотя онъ и не будетъ преклонять колѣнъ, не станетъ бить себя въ грудь, простирать руку къ небу; но если онъ покажетъ горячую душу (βιωσαν τῇ υποθη), то сдѣлаетъ все нужное для молитвы (τὸ ἔνθα ἀκριβῶς τὴ ἐνθυρετική) 45). Свѣдсоват., молитвенное настроеніе, по учению св. Писанія и свв. отцовъ, вполне совмѣстимо съ обычными дѣлами и обязанностями, которыя налагаются на человѣка его положеніемъ въ обществѣ. Св. Ап. Павелъ, который, по его собственнымъ словамъ, „ночью и днемъ работая... проповѣдовать благовѣстіе Божіе 46), трудился, работая своими руками 47), въ то-же время свидѣтельствуетъ, что онъ „день и ночь всеусердно молился Богу“ 48). Заповѣдую бессалонійскимъ христианамъ непрестанно молиться 49), тотъ же Апостолъ и въ посланіи къ христианамъ той-же церкви увѣщеваетъ „работать“ въ безмолвіи и зарабатывать себѣ пропитаніе 50).

По словамъ Оригенъ, кто къ своимъ, вызываемымъ обязанностямъ и работамъ присоединяетъ молитву (διὰ τῶν οὐρανῶν ἐργασιῶν τὴν ἐνθυρετική), и къ молитвѣ опять надлежащія занятія (καὶ τὴν ἐνθυρετικὴ τῶν ἐργασιῶν πράξει), тотъ непрестанно молится, потому что и добродѣтель, исполняющая заповѣдь, равна по своему значенію молитвѣ (τῶν ἐντολῶν τῶν ἐνθυρετικῶν εἰς ἐνθυρετικὴν ἑντολὴν ἐνθυρετικοῦ ρέας). Только при такомъ пониманіи апостольскаго изреченія: „непрестанно молитесь“ и возможно исполненіе его. Вся жизнь христианина должна быть непрерывной, великой молитвой (μίαν συναρτομονήν μεγάλην ἐνθυρετικήν) 50а).

Отвѣчая на вопросъ: что значить „дѣлать все во славу Божію“, — св. Иоаннъ Златоустъ говоритъ: вкушаясъ-ли пищу—

44) Ефремъ С. De poenitentia et compunctione. Т. III. р. 370ВС.
45) De Anna Sermo. IV. с. VI I. LIV; col. 667 — 668.
46) 1 Θεσ. II, 9; Ср. Диак. XVIII, 3, XX, 34; 1 Кор. IV, 12; 2 Кор. XI, 9 XII, 13; 2 Θεσ. III, 8.
47) 1 Кор. IV, 12; Ср. 1 Θεσ. IV, 11 — 12; Диак. XX. 34 — 35.
48) 1 Θεσ. III, 10; Ср. 2 Тим. I. 3; Римч. 1, 10.
49) 1 Θεσ. V, 17.
50) 2 Θес. III, 10, 12; Ср. 1 Θес. IV. 11; Ефес. IV, 23; Диак. X, 1 — 2.
50а) Оригени. De orat. Т. XI. col. 452CD.
благодаря Богу предъ принятием пищи, с релгиозностью то-же дёлать и после принятия. Намёреваешься-ли отойти ко сну,—благодаря Богу, с релгиозностью тоже дёлать и потом, т. е. вставши от сна. Идешь на площадь — то-же дёлай. Да не будешь ничего мирского, ничего жительского,—все совершай во имя Господне" 41).

По учению св. Василия В., слêдует не в словах заклю-чать молитву, но поставлять её силу болêже в душевном рас-положении и в добродетельных дёлах, непрерывно проходя-щих через всю жизнь. Таким образом, человекъ можетъ достигнуть того, что вся жизнь его окажется непрерывною и непрестанной молитвою" 42).

У препод. Макария И. мы встрêчаемъ довольно обширное разсуждение, вызванное возражениемъ: какъ умъ можетъ непре-станно (ἀπαλλαγμένος) молиться. Ибо, когда подвижникъ поетъ или читаетъ или бесѣдуетъ съ кемъ-либо устройеть кому, тогда есте-ственно развлекаетъ его многими мыслями и представленіями (αἰς πολλὰ αὐτὸν παραφράζει νοημα τα καὶ θεωρήματα). На это возраже-ние отвêтъ дается въ томъ смыслѣ, что непрестанно молиться значить содержать умъ всегда устремленнымъ къ Богу съ благо-говѣніемъ и великою силою (τὸ τῶν νοιῶν ἐγευμ ἐν ἐνεκρισται πολλῇ καὶ τόφ προσκεκλημένον), утверждается въ надеждѣ на Бога (τῆς ἐλπίδος αὐτῷ ἀκολουθεια) во всѣхъ событияхъ и обстоятельствахъ жизни 43). По учению препод. Макария Е., достигнуть высшей ступени молитвенного совершенства возможно и въ томъ случаѣ, если подвижникъ удѣляетъ молитвенному упражненію—въ тѣс-номъ и опредѣлённомъ смыслѣ слова—только одинъ часъ, а остальное время занять другими дёлами 44) 45).

43) Sermo ascet. col. 929D — 933A.
44) H. VIII. c. I. col. 382CD:... σοφίαν, ὅτι ἀσκολούθησας ἀκολούθησας ἢμὲραν, ἥδικος ἐν μιᾷ ἀρξ ἔρισθων ἡμέρας, ἐν οὕς (ὁρίζεται, ὅτι ἀσκολούθησας ἀκολούθησας ἢμέραν, ἥδικος ἐν μιᾷ ἀρξ ἔρισθων ἡμέρας,
45) Εὐαγροδίτων, ὅτι ἀσκολούθησας ἀκολούθησας ἢμέραν, ἥδικος ἐν μιᾷ ἀρξ ἔρισθων ἡμέρας,
46) Εὐαγροδίτων, ὅτι ἀσκολούθησας ἀκολούθησας ἢμέραν, ἥδικος ἐν μιᾷ ἀρξ ἔρισθων ἡμέρας,
Утверждая, что „святые непрестанно заняты божественными“, призывая к непрестанной молитве, мистическим—аскетическим учением, по выражению препод. Нил С., „не открывает двери праздности“ 56). Св. Отец осуждает тьх, которые „мнимое преображене в непрестанной молитве“, употребляют для того, чтобы прикрыть „тъность к дѣлу“ 57).

Если „молитва“ в смыслѣ религіозно-правственного настроенія, в смыслѣ сердечнаго, благоговѣннаго памятованія о Богѣ, „надеждѣ“ на Него во всѣх обстоятельствах и событиях жизни, должна и может быть непрерывным состояніемъ христіанина, то „молитва“ в специальномъ значеніи этого слова должна быть „предпочитаема занятіямъ, в которыхъ не настоит надобности необходимой“ 58).

Такимъ образомъ, „молитва“ служитъ преимущественнымъ выраженіемъ действительнаго лично общенія христіанина съ Божемъ, какъ Спасителемъ и Освятителемъ 59).

Вся личность христіанина, всѣ его способности участвуютъ въ этомъ высочайшемъ актѣ непосредственнаго общенія съ Богомъ, не только не утрачивая при этомъ своей самостоятельности, но, напротивъ, достигая наилбѣнѣнаго развитія, укрѣплѣнія и высшей степени интенсивности.

Св. Апостолъ Павелъ признаетъ нежелательнымъ и ненормальнымъ то состояние молитвы, когда сознаніе человѣка участвуетъ не вполнѣ и не всѣлѣ въ молитвенномъ актѣ. „Когда я молюсь, говорить онъ, на (незнакомомъ) языкѣ; то, хотя духъ мой и молится, но умъ мой остается безъ плода. Что же дѣлать?

какъ пьєне въ божественное и небесное въ безконечную глубину того вѣка... Ibid.

56) Нилъ С. De voluntaria paupertate. c. XXI, col. 997A.
57) Loc. cit. Преподобный Нилъ называетъ имена тьхъ, которые пропагандировали такое учение. Это были Адефей Месопотамскій и Александръ „ведавши смутливый царственныя Константинополь“. Снfr. Sermon ascet. с. XXIV. col. 1000C.
59) По мысли св. Кирилла Р., христіане, прежде всего должны молиться Господу Спасителю, и чрезъ него умилюствлять Бога Отца. Epist. VII ad clericum. с. V. De precando Deo. col. 243B: si pro nobis ac pro delictis nostris ille et laborabat et vigilabat et precabatur, quarto nos magis insistere precibus et orare, et primo ipsum Dominum rogare, tum deinde satisfacere debemus.
Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом" 60) 81).

По изображению св. Писания, "сердце" человека в состоянии молитвы исполняется грудьи и шемением чувством сыновней любви к Богу, благоговейной, благодарности к Нему 82). Воля христианина достигает высшей степени напряженности в стремлении, готовности и рвением всецело исполнять волю Божию, добровольно и охотно подчиниться ей, пронести в жертву Богу свои самостийные желания 83). Идеалом молитвенного состояния с психической стороны служить не только высшее напряжение, но и равновесие личных сил христианина, которое достигается и обусловливается живым, конкретным, нуждаемством отвлеченности характером и содержанием молитвенного собеседования с Богом. В "молитве Господней", данной Спасителем христианам в образе истинной и совершенной молитвы, врывающийся призывается обращаться к Небесному Отцу не только в чувстве своей сыновней любви к Нему, но также с сознанием и чувством братской любви к своим

60) 1 Кор. XVI, 14—15: έαν γιρ προσέχοντα γλώσσαν, το πνεύμα μου προεχε- μεται, δ έν νους μου ἄκαρπός εστι. τι οὖν έστι προεχεμεται το πνεύματι, προεχεμεται και το το νος φιλάτο το πνεύματι, φιλάτο δ εκαι το νος.
61) В полном согласии в данном пункте с учением св. Ап. Павла, препод. Исакова С., говоря о состоянии, т. наз., "духовного видения" и сравнивая его со состоянием молитвы, прямо и решительно утверждает, что существенным, характеристикически-необходимым признаком последней, до высшей степени, служит самообладание, так что и умом, и мыслями, и чувствованиям молящегося управляет свободная воля. Существенными элементами "молитвы" (προσευχή), по учению препод. Исакова, являются движение (κίνησις) мысли (η διάνοια), власт (ἐξουσία), свободна (αὐτοεξουσία), "положение" (ἐπίθεσις), усаживания тьмъ либо изъ того, что человѣкъ надѣляется получать или въ настоящей жизни или въ будущемъ вѣкѣ (ἔχειν τον ἐν τῷ ἐν τῷ βίῳ ἐλεημονίαν, τον εν τῷ σεληνίῳ αἰῶνα). Л. XXXII, с. 198. "Всякое молитвенное движение и всѣ виды молитвы характеризуютъ тьмъ, что руководятся мыслительностью (τὰ πάντα τῶν καί τὰ συνάριστα...) τою носи́душь, το έχειν, τον αὐτοεξουσία τῆς αὐτοεξουσίατος" ibid. Когда же "у природы отъемляется свобода и умъ путеводиться, а не путеводится"; когда природа не имеетъ надъ собою власти (φιλάτο νος ἐχειν γνῶσιν ἐγνώσιν ἐκεῖνον), то такое состояние уже не молитва (κατα ἐν τῷ προσευχή),—спрашиваетъ св. Отецъ. "Убедьте ли уже молитву въ томъ, кто не сонается самъ себя? (ἐκεῖνον ἐκεῖνον) с. 201—203. По учению св. Отца, это будетъ уже не молитва, а екстазъ (ἐκτάσεις). Онъ. Л. XXXI, с. 197. Л. XXXII, с. 207: προσευχή对人体, ἐν ἑκτάσει γίνεται. Учение св. Отца о состоянии "екстаза" будетъ представлено ниже.
62) Ср. Ме. VI, 1, 9; Тал. IV, 6; Конс. IV, 2.
63) Ср. Ме. VI, 10; XXVI, 39, 42.
ближним (Отче наш...), обращаться притом с определенными мыслями, чувствами и желаниями, угодными Богу и одушевляющимся вмести с тьм достойным самого христианина, его собственной личности.

Самъ Христосъ Спаситель оставил намъ образцы молитвы просительной (благодарственной) и славословия, связанные—по своему поводу и предмету — именно с определенными конкретными случаями и обстоятельствами. Св. Апостолъ Павелъ всегда, во всякой молитвѣ своей, воспоминал определенныя личностях и определенные события.

64) По словамъ св. Иоанна К., христиани не говорятъ: Отецъ мой и т. д., равно какъ не произносить: хлябъ мой даждь мнѣ днесь; точно также каждый изъ христиани не просить объ оставлении только своего долга, не молится объ одномъ себѣ, чтобы не быть введенъ во искуше е и избавиться отъ люкаева. У христианъ всенародная и общая молитва (publica et communis oratio); когда христиане молятся, они молятся не за одного кого либо, но за весь народъ, потому что они составляютъ единое (quando omnes, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus). Богъ—наставникъ мира и согласія, научившій единство (qui vocuit unitatem), хотѣлъ, чтобы и одинъ молился за всѣхъ, какъ и Онъ одинъ вмѣстилъ всѣхъ (quomodo in uno omnes ipse portavit. Liber de orat. Dom. c. VIII. T. IV. col. 524. Поэтому „пучъ каждый молится Богу не за себя только, а за всѣхъ братцевъ, какъ научилъ молиться Господь. Онъ не заповѣдаетъ каждому частную молитву, а повелѣваетъ всѣмъ молиться за всѣхъ молитвою общую и моленіемъ единодушнымъ (non singulis privatam precem mandat, sed oratione communi et concordi prece orantes pro omnibus justis orare). Ep. VII (Ad clerum de precando Deo). c. VII. col. 244C.

66) Ср. Иоан. XI, 41.
68) 1 Тесс. III, 10. Ср. Ibid. 1, 2—3. 2 Тим. 1, 3. Римл. I, 10. Фил. I, 9—10; Ibid. ст. 4.
69) По словамъ Златоуста, трудно представить себѣ что-либо выше и совершеннѣе того сознанія (съ амвонныя) и той жѣлѣ любви, которыми было исполнено Апостола, во всѣхъ своихъ молитвахъ номинаціи цѣлыя города и народы (въ словахъ стѣвы есъ всѣ къ молитвѣ: общаго ко всѣмъ). Ип. ad Ephes. T. LXII, col. 23.
70) По своему основному содержанію, молитва (просохъ) имѣетъ великолѣпную видовъ и получала различнѣйшимъ наименованіемъ, какъ въ Св. Писаніи, такъ и въ натропологической письменности,—бесна, мелодія, етніки, елахестія, аіевас.
Просохъ (Мч. XVII, 21; XXI, 22; Мрк. IX, 39; Лк. XXII, 45; Дѣян. III, 1; IV, 4; X, 31; Рим. XII, 12; 1 Кор. VII, 5; Кол. IV, 2; въ числѣ множественнаго числа—Дѣян. II, 42; X, 4; Рим. I, 10; Был. I, 16; Кол. IV, 12; 1 Тесс. I, 2; Филом. ст. 4; 22; 1 Петр. III, 7; IV, 7; Ап. V, 8; VII, 8), по своему филологическому смыслу, означаетъ такую направленную къ Богу молитву, которая произываете исъ сознанія высшей, господствующей надъ человѣческимъ сознаніемъ, которая проникаетъ въ сокровенное, захватываетъ всѣ внутренности желанія человѣка, можетъ
Особенности собственно аскетического учения о „моплите“

исполнять то, что выше силъ человѣка. Этого рода молитва можетъ ограждать только областью внутреннего, сердечного настроения человѣка, не выражаясь вовнѣ, устно (Schmidt. I B. S. 179).


Дѣясъ (лат. см. ниже) означаетъ молитву просительную (дѣясъ, параклысъ, и хріасъ (Hesych.)); petillo, rogatio, proces regandum, supplicatio, indigentia, necessitas. Ср. Swisser. T. I, col. 824). По своему филологическому смыслу, данное понятіе отдаетъ налнучіе недостатка, крѣды въ чемъ-либо, выразаемого устно вовнѣ по отношеню къ тымъ лицамъ, которыя имѣютъ и возможность и желание помочь въ такихъ обстоятельствахъ. Такъ дѣясъ обращается къ своимъ родителямъ съ опредѣленнымъ дѣясъ (Schmidt. lib. cit. S. 190). У классиковъ, дѣясъ означаетъ иногда требованіе, желаніе, въ соединеніи съ ієстіро (Ср. Пс. XXII, 25) и дѣясъ (Arist. Rhet. II, 7), при чемъ включаетъ въ себя оттѣяніе нужды въ сильно степени. Ср. Полтарак. Perikl., XXXIII, 5: дѣясъ и дѣясъ. У LXX дѣясъ употребляется уже въ связи съ молитвою, хотя не исключительно. Въ Новомъ Завтѣ дѣясъ употребляется только о молитвѣ, въ связи съ пріоху (Дѣяз. 1, 14; Бѣф. VI, 18; Фил. IV, 6; 1 Тим. II, 1; I, 7), съ атого (Фил. IV, 8), и ієстіро (Бѣф. VI, 7), итмвй (Bap. V, 7: дѣясъ; твъ и ієстіро... мета пріоху іерогъ и дѣясъ прасвемъ). Ср. Пс. СП, 1; OXLIII, 3; Іов. XXXVI, 19 и др.). Такъ обр. дѣясъ есть молитва человѣка нуждающагося, выывающего къ Богу о помощи. При этомъ вѣчъ оснований разумѣть непрекращенно нужду специальную, опредѣ-
наиболее заметно отражается и особенно рельефно проявляется в изображении услови и сущности психологического состояния,
так называемой высшей молитве 71). Всё охарактеризованные
образом, препод. Иова в выдвигает собственном два момента. в понятии енити-
ксис,— "горечь", напряженность духа и прошение именно за других. Тео-
филах, Теодорих, Иисус в специфической чертою названного рода молитвы
считают жалобу, обвинение (пред Богом) на несправедливо причиняемых
обиды Suicerus, loc. cit. У препод. Нила С. "енитихъ" употребляется в значе-
ние молитвы в составном особенного, непосредственного приближения ума к
Богу. См. De voluntaria paupertate, с. XXVII. col. 1004А. У препод. Исаака С.
в числе других видов молитвы упоминается Suotixiа. А. XXXII, с. 205: αἰ
τρέξθη σου до и τίφασι καί αἰ καὶ μετ' αὐτὸν σουτοχία. В итоге имел, что "енитихъ"
означает собственно молитвую просительную,—ходатайство за кого-либо пред

Букурриа (Диав. XXIV. 3; 1 Кор. XIV, 16; 2 Кор. IV. 15; IX. 11. ibid., ст.
12; Бф. V. 4; Фил. IV. 6; Кол. II. 7; IV. 2; 1 Тесс. III. 9; V. 18; 1 Тим. IV. 3; 
Ап. IV. 9; VII. 12)— и по философскому смыслу и по фактическому слово-
употреблению—означает собственно молитву благадарственную (gratificatio, 
При этом благодарность разумеется не за духовные только блага, но и за 
тёлесные (Ср. Климента А. Stromat. V. ἐν ἐζωορίᾳ ἐν τοῖς πνευματικοῖς ἐγκαται, ἢ λαὶ ἐν ἐν τῷ σώματι τοῦ ἐγκαι, ἢ ἐν τῷ σώματι τοῦ ἐγκαι). 
Собственно аксетический оттенок анализируемого термина выражен наиболее 
рельефно, насколько нам известно, у препод. И. Скачанна. По мысли 
Св. Отца, названный род молитвы возникает из вспоминания прошедших 
благодатных Божиях или из переживания настоящих или из пророчеств будущих, уготованных Богом для любящих Его (lib. cit. с. XIV. col. 7850; 
gratiarum actiones, qua mens vel cum praetorita Del recolt benedicil, vel cum 
presentia contemplatur seu cum in futurum quae et quanta praeparaverit Deus 
his, qui diligent eum prospericit.).— Что касается αἰνετο, то этим термином обо-
значается молитва хвалебная. Назначено слово часто встречается в LX. (Напр. 
Лев. VII. 12. 13 15. 1 Пар. XVI. 35. XXV, 3. 2 Пар. XX. 22; XXIX. 31; XXXIII, 16.
Пс. IX, 15; XXV, 7 и мн. др.), но оно не употребляется у языческих писате-
лей, хотя глагол αἰνετο—хвалу, восхваление, похвала употребляется у классиков,
уже начиная с Гомера. И в Нов. Зав. оно встречается собственно один раз (Евр. 
XIII. 15: ἐν αἰνετοις δοξα γενειας ἐπευγενος, τον Θεον, τουτοις ερη
κοιν γευσις оμολογιν τον ονοματι απος). Где, как видно, αἰνετο = ὅμολογυ. В 
глагольской форсе этот термин встречается Лк. II, 13. xx. 19. 37. XXIV,
58. Диав. II. 47. III. 8. Рим. XV. 11. Апок. XIX. 5. Греческие же писатели, особен-
ношенно поэты, часто пользуются словом айнос, которое означает у них 
1) наружение, похвальства; 2) похвала, похвальная речь (Ср. Мт. XXI. 16 (Пс. VIII. 
3); Лк. XVIII. 43). У LX одно и то же еврейское слово передается безразлично 
айнос, айнеес ἐπανος, οδη. Отсюда можно выводить, что айнеес = айнос = 
ἐπανος. (Различие, во всяком случаи, если и есть, то не существенное. Ср. 
Suicerus. T. I. col. 11).

Так, обр. айнеес — ἐπανος, ὀδη, εὐηθία, laudatio, gloria, laus). В свято-
отеческой письменности айнеес сохраняет то же значение. Ср. напр., Григорий Н. 
In psalmos с. III. col. 493B: айнос, ἢ τοι αἰνετος (τοις αἰνετος τοις ἔμφερον το σταυχο-
μανо), τοις θεος θεοφανος περιγει τον ἐπανος. Григорий Б. lib. cit. ver. 143: ἐπανος ἐστι τοις ἐθνοι σφαῖρας. Исаака С. Δ. XXXII, с. 199.

71) Эта молитва называется высшей молитвою соврееменной (Нил С. De 
voluntaria paupertate. с. XXVII. col. 1004А: οτι προηγουμενη τον τελειων προσευχην.
выше виды молитв, в качестве общего и существенного своего признака, имеют то, что в них предполагается обязательное определенное и конкретное содержание, предмет или событие, по поводу которого человекъ возносит Богу просения, благодарения, хваления. По определению препод. Иоаннъ С., "молитва есть моление и попечение о чемъ либо и пожелание чего-либо, какъ-то: избавление отъ адскихъ или будущихъ искушеній, или пожелание наслѣдія Отцова,—моление, которымъ человѣкъ получаетъ себѣ помощь отъ Бога".

"Бо время молитвы", если она совершается достойнымъ образомъ, "совершается ума устремлено къ одному Богу, и къ Нему направляется всѣ свои движения, Ему отъ сердца, со страстью и непрерывною горячностью, приносить моленіе". Однако и въ такомъ случаѣ, по мысли свв. аскетовъ-мистиковъ, все-же не достигается и не осуществляется вполне и всѣцѣло непосредственное общение человѣка съ Богомъ, поскольку между "умомъ" человѣка и Богомъ находятся какъ бы нѣкоторыя посредства, въ видѣ помышленій (uosipata), представленій, образовъ (oepapumata, yapai) тѣхъ предметовъ или событий, по поводу которыхъ человѣкъ возноситъ Богу свои моленія. Для достиженія такой непосредственности человѣкъ долженъ "переселиться отъ всего адского", чтобы умѣ его "отрѣшился отъ всякаго помышленія о чувственномъ и возвысился къ Самому надъ всѣми сущему Богу". Отсюда—подвижникъ долженъ "отсѣчь отъ сердца своего помыслы и заботу о всемъ земномъ". Съ указанной точки зрѣнія уясняются характерны...
черты и основные особенности состояния молитвы высшей, совершенной. По определению, напр., преп. И. Рассинский, за указанными четырьмя видами молитвы (obsectio, oratio, postulatio, gratiarum actio) следует состояние возвышенной и совершенной, которое заключается в совершении одного Бога и в пламенной любви к Нему, когда ум человек в обыкновенном и полном виду любовью, беседуя с Богом в твоим выражением и с особенной искренностью, как с Отцом своим 70).

По учению преп. Иноктина С., высшая молитва совершенная — это нечто в своем восхищении ума, всестороннее отрицание его от чувственного, когда ненаглядными воздыханиями души приближается он к Богу, Который видит расположение сердца, в безгласных образах выражающее волю свою 80).

По словам преп. Исаака С., в то время, когда совершаются молитвословия и моления пред Богом, собеседование с Ним, — человек с устами отбывшую собирает во единое всем своим движением и помышлениями и погружается мыслью в одном Бог, и сердце его наполнено бывает одним Богом 81). Та молитва, к которой во время ея совершения умом 82), не принимается какая-либо посторонняя мысль, или безпокойство о чем-либо (αναλογικά ης ἐννη, ἡ ἡμάθεια έν τιν), называется чистою (καθάρα λέγεται έξειν ης προσευχή) 83). Всё роды и виды молитвы, каким только люди молятся Богу, имейт пределом чистую молитву 84).

Дальше этого предела совершенства молитвы, какъ свобод—

70) I. Rassinian. Coll. IX. c. XVIII. col. 788BC... sublimum adhuc status ac praecelsum subsequitur, qui contemplatione Dei solus et charitatis ardore formatur, per quam mens in illius dilectionem resoluta atque rejecta, familiarissime Deo, velut patri proprio, pecullari pletate colloquitur.

80) Hilar C. De volunt. rauperti. c. XXVII. col. 1004A: έστι προηγομένη τῶν τελειῶν προσευχῆς ἀρχὴ τῆς τοῦ νοῦ, καὶ τῶν κατὰ τὴν αὐθεντικά ἐκκόμαθες, διαγραφῆς στεναγμοὶ πληθυντὸς τῆς πνεύμοσος ἐντυχεῖσσιν τῷ Θεῷ τῷ λέγειν τὴν τῆς καρδιᾶς θεάσασθαι... τότες ἀφθόνους τὸ ἐκεῖν ἐμφανίζοντος θυλόμαι. Coll. I. Ἐπιστολοθεμάτω. Gr. XVIII. col. 1132D.

81) Λ. XXIII. c. 205: ἐν τούτῳ τῷ καρψ, ἐν τούτῳ Θεῶν λειτα καὶ θεϊκες καὶ οὗτοι αὐτῶν ανταναγίας γίνονται, τάσσες τῶν καρσας καὶ ἐνθρομένους παντοκρατικοῦ, μετά βίας συνάντης ἐνθρομένους, καὶ ἐν τῷ Θεῷ μόνῳ διαλογισθήναι, καὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐμπλήρωσιν ἡ αὐτῶς ἑγεῖς.

82) ...ἐν τῷ καρψ, ἐν τούτῳ θεϊκες καὶ οὕτω προσενέγκαι μιαν τῶν καρσας αὐτῶν.

83) Ibid., c. 200.

84) Σ. 116: καὶ τότες οἱ τρόποι καὶ τὰ σχήματα τῆς προσευχῆς, ἀκινητοῦ τῷ Θεῷ προσένονται οἱ ἐνθρομένοι, μέρι τῆς καθάρας προσευχῆς διαρκοῦνται. Καὶ Hilar C. De orat. c. LXX, col. 1181C: προσέβασθαι καθάρας.
ное религиозно-нравственное настроение человека, простираться не может. Только в достижении такого именно состояния и может проявляться и осуществляться "подвиг въ молитвѣ" (ἀγών ἔν ὑπερήφανος) 39). Так, обр., адьсь оканчивается предѣль молитвенного совершенства аскетического, хотя, по ученію нѣкоторыхъ мистиковъ, совершенство мистическое можетъ простираться еще далѣе, выражаясь въ состояніи, такъ наз., экстаза (ἐκστάσει — excessus mentis 40).

39) Σ. 199.
40) И. Касиан. Coll. IX, c. XXXI col. 807 — 808А; Coll. XIX, c. IV col. 1130Б—1131А.
Состояние „экстаза“.— Отношение этого состояния к „молитве“.— Учение об этом экстатическом состоянии Св. Писания и святоотеческой письменности.

Уже состояние высшей молитвы в некоторых подвижниками называется „экстаз“, в смысле „всеблаго отрещения ума от чувственного (κατά τὴν αἰσθησίαν ἐκστάσιν ἐλεγχής) 1), которое достигается „отложением помышлений“ 2), когда ум человека приобретает совершенную нечувствительность (τελείαν ἀναπόθεσιαν) 3) ко внешним впечатлениям, сдавлившись навремя как бы „глухим и немым“. 4) Однако отрещенность в состоянии „созерцания“ этим не ограничивается и не ограничивается. На высших ступенях „экстаз“ состоит в отрещении не только от всяких определенных проявлений сознательной жизни, но в отрещении и от собственной личности, вследствие всеблагого и безраздельного поглощения 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 всеблаго прикован и поглощен объектом созерцания.

Так, ед. специфической чертой „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 по-

1) De volunt. paupert. c. XXVII, col. 1004A.
2) De orat. c. LXX, col. 1181C: προσευχή γὰρ ἐστὶν ἀπόθεσις νομίμων.
3) Ibid. c. CXX, col. 1193B.
4) C. XI, col. 1169C: ἄγων ὁ ἑτέρας τὸν νοῦν σου, κατὰ τὸν κεφάλαν τῆς προσευχῆς καὶ πάνταν καὶ ἄλλαν.

Такъ обр., съ формально-психологической стороны экстатическое состояніе характеризуется какъ „изумліе” и „восхищеніе”. Что касается „изумлія”, то оно является собственно вышней степенью „удивленія” 29) „Богу” 30) (его θαυμάσια тон Θεόν) при сооразіи того, что превышаетъ человѣческую природу 31). То-же—въ общемъ и основномъ—означаетъ п „восхищеніе”, оттѣняя лишь въ названномъ состояніи моментъ духовной радости, вышнюю степень духовного „веселия” 32), „восторга” при созерцаніи небесныхъ видиій,—„моментъ услажденія духовнымъ”, 33) при сооразіи будущей славы 34) 35). И въ св. писаніи Нов. Зав. встрѣ-
чается эктасия прежде всего в том же значении удивления соединенного в некоторых случаях с "ужасом", - вызываемого невзрачно или величеством предмета или явления, при созерцании которых человек бывает иногда настолько поражен их необычайностью, что не в состоянии оказывается выразить своего впечатления никаким словом.

tельной жизни в человеке прекращается, и человек весь и всецело уходит в одно восприятие предмета. Предмет привидительно заполняет все сознание человека, так что в нем ни для чего другого не остается места, и самосознание человека как бы подчиняется всему необъятным предметом или явлением. В таком состоянии для субъективной переработки впечатлений возможности не остается, и сознание как бы неподвижно устанавливается на предмет или явление, отграничившись от всего другого. В состоянии экстаза религиозного, мистического, "ум" поглощается духом" (с чес некта аре и бо теса дес Исаак Л. XXXII, с. 202). Данное состояние всецело и ршительно отражается и на тмемс стороне человека, сопровождающееся как бы отчленением его от мира, пристановкой его движения (Снф. Исаак Л. XXXII, с. 202). Религиозное состояние этого порядка отличается с психологической стороны от других однородных явлений особенной интенсивностью и продолжительностью. Так, напр., об Антонии Великом известно, что он "могла стоять на молитве до того, что во время молитвы приходил в "восхищение ума (... in excessu orante mentis). Когда вошедшее солнце начинало его жечь, он в горячности духа (in fervore spiritus) взывал: "солнце, что ты препятствуешь мня; ты как будто этого времени, и восхищение, чтобы отвело меня от бисмес этого истинного света (ut me ab hujus veri luminis abstrahas claritate). I. Racciona. Collat. IX, с. XXXI, с. 807 — 808A. Авара Иоанн, подвиженник пустыни Донь, по его собственным словам, часто приходил в восхищение (in rapium frequenter excessum). В таком состоянии он забывал об обложении тяжелость бренного тела, и его ум (mentem) вторгся таким образом и въ восшествия надъ всеми вещесственными предметами, что его глаза и уши прекращали свои действие. Collat. XIX, с. IV, с. 1130B—1131A. Снф. Исаак Л. LXXXII, с. 512. Л. III, с. 20. Никола С. De orat. с. XI, с. 1169С. Макарий Е. И. VIII, с. III, с. 529AC; Ibid. с. I, с. 528D; De charit. с. IX, с. 916BD.

36) Вневременной ужас обозначается словами эклдйтсвта, эклдйтсв, тогда как катехлдйтсва, катехлдйсв означает скорбное возбуждение продолжительного состояния. Schmidt. B. III. S. 524.

37) Когда мироощущение при гробов воскресшаго Спасителя узнали от Ангела о его воскресении, то "ихъ объять трепет и ужас" (фронос кайн ектасис), и окн "вникому ничего не сказали, потому что боялись". Мрк. XVI, 8.

Свидетели воскресения дочери начальника синагоги "пришли в величайшее испуг" (ехдтткнов екстаси мунгла). Мрк. V, 42. Когда, по слову Спасителя, встал разслабленный, то "ужасъ объять всѣхъ" (экстаси офайе эктаксов), и славили Бога и бывшихъ странныхъ страха, говорили: чудный дѣла (повада) видѣли мы нынѣ. Лук. V. 26. Когда Ан. Петръ испытывалъ "хромого отъ чрева матери его", то свидетели этого чудесного события "исполнились ужаса".
Удерживая заключающуюся в нем общую и основную идею возвышения надъ порядкомъ естественнымъ, обычнымъ, обыденнымъ, йкстасъ означаетъ въ св. Писании, далѣе, такое состояние, въ которомъ человѣкъ, самъ по себѣ неспособный къ восприятию сверхчувственныхъ предметовъ, переступая обычныя границы познанія и мышленія, становится участникомъ сообщаемаго ему откровенія 88).

и изумленія (Θαυμάζει; καὶ ἔκστασις) отъ случившагося съ нимъ. Дѣян. III, 10. И въ святотатческой письменности анализируемому понятію прежде всего и преимущественно придается значеніе удивленія. Проп. Епифаній К., объясняя значеніе слова „йкстасъ“ въ изреченіи псалма СХV, 2, говорить, что названное слово означаетъ человѣка безумнаго (ἀφαίνοντος ἀφάντου), а человѣка чрезвычайно удивляющагося при размышленіи о томъ, что превышаетъ обычную мысль наблюдаемаго и совершаемаго (ἀνθρώπωνъ καὶ ἀνάκοιτου ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς συνθέσεως λογισμῶν τῶν συμπέρα τῶν συμπέρα τῶν ἐκ τῆς συνθέσεως λογισμῶν) Adversus Phyrgastas. (Haer. XLVIII), с. VII. T. XII, col. 864D. Нѣкоторые цитаты см. у Suicerus’а T. I, col. 1072.


Такъ обр., въ состояніи „екстаза“ какъ оно изображается въ св. Писаніи Нов. Зав., человѣкъ всѣ же воспринимаетъ опредѣленія истины и даже конкретные образы. Правда, эти истины часто не переводимы на языкъ обычныхъ человѣческихъ понятій (ср. 2 Кор. XII, 4). Но это собственное въ данномъ случаѣ потому, что Апостолъ видѣлъ открытое ему нѣтьѣснымъ чувствами (εἰδεν ἐν υιοις ὀσιώταται σιωπασκων εἰδεν αὐτοι). Между тѣмъ, что ужъ принимаетъ нѣсьесныя чувства, то при помощи ихъ можетъ опять и изъяснять въ области нѣсьесной (δοκιμὰς πάλιν καὶ ἐν αὐτῶν ἐγκωδεῖται ἐν τοι χάρα των ωσιωτατων); а что онъ совершаетъ при помощи внутреннего чувства, слышитъ или чувствуетъ внутри себя, въ области духовной, того, что возвратившійся въ тѣмъ, неспособенъ пересказать, а только вспоминаетъ, что видѣлъ это; но какъ видѣлъ, не умѣетъ переска-
зать ясно". (Epist. IV, c. 578; cnfr. c. 565). Свддов., и въ экстатическом состоянии духовная личность Апостола оставалась неприкосновенною; его самосознание не покращалось и не ослаблялось, а напротивъ, достигало высшаго степени интенсивности. Если же Апостолъ не зналъ и не могъ сказать, въ тѣль или же въ вѣдь тѣла онъ испыталъ такое экстатическое состояние, то это обстоятельство свидѣтельствуетъ только о сильѣ сосредоточенности его сознанія и вниманія на открываемыхъ ему истинѣ, тѣмъ что тѣмъ яснѣй жизнь не заявляла о себѣ какими либо ощущеніями, которыя могли отвлечь вниманіе Апостола отъ его сосредоточенности на созерцаніи высшихъ тайнъ. Но особенно характеренъ примѣръ экстатического состоянія Ап. Петра, описаннаго въ свое обстановкѣ, условіяхъ и сущности въ X гл. кн. Дѣйствій Апостольскихъ. Апостолъ Петръ, около шестаго часа вставшій на верхъ дома помолился (премолилось). И почувствовалъ онъ голодъ, и хотѣлъ есть; между тѣмъ какъ приготовляли, онъ пришелъ въ наступленіе" (ст. 9—10). Такъ, обр. „евтасіяихъ условіяхъ не совпадалъ у Апостола всѣполѣнне отрѣшенности отъ личной жизни, полной потерѣ самосознанія и самочувствія. Апостолъ чувствовалъ голодъ и приготовлялъ есть (ст. 10); свдд., даже органическія, физіологическія ощущенія входили въ сферу его сознанія, и, значить, подавлены не были. Въ этотъ моментъ онъ и уподобился видѣнію. Апостолъ ясно, сознательно созерцаѣлъ открывшееся ему предметы „видѣнія". Сознаніе прошедшаго, своихъ вглядовъ, прынчекъ и обыкновеній у него не мало не омрачается и не потемняется. Собственная воля, самообладаніе, желанія остаются у Апостола неприкосновенными: опять трижды откладывается повиноваться небесному повелѣнію. И такое состояніе названо экстатизмомъ (евтасія)—въ смыслѣ возывшения его надъ обычнымъ порядкомъ и естественными восприятіями. По словахъ Вифания Кипрскаго, Петра былъ въ экстазѣ не въ томъ смыслѣ, что потерялъ послѣдовательность разсудка (συνισταν, тѣ же по лото), но въ томъ, что, воистинѣ ежедневнаго порядка, видѣлъ иное, по сравненію съ тѣмъ, что видѣлъ люди" (41) ὀφθαλμὸν ὑφεραφίας ἀσκολογίας ετερο παρα τοι ὀφθαλμὸν ὑφεραφίας ὀφθαλμὸν). Но Апостолъ не былъ въ наступленіи ума (συνισταν, тѣ же по лото). Adversus Phrygastas. Haer. XI, 116. c. VII, col. 864D—865A. И вообще личность человека въ моментъ сообщенія ему отъ Бога различныя истины, въ видѣ пророчествъ, видѣній, при водительства его св. Духомъ, остается, по учению св. Писанія, неприкосновенною. Естественныя силы его не подавляются, а напротивъ, воззвышаются и просвѣтляются, становятся утонченными и восприимчивыми къ божественнымъ откровеніямъ и видѣніямъ, которыя производятъ на человѣка извѣстное, опредѣленное, конкретное впечатлѣніе своими смысломъ и содержаніемъ,—то радостное, восторженное, то тяжелое, печальное и грустное. По словамъ св. Вифания, „пророкъ говорилъ все при спокойствѣ и послѣдовательномъ теченіи мыслей" (συνισταν μετα κατακαθόμενον λογισμον, και παρακληθέντος ἀσκόλει). Lib. cit. c. III, col. 860A, cnfr. col. 857D: „συνισταν, και ἀποκαλυπτη διαφωνια, και παρακληθέντος: αυτο το στάτα προφητειαν. Такое святотатственное учение вполдѣ согласно со словами св. Ап. Павла, который совершенно опредѣленно говоритъ, что „духи пророческіе послушны пророкамъ" (τυμασια τοι συνισταν τυμασια). 1 Кор. XIV, 32.

Такимъ образомъ, богословіе должно констатировать тотъ фактъ, что въ св. Писаніи мы не находимъ данныхъ для ученія объ экстазѣ, какъ состоянія всѣполѣнне отрѣшенности отъ собственной личности, сопровождающагося полнымъ подавленіемъ деятельности разума и совершеннымъ покрашеннымъ самосознаніемъ. Вифанияй Кипрскій, поэтому, справедливо противопоставляетъ такъ понимаемому, слову ἐκθάσις терминѣ ἐκθάσις, понимая первое въ
смысла пребывания пророка, получавшего откровение, в сознальном состоянии (Lib. cit. col. 860A). Такое противопоставление этих понятий встречается и у других св. отцов и вообще у греческих писателей. Ср. Е. A. Sophocles, p. 442. Cfr. 646.


Ученіе о состояніи Бога въ экстазическомъ отреченіи съ доста точной определенностью раскрыто уже у Плотина. Въ мировоззрѣніи этого посѣдняго высшему ступенію познанія является непосредственное состояніе единаго (Enn. V. 1. 5). Когда духъ достигаетъ этого состоянія, въ немъ исчезаетъ не только чувственное познаніе и индивидуальное самосознаніе, но ис паряется также идеальное познаніе разума, всѣ эти низшія ступеніи познанія гаснутъ въ этомъ состояніи,—человѣкъ вступаетъ въ состояние экстазическаго состоянія. Въ такомъ состояніи душа не чувствуетъ ни тѣла, ни самой себя. Ср. Albert. Stöckl. 1B. S. 351, § 127. Такъ, обр., подъ „экстазомъ“ Плотинъ разум етъ такое состояние человѣка, въ которомъ его духъ, выступая изъ самого себя, перестаетъ мыслить, теряетъ самосознаніе. Экстазъ не есть знаніе Божества, а есть дѣйствительное соприкосновеніе съ Нимъ. Въ экстазѣ душа человѣческая какъ бы чувствуетъ въ себѣ непосредственное присутствіе Божества, состояніе Его такъ, что при этомъ упітывается всѣе различіе между созерцаемымъ, т. е. человѣческимъ разумомъ, и между созерцаемымъ, т. е. Божествомъ. Состояніе экстаза не можетъ быть описано, а можетъ быть только испытываемо. Чтобы прийти къ нему, нужно душѣ человѣческой абсолютно выступить изъ самой себя, абсолютно отключиться и отъ внутренняго въ себѣ,
а не только отъ всего вида сна. Въ экстазѣ человѣкъ находится въ состо-
янии боговдохновенія, т. е. чувствуетъ въ себѣ дѣйствіе Божества, но онъ не
можетъ ни опредѣлить, ни описать, въ чемъ именно состоить такое дѣйствіе.
Въ этомъ состоянія совершается такое безусловное единеніе созерцающаго съ
созерцаемымъ, что при этомъ вовсе не различается сознаніе отъ своего пред-
мета. Такъ обр., въ экстазѣ человѣкъ не отличаетъ самого себя отъ того, что
созерцаетъ, всѣду объединяясь съ совершаемымъ предметомъ. Свидѣтельствомъ
такого состоянія является абсолютный покой. Въ душѣ уже нѣтъ никакого
движенія и дѣятельности, нѣкакого мышенія, нѣкакого самосознанія. Она
уже возвышается не только надъ всѣмъ бытиемъ, но и надъ всѣми чувство-
ваніями и желаніями, надъ всѣмъ мышеніемъ, надъ всѣмъ сознаніемъ или
знаніемъ, надъ всѣю теоретической или практической дѣятельностью. Проф.
Rthik des Plotin, S.S. 47—51. Проф. Владиславлевъ. Цит. соч., стр. 214—215; 183—
184. Проф. Остроумовъ. Соч. цит., стр. 165, 174—175.
"Смирение" и "смиренномудріе".—Сущность, смыслъ и значение этой добродѣтель, по учению св. Писаний и аскетической письменности.—Отношение "смиренномудрія" къ христианской любви.—Метафизическое и мистическое зна-
чение этой добродѣтели.

Не только "молитва", но и всѣ другія христианская совер-
шенства являются лишь частными проявленіями и выражениями христианской любви, этой "совокупности совершенства" (συνδεσμος τελικой телесности) 1), и потому должны быть рассматриваемы именно по отношению къ ней, такъ какъ только въ связи съ истинно-
христианской любовью, на почвѣ ея, онѣ пріобрѣтаютъ истинно-
христианскій характеръ и получаютъ высокое, надлежащее прав-
ственно-аскетическое и мистическое значеніе.

Такое значеніе—и по существу и по аскетическому истол-
кованію—прежде всего и преимущественно припадлежитъ въ христианствѣ добродѣтели "смиренія" (ταπεινοφроствою) 2).

1) Колос. III, 14.
2) Въ то время, какъ ταπεινοφроствою какъ у LXX, такъ и въ Новомъ Завѣть употребляется для обозначенія внѣшняго положенія, въ которомъ кто-либо на-
ходится и, безусловно, отдѣляетъ прежде всего и преимущественно моментъ пассивный (Cnfr. Cremer. Lib. cit., S. 986), тапеиинофроствою даетъ мысль о "смирѣніи", какъ объ актѣ и проявленіи жизни сознательно-свободной. Отмѣченный при-
знакъ выражаются, конечно, второю составною частью названнаго слова. Уже-
филологическій смыслъ термина содержитъ указание на то, что имъ выра-
жается собственно смиренный образъ мысли человѣка и предполагается—не-
премѣнно—момент сознательно-свободнаго участія въ обозначаемомъ имъ настроеніи. Отмѣченный смыслъ данного термина хорошо опредѣляется ср. I. Златоустомъ, по словамъ котораго "тапеиинофроствою есть, та тапеинъ фроство. Та-

Историко-филологическая справка о коренномъ значеніи первой состав-
ной части анализируемаго термина съ наглядностью убѣждаетъ, какой суще-
ственно новой смыслъ вложено въ него христианство и особенно аскетическое истолкованіе этого послѣдняго. Въ самомъ дѣ лѣ, тапеинъ=humilis находитьсъ—
по своему употребленію и значенію—"въ ближайшемъ синонимическомъ род-


Таким образом, обретение, в подлинном своем виде и собственной христианской значении „смирение“ по отношению к Богу является на почве истины „любви“ к Нему. По самому своему этико-психологическому существу истинная любовь „не превозносится и не гордится“ 3). Как бы много в действительности ни зна-


По учению преп. И. Кассиана, истинное смирение (humilitas vera) осуществляется и проявляется „въ глубинѣ сердца“ (in penetralibus cordis. De cessation. institut. lib. XII, с. XXXIII. col. 460B—461A. Смт. Иоанн. С. А. XX, с. 115). Посвященное обстоятельство не должно быть упускаемо изъ внимания даже и въ томъ случаѣ, если принять определение „смирения“, по коему оно есть доброде-

тель по преимуществу ума“. (Е. Иоватий. Поучение въ недѣлю о святымъ рождениямъ. Сбор. соч., т. IV. стр. 171).

чить любящий для любимаго, онъ, однако, никогда не ставить себѣ въ заслугу и достоинство свои труды и попечения о послѣднемъ,— онъ считаетъ ихъ маловажными, ничтожными, всегда стремится сдѣлать больше, чтѣмъ онъ дѣлаетъ въ данное время. Любящий не только не чувствуетъ и не выставляетъ своего превосходства надъ любимымъ, напротивъ, искренне признаетъ и чувствуетъ, что его собственная жизнь и дѣятельность имѣютъ смыслъ и значеніе только при условіи близкой внутренней связи его съ объектомъ любви; при лишеніи его онъ чувствуетъ себя ничтожнымъ, жалкимъ, безпомощнымъ и слабымъ.

Указанныя психологическая основа въ общемъ—по существу—присутствуетъ и въ добродѣтели христіанскаго „смиренія“, хотя, конечно, въ зависимости отъ высочайшаго Обекта ея видоизмѣняются одинъ, выступаютъ болѣе рельефно другія черты этой общей психологической основы.

Истинно-христіанское „смиреніе“ человѣка предъ Богомъ есть глубокое сознаніе и живое чувство того, что онъ самъ по себѣ ничего не значить и не можетъ, а если чѣмъ и становится въ христіанскомъ смыслѣ, то достигаетъ этого только Господомъ, Его силой, Его милостью, снисхожденіемъ и любовью.

По словамъ св. Василия В., что бы ни сдѣлалъ христіанинъ доброго, причину успѣха въ дѣлѣ онъ приписываетъ Господу, ни мало не думая, что онъ въ чемъ-либо добромъ можетъ успѣвать собственной силой 4). Препод. И. Кассианъ существо „смиренія“ полагаетъ въ томъ, что человѣкъ въ глубинѣ своего существа питаетъ твердую увѣренность, что безъ покровительства и помощи Божественной, оказываемой ему ежеминутно, онъ вовсе не можетъ достигнуть совершенства, котораго желаетъ и къ которому съ усилиемъ стремится 5). По учению препод. Макарія, „смиреніе“, по своему происхожденію и существу, тѣснѣйшимъ образомъ, неразрывно связано съ христіанской любовью къ Богу, опредѣляясь въ самыхъ характерныхъ своихъ особенностяхъ специфическими свойствами этой послѣдней, ея „горячностью“, „неудержимостью“, „ненасытимостью“. По словамъ св. Оптія, истинные христіане имѣютъ горячую и неудержимую любовь къ Богу. Чѣмъ болѣе они стараются преуспѣвать въ ней и пріобрѣтать ея, тѣмъ болѣе признаютъ себѣ нищими, екундными и

4) Василий В. Inst. monast. c. XVI, col. 1377C: εἰπτας μέντοι τοις παρ’ ἡμῶν κατοικοῦμενοις ἡ φύσι τῆς κατοικόωσας τὰς αἰτίας ἐπὶ τὸν Δησπότην ἀναφέρετο, μηδὲν ἀλλὰ κατοικοῦν ἐξ οἴκειας λογιζόμενην δυνάμειν.
ничего не приобретенных. Отсюда, признак христианства—смирение 9). Душа, истинно боголюбивая, хотя бы совершала тысячи дель преведенных, и сподобилась различных царствий Духа, откровений, и тайн, ведет себя так скромно (объяв, ехеи метрниз), как бы еще и не начавшая жизнь по Богу, не приобретшая ничего доброго. И это потому, что она с горячою приверженностью и ненасытимостью расположена к любви Христовой (ἀγάπην και ἀληθήν; ἥρος τὴν κατὰ Χριστὸν ἀγάπην διακρίνει); Таким образом, связь „смирения“ и „любви“ неразрывная и взаимная. Если „смирение“ поддерживает „любовь“, то „любовь“ утверждает смирение“ 8). Отсюда по μήρι нареченнозгого совершенствования человека, „смирение“ не только не ослабляет, а напротив, укрепляется, углубляется и возрастает. „Чем ближе человек к Богу, тем боле сознает себя грехом своим“ 9). Смирение является, таким образом, как бы показателем, свидетелем и доказательством нравственного преуспевания человека. „Преуспевание человека—смирение; насколько он склонен к смирению, настолько возрастаает к совершенству“ 10). Таким образом, „смирение“ фактически осуществляется, раскрывается и развивается в человечке только по μήρи его дийствительного прогрессивного религиозного нравственного роста. „Истинно смиряемому, кто имьет в сокровенности нчто, достойное гордости, но не гордится, и въ помышл его вмьсть это въ прахе“ 11). Съ этой точки зрения „смирение“ заключает в себѣ „все“ 12), являясь „матерью, корнемъ, питательницей, фундамен-
томъ и связью всѣхъ благъ" 13); въ частности и въ особенности она служить "основаниемъ" христіанскаго "гносеиса", христіанскаго аскетизма,— всего, что обнимается понятіемъ христіанскаго "любомудрия" (философія) 14) 15).

По учению препод. Исаака Сир., "смирпенномуудріе, по при- чинѣ постояннаго самоограниченія, приходить въ совершеніе" 16).

Изъ представленнаго понятія о существѣ и особенноствахъ христіанской добротелѣи "смирпіи" ясно видно, что оно не есть состояніе пассивное, ослащавшее и принижающее самоосознаніе человѣка и парализирующее его самодѣятельность. Напротивъ,—оно неразрывно связано съ всеѣдмъмъ напряженіемъ всѣхъ силь человѣка, съ цѣлью постепенного, безконечнаго приближенія къ идеалу безусловнаго религіозно-правственнаго совершенства. Сознавая свою жизнѣ и служеніе нитожными, поскольку они относятся лично къ нему—человѣку ограниченному и слабому,—христіанинъ, вѣтъ свѣтъ и не смотря на это, признаетъ за ними высшій смыслъ и глубокое значеніе, по- скольку они являются жизнѣ и служеніемъ Христу, "возвеличившему" человѣка и "предавшему себѣ" за него. Въ этомъ отношеніи и съ указанной точки зрѣнія каждое дѣйствіе и состояніе христіанина, всѣй моментъ его жизнѣ приобрѣтаютъ важное

14) Они же. Н. LX: днемъ вѣстъ тѣтъ, какъ зается вовелгос о татевоностован. Сирг. 
Sicurus. Т. II, сол. 1236.
15) Такимъ образомъ, христіанское "смирпіи" обусловливается самымъ существомъ христіанскаго идеала, его основными содержаніемъ и специфическімъ характеромъ. Существо христіанства—жизнѣ человѣка по образу Божію, живое единеніе съ Богомъ въ совѣтѣ любви. Но эта жизнь, какъ вѣчно осуществляемая и никогдѣ не осуществимая, приводитъ человѣка къ живому сознанию своей недостаточности, несостоятельности, несовершенства, ничтожества. Свѣдственно, христіанство, указывая человѣку на его высокое, абсолютное назначеніе—достиженіе богоподобія,—всушаетъ ему и искреннее, глубочайшее смирпіи, въ виду и всѣдѣтствіе необходимо присущаго ему—на всѣхъ ступеняхъ религіозно-правственнаго развитія—элемента несовершенства и несостоятельнаго его тому религіозно-правственному идеалу, который указанъ ему христіанствомъ. Принимая свое недостаточность, несовершенство въ каждый моментъ своей духовной жизни, человѣкъ тѣмъ самымъ подтверждаетъ безконечное значеніе своей личности, какъ посредственъ въ себѣ высшее сознаніе безконечнаго идеала. На этомъ основаніе въ высшей степени важное, вы- сокое не только правственное, но и метафизическое значеніе добротельи "смирпіи".
16) А. XXIII, с. 155: татевоностован, дла тѣнъ бунатъ айтъ сюсталѣнъ, еис тѣнъ дзерий аквантъ...
значение, какъ совершающийся силою Христа, для Христа, во славу Его 17). Совершенный образец и характерный типъ такого истинно-христянского смирения представляетъ въ своемъ лицѣ св. Ап. Павелъ. Онъ называетъ себя „наименшемъ изъ Апостоловъ“, „недостойнымъ называться Апостоломъ“. Однакоже онъ говорить о себѣ: „благодатию Божію есмь то, что есмь; и благодаре Его во мнѣ не была тщетна, но я болыѣ всѣхъ ихъ (т. е. другихъ Апостоловъ) потрудился; не я, впрочемъ, а благодаре Божія, которая со Мною“ 19).—„Я могу похвалиться въ Иисусъ Христѣ въ томъ, что относится къ Богу. Ибо не осмѣлюсь сказать что-нибудь такое, что не совершилъ Христосъ чрезъ меня, въ покорении язычниковъ вѣрѣ словомъ и дѣлами“ 19).


По учению св. Отца, „смиренноудрѣніе есть одѣяніе Божества“ (столѣ Θεοπτός ἐστιν) 21). Въ него облеклось вочеловѣчивающее Свято, и чрезъ него безъ дѣйствія съ людьми въ ихъ тѣлѣ. И всякий, облеченный въ смиреніе, истинно уподобился Нисшедшему съ высоты Своей, сокрывшему добычу величія Своего и славу Свою прикрывшему смиренноудрѣніемъ“ (σεκινισκων την ἐστον

17) Ср. Римл. XIV, 6—9; 1 Кр. X. 31; Кол. III. 17. 23—24. 1 Петр. IV. 11.
18) 1 Кр. XV. 9—10.
19) Римл. XV. 17—18. Смир. Каянимен А. Strom. lib. VII. c. VII. T. IX. c. 452АВ.
20) Ср. I. Kassiana. De coenob. inst. lib. XII. с. XXIII. col. 466: evidenter monstratur non posse quemquam perfectionis finem ac puritatis attingere, nisi por humilitatem veram...
21) столѣ употребляется и въ св. Писаніи въ значеніи динной и широкою, до ногъ, верхней одежды, которую подобало цари (Пла. III. 6), священники и вообще лица почетныя. Мкр. XII. 38; XVI. 5; Лк. XV. 22. XX. 46. Апок. VI. 11; VII. 9. 13. Св. Grimm, p. 410.
По своему существу „смирение есть некоторая таинственная сила, которую, по совершении всего (т. е. подвижнического) жития, получают совершенные святые“ 22).

„Смирение“ „таинственно“, мистично какъ по своему источнику. такъ и по своему значению въ духовной жизни христианина.

„Сила эта не иначе, какъ только однимъ совершенными въ добродѣтели даются силой благодати“ (διὰ τῆς δυνάμεως τῆς χάριτος) 23). Съ другой стороны, смирение важно и потому, что дѣлаетъ человѣка способнымъ къ воспріятію тайнъ, каковыя „открываются“ только „смиренномудрымъ“. Только „смиренномудрые“ способны прінять внутрь себя Духа откровеній, показующаго тайны. Поэтому-то и сказали нѣкоторые святые, что „смирение усовершаетъ душу въ божественныхъ созерцаніяхъ“ 25).

---

22) А. XX, с. 110.
23) с. 114: тατείνωσις ἐστὶ δύναμις τῆς μυστικῆς, ἵνα μετὰ τὴν τελείωσιν τῆς πολιτείας ἀπάσης ὑποδέχονται οἱ τελειοὶ ἄγιοι.
25) Ibid.
25) А. XX, с. 116:... τὰ μυστήρια τοῖς τατείνωσις ἀποκαλύπτονται. τοῦτο δὲ τοῦ κανείματος τῶν ἀποκαλύψεων, καὶ διευκόλυντος τὰ μυστήρια, ἀδειοῦται οἱ τατείνωσις καταθαυμάζοντα ἐνῶν ἀντιλοχών. καὶ δὲ τοῦτο ἐφεξῆ ὑπὸ τῶν ἀγίων, ὅτι οἱ τατείνωσις ἐν τοῖς ὑδάινς δεισιδίως τελεοῦ τὴν ψυχὴν.
Уединенно-созерцательная и общественно-дъятельная формы христианской жиз-
ни.—Недостаточность каждой изъ нихъ въ отдальности и необходимость ихъ 
взаимнаго восполнения.—Любовь къ людямъ, какъ выраженіе любви къ Богу.—
Естественные основы „любви“ къ ближнимъ и ихъ освященіе, углубленіе, вос-
полненіе и усовершеніе въ христианствѣ. — Психологическія особенности хри-
стианской „любви“ къ ближнимъ. — Христіанское „смиріе“ въ отношеніи къ 
ближнимъ и его неразрывная связь съ христіанской „любовью“.

Любовь къ Богу во Христѣ должна проявляться не въ ис-
ключительной созерцательности, но въ такомъ „созерцаніи“, 
которое проникаетъ собою истинно-христіанскую дѣятельность.
Обычно эти двѣ стороны одной и той же обязанности бого-
уподобленія представляются состояніями и настроеніями не только 
не сродными одна другой, но даже не созвѣстными между 
собой, взаимно исключающими другъ друга.
Два обычныхъ основныхъ типа христіанской жизни—уедин-
енно-созерцательная (монашеская) и общественно-дѣятельная 
(мирская), изъ коихъ въ основу первая полагается преимуще-
ственно осуществленіе любви къ Богу, въ формѣ созерцательности, 
а вторая зиждется преимущественно на основѣ дѣятельной любви,—
также трактуются обыкновенно въ смыслѣ двухъ совершенно само-
стоятельныхъ, по существу различныхъ формъ жизни, выполняю-
щихъ каждая свои особый, рѣзко отличный отъ другой, обязан-
ності. Подобный взглядъ находить для себя серьезное основаніе 
въ дѣйствительности. Были и есть личности, которыя живуть 
почти исключительно внутреннею, созерцательною жизнью, игно-
рируя общественную дѣятельность. Въ противоположность этимъ 
мистикамъ-созерцателямъ, существовали и существуютъ—при 
томъ въ гораздо большемъ числѣ—характеры, такъ называемые 
практическіе, которые всѣчно заняты и поглощены внѣшнею, 
практической дѣятельностью, которая не оставляетъ имъ ни 
времени, ни психологической возможности для созерцательного 
самоутонкенія. Однако разматриваемые принципы суть лишь 
два момента, существенно и необходимо входящіе въ содержаніе
одного цѣльнаго религіозно-нравственнаго идеала, какъ двѣ его составныхъ и нераздѣльныхъ сторонъ. Исключенное преобладание одной стороны въ ущербъ другой существенно вредить полнотѣ христіанскаго идеала.

Изъ святотатеской письменности наибольшею опредѣленностью, цѣльностью, послѣдовательностью и глубиной отличается учение по данному вопросу св. Григорія Б., который своими событіями и обстоятельствами своей жизни вызывался на принципіальное, подобное, спеціальное и обоснованное рѣшеніе данного вопроса 1).

По мысли св. Отца, оба рода жизни—и уединенно-созерцательный и общественно-дѣятельный—имѣютъ каждый свои достоинства, но вмѣстѣ и свои недостатки, причемъ то, что составляетъ преимущество одного, является недостаткомъ и несовершенствомъ другаго.

Разсмотрѣвъ и оцѣнивъ различные пути достижения совершенства, онъ долго не могъ остановиться на пути лучшемъ и болѣе удобномъ. Въ извѣстныхъ отношеніяхъ казался лучшимъ одинъ путь, а въ другихъ—иной. При этомъ предъ духовнымъ вѣровомъ св. Отца возставали высокіе подвиги пустыннаго уединенія Илій Бесвятынца, Иоанна Предтечи и друг. Принявъ онъ въ соображеніе и наличную дѣйствительность, наблюденія современной жизни въ той и другой формѣ ея выраженія и проявленія. Онъ замѣчалъ, что люди, которые предаются дѣятельной

1) Испросенный у Бога молитвами своей матери (Carmen de vita sua. Т. XXXVII, col. 1035—1036) и принесенный Богу въ даръ по материнскому обѣтву (en etre иpocюивъ), св. Григорій Воскресенскій, по самой натурѣ своей, по своимъ психическимъ индивидуальнымъ особенностямъ и духовнымъ запросамъ, тяготѣлъ преимущественно къ уединенно-созерцательной жизни. Онъ чувствовалъ непреодолимое тяготѣніе "ко благу безмольвія и уединенія". "Люби же сей образъ жизни съ самого натала", онъ и самъ далъ "Богу обѣтъ безмольвія и уединенія". Ему казалось, что всего лучше, какъ бы замкнуть свои чувства, отрывшись отъ плоти и мира, собравши въ самого себя, безъ крайней нужды не касаясь ни до чего человѣческаго, бессѣдъ съ самимъ собою и съ Богомъ, жить выше видимаго и носить въ себѣ божественныя образы (съ таіііво эрівіѣос), всегда чистыя и неизмѣнныя какъ земными, обманчивыми впечатлѣніями, быть и непрестанно становиться дѣйствительно чистымъ зеркаломъ Бога и божественнаго..., поживши уже упованіемъ благо будущаго вѣка, сожительствовать съ ангелами и, находясь еще на землѣ, оставлять землю и возноситься Духомъ горѣтъ (Отъ. II, с. VII. Т. XXXV, col. 413с—416а. Стат. col. 828в. Carm. de vita sua, 270—274. Т. XXXVII, col. 1048). Однако, востребованный онъ убѣдился въ недостаточности и неполнотѣ исключительной совершенности и призналъ обязательную необходимость совмѣщенія ея съ дѣятельностью. Самое ученіе великаго святителя по настоящему вопросу раскрывается въ текстѣ.
жизни, полезны в обществе, но бесполезны себя, ибо возвышают постоянно бедствия, отъ чего неустойчивы права ихъ приходить въ волненіе. Съ другой стороны, они наблюдают, что живущему въ уединеніи, въ миру, гораздо благоустроенее и съ большимъ удобствомъ преуспѣваютъ въ жизни по преимуществу совершительной ("безмолвнымъ умомъ взираютъ къ Богу"). Однако, такая жизнь не чужда и существенныхъ недостатковъ: "люби, проводящие такую жизнь, полезны только себѣ, и любовь ихъ заключена въ тѣсный кругъ". Поэтому, св. Отецъ, послѣ долгихъ и тщательныхъ размышленій, рѣшилъ вступить на путь какъ бы средний, "занявъ у однихъ собранность ума, а у другихъ — старався быть полезнымъ для общества" 2). Принадлежало, повидимому, къ обществу, онъ имѣть больше привязанности къ монашеской жизни (тѣлесной) въ числѣ тѣхъ монастырскихъ тѣсовъ, такъ какъ она состоитъ не въ тѣлесномъ мѣстопребываніи, но въ обузданіи нрава (тѣлесныхъ жабъ) въ тѣхъ монастырскихъ обрѣзахъ 3). 

Слѣдовательно, по мысли св. Отеца, жизнь уединенная, воспитывая въ христианина религіозную сосредоточенность, предохраняя его отъ грѣховныхъ соблазновъ и тѣмъ самымъ способствуя преуспѣванію его въ совершительной любви къ Богу, не представляетъ зато, въ силу самыхъ своихъ особенностей и обстоятельствъ, благопріятствующихъ условій для развитія, усовершенствования и проявленія добродѣтелей обжительныхъ — любви къ ближнимъ, —человѣкколюбія, что также существенно важно и необходимо для христианина, какъ послѣдователя и подражателя Самого Христа. Уединенный совершитель лишается возможности фактически подражать Божію человѣкколюбію въ отношеніи къ ближнимъ, между тѣмъ какъ въ человѣкѣ "всего болѣе божественно то, что онъ можетъ благотворить" 4), "Человѣкколюбіе" для христианина "необходимость", а не дѣло произвола,—законъ, а не совѣтъ 5). "Никакое служеніе такъ не угодно Богу, какъ милосердіе, потому что оно всего болѣе сродно Богу", и Господь "ни за что такъ не награждаетъ Своимъ человѣкколюбіемъ, какъ за человѣкколюбіе" 6).

При этомъ любовь христианина къ ближнимъ должна проявляться непремѣнно фактически, дѣятельнымъ способомъ, сооб-

---

2) Григорій Б. Carm. de vita sua, ver. 280—311. T. XXXVII, col. 1050—1051.
3) Ver. 320—329, col. 1052.
4) T. XXXV, col. 976CD.
5) T. XXXVII, col. 909A.
6) T. XXXV, col. 864C.
разно заповѣді, предписывающей „радоваться съ радующимися и плачать съ плачущими“ 1). Вотъ почему жизнь пустынная, отшельническая, „удаляющаяся и чуждающаяся общения съ людьми... ограничивается только преуспѣвающими въ ней“, но „отрицательно относится къ общительности и человѣколюбію,—свойствамъ любви, которая является одной изъ первыхъ достоинствъ добродѣтелей“ 2).

Но, съ другой стороны, если жизнь общественная, провождаемая въ кругу другихъ людей, имѣетъ тѣ безспорные преимущества, что служить испытаніемъ добродѣтели, распространяется на многихъ, и ближе подходитъ къ Божіему домостроительству (τῇ ἐκκλησίᾳ ἑγίστης) 3), то, съ другой стороны, обычно, по самымъ своимъ условіямъ, она препятствуетъ самосознанію, сосредоточенности и самоуглубленности, разсѣваетъ вниманіе, ослабляетъ напряженность его стремлений, такъ что молитва и созерцательность являются не постояннымъ, а рѣдкимъ, второстепеннымъ, какъ бы случайнымъ занятіемъ.

Изъ этого способленія рассматриваемыхъ формъ жизни слѣдуетъ, что они — по самому своему существу — нуждаются во взаимномъ восполненіи, такъ чтобы преимущества одной вошли въ содержаніе другой, по возможной мѣрѣ, осуществились въ ней, устраивая недостатки, свойственные каждому роду жизни въ его отдѣльности, встрѣченности отъ другого. Поэтому, не отдавая рѣшительнаго предпочтенія ни созерцанію, ни дѣятельности, взятыхъ въ отдѣльности, св. Отецъ не довольствуется ни однимъ изъ обычныхъ, практиковавшихся въ его время родовъ жизни, поскольку каждый изъ нихъ только одностороннѣе, крайне не полно осуществляетъ христіанскій идеалъ. Онъ ищетъ средняго, „царскаго“ пути, совмещающаго въ себѣ преимущества каждого изъ нихъ, но вмѣстѣ чуждаго недостатковъ ихъ исключительности. По мысли св. Отца, идеальнымъ порядкомъ религіозно-правственной жизни былъ бы тотъ, въ которомъ возможно органически объединялись бы между собою основныя требования созерцательной и дѣятельной любви къ Богу, такъ чтобы созерцательность находила свое выраженіе, осуществленіе и проявленіе.

2) Or. XXV, с. IV, col. 1204BC: ...τῶν πολλῶν ἐκφοβοι καὶ ἀλλότρων. Ρέχεται αὐτῶν ἡ ἐπικρατεῖσα, ἵστημαν καὶ τὸ τῆς ἁγιασμοῦ καθημερινον ταλανθρακος ἐπαναφημουσιν, ἵνα ὑπὸ πρώτος εἶναι τῶν ἐπαναφορέων ἑγίστησιν. Ср. T. XXXVII, col. 44A.
3) T. XXV, col. 1204B. Ср. Басилий B. Regul. fusius. tract. inter. VII, col. 932A.
вие в дѣятельности, а эта послѣдняя одухотворялась и возвышалась совершительностью, находила въ ней свой источникъ и живительную силу. Совершеніе и дѣятельность — два необходимых, взаимно обусловленных и по существу нераздѣльных элемента спасительнаго христіанскаго пути; отдѣлившися, обособить ихъ пять никакой возможности безъ ущерба для существа дѣла, для усовѣтренія выполненія христіанскимъ своего призванія, дѣйствительнаго послѣдованія Христу.

Итакъ любовь къ Богу должна быть не только совершительною, но и дѣятельною. Что же касается дѣятельной любви къ Богу, то она выражается, проявляется и осуществляется въ жизненномъ реальному служеніи благу людей. Истинная любовь къ Богу психологически—необходимо вызывает и питает любовь къ ближнему. Благодатное возникновеніе, развитіе и совершенствованіе въ христіанствѣ этихъ объѣмъ формъ любви происходятъ совмѣстно и нераздѣльно. Въ ближнихъ христіанинъ любить Бога, и въ Богѣ — ближнихъ.


Заповѣдь Божія о любви къ ближнему имѣтъ цѣлью только развитить, усовершенствовать и преобразовать эти „сфера“, вложенные въ самую природу человѣка, — сообщить имъ не только истинно-правственный, самоотверженный, характеръ, но и освятить ихъ возвышенному религіозному смислу. По словамъ св. И. Златоуста, заповѣдь Божія направлена къ тому, чтобы людямъ пребывать въ мирѣ другъ съ другомъ; только при этомъ условіи „вся жизнь“ христіанна „хороша“ 12).

Законъ стройнаго, цѣлесообразнаго согласія царить, по учению свв. Отцовъ, во всей природѣ, во всѣхъ ея областяхъ.

— 480 —


11) Василій В. Т. XXXI, col. 917A: οὐδὲν γὰρ οὕτως ἔχειν τῆς φώσσεως ἡμῶν, ὅτε τὸ ἴωτὸνείν ἄλλοις, καὶ γρήγειν ἄλλοις.

во всем сотворенном мирѣ и дѣлает его дѣйствительно “соотвѣтствующимъ своему названію, подлинно хоросомъ и красотою несравненною” 19). Жизнь отдѣльного круга бытія вообще и каждого его предмета въ частности обусловлена существованиемъ и взаимодействіемъ ихъ съ другими областями явленій и предметовъ природы (законъ, т. наз.. “симбиозиса” и под.). 20) Этому же закону, только, конечно, въ его конкретическомъ видѣ и особыненіемъ проявленій, подчиняется и жизнь человѣческаго общества: адскія сила взаимнаго тяготѣнія существуетъ въ формѣ симпатическаго влеченія — любви.

Естественными основаниями любви является единство происхожденія людей, тожество, при всемъ индивидуальномъ разливѣ каждого изъ нихъ въ отдѣльности, общечеловѣческой духовно-тѣлесной природы вѣкъ безъ исключенія людей 21). Каждая человѣческая личность является индивидуализированною общечеловѣческою сущностью, конкретно реализою ея. Ея быте, поэтому, является невозможнымъ въ обособленности отъ другихъ личностей, представляющихъ осуществленіе одинаковой и общей съ нимъ природы, — оно требуетъ взаимообмена и существованія людей. Будучи лишь частичнымъ, несовершеннымъ и потому далеко не полнымъ выражениемъ обще-человѣческой сущности, каждый человѣкъ въ отдѣльности чувствуетъ, съ одной стороны, неполноту, недостаточность своей личной жизни въ ея отдѣльности, обособленности отъ другихъ личныхъ человѣческихъ жизней и стремится къ восполнѣнію этой недостаточности психическимъ содержаніемъ другихъ личностей во взаимообменѣ съ ними, а съ другой стороны, ощущаетъ потребность подѣлиться съ другими людьми своими личными природными дарами,—тѣмъ особеннымъ, что онъ получилъ отъ природы. Влечение одной личности къ другой для возможно тѣснаго объединенія ихъ жизней въ отдѣльныхъ взаимномъ восполнѣніи и составляетъ природу и сущность естественной любви.

Спѣдовательно, стремленіе каждаго человѣка къ достиженію истиннаго блага своей личности въ своемъ нормальному видѣ неразрывно связано съ влеченіемъ къ другимъ лицамъ, иначе— съ любовью къ нимъ, а дѣйствительное осуществленіе этого объединенія реализуется благосостояніе самого же человѣка.

19) Григорій Б. Т. XXXV, col. 740: „χόρος τε ἐστὶν δοτέρ λέγεται καὶ χάλκος ἄφροτον.
20) Ср. Григорій Б. Ор. VI, с. XIV—XV. Т. XXXV, col. 740D—741C.
При нормальном положении дьла попечения о себѣ и любовь къ другимъ лицамъ не противорѣчать другъ другу, а совмѣщаются, объединяются. По учению св. И. Златоуста, полезное для себя человѣкъ находит только тогда, когда пшеть пользу ближняго. Кто не заботится о братѣ, тотъ и самъ не можетъ спасти ся, не можетъ достигнуть полезного для себя. Богъ, желая соединить всѣхъ другъ съ другомъ, поставилъ все въ такую необходимую связь, что съ помощью одного соединяется польза другого; такъ стоитъ весь миръ. Св. Отецъ приводитъ изъ жизни нѣсколько примѣровъ, подтверждающихъ эту мысль.

Получимъ, что загорѣлъся въ извѣстной мѣстности какой-либо домъ. Если живущіе по близости ограничиваются заботой сохранить только собственный домъ и не пожелаютъ помочь сосѣду въ тушеніи пожара, то не остановленный во-время пожаръ скоро дойдетъ и до ихъ собственныхъ домовъ и истребитъ ихъ имущество. Такимъ образомъ, не заботясь о пользѣ ближняго, они теряютъ и свое благосостояніе. Равнымъ образомъ, когда кромѣтъ старается во время бури спасти корабль отъ потопленія, то и здѣсь забота о собственномъ спасеніи и о спасеніи другихъ и по существу и фактически нераздѣльна. Подобное можно сказать и о земледѣльцѣ, и о ремесленнике, и о купцѣ, всѣ они собственной пользы достигаютъ благодаря тому, что доставляютъ пользу другимъ. Вообще Богъ поставилъ все въ тѣющую связь взаимоотношенія, такъ что своей пользы человѣкъ не иначе достигаетъ, какъ принося пользу другимъ. Христіанство не отвергаетъ заботы человѣка о самомъ себѣ, такъ какъ она естественно связана съ самою природою человѣка, съ его личнымъ существованием, духовнымъ и физическимъ. Этой заботой она поставляетъ исходнымъ пунктомъ, мѣрою, предѣломъ и критериемъ любви къ ближнему. „Во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы съ ними.“ „Возлюби ближняго твоего, какъ самого себя“. „Не о себѣ только
каждый заботься, но каждый и о других" 23). По изъяснению св. Григория Б., христианское учение предъявляет любви к ближнему поставляет самого себя в том смысле, что этим выражается самая высшая степень благожелательности и заботливости 23).

Но, признавая заботливость о себе явленiem вполне законным и необходимым, христианство настаивает, что эта заботливость состоит не в том, в чем ее обыкновенно полагают люди греховные, эгоистичные. Она проявляется и существуется не в стремлении удовлетворить всяким инстинктам и позывам своей испорченной, неурегулированной природы, в поставленного своего личного "я" центром всего бытия. Так что принимая "любовь к себе" действительно не совмещима с любовью к людям, его радикально противоположна. Такое отношение к ближним исключительно возвышается и вполне исчерпывается природой необходимостью человечка дополнить себя, найти удовлетворение присущим ему личным потребностям, часто испытанным и извращенным, но оно совершенно игнорирует другую сторону потребности — самому отдать на служение интересам ближних, послужить их истинным нуждам. В таких случаях осуществляемся лишь самоутвержение субъекта, но не имьется въста самопреданность его интересам других людей. Христианство поставляет своей задачей и стремиться постепенно возвести человечка к такому нравственному состоянию, чтобы онъ видѣль въ другомъ, себѣ подобномъ, не средство, а цѣль своей жизнедѣятельности. Начиная съ призыва: "не о себѣ только каждый заботься, но каждый и о другихъ" 24), оно собственно имьеть въ виду внуить христианину, чтобы "никто" не искалъ "своего, но каждый пользы другого" 25), чтобы "каждый" угоддаль "ближнему во благо къ назиданию" 26). По учению св. Василия Б., "любовь къ ближнему имьеть то свойство, что ищетъ не своихъ выгодъ, но выгодъ любимаго, къ пользѣ душевной и тѣлесной" 27). По словамъ св. И. Златоуста, "искать полезныхъ для всѣхъ—вотъ правило совершеннѣйшаго христиан-

23) Филип. II, 4.
24) Григорий Б. От. IV, с. СХХIII, col. 661C: ἄροι γὰν φύλιας αὐτὸς ἐκάστος καὶ τὸ τὰ αὐτὰ ἔχον πάντας ἐναὶ φύλαις αὐτῶς.
27) Римл. XV, 2. Ср. 1 Крѳ. IX, 19. Гал. VI, 1.

Такое отношение к ближнему осуществляется непринужденно, по закону и требованием истинно-христианской любви. „Любимый для любящего—то же, что сам по себе. Свойство любви таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека“ 31).

Жертвуют собой, своими личными интересами, любящий, однако, не утрачивает полноты содержания и совершенства своей жизни,—нет, он находит себя в предмете своей любви возвышенному и обогащенному общее, более полно и совершенную жизнь. Только временина, случайна и несущественная принадлежность его земного существования могут и должны пострадать при этом и в этом самопожертвовании, но его подлинная, истинно-человеческая религиозно-правственная сущность через это самое, напротив, возышается,—его личность приобретает вечное, непреходящее достоинство, так как „любовь никогда не перестает“ 32). С этой точки зрения плодотворна в религиозно-правственном отношении только жизнь, основанная на самопожертвовании и самоотречении, тогда какт


**29** Нил С. De volunt. paupert. c. LIX, col. 1043B: τοῦτο γὰρ τῇ ἁγίᾳ ἐξαίρεσε τελεοτάτῳ, τὸ τῶν διὰ πάντων ἐγκόσμου ἀνθρώπων, ἐκάστου ἡ τέλεοτάτῳ μακρὸν, καὶ τοῦτο τῷ ἐτέρῳ, καὶ λατρευόντος, ὡς σιδήρων μέλαν ὄπως σίπαρος δόθην συνδεσμάκων, καὶ τῇ ἀρχῇ ἡ συμπλῆκτας μεταβίβαστον ἄλλος, καὶ διεγερόμενον παρ' ἄλλον τὰ δῆμα. Σφ. Ε. Θ. Τολκ. IX—XVI гг. Посл. Римн. (XI, 5), стр. 243: „таким образом любви, что любящее везде живут один в другом; потому, что бывает с одним, другим принимается это так, как бы оно случилось с ним самим“.

**29** Гал. VI. 2. Ср. Римн. XIII, 8.


**32** 1 Кор. XIII. 8.
принцип самоудовлетворения, бояться и избегающий самоограничения, безпробудный, бездень и — в конечном результате — гибельным. Этой истине с непрекращающей убедительностью учить 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" 33). И такое самоотречение — необходимое условие причастия в людской жизни.

"Любящий душу свою погубить ее, а ненавидящий душу свою в миру семь сохранить ее в жизнь вечною" 34). Таков закон вообще всякой органической жизни. "Если пшеничное зерно, падшее на землю, не умереть, то останется одно; а если умереть, то принесет много плода" 35).

В этом — то смысл, очевидно, и говорится, что если кто не возлюбит ближнего, тот не узнает, как любить самого себя, т. е. как правильно, должным образом следует относиться к самому себе 36).

Проявляя и осуществляя самоотверженную любовь к людям, христианин должен стремиться делать это не по расчёту на собственное благополучие временное и в вечное, земное и небесное, но по чистому, безкорыстному влечению любящего сердца, "из того убеждения, что так угодно Богу" 37). Правда, христианин не сразу может достигнуть и достигает такого настроения. Сначала он побуждает себя к самопожертвованию и самоограничению сознанием, что полезно для себя он может найти только тогда, когда будет искать пользу ближнего, что иной путь просто неприемлем и не целесообразен 38).

Но впоследствии, с развитием, усовершенствованием и углублением в себе постоянного настроения "любви", христианин действует с полной и полной самоотдачей 39).
Изъ анализа христианской любви (ἀγάπη) 40), таким образом, видно, что она представляет собою сложный душевный феномен, в котором принимают совместное участие и разум, и чувство, и стремление.

По определению Климент А., она есть "постоянная, разумная, дружественная и предупредительная готовность содействовать пользе других людей" (ἐκτένεια φίλιας καὶ φιλοστοργίας μετὰ λόγου ὀρθοῦ, περὶ χρήσεων ἑτερων) 41).

Изъ естественных отношений самую близкую аналогию христианской любви представляет любовь братская 42) 43), или еще...

40) Взятыми, основанныя на "любви", отношение христиан между собою обозначаются гл. аγάπης в συλλ. местах: Ιоан. XIII. 34; XV. 12. 17; 1.Петр. II 22; II. 7; 1. Иоан. II. 10; III. 10. 11. 14. 23; IV. 7. 11. 12. 20. 21; V. 1. 2; 2. Иоан. 5; Римл. XIII. 8; 1. Тесс. IV. 9. При этом в большей части случается, что употребление дано в отношении предмета этой любви: ἐμφύς, ἀλλήλων, ἀδελφός, ἀδελφότης. Безъ такого объекта братская любовь христиан обозначается называемым глаголом 1 Иоан. III. 18; IV. 7. 8. Что же кажется ἡγεῖται то для обозначения характеристического свойства христианской жизни в отношении к другим это слово впервые употребляется: Ме. XXIV. 12; 1.Петр. I. 22; II. 7; IV. 8; V. 14; 2 Петр. I. 7; 3. Иоан., 6; Римл. XII. 9; XIII. 8. 10. 13; XIV. 15; XV. 30; 1 Кор. VIII. 1; XIII. I. 3. 8; XIV. II; XVI. 4; 2. Корп. II. 4. 8; VII. 6; VIII. 7. 8. 24. Гал. V. 6. 13. 22. Ефес. I. 15; IV. 2. 36. VI. 23; Кол. 1. 4. 8; II. 13. 14. 16; IV. 35; Фил. I. 9. II. 1; 1. Тесс. V. 8. 9. 10. III. 6. 1. Тим. I. 14; II. 15. IV. 12; VI. II. 2. Тим. I. 3. 7. 13; 11. 12. 22; III. 10; Тит. II. 2. Фил. 5. 7; Апок. II. 19.

41) Strom. Lib. II. c. IX. T, VII, col. 976C.

42) Ср. 1. Иоан. II. 10; III. 16; 2. Иоан. V. 1, 1. Петр. I. 8.

43) Христианский понятие ἀδελφός и "близкими" находятся между собою в теснейшем взаимоотношении. Ср. Ме. V. 22. 23. 24. 47 и Лк. X. 36. Это "братство" обусловлено в христианстве религиозно-правовыми отношениями к Богу—Отцу небесному (ср. Ме. XII. 50. Мкк. X. 29—30) и к Христу (Ме. XXIII. 8. Ср. XXV. 40; XXVIII. 10. Иоан. XX. 17. Римл. VIII. 29. Евр. II. 11—17). Отсюда, образующих и связующих началом христианского братства служат вера и любовь (Ср. особенно 1. Тим. VI. 2, где ἀδελφοὶ = ἀδελφοί καὶ ἀγαπητοί οἱ οίκοι ἑαυτῶν ἀντιλαβόμενοι), общая надежда христианского призвания (Ефес. IV. 4), — один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всевышних (Ibid., ст. 5—6). Отсюда члены христианского "братства" мистически образуют "одно тело и один дух" (IV. 4. Ср. II. 16. Римл. XII. 5. 10. 1. Кор. XIV. 4—11). Такую мистическую связь определяют как "равенствова обязанность" — "сохранять единство духа в союзе мира" (ст. 3), — и поведение в соответствии сущностью духа (ст. 1—2). Члены Христовы таинственного Тела являются потому охвачены тесными (Гал. VI. 10. Ср. 1. Кор. VII. 12; V. 11), иначе — ои ἀδελφοί (Диан. IX. 30; Иоан. XXII. 23; Римл. XVI. 11). Таков религиозно-правственный смысл, который вложил христианство в понятие ἀδελφός, по своему первоначальному смыслу обозначавшему связь в отношении плотского происхождения, физического рождения (ἀδελφός = ἀδίδω—ἀδελφός = выйшеный ит. отдельный узкий, единоутробный. По определению Исуса, ἀδελφοὶ, οἱ ἐκ τῆς ἁγίας ἁδελφος ἐκ τῆς ἡμερας ἁδελφος για ἡ μητρα λεγεται). Отсюда у классической писателей ἁδελφος
более—дружеская 44). Друг—это другое, второе я. По словам И. Златоуста, "имеющий друга имеет другого себя" (αλλον έσται έχει) 45). Человек видит в друг друг как бы самого себя. Он воспринимает личность друга в сфере своей жизни, так как дву различных жизни как бы объединяются, сливаются, теряя разъединяющую обособленность 46). Отсюда интересы одного естественно становятся интересами другого, — принимаются

устраивается для означения только кровного, физического родства и никогда не равняется даже ἀλλός (Cremer. Lib. cit., S. 82).

Что касается аскетической письменности, то здесь понятие ἀδελφός понимается иногда в смысле самого 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. Иоанн К. А. XXII, с. 145: το ξυστό και τη τιμή πάντως ἄδελφου εστον, καθε ιουλιανός γένεται, ἀ πάντως, ή φιλίας, και μάλατα, ηι ἀδελφός σοι εστι, κατ έτη τής φύσεως σου και άνει γνώσεως ἦν ἄνειμι ἀπο τη ἄλληνας.

Взаимные братские отношения христиан обозначаются иногда в св. Писании понятием φιλάδελφια (ср. 1 Петра I. 22. 2 Петр. I. 7. 1 Иоан. V. 1; Рим. XII. 10; 1 Евр. IV. 9. Евр. XIII. 1), которое у Ап. Петра отличается от ἀδελφός, хотя и поставляется к последней в теснейшую, близкую, непосредственную связь (loc. cit. Ср. 1 Евр. IV. 9). У классических писателей названный термин употреблялся для обозначения взаимной любви родных братьев и сестер (Плутарх, Лукан). У И. Флавия данныех понятием обозначаются отношения семи замученных Антиоком братьев. Христианство, так, образом, стремится установить между людьми такую искренность, сердечность, основанную на взаимной любви и поддержке отношений, которые—в нормальных случаях—существуют между братьями. Е. Толков, объясняя слова Ап. Павла: "братолюбие друг во другу любезен", говорит: "любезен (φιλόης) указывает собственно на родственную любовь; а братолюбие из круга родственной любви выбирает братскую" (Толков. IX—XVI гл. Посл. Римл. XII, 10), стр. 226. Ср. Толков. перв. восьми гл. Посл. Римл. (I. 31), стр. 125. Начерт. христи. правов., стр. 433. 443.

Πέλας и πλείοι—родственными слова—означают собственно близость по месту, и употребляются в отношении к странам, городам и другим подобным предметам, а также и к лицам. Отсюда у Грецей понятие ἔλας и ἐλποί прилагались к тому человеку, который находится близко того или другого субъекта,—с которым он как так или иначе входит в соприкосновение и вступает в тя или иным отношения. Таким образом, этот термин означает собственно "другой", как противоположность понятиям "сам", ούς, ἀθλετρος (Schmidt. II B. SS. 24—25).

44) Ср. Иоан. XV, 12—14.
какъ свои собственные. По словамъ Максима II., „върный другъ несчастія друга считаетъ своими и терпить ихъ вмѣстѣ съ нимъ, страдая до смерти“ 47).

Таковы же должны быть отношенія христіанина и къ ближнимъ вообще. Св. Василий В., объясняя слова св. Ап. Павла: τὴν φιλαθλίαν εἰς ἀλλήλους φιλοσοφίαν,—говорить, что подъ сторгѣ слѣдуетъ разумѣть высшую степень дружбы, состоящую въ пламенномъ расположѣніи и веченія любящаго къ любимому. Такимъ образомъ, по истолкованію св. Отца, слова Апостола имѣютъ цѣлый внушить, что братолюбіе должно быть не наружнымъ, а внутреннимъ и пламеннымъ 48). По словамъ Клиmentа А., истинный гностикъ, всѣдствіе совершенства своей любви, уничтожаетъ самъ себя, чтобы не превзойти застигнутаго скорбью своего брата. Ему легче было бы самому вынести лишеніе, постигшее брата, вместо него. При всей своей бѣдности, онъ во многомъ отказывается саму себѣ, лишь бы помочь брату. Но и при этомъ все сдѣланное для брата ему кажется недостаточнымъ,—онъ готовъ всегда увеличить и усилить свои благодаренія 49).

Такимъ характеромъ христіанской „любви“ опредѣляется смыслъ и психологическая сущность христіанскаго смиренія или смиреннонудія въ отношеніи къ ближнимъ 50). Человѣкъ, проникнутый истинно-христіанской любовию, не только „не превозносится и не гордится“ (о, переправтета, о, фокоудтота) 51), но искренне смотритъ себя недостойнѣе, хуже, ниже другихъ; вмѣстѣ съ этимъ и потому самому, онъ всегда готовъ оказать ближнему всякую услугу, которая находится въ его власти, какъ бы унизительно она ни казалась съ точки зрѣнія ходячихъ воззрѣній и принятыхъ мнѣній 52) 53) 54).

47) De charitate. IV, 93, col. 1072А: ϕιλον πιστον συν ἄντων υπάρχει. Εστιν τὸς τοῦ φιλον συμφωνεῖ, εἰς τον λέγεται καὶ συνιστοφάρει αὐτῷ μέχρι ἢ ἔστων τακτικὸν.
48) Василий В. Интер. CCXLIII, Т. XXXI, col. 124CD: ητηριμ ἔτη επισκοπὸς καὶ Φιλαθλια τῆς ἀλλήλους ἀλογομενος ἀλλήλους ἀλογομενος .
50) Ταυτοαναφορον καὶ ἄντων παρεκαλεῖται ἐν τῷ συναφείᾳ τῷ ἀλογομενον.}
51) Ср. Иоан. XIII, 3—7.
52) Po возврѣшеніемъ св. Писанія, „смиренномудріе“, будучи противъ амбиціонности, партійности, честолюбію (ср. Филип. II, 3: μαθεῖν ὑπὸ τὸ ὑπὸ τὸν ἀνθρώπον καὶ τὸ ἁνθρώπον; ἀπειλοῦνται, ἀλλὰ τὰ πατέριον παρακαλεῖται ἡ καθαριότης τοῦ εὐρετημενον... ἀπείλονται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦνται, ἀπειλοῦ
53) 54)
Въ томъ же духѣ раскрывается и святоотеческое учение о "смирении".


Ученіе о "смиреніи" препод. Исаака С.: является какъ бы комментариемъ слова Апостола: "будьте братолюбивы другъ къ другу съ крѣпостью" 58). Святой отецъ рекомендуетъ слѣдующее отношеніе къ ближнему. При встрѣтѣ съ ближнимъ слѣдуетъ принуждать себя оказывать ему честь выше мѣры его (τοφθυ τοто το мѣръ вѣкто), любезствовать руки и ноги его, обнимать его часто съ великою честю, возлагать руки его на глаза себѣ, и хвалить его даже за то, чего онъ не имѣтъ. По различенію же съ ближнимъ слѣдуетъ говорить о немъ одно хорошо, служащее къ чести его. Если человѣкъ приобрѣтаетъ навыкъ поступать такъ, то въ немъ отпечатляется добрый образъ (то: άγαπες), онъ приоб-

dium se extollendi... Grimm, p. 174), "цеславік" (loc. cit.), изящной самоувѣренности и самонадѣйности (ср. Рим. XII, 16—17), — тѣмъ выше образомъ соединяется съ "кротостью" и "допотенствіемъ", взаимнымъ "снисхожденіемъ" и "прощеніемъ" обидъ (Бф. IV, 2; Колос. III, 12). "Смиренноумудріе" считаетъ своего ближнаго "высшаго себя" (Фил.- II, 3) и всегда "предпредваряетъ его въ почитательности" (Рим. XII, 9—10), "погружая себя ближнему" (1 Петр. V, 5). По словамъ прпосв. Теодораса, проповѣди ап. Иакова значать: "предпочитай другу друга, стала другому выше себя, достойнѣе, совершеннѣе, почетнѣе, держась всегда въ отношеніи другую послѣднѣйшей, совершеннѣйшей чести" (Толк. IX—XVI гл. Римл., стр. 239).

59) Василий Б. Reg. brev. tract. Inter. CXCVIII, col. 1213В: татеновфросунѣ ¬ظه сте т о панта Ѳарейонта Ѳарейонта, като тов еръ тов ’Апостолоу.
61) Ап. Доротей. Doct. II, с. VI, col 1645С.
62) Римл. XII, 10.
рътътъ високое смирение (ταπείνωσιν πολλήν) и безъ труда преуспѣть въ великомъ. Смирение служитъ показателемъ любви и вѣдѣнія (ἐνδεικνύει τῆς ἀγάθης, καὶ τῆς γνώσεως ἐστίν ὑπὸ ταπείνωσιν) 60).

Проникнутая „смирениемъ“ любовь къ ближнимъ простирается на всѣхъ людей, безъ различія ихъ національности, убѣжденій, религіозныхъ воззрѣній, образа жизни и поведенія 60). Она любить и грѣшниковъ, не пренебрегая ими за ихъ недостатки 61), причиною ихъ заблужденія считая невѣдѣніе истинѣ 62). Только тотъ подлинно чистъ сердцемъ, кто всѣхъ людей видить хорошими и никого не представляетъ ему нечистымъ и оскверненнымъ 63). При такомъ настроеніи подвиженникъ проникается жалостью не только ко всѣмъ людямъ, но и ко всему творенію. Преподобный Исаакъ С. „сердце милующее“ (καρδία ἐλέημον) опредѣляетъ какъ „возгорденіе сердца“ (καθισκόν καρδίας) о всемъ твореніи,—о людяхъ, о птицѣ б., о животныхъ, о демонахъ и о всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ глаза человѣка истоцать слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и отъ великаго терпѣнія умиляется сердце (ἐκ τῆς πολλῆς καὶ σφοδρᾶς ἐλεημοσύνης τῆς συνοχῆς τῆς καρδίαν καὶ ἐκ τῆς πολλῆς καρδερίας φιλίουντα ἡ καρδία αὐτοῦ), и не можетъ оно вынести, или слышать, или видѣть какого-либо вреда, постигающаго твореніе. А поэтому и о безсловесныхъ и о врагахъ истинъ и о причиняющихъ ему вредъ ежечасно со слезами приносить молитву, чтобы они сохранились и были помилованы; а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великой жалостью, какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія всѣмъ Богу (ἐκ τῆς πολλῆς αὐτοῦ ἐλεημοσύνης τῆς κυνωμονῆς ἐν τῆ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀκέραιν καθ’ ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ) 64).

60) Исаакъ С. Л. V, с. 44.
61) Л. XXIII, с. 145.
62) Л. V, с. 43.
63) Л. XXIII, с. 145: ἀνευ γνώσεως ἐπαναλήθη ἀπὸ τῆς ἀλήθειας.
64) Л. LXXXV, с. 501—502: ἵπτον πάντας ἀνθρώποις καὶ καθάρος τῆς ἀλήθειας καθαρος τῆς καρδίας.
Различными формами проявления христианской „любви“ в зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей ближнихъ.—„Справедливость“, какъ одно изъ существенныхъ требованій христианской „любви“. — Отношеніе христіанина къ родственникамъ, по учению Св. Писанія и свв. Отцовъ—аскетовъ.—Факты совершенного аскетическаго удаления отъ родственниковъ.

Христіанская „любовь“, будучи готова обнаружить себя соответствующимъ образомъ по отношенію къ каждому человѣку безъ различія его національности, религіи и нравственного состоянія, фактически можетъ только — естественно — простираться на ограниченный кругъ людей — ближнихъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова,—съ которыми христіанинъ въ данное время входитъ въ ближайшее отношеніе, непосредственное соприкосновеніе. Такое именно понятіе о „ближнемъ“ въ указанномъ смыслѣ слова дается въ притчѣ о милосердномъ самарянинтъ 1).

И въ отношеніи къ людямъ, съ которыми христіанинъ входитъ въ непосредственное соприкосновеніе, онъ можетъ и долженъ проявлять свою любовь не одинаково, а въ различныхъ формахъ и отношеніяхъ, въ зависимости отъ индивидуальныхъ условій этихъ личностей, ихъ субъективныхъ особенностей и внѣшнихъ обстоятельствъ. Люди, поставленные самой природой вещей или обстоятельствами жизни въ болѣе тѣсную связь и непосредственную, прямую зависимость отъ извѣстнаго человѣка, естественно имѣютъ право пользоваться отъ него и преимущественными—по сравненію съ другими—заботами, попеченіями и вообще проявленіями любви. Отсюда — христіанская „милостивость“ должна управляться и регулироваться началомъ „справедливости“. По словамъ преп. Исаака С., милостивый стѣпь, если онъ несправедливъ 2).

Самъ Христосъ Спаситель заповѣдь о почитаніи родителей,

1) Лк. X, 36—37.
2) А. XXIII, с. 133: ὁ ἐλεήμων, ἐὰν μὴ γένηται δίκαιος, τυφλός ἐστι.
предписывающей детьмъ заботиться о благосостоянии и материальномъ обеспечении послѣднихъ, назвать "словою Божіимъ", которое не можетъ и не должно быть устраняемо ни какимъ "преданіемъ" 3).

До выступленія на общественное служеніе Христосъ Спаситель находился въ повиновеніи у Своего названнаго отца Иосифа и Пресвятой Дѣвы 4). Виса на крестѣ, при всѣхъ невыразимыхъ страданіяхъ, Христосъ однако позаботился объ участи Своей Пресвятой Матери, поручивъ попеченіе о Ней возлюбленному ученику Своему—Ioанну 5).

Ап. Павелъ, внушая дѣтямъ поченіе къ родителямъ, говорить, что этого требуетъ справедливость (того гдѣ есть бикват). Заповѣдь о почитаніи родителей онъ называетъ "первую съ обѣтованиями" (такъ есть вѣтх прорѣтъ въ эпаггеяіи) 6). "Дѣлать доброъ къ крѣпіи вѣры" (малію сдѣлать при тыхъ охияіохъ тѣхъ пистей) 7). Кто о своихъ въ особенности о домашнихъ не заботится (и дѣт тыхъ идей и малія тыхъ охіаіохъ о프로그а), тотъ отъ бѣры и хуже невѣрнаго 8).

Тотъ же Апостолъ свидѣтельствуетъ о себѣ, что онъ "желалъ бы самъ быть отлученными отъ Христа за братьевъ своихъ родныхъ ему по плоти" (тож сувенновъ мот ката саркав) 9), т. е. за родственникъ ему еврейскій народъ, изъ котораго онъ самъ произошелъ 10).


3) Лк. II, 51.

4) Ioан. XIX, 26—27. По словамъ Кирyllа А., Господь нашъ Иисусъ Христосъ, удостоивъ попеченія и вниманія Свою Матерь, этимъ показалъ, что "почтеніе къ родителямъ есть дѣло весьма необходимое". De adoratione in Spir. et. virte. I. VII. T. LXVIII, col. 513D: христа же оне мѣлія тонъ анархіонъ именъ апопаіонъ о Кріесъ именъ Иисусъ Христосъ тонъ тіс тњсфіанас апідіа феііоіісъ љіііоіі кай логосъ тонъ эносо мгетра.

7) Ефес. VI, 1—2.

9) Гал. VI, 10.

10) 1 Тим. V, 8. Сп. Гал. VI, 10. 2 Тим. III, 5. Титу. I, 16; II, 4. Подъ своими и прихованнымъ разумѣются родственники вообще, изъ которыхъ пришелъ (сихам) суть тѣ, ком живутъ въ одномъ домѣ, а своихъ (иёса)—все другіе родные, особо живущіе. Такъ Апостолъ требуетъ, чтобъ родные целикомъ заботно другъ о другѣ, и помогали нуждающимися изъ своихъ. Толков. Псал. Песн., стр. 388.


12) Правда, св. Василий В. полагаетъ, что Апостолъ смотрѣлъ на еврейскій народъ, не какъ о родственномъ ему, а какъ о богомазарномъ, и любя
Правда, в св. Писании находятся и некоторые выражения, которые, при буквальном их понимании, свидетельствуют, по-видимому, о том, что для истинного посланника Христа необходимо вообще безусловно отказаться отъ семейныхъ отношений, порвать съ ними всякия связи, какъ отвлекающія его отъ Христа, несомнѣстимыя съ любовью къ Нему.

Самъ Христосъ говоритъ о Себѣ, что Онъ пришелъ раздѣлить человѣка съ отцемъ его, и дочь съ матерью ея, и вѣстку со свекровью ея. Врагами человѣка окажутся домашніе его (καὶ ἐνθρεῖ τὸν ἄνθρωπον σι σικαζω αὐτοῦ). Кто любить отца или мать болѣе, нежели Христа (ὑπάρ ἤμι); и кто любить сына или дочь болѣе, нежели Его, не достоинъ Его. Кто не беретъ креста своего и не слѣдуетъ за Христомъ, тотъ не достоинъ Его. Сбережшій душу свою потеряетъ ее; а потерпѣвшій душу свою ради Христа сбережетъ ее 11).


12) Лк. II 34—35. Ср. Мк. XI. 44. Дѣян. XXVIII. 22. 1 Петр. II. 8. Римл. IX. 32. 33. 1 Кор. I. 28. 24. 2 Кор. II. 16.
13) Исей IX. 6.
то, прежде чём войти в их жизнь и фактически проникнуть ее, они должны вытеснить противоположное им начало египетства, преобладавшего и дарившего в человечестве. Отсюда—на пути осуществления начала любви должна была произойти борьба,— как в каждом отдельно человеку, поскольку в нем живет принцип греховного себялюбия, так и в среде целого человеческого общества, поскольку в нем действуют "сны противления", враждебные учению и дому Христа. Последователи Христа, призванные бороться и побеждать только любовию и всемирением, а не витие-принудительной силою, естественно, должны в этой борьбе оказаться в положении гонимой и преступляемой стороны, а противники их выступить в роли гонителей. При этом даже родственными узы будут попранны, преследователями христиан. "Предаю брата брата на смерть, и отец детей; и возстанут дети на родителей и умертвят их. И будете ненавидимы всеми за имя мое."

Попытки отвлечь от последования за Христом со стороны близких лиц могут выразиться и в мене резкой и грубой форме. Однако, во всех этих случаях человек без колебаний должен стояться на сторону Христа, Которого он любит "более", чьим даже самых близких лиц и Которого он предпочитает всякой, даже кровной, привязанности. В этом именно смысл, по слову Христа, "враги человечку домашнему его", т. е. именно домашние в таком случае оказываются врагами для христианина, а не этот послелдний является врагом по отношению к ним, так как для него вообще не существует врагов, поскольку он призывается любить даже их.

Христос предстоитерпеть Своих послелдователей отт такой привязанности к своим родственникам, которая могла бы при кровавом испытании оказаться сильнее их любви к Христу, которая бы вела вообще к предпочетению кровного рода религіозным отношениям к Богу, обязанностям последования за Христом. Любовь к Христу должна быть сильнее всякой земной родственной привязанности; в случае их столкновения, именно она должна брать перевес над послелдними; любовь к Христу...

19) Еф. II. 2; V. 6; VI. 12; Иоан. XII. 31; XIV. 30; XVI. 11; 1 Кор. VII. 11; Кол. III. 6—7.
20) Ср. Лук. IX. 54—56; Иоан. XIII. 17; XII. 47.
22) Мк. XIII. 12. Лк. XII. 52—58; XXI. 16.
23) Мк. V. 44—448.
24) Мк. X. 32—33.
должна преподъя́дить въ христиан́инъ даже естественный ин- стинктъ сохранения жизни, когда требуется пострадать за Хри- ста 23),—вотъ наиболе́й точный и прямой смысль приведенныхъ словъ Господа.

Съ этой точки зрѣ́нія и въ такомъ именно смысль, очевидно, слѣ́дуетъ понимать и параллельное мѣ́сто Евангелия Луки: „Если кто приходитъ ко Мнѣ́, и не воененавидить отца своего, и матери, и жены, и дѣ́тей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“ 28). Ненави- висть къ кому-либо, какъ субъективное состояніе, не можетъ иметь мѣ́ста въ христианинъ ни въ какомъ смысль, и не допу- стимо по отношенію къ кому бы то ни было, даже ко врагамъ 24). Ненависть къ своей жизни можно понимать исключительно только въ смысль готовности и рѣ́шимости пожертвовать ею ради Хри- ста, въ случаѣ необходимости засвидѣ́тельствовать этимъ свою преданность Христу. Не въ какомъ смысль, слѣ́довательно, можно соеди- нять и со словами Христа, призывающими „воененавидить“ всѣ́хъ родственниковъ для безрадостнаго послѣ́дованія Ему.

Въ такомъ духѣ́ раскрываются святоотеческіе и аскетическіе комментаріи аналіанурумого ученія Господа.

По словамъ Климента А., Богъ мира, Тотъ, Который увѣ́щева- етъ любить даже враговъ, конечно, не заповѣ́даетъ ненави- сти къ людямъ болѣ́е близкимъ,—и отдѣ́ленія, обособленія отъ нихъ. Если и враговъ должны мы любить, тѣ́мъ болѣ́е, разумѣ́ется, должны любить родственниковъ 25). Заповѣ́дую воененавидеть родителей и т. д., Христосъ предотвращаетъ собственно при- страстіе къ роднымъ, если оно можетъ повредить спасенію (‟ε̆κσπτιν... τὴν ἄριστα τὰ σύντροφα διστασίαν, εἰ διστάσῃ πρὸς συντριβάνα). По- этому, если у кого отецъ, сынъ, братъ—всяквы́, и если совмѣ́стная жизнь съ ними представляетъ препятствіе къ жизни по высшему принципы, по вѣ́рѣ́, то христианинъ не только не долженъ склоняться къ единомыслию съ такими родственниками своихъ, но и долженъ разорвать съ ними союзъ, всѣ́дствие духовной враждебности (принциповъ и воззрѣ́й) 26).

23) Мес. X. 39.
28) Ср. Лк. XXIII. 34.
27) Лк. XIV. 26—27.
23) … о̆̄ καὶ ἀδιακοσία μισος καὶ διακοσία ἀπὸ τῶν φιλάτων ὁ τῆς εἰρήνῆς Θεος, ἢ ζε καὶ τῶν ἐγκοσίων ἄγανον παραϊκῶν. Εἰ δὲ τῶν ἐγκοσίων ἄγανον, ἀμακόνοι ἀπ᾿ ἀκοινον ἀνώτι καὶ τον ἕγκοσιον.
26) „Εἰ γονον ἀδιακοσίον ἐνεπεσεν τον πατέρα, ἢ ὡς, ἢ ἄδικον, καὶ ζηλωμα τῆς πιστῶς γῆνος, καὶ ἐπεκοινωνη τῆς ἑως ζωῆς, τῶν ὁμογενῶν, μὴν ὁμονοεῖται, ἀλλὰ τὴν σαρκικὴν οἰκειότητα διὰ τὴν πνευματικὴν ἐξῆκεν ἀποκαλεῖται.
По учению св. Василия Б., обязательным стремлением послать Христа не может уже предаваться ничему, имущему отношение к этой жизни, — ни любви к родителям и домашним, как сколько она противна повелениям Господа, ни страху человеческому, так что ради его оставить что-либо полезное, в чем преуспевали святые 27).

Сущность учения препод. Макария Е. по данному вопросу сводится к тому, что высочайшая степень пламенной любви к Богу устраняет сильнейшую привязанность к миру, в случае их столкновения с первою, — когда ость препятствуют возникновению, развитию и совершенствованию этой любви 28).

По учению св. И. Златоуста, правый глаз и правая рука, которые должны быть удалены в случае соблазняющего влияния их на человека (Ме. V, 25—30), указывают на любящих насть со сродством для нас 29).

I. Псповчащему слова Спасителя о том, что он „не мир пришель принести, но мечт“ отмечает, в том смысле, что Христос пришёл разделять богообихийство от мирских, преданных вещественному и к этому последнему не привязанных, славолюбивых от смирненнудрых, „Господь ведется о разделянии и разлучении, совершающихся ради любви к Нему“ 30).

По учению Симеона Н. Б., предпочтителнее в чем либо родителей своих заповёдь Божией въёдь во Христа не имѣтъ 31).

Изъ отношений самого Христа к Его родственникамъ, повидимому, следующей факт имѣтъ принципиальное значение и свидетельствуетъ о необходимости для всякаго истиннаго послѣдователя Христова совершенно отречься отъ семейныхъ связей.

27) Т. XXXI. col. 987A: οὔτως τοῦ ἀγαλματία του ἀναγόμενον Χριστοῦ χατερέ- μενον, πρὸς οὐδὲν ἐκ τῆς ζωῆς ταύτῃ εὐπρεπείαν δόθηται, οὐ δὲ γινώσκῃ οἱ ἔκται ομολογουσίν, ὡς καὶ ἐκτὸς τοῦ Ἐμιλίου προστάτων... οὐ δὲ ἀνθρώπους σύνον, ὡσα ἀπὸ αὐτῶν ὑποταταλίσθη τι τῶν ἀγαθῶν. Τοῦτο καθορισθεὶ αὐτοὶ οὐσι... Gnfr. Reg. brev. tr. intern. CLXXXVIII, CLXXXIX, CXC. col. 1208С—1206В.
относиться к родственникам не иначе, какъ и ко всѣмъ ближнимъ вообще, вступая въ болѣе тѣсное общение только съ единомышленными и одинаково настроенными, такъ что кровное родство какъ бы совершенно вытѣсняется и безусловно замѣняется духовною солидарностью.

По свидѣтельству Евангелиста, однажды, когда Христосъ еще говорилъ къ народу, „Матерь и братья Его стояли въ домѣ, желая говорить съ Нимъ. И нѣкто сказалъ Ему: вотъ Матерь Твоя и братья Твои стоятъ вѣтъ, желая говорить съ Тобою. Онъ же сказалъ въ отвѣтъ говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мой? И указавъ рукою Свою на учениковъ Своихъ, сказалъ: вотъ Матерь Моя и братья Мой. Ибо кто будетъ исполнять волю Отца Моего небеснаго, тотъ Мнѣ брать и сестра и матерь“ [23].

Повидимому, въ этихъ словахъ физическое родство рѣшительно принципиально зачеркивается и признается, въ самомъ естественной кровной связи, значеніе только за связью духовной, основанной на полнѣйшей солидарности духовнаго, религіозно-правственнаго настроенія.

Нѣкоторые аскеты и дѣйствительно придавали словамъ Господа такой именно смыслъ и дѣлали изъ нихъ соответствующий выводъ.

По словамъ, напр., св. Василия В., рожденный отъ Духа (Ioan. III. 8) и получивший право стать чадомъ Божіимъ спѣдится роства по плоти, но признается своими только близкими по вѣрѣ, засвидѣтельствованныхъ Господомъ, Который сказалъ: „Матерь Моя и братья Мой суть слушающіе слово Божіе и исполняющіе его“ (Лк. VIII. 21) [24].

По учению препод. Нила С., Господь, исправляя мысль Богородицы Маріи, исказавшей Его между сродниками (Лк. II. 49) и признавая недостойнымъ Себя, кто любить отца и матеръ больше Его, выразительно внушилъ этимъ оставление родственныхъ связей (препонтовъ, еклефіевъ твѣхъ сущениковъ, родительства дасмовъ) [25].

Однако признаннымъ аскетическимъ истолкованіемъ требуютъ нѣкоторыхъ ограничений и существенныхъ оговорокъ, въ виду тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ произошло данное событие.

[24] Василій В. Reg. brev. tract. Inteet. СХС. col. 1209B: ὁ γεγεννημένος ἐκ τῶν Πνεύματος κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου φωνὴν καὶ ἐξουσίαν λαβὼν γενόμενον θεόν, ὁ γεγεννημένος μὲν ἐν θυσίᾳ, θεός ἐν θυσίᾳ, οἰκεῖος δὲ τῷ γεγεννημένῳ τῆς σιωπῆς ὑπὸ τοῦ Κυρίου πατρωποιμένῳ, εἰπόντος... См. ср. ibid. Inteet. СХXIII— СХХXXX. col. 1298C—1300A.
И прежде всего, здесь важное значение имеет то замечание, которое мы находим у Евангелиста Марка. „Ближайше Его пришли взять Его; ибо говорили, что Онъ вышел изъ себя“ 39). А Евангелистъ Иоаннъ Богословъ рѣшительно свидѣтельно высказываеть вообще, что „братья Его не вѣряли въ Него“ 40). Не вѣряя въ Его Богочеловѣчество иммессіанское назначение, они считали Его обыкновеннымъ учителемъ, ищущимъ популярности и известности въ народѣ, превратно понимая и ложно истолковывая весь образъ Его дѣятельности 41). Прибывъ Матери Христа и братьевъ Христа съ цѣлью „взять“ Его нарушило Его бесѣду, содержаніемъ которой служило обличеніе грубаго невѣрія окружающаго. Само- мнительные и напище́нные фарисеи, бывши, какъ видно, въ значительномъ количествѣ среды Его слушателей 42), обнаружили крайнюю нравственную испорченность, полнѣйшее закоснѣніе во вѣлѣ, провозгласили Его чудеса дѣятельствомъ апоф боевской силоы 43). Другие изъ нихъ выражали желаніе „видѣть“ отъ Него „знаменіе“ 44), чѣмъ также проявили свое полнѣйшее невѣріе и невосприимчивость къ учению и дѣлу Христа. Такимъ образомъ, Христосъ былъ окруженъ невѣрующею и глумящеюся толпою; родственники считали Его наступленнымъ и хотѣли увести Его. Только ученики всѣмъ сердцемъ воспринимали Его учение 45). При такихъ обстоятельствахъ отвѣтъ Христа былъ вполнѣ естественъ, заключая въ себѣ мысль только о преимуществѣ религіозно-правственныхъ связей сравнительно съ естественно-кровными. Но, что важно всего и что нужно особенно имѣтъ въ виду въ данномъ случаѣ,—Христосъ не былъ простымъ человѣкомъ; Онъ—вмѣстѣ и Богъ, такъ что Его отношенія къ родственникамъ по самому существу дѣла не совмѣстны съ обычными человѣческими отношеніями. Онъ пришелъ въ міръ для искуплѣнія и спасенія его, для служенія всему роду человѣческому, такъ что Его родственныя отношенія—естественно—отступили у Него на второй планъ предъ сознаніемъ и выполнениемъ богочеловѣческой миссіи.

Въ аскетической письменности мы находимъ имѣющіе нѣко-

39) Мрк. III. 21.
40) Иоан. VII. 5.
41) ibid. ст. 3—4. I. Словоцъ предполагаетъ, что они, вмѣстѣ съ тѣмъ, завидовали Господу. In Ioanniem Homil. XLVIII (al. XLVII). в. 2 Т. LIX. col. 271: καθ᾿ αυτον ἡ κοσμησις ἀπηρτικα; Ἀπο κοναρας γνώρις και ψθόνον.
42) ст. 24. ср. 38.
43) ibid., ст. 24.
44) ст. 38.
45) ст. 49.
торое отношение и къ разбираемому мѣсту Св. Писанія ученіе о томъ, что для истинныхъ подвижниковъ связи родственны, кровные замѣняются болѣе тѣсными, внутренними, глубокими и существенными отношениями къ лицамъ, объединеннымъ общностью духовныхъ стремлений и религіозныхъ интересовъ,—въ силу тѣснѣнныхъ отношеній ко Христу. По словамъ, напр., препод. I. Kacciana, всѣй получаетъ сторичное количество братьевъ, родителей, кто, преарабщи ради имени Христова любовь къ одному отцу, или матери, или сыну,—ходить въ искреннюю любовь всѣхъ, служащихъ Христу. Тогда онъ дѣйствительно, выѢсто одного, находитъ многихъ отцовъ и братьевъ, привязанныхъ къ нему болѣе горячимъ, совершенноѣйшимъ расположениемъ 43). Именно въ этомъ смыслѣ истолковываются и слова Христа Спасителя о томъ, что всѣй, оставившѣй ради Христа и евангелія домъ или братьевъ, или сестеръ, или отца, или мать, получитъ еще къ нимъ, въ это время, среди гоненій, во сто кратъ болѣе домовъ, и братьевъ, и сестеръ, и отцовъ, и матерей, и дѣтей, не говоря уже о томъ, что въ вѣкѣ грядущемъ онъ получитъ жизнь вечную 43) 44).

Такимъ образомъ, христіанство, предписываю любовь ко всѣмъ людямъ, кто бы и каковы бы они ни были, не исключаетъ того, что любовь эта принимаетъ различные оттѣнки и имѣетъ различныя степени, по различію людей, на которыхъ она простирается. Это и понятно,—иначе она не была бы живымъ чувствомъ индивидуального человѣка, его личнымъ, свободно-равственнымъ состояніемъ. Эту мысль допускаютъ, обосновываютъ и раскрываютъ и нѣкоторые представители аксіотической письменности. По ученію, напр., препод. I. Kacciana, „ту любовь, которая называется ауан, возможно оказывать всѣмъ Она должна быть настолько всеобуча, что Господь повелѣлъ христіанамъ питать ее даже ко врагамъ. Но сердечное расположеніе, сердечная склонность оказывается только немногимъ,—тѣмъ, которые связаны одинаковостью правовъ, или общностью добрѣдѣтелей 45).

43) I. Kacciana. Collat. XXIV, с. XXVI, col. 1325—1326: centuplum fratrum parentumque recipiet quantitatem, quisquis patris unius, seu filli pro Christi nomine charitate contempta, in omnium qui Christo deserviunt dilectionem sincerrissimam transit, pro uno scilicet tot inveniens patres fratresque serventiorque ac praestantiori sibi affectione devincatos. 44) Мрк. X, 29—30. 44) Loc. cit. col. 1325. 45) IIIam charitatem, quae dicitur ауан, possibile est omnibus exhibere. Quae in tantum omnibus est generaliter exhibenda, ut eam etiam inimicis nostris a Domino jubeamur impendere.
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 Христось имъ-любовь не ко всѣмъ однажды. Хотя Онъ и прочих одиннадцать избранных учениковъ любил особенно, предпочтительно перед другими любовию (praecipua dilectione. Ср. Иоан. XIII. 14 ср. ст. 1), однако Иоанна онъ любилъ еще болѣе, чѣмъ остальныхъ учениковъ. Но эта любовь къ одному не означала недостаточности, холодности любви къ прочимъ, но означала только большее преувеличение любви къ нему, на который представляло ему право преимущества дѣства и нерастлѣнность плоти. Вотъ почему эта любовь обозначается какъ въкоторое исключение, по сравнению съ токъ, которую Христось имѣлъ не только ко всѣмъ остальнымъ людямъ, но даже и ко всѣмъ прочимъ ученикамъ 46).

Однако учение, раскрытое I. Кассианомъ, далеко не является всеобщимъ аскетическимъ учениемъ. Напротивъ, чаще мы встрѣчаемся у аскетовъ съ токо мыслью, что подвижникъ долженъ любить всѣхъ людей одинаково,—родственники, даже ближайшие, не должны представлять въ этом отношеніи какого-либо исключенія, любовь къ намъ не должна отличаться нисколько отъ того любвеобильнаго настроенія, которое истинный христіанинъ питаетъ ко всѣмъ людямъ.

По ученію, напр., св. Василия В., „рожденный отъ Духа (Иоан. III. 8) и получившій право стать чадомъ Божіимъ, стыдится родства по плоти, а признаетъ своими близкими по вѣрѣ. Состраданіе же онъ пусть имѣеть ко всѣмъ, удаляющимся отъ Господа, къ родственникамъ же по плоти, какъ и ко всѣмъ“ 47). Сыщется, чтобы любовь во всѣхъ и ко всѣмъ была равная и одинаковая, а потѣніе воздавалось пріличествующее каждому. У такихъ людей тѣленое родство не будетъ имѣть преимущества въ отношеніи къ любви. Братья кому по плоти, или сынь, или дочь; единокровный не будетъ имѣть къ родственнику предпочтительно предъ другими болѣе расположения. Послѣдующий въ этомъ природѣ обличаетъ себя, что не совершенно отказались отъ родственныхъ узы, но управляетъ еще плотию 48).

46) ...haec unius dilectio non erga reliquos discipulos teporem charitatis, sed largiore erga hunc superabundantium amoris expressit, quam ei virginitatis privilegium et carnis incorruptio conferebat. Quae idcirco velut sublimior cum quadam exceptione signatur...

47) Interr. CXC. col. 1206B: — — — и я вѣрую оного вѣлы мнъ товъ искренне о Патрохана и товъ сухень вѣлы, товъ и всѣма пошелъ какъ мнъ вѣлы.

48) Василия B. Sermo asc. T. XXXI, col. 865BC: и дѣло жено мнъ не мнъ и всѣма жено мнъ не мнъ, дѣло жено мнъ не мнъ и всѣма жено мнъ не мнъ, дѣло жено мнъ не мнъ и всѣма жено мнъ не мнъ.
По учению Бл. Августина, человекъ другого человека должен любить не так, как любить плотскихъ братьевъ, или сыновей, или супруговъ, или какихъ-нибудь знакомыхъ, родственниковъ или согражданъ. Такого рода любовь—любовь временная (dilectio ista temporalis est). Люди не имѣли бы никакихъ подобныхъ отношеній, возникающихъ съ рождениемъ и уничтожающихся со смертю, если бы природа наша, пребывая въ заповѣдяхъ и сохраняя подобіе Богу, не впала въ состояние настоящаго поврежденія. Поэтому Сами Истина, призывая людей возвратиться къ первобытной и совершенной природѣ, заповѣдуетъ противоборствовать плотскому навыку, уча людей, что никто не достигнетъ царства Божія, если не возненавидитъ плотскихъ узъ 49). А это значитъ, что христианинъ долженъ любить въ другомъ человѣкѣ не то, что есть человѣкъ, а то, что есть сильѣ, т. е. не то, что относится къ Богу, а то, что относится къ самому же себѣ. Тотъ же, кто любить въ человѣкѣ частное, а не общее, царства небеснаго не достигнетъ. Никто не можетъ совершеннымъ образомъ любить то, къ чему человѣкъ призывается, если онъ не возненавидитъ того, отъ чего ему слѣдуетъ отвлечься. Призывается же человѣкъ возвратиться къ совершенной человѣческой природѣ, какою создалъ ее Богъ и какою она была до грѣхопаденія; а отвлечься онъ долженъ отъ любви къ той природѣ, которую заслужилъ грѣхомъ. Поэтому онъ долженъ возненавидѣть то, отъ чего онъ хочетъ быть свободнымъ 50) 51).

Такимъ образомъ, по мысли Бл. Августина, въ родственникѣ, какъ и во всякомъ человѣкѣ, слѣдуетъ любить именно его богоподобную, идеальную сторону, которая, по самому своему

49) Itaque ad pristinam perfectamque naturam nos ipsa veritas vocans praecipit ut carnali consuetudini resistamus, docens neminem aptum esse regno Dei, qui non istas carnales necessitutes oderit.

50) — — — Non amare in homine quod homo est, sed amare quod ilium est: hoc est enim non in eo amare illud quod ad Deum pertinet, sed amare illud quod ad se pertinet. Quod ergo mirum sit ad regnum non pervenit, qui non communem sed privatam rem diligsit — — Nemo enim potest perfecte diligere quod vocamus, nisi oderit unde revocamus. Vocamus autem ad perfectam naturam humanam, quam ante peccatum nostrum Deus fecit: revocamus autem ab ejus dilectione, quam peccando meruimus. Quare oderimus oportet, unde ut liberemur optamus.

свойствам и особенностям, приведение непреходящее значение и вкрапленное существование. Питаю же особенную привязанность и расположение к известному человеку, как к брату, отцу и под., не слышу диплома потому, что в таком случае предметом любви и принятие особенного расположения оказываются временными, случайными, превышает свойства и особенности той или другой личности.

Таким образом, принципиальная забота о родных не исключаясь из круга нравственных обязанностей подвижника, и все дольше теперь единственно сводится к решению вопроса, насколько такая забота совместима с выполнением и осуществлением задач аскетики фантастически, в живой конкретной действительности, в обычных условиях жизни.

"Движение духовное и божественно любовию может, и не оставляя попечения о своей душе, помогать родным в нуждах и доставлять им разнобразные пособия; но кто всю душу свою поработит заботой о родных, тот подлежит осуждению закона за то, что мало пшеницы свою душу." 59.

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 душенным бедствиям тому, кто мыслами и телом не устранился совершенно от всех своих родственников и не родственников. 54. При этом подвижник удаляется от своих ближних и от места не по ненависти к ним, но извъяной вреда, который он мог бы от них получить. 55.

---

52) Впрочем, по мнению Августина, обязанностью христианина любить всех людей равно—не исключается забота о ближних лицах. "Истинный христианин заботится о людях, смотрит на их заботу, если уже не может дать этого однako во всем" (pro eorum sorte hominibus consulis, si aequaliter non potest omnibus). "Не могу возможности быть полезным для всех, которых любить однako, он был бы несправедлив, если бы не стремился привести похвалу на крайней мере, тем, которые соединены с ним узами родства." Lib. cit. c. XLVII, n. 91, col. 163.

53) Hist. Laus. c. VI, col. 1018C: ήνωτα τις συνετές πνευματική καὶ θεία πόσει νυνίτες, μοι τῇ ἐκατον ψυχῇ πνευματική καὶ τοῖς συνεχέσις επικορεφή, εἰ ἃρα λιπορρα, καὶ τυχόφορος παρέγεις παράμυθες. "Опом бë ти ἐκατον τὴν ψυχὴν ἐκατον κατεταγής κυριοληθής, συνεχέν, ὑποτάτας νόμο ἐκατον τὴν ψυχὴν αὐτής λογιζόμενος." 54)

55) I. Лествичникъ. Gr. III, col. 663D.

56) Ibid. col. 665C: οὕτω μακαρίωτα ἡμῖν τούς οἰκείους ἐαυτῶν ἢ τοὺς τόπος ἀναγε-

— 502 —
Вот почему подвижнику рекомендовалось остерегаться от оближения со своими, чтобы сердце его не охладело в любви Божией 56). При этом с особенной строгостью предписывалось набегать встреши и разговаривать с женщинами, хотя бы то была мать или сестра 57).

История монашества свидетельствует, что это предписание на практике соблюдалось очень часто с неусловной строгостью и уклончивой послушательностью. Укажем для примера в-сколько фактов, по нашему мнению, наиболее характерных. Мать Теодора, ученица Пахомия, услышав, что он съел в Тавенион, пришла туда с письмами от епископов, приказавших вернуть ей сына 58). Остановившись в женском монастыре (в т. моностирь тон тархево), она послала письма к пропов. Пахомию, прося дать ей возможность хотя увидеть сына (γὰν εἴη αὖτῶν). Пахомий призвал Теодора, сказал ему о желании епископов, писавших к нему и велел исполнить желание матери. На это Теодор сказал: "сказать мнф, не потребуется ли Господь в день суда от меня ответа, если я сознателно пойду на свидание с этой женщиной, как с материю? 59). Кромет того, не соблазнили я своими поступками братию, вмести того, чтобы преподать ей в этом случае наставление? Я не стал материи и ничего из того, что есть в мире (ох ἑκατερά, о ὑπὸ τοῦ δικαίου). Тогда Пахомий сказал своему ученику: "если ты любишь Бога больше, чьм свою мать, разве я могу тебя препятствовать в этом, а ты больше отвращать тебя от такого расположения? 60). Это согласно с тём, что сказал Спаситель: "любиший отца или мать больше, чьм меня, еще не достоин меня". Вели этому и состоять совершенство (τοῦ τελείον ζωῆς). Когда услышали наши отцы - епископы о твоем рвении (избьет свидания с материю), то не огорчались этим, а обра-

56) Ср. Иова Спир. Луз. VII, а. 19: εἰ ἐν τῷ μιαστὶ τῷ μετὰ τῶν ἱερών σου παρασιλλάτου, γνα μὴ φυγανθῇ ἡ κοραία σου ἐν τῇ ἁγίῃ τοῦ Θεοῦ.
57) Ср. Иова Спир. Луз. с. 49—50: "от монахинь, от встреши и разговоров с ними и от лишений их удаляйтесь, как от огня. Как от стены дивоносимой, чтобы в сердце своем не оступиться тебя любви к Богу, и не оскудевать сердца своего твоим страхом. Если от тебя сестры тебя за плоть, остерегайся их, как чужих (как ио сев. оὐδὲν τοῦ φαντάζεται), не по любови твоего (τοῦ φαντάζεται). Лучше тебя принять смертную деньги, чьм быть вымщены с женщиной, хотя бы это была мать или сестра твои".
58) "...περικόλλα κύκους ἐπισκοπῶν, καλοῦσαν ἀποδιώκει αὐτῆ τῶν παίδων.
59) "...αὐτῶν ἐγείρω αὐτῆν ὡς μητέρα μετὰ τοποθέτησαν γυναικα, καὶ ἑρμήνευσα με ο Κύριος ἐν ὡρᾳ ἅμαρτια.
60) Εἰ ὁ οὐ ἀγαπητε τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ μητέρας, ἔγω κυνων; ἡ μάλλον προτέρους ἡμᾶς.
дуются. Въ самомъ дѣлѣ, пѣть грѣха въ томъ, чтобы любить своихъ, не какъ своихъ, а какъ члены Христовы, одинаково со всѣми вѣрующими" 61) 62).

Піоръ, пустынножитель горы Нитрійской, въ теченіе всей своей жизни сохранялъ обѣтъ — не видѣть своихъ родителей. Такъ прошло болѣе тридцати лѣтъ. Сестра его, оставшись вдовою, послала двухъ своихъ дѣтей отыскать Піора въ пустынѣ. Они нашли, наконецъ, его и сказали ему: „мы — дѣти твоей сестры”, но Піоръ ихъ не принялъ. Тогда они обратились къ Антонію и просили его убѣдить Піора посѣтить ихъ мать. Антоній призвалъ къ себѣ Піора и сказалъ ему, чтобы онъ посѣтилъ свою сестру. Взявъ съ собой другого монаха, Піоръ пришелъ къ дому сестры и, закрывъ глаза, сталь около крыльца, чтобы не видѣть сестры. „Вотъ я — Піоръ, — твой братъ. Смотри на меня, если хочешь”: Послѣ этого онъ тотчасъ же возвратился въ пустыню 63).

Къ одному старцу—авва Аполлосу— въ глубокую ночь пришелъ одинъ джы его брать и съ слезами сталъ упрашивать, чтобы онъ, вышедший на короткое время изъ своего монастыря, помогъ ему вытащить вола, который увязъ въ тяжѣ на болотѣ, такъ какъ одинъ онъ вытащить его былъ не въ состояніи. Авва Аполлосъ на настойчивую просьбу сказала: „почему ты не позвалъ младшаго брата нашего, хотя онъ живетъ ближе меня, и ты просилъ мимо его?”. Но этотъ братъ, о которомъ говорилъ авва, давно уже умеръ. Пришедший братъ, думая, что авва забылъ о смерти брата и отъ чрезмѣрнаго воздержанія и постояннаго пребыванія въ уединеніи сталъ какъ бы не въ полномъ умѣ, отвѣтилъ: „какъ я могъ вызвать изъ гроба того, кто умеръ уже пятнадцать лѣтъ” Тогда авва Аполлосъ сказала: „развѣ ты не знаешь, что также и я уже двадцать лѣтъ умеръ для этого мира и изъ гроба этой келии не могу доставить тебѣ никакихъ утѣшеній, которые относятся къ состоянію настоящей жизни? Христосъ не дозволяетъ мнѣ даже и на короткое время ослабѣвать въ напряженности предприятія самоувершенно для извлечения твоего вола, какъ онъ не дозволилъ одному и самой кратковременной отлучки для погребенія отца, хотя по-
слѣднее, конечно, должно бы быть совершенно гораздо скорѣе, почетнѣе, и благочестивѣе" 64).

Преподобный Исаакъ С. передаетъ объ одномъ святомъ подвижнику (τινα των ἀγίων), который не наставилъ своего брата, не смотря на всѣ его просьбы, даже при смерти. Когда брать его занялъ, то быть заключенъ въ другой келліи. Подвижникъ во все время болѣзні брата превозмогалъ свою сострадательность (της συμπαθειας αυτος) и не приходилъ повидаться съ нимъ. Больной, приближался къ исходу изъ этой жизни, послалъ сказать брату, чтобы онъ пришелъ къ нему, такъ какъ онъ умираетъ и желаетъ проститься съ нимъ. Но подвижникъ и въ такой исключительный моментъ не согласился оставить своей келліи, объяснивъ свой поступокъ тѣмъ, что, посвятивъ умирающаго брата, онъ "естественно предпочелъ бы Христу" (τιν τον υιον ἐκτίμησε πλεον τον Ἰησον) 65).

Съ особыннымъ страхомъ подвижники избегали встрѣчъ и какого-либо соприкосновенія съ женщинами. Такъ, одинъ монахъ боялся, перенося свою старую мать черезъ рѣку, прикоснуться рукой къ ея тѣлу. Свою больную онъ объяснилъ тѣмъ, что "тѣло женщины — огонь. Отъ того, что я прикоснусь къ тебѣ, придетъ мнѣ мысль и о другихъ женщинахъ" (commemoratio aliarum feminarum) 66).

Однажды монахъ встрѣтилъ на пути монахинь. Увидѣвши ихъ, онъ свернулъ съ дороги. Игуменья (abbatissa) сказала ему: "если бы ты былъ совершеннымъ монахомъ, то не смотрѣлъ бы на насъ, какъ на женщинъ, такъ какъ и не знаешь, что мы—женщина" 67).

64) I. Kacciari. Collat. XXIV, с. IX, col. 1297C—1298В; снфр. Ibid. с. XI, col 1299АВ.
66) Verba Sen., IV. 68. col. 873B. Ср. Древній Патерікъ. § 82, стр. 79.
67) Verba Sen., IV. 62. col. 872B:... tu si perfectus monachus esses, non respiceres nos sic, ut agnosceres quia feminae eramus. Ср. Древній Патерікъ. § 74, стр. 76.
Отношение христианами к "мир" — "Омировенности", как одна из основных черт греховного состояния человечка. — Значение и употребление понятия "мир" (хэра) в св. Писании и в аскетической литературе. — Специфические аскетические определения "мира", как совокупности "страстей".

Любовь к Богу и ближним, сдллившие начальном жизнедеятельности человечка, подводящие в христианстве на месте прежнего агиосистического направления ея, в корне изменяет отношение христианина к "миру". Сущность греха первого человечка состояла, как мы видели ранее, в том, что он хотел утвердиться в своей собственной автономии, сдлать свою жизнь в мире независимо от Бога, самовозвышающе. Будучи предназначен Творцом служить представителем Бога на земле, царем и господином всего сотворенного 1), человек, таким образом, получил от Него относительную независимость и самостоятельность 2).

Стоя во главе всего тварного мира, который в нем достигает сознания своей относительной автономии, человечку должен быть согласовать свою относительную — самостоятельную жизнь в мире с подчинением ея воле Божией, в целях прославления Бога, свободно и охотно обращая ее в все сотворенное на служение Богу. Человеку предстояла, таким образом, задача — свое естественное стремление к жизни в мире и пользующую его

1) Быт. 1. 28. 1. Златоуст. Ин. Генес. Т. ЛIII, сол. 72.
2) Ср. Проф. Писаховский. "Бог в Промысле Божии", стр. 61: "Св. Писание не чужда мысли о той или иной самостоятельности обще-мирской жизни. Эта самостоятельность не может иначе мыслиться, как только в смысле жизни мира по данным ему имmanentным законам". Ср. стр. 64, 72; 121 — 122. 324. 380 — 381. Ср. стр. 330 — 331: "в культурных, социальных и иных подобных отношениях сказывается (которая) самостоятельность природы человека, обнаруживается человеческое бытие до известной степени вне его зависимости от природы Вождества... Взываях чисто-человеческой, тварь-земной жизни наиболее сказывается свобода человечка, его самостоятельность и относительная независимость от Вождества".
относительными земными благами, въ цѣляхъ собственного развития, совершенствования—подчинить влеченію къ жизни въ Богѣ и Его царствѣ, достиженію общенія съ Нимь, какъ съ высшимъ и абсолютнымъ своимъ духовнымъ благомъ. Но человѣкъ не смохъ и не захотѣть рѣшиться на такое подчиненіе себя и своей царственной земной власти волѣ Божіей и царству Божію. Онъ поддался внушенію основать автономное, независимое отъ Бога, земное владычество, забывая о своей тварной ограниченности и зависимости, забывая о томъ, что „и имѣніе и всѣ земныя блага, при посредствѣ которыхъ человѣкъ можетъ совершать добро, земля и все что на неї, самое тѣло и самая душа принадлежатъ Богу“ 3).

Отсюда, основную отличительную чертою человѣка въ состояніи грѣховной невозрожденности является огненность,—въ смыслѣ направленія жизни, преобладающимъ содержаніемъ котораго служатъ земные предметы и интересы, которыя принимаются человѣкомъ въ качествѣ самоцѣльныхъ и самодовлѣющихъ благъ 4). Строеніе къ общенію съ Богомъ въ такомъ случай, хотя въ человѣкѣ и не уничтожается совершенно, однако бываетъ въ высшей степени ослабленнымъ, отступаетъ на второй планъ 5). Поэтому коренная и глубочайшая дисгармонія, имѣющая мѣсто въ самой основе грѣховнаго устроения человѣка, есть именно противоположность между священнымъ и божественнымъ, съ одной стороны, мірскимъ и земнымъ, съ другой. Противоположность же между духовнымъ и чувственнымъ есть уже вторичная, вытекающая изъ первой, ею обусловленная, отъ нея производная.

Пытался утверждаться въ собственной автономіи, основать въ мірѣ самостоятельное владычество, независимое отъ Бога и не подчиненное царству Божію, человѣкъ и на самой мѣрѣ посмотрѣть только какъ на средство удовлетворенія разнообразныхъ потребностей собственной природы. Такимъ образомъ, „мѣрѣ“ послѣ грѣхопаденія людей сдѣлалась ареной дѣйствія и поводомъ къ проявленію троекратной похоти—„гордости“, „похоти очей“ (страсть къ обладанію) и похоти плотской (чувенственности) 6).

Возь почему слово Божіе, заповѣдую христіанамъ любовь къ Богу и ближнему, вмѣстѣ съ тѣмъ, не менѣе рѣшительно и на-

3) Макарій Е. De libertate mentis, c. VIII. col. 942 B.
4) Бл. Августинъ. Confessionum Lib. X. c. XXIX. n. 40; minus te (Deus) amat, qui tecum aliquid amat, non propter te amat.
6) 1 Иоан. II. 16. Ср. Н. И. Сахарда. Цит. соч., стр. 405—410.
стojчиво внушаает имъ „не любить мира и того, что въ мирѣ“, утверждая полную, диаметральную противоположность между тою и другою любовью 7).

„Истинно слово, сказанное Господомъ, что человѣку невозможно, вмѣстѣ съ приверженностью къ миру, приобрѣсти любовь къ Богу, и нѣть возможности при общеніи съ міромъ вступить въ общеніе съ Богомъ, и, вмѣстѣ съ попеченіемъ о мірѣ, имѣть попеченіе о Богѣ“ 8).

Умъ, занятый мѣрскими дѣлами, не можетъ приблизиться къ настѣдованію божественнаго 9). Что возлюбить человѣка въ настоящемъ мірѣ, то и обременять его мысль, какъ бы влечетъ и толкаетъ внизъ и не даетъ ей воспрянуть 10). Вотъ почему мы не можемъ достигнуть желаемаго цѣли, если прежде не развивимся возненавидѣть все, что привязываетъ сердце наше къ миру (nisi prius decreverimus odio persequi ea, quae cœror nostrum ad mundum alliciunt) 11).

Поэтому-то подвижники стремились отрѣшиться отъ всякой любви къ „миру“, чтобы можно было непрестанно имѣть въ сердцѣ божественную любовь 12).

Такимъ образомъ, христианинъ долженъ опредѣлить и установить свои потягненные отношенія къ „миру“, —обитая въ мірѣ, „хранить себя неоскверненнымъ отъ міра“ 13), удалившись „отъ господствующаго въ мірѣ распутія похотью“ 14). Слѣдовательно, отреченіе отъ міра въ извѣстномъ религіозно-правственномъ смыслѣ есть непремѣнная обязанность и неизбѣжный долгъ всякаго христианина. Какъ же можно выполнить долгъ и осуществить эту обязанность, когда человѣкъ по самымъ условіямъ

7) 1 Иоан. П. 15—16.
8) Исачкъ С. Л. IV, с. 21: ὅ λόγος τοῦ Κυρίου ὁ ἀληθινός, ἐν εἴρημι, ὅτι οὐ δο μαται τις μετὰ τοῦ πόλεος τοῦ κόσμου τῆς ἀρίστης ντησαθαι τῶν Θείων, οὐδὲ μετὰ τῆς κοινω νίας αὐτοῦ δομηθὸν κοινωνίαν κατηρίδα πρὸς τῶν Θείων, οὐδὲ σῶν τῆς μερίμνης αὐτῶν ἔχειν τῶν μέρυμαν τῶν Θείων.
9) Л. XXIII, с. 144: νοος καοσμοι πράγμασι ἐνυγιολογομένος, οὐ δοκεῖται προσεγγίσια τοῦ ἐξερευνηθεί τῶν Θείων.
10) Макарій Е. De patientia et discretionе. с. XXV. col. 883B: ὅπερ τις ἐφίλη σε τὸν παράσην κόσμου τοῦτον, καὶ βαρόνι τῇ τῆς ἐκείνου διάνοια, καὶ οἶνοι κατὰ καθιζε χαίει καὶ σωφρονεί ἐνεκέφι εἰς αὐτὴν ὡς ἀνίσχη.
11) Апост. Иисай. Ор. XXI. с. V. col. 1161C. Cnfr. Or. XV, col. 1141B.
12) Макарій Е. De patientia et discretionе. с. XXI. col. 881C: διὰ τοῦτο καὶ πάση τοῦ κόσμου φιλίας ἐκαυσός λύσαν, ἢν δυνατόν ἐκείνον τῶν πόδιν ἔχειν ἐγκράθην διανώκω καὶ μηδένα ἔτερον τοῦ ἐκείνου. Cnfr. De elevatione mentis. с. IX. col. 896C.
13) Изд. L. 27.
своего существования не может „выйти из мириц“ 15). Этот вопрос и другие вопросы, съ нимъ варьированно связанные, обосновывают обязательность для насъ въ настоящемъ случаѣ болѣе точно определить смыслъ и значение самого понятія „мириц“, насколько оно употребляется въ Свят. Писаніи, съ одной стороны, въ патриархической и аскетической письменности, съ другой.

Наименованіе „мириц“ (о хосьос; или хосьос) 16) употребляется въ Св. Писаніи въ самыхъ разнообразныхъ значеніяхъ. Означая иногда укрывшеніе 17), затѣмъ совокупность вообще чего бы то ни было 18), хосьос гораздо чаще употребляется въ значеніи упорядоченной совокупности всего сотвореннаго Богомъ, берется въ смыслѣ творческаго бытия вообще 19). Хосьос, далѣе, употребляется для обо значенія совокупности разумно-свободныхъ существъ, — ангеловъ и людей 20). Разматриваемый въ отношении къ человѣку, въ тѣмѣцѣйшей связи съ нимъ и, всѣдствіе этого, еще болѣе существо вался въ своемъ объемѣ, — хосьос означаетъ также мѣсто обитанія и дѣятельности человѣка, какъ высшаго создания на землѣ, — совокупность всѣхъ естественныхъ условій, среди которыхъ человѣкъ раждается и проходитъ свою жизнь 21). Существо въ своемъ объемѣ еще болѣе, хосьос употребляется, далѣе, для обозначенія совокупности всѣхъ людей вообще 22).

15) 1 Крт. V. 9—10.

16) Косьос происходит отъ корня хось, который находится, напр., въ глаголъ хось-мъ — одѣвать въ блѣдо (Schenkl, Kurius, Passow). Отсюда первое значеніе этого слова у классиковъ — укрывшеніе, затѣмъ порядокъ, какъ синонимъ тых (хось-мъ — безпорядокъ); далѣе — мѣрный порядокъ, упорядоченное мѣровое пѣло. Въ послѣднемъ значеніи хосьос встрѣчается, какъ полагаютъ, начиная съ Пизагора; у Аристотеля же это значеніе окончательно фиксируется въ данномъ терминѣ. Cremer, SS. 594—595.

17) 1 Петр. III. 3.


19) Иоан. XVII. 5. Ср. 24; I. 10; XXI. 25; Мт. XIII. 35; Лк. XI. 50. Дан. XVII. 24. Рим. I. 20; 1 Крт. IV. 9; Ефес. I. 4; Евр. IV. 3; IX. 26; 1 Петр. I. 20; Апок. XIII. 8.

20) 1 Крт. V. 9—11.

21) Иоан. I. 10; 19; III. 19; VI. 14; VII. 4; XI. 27; XII. 9; XIV. 27; XVI. 20; 21; XVII. 25; Мт. IV. 8; XIII. 38; XVI. 26. Мт. VIII. 38; XIV. 9; XVI. 15; Лк. IX. 25; 1 Иоан. III. 17; Рим. I. 8; IV. 13. 17; Тит. II. 5; 1 Иоан. II. 2; IV. 1. 3. 4; 5. 17; 2 Иоан. I. 7; 2 Крт. 22; V. 10; VII. 31; XIV. 10; Еф. I. 12. Кол. I. 6; 1 Тим. VI. 7.


Опредѣляемый в своемъ наличномъ состояніи основнымъ богоотчужденнымъ направленіемъ жизни человѣка, <к>срес<к> получаетъ специфическую окраску съ дурнымъ оттѣномъ извращенности и ненормальности, и называется технически <к>срес<к> ото<с> 31), оiβω oòtoς 32).

Вообще все, что угодно Богу и отъ Него исходить, различается принципиально илп, вѣрное, не имѣть никакой точки соприкосновенія съ тѣмъ, что принадлежитъ миру 33). Отсюда "дуриба съ миромъ есть врагъ противъ Бога", такъ что "кто хочетъ быть другомъ миру, тотъ становится врагомъ Богу" 34). Основная начала жизни, которыми обусловливается и характеризуется отчужденное отъ Бога состояние человечества, называ-
ются васс стога кохлеи 38). Вследствие своих основных качеств—богоотчужденности и богоотчуждённости, "мир" подлежит не только "суду" Божию 39), но и "осуждению" 37).

Пребывая в отчуждении от Бога, в состоянии богоотчуждённости,—кохлеи свидетельствует этим о своей связи с царством сатаны. И действительно, до приспешников 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 тьмы 38). Поэтому мир противополагается не только иммунному открытию царства славы 39), но и вообще царству Божию, небесному, Христову 40). Однако этот "мир" нельзя уравнивать в целом с царством греха и зла, хотя кохлеи и причастен последнему, поскольку царство зла нашло доступ в него и своим внедрением исказило его первоначально добное, Богу угодное, направление. В своих врагах он не смотрит 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, по действительному освобождению от зла, въезжающим в его природу. Вот почему Сам Бог, "так возлюбил мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, въующий в Него, не погибъ, но имѣл жизнь въчную" 41). Христос взял на Себя грехи мира 42), сдѣлался умилиостительной жертвой за грехи всего мира 43). Таким образом, Богъ во Христѣ примиряетъ съ Собою миръ 44). Христосъ, явившись въ миръ, сдѣлался, былъ и продолжаетъ быть Святомъ 45), Спасителемъ 46) мира.

38) Гал. IV. 3. 9. Колос. II. 8. 20.
39) Иоан. XII. 31; III. 17; XII. 47.
38) Иоан. XII. 31; XIV. 30; XVI. 11. Вфес. II. 2—3.
40) Апок. XI. 15.
41) Иоан. XVIII. 36. Иак. II. 5. Иоан. VIII. 23; XI. 9; XII. 46; Фил. II. 15; Мф. V. 14.
42) Иоан. III. 16—17. Ср. IV. 14; XII. 47; IV. 42; VIII. 26; XIV. 17; XVI. 8, XIX. 31.
43) Иоан. I. 29.
44) 1 Иоан. II. 2; I. 20; III. 17; IV. 42; VIII. 26; XII. 47; XIV. 17. 19. 31; XVI. 8; XVII. 9. 12. 13. 21. 28.
45) 2 Кре. V. 19.
46) Иоан. VIIII. 12; IX. 5; XII. 46. I. 4.
48) Иоан. IV. 22; 1 Иоан. IV. 14; III. 17; XII. 47.
Таким образом, "мир" не есть сплошное, безраздельное и безнадежное зло. Как не потерявшая способности воспринимать спасение, он должен и может быть преображен в царство Божие. Фактически он служит ареной деятельности и поприщем взаимной неприимимой борьбы добра и зла, греха и и благодати, и это будет продолжаться до тьмы пор, пока Христос "назложит всех врагов под ноги своим", причем "последний враг истребится — смерть" 47. Цель домостроительства спасения та, чтобы "царство мира содействовало царством Господа нашего и Христа Его" 48. Это будет и действительно (фактическим результатом всей истории спасения 49). Въ притчъ о пшеницѣ и пчелѣахъ "мир" — въ общемъ и широкомъ смыслѣ — рисуется подъ образомъ поля, на которомъ во второго пришествія Христова будутъ совмѣстно и одновременно произрастать и "добро сѣмя" — сыны царствія и сорны травы — "сыны лукаваго". "Сѣмяннѣе сѣмя есть Сынъ Человѣческий. Поплесъ Сынъ Человѣческий ангеловъ Своихъ, и собираетъ ихъ царства Его всѣ соблазны и дѣлающихъ беззаконіе" 50.

"Царствіемъ Богомъ" здѣсь, очевидно, представляется и называется тотъ же "мир", но только постольку, поскольку онъ воспринялъ начала христианскаго искуплѣнія, усвоилъ ихъ и, подъ влияніемъ и воздѣйствіемъ ихъ, замѣнилъ свою жизнь. Тотъ же "мир", но поскольку онъ заключаетъ въ себѣ зло и не поддается преобразующему и возрождающему влиянію натуральной жизни Христовой, побѣжденъ Христомъ 51, хотя эта побѣда одержана лишь, такъ сказать, принципіально, а фактически она вполнѣ осуществлется лишь съ оконченіемъ царства благодати и съ наступленіемъ царства славы. Только въ заключеніи истории спасенія мѣра "царство мира" вполнѣ, безраздельно и всецѣло содѣйствуется "царствомъ Господа нашего и Христа Его" 52.

Хотя "мир" иногда прямо и рѣшительно представляется въ новозавѣтнихъ писаніяхъ въ положительномъ отношеніи къ царству Божию, которое покоряетъ и уподобляетъ его себѣ, однако болѣе частыми и обычными является употребленіе этого понятія для обозначенія такихъ элементовъ и качествъ мірового...
бятя, которые не поддаются преобразовывающему влечение христианства, но остаются упорными в своей богоотчужденности и враждебности 58). 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 заповеди 54), „рожденных от Бога“ 60), детьей Божих 55), пересеющих „изъ смерти в жизнь“ 56), любящих Бога и своих братьев 57), с одной стороны,—и „детей дьявола“ 58), не исповедующих Иисуса Христа, пришедшего во плоти 59), не познавших Бога 60), не делающих правды 61), ненавидящих братьев своих и потому „пребывающих в смерти“ 62)—с другой. Первыми называются „людьми от Бога“ 63), вторыми—людьми „от мира“ 64). Если первые, пребывая во Христе, очищают себя от грехов 65), то вторые „не делают правды“ 66) и потому живут всезло и беззаконно в области греха. Таким образом, под словом „мирь“ в особенном, специфическом смысле св. Иоанн Богослов разумеет порядок жизни, чуждый религиозно-правственному принципу, враждебный Богу и христианству, началам святости и любви. Поэтому „в мирь“ господствует „тма“ (σκότος, σκότω), как противоположность божественному свету 67); вмести любви, характерной чертою и отличительной особенностью „мира“ является „ненависть“ 68), а результатом послѣдней—возвлажданіе и господство смерти 69).

56) 1 Иоанн. III, 9—10. Ср. IV, 8; VI, 18. 1 Петр. I, 23.
57) 1 Иоанн. III, 14. Ср. ст. 10.
65) 10 ст. Ср. IV, 8.
60) Ibid. IV, 3. Ср. II, 18, 22. 2 Тесс. II, 7.
61) 1 Иоанн. IV, 6 ст. Ср. VIII, 27, X, 27.
64) Ibid. III, 10. Ср. IV, 9.
66) Ibid. ст. 15. Ср. Мф. V, 21, 22.
67) 1 Иоанн. IV, 6.
68) 1 Иоанн. IV, 5.
69) 1 Иоанн. III, 8.
69) Ibid. III, 10.
70) Иоанн. I, 5; III, 19; 1 Ин. II, 8; Ин. VIII, 12; XII, 46.
60) Иоанн. VII, 7; XV, 8; XVII, 14; 1 Иоанн. III, 13.
69) Иоанн. V, 24; 1 Иоанн. III, 14, 15; VI, 39 — 40; X, 29; XI, 26; XVII, 12; XVIII, 9.
Говорить „по мирски“ означает у него отрицать Богочеловечество Иисуса Христа и Его искупительное дело 70), исповедовать антихристианскій идеи 71).

Какъ чуждый религиозно-правственного христианскаго принципа, осуществляя всѣло начала богочадебного агонизма, господствующй „въ мирѣ“ порядок жизни есть всѣлое и безраздѣльное владычество троякой грѣховной похоти, отъ которой освобождается только вѣра во Христа и живой союз любви съ Нимъ 72).

Въ смыслѣ естественныхъ условій земной жизни—миръ, по ясному учению того же Апостола, не только не является зломъ, но и служит необходимымъ поприщемъ для религиозно-правственного совершенствования человѣка, въ цѣляхъ преобразования всей его жизни по подобію Христову. „Любовь до такого совершенства достигаетъ въ насъ, что мы имѣемъ дарованіе въ день суда, потому что поступаемъ въ мирѣ семья, какъ Онъ“ (т. е. Христосъ) 73).

Любовь къ ближнимъ, составляя характеристическую черту послѣдователей Христа, должна выражаться, по учению Апостола, въ дѣятельной и, между прочимъ, въ материальной помощи имъ. „Кто имѣетъ достатокъ въ мирѣ (δόγος ἐχάρις τοῦ ἐχάρις), но, видя брата своего въ нуждѣ, затворяетъ отъ него сердце свое: какъ пребываетъ въ томъ любовь Божія“ 74). Слѣдовательно, материальная средства, достатокъ „въ мирѣ“—дѣло вполнѣ естественное для христианина и даже—въ известномъ смыслѣ—необходимое.

„Сверхъ мирагъ христианинъ извѣбаетъ не путемъ внѣшнего, такъ сказать, управленія мирагъ, внѣшняго отторженія отъ него, а чрезъ внутреннее-свободный и вмѣстѣ благодатный процессъ коренного измѣненія направленія своей жизни въ отношеніи къ Богу и ближнимъ, а это, въ свою очередь, достигается чрезъ „познаніе Господа и Спасителя Иисуса Христа“ 75), т. е. всѣдствіе действительного жизненаго послѣдованія Ему, когда христианинъ „поступаетъ въ мирѣ семья, какъ Онъ“. Христианинъ удается самымъ свойствомъ своей жизни, проникнутой „любо-
вий", основныхм направлением своей деятельности — "от господствующего в мире растления похотью"  

Христос молился не о том, чтобы Бог Отец "взял" Его учеников и вообще истинных послевдователей "от мира, но чтобы сохранил их от зла" 77) мира. Следовательно, и пребывая в мире, християне 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 Отец есть то, чтобы признавать сирот и вдов в их скорбях и хранить себя неоскверненным от мира" 78). По учению св. Ап. Павла, выйти из мира, порвать житейские связи и общественные отношения — д долго и невозможное и нежелательное 79) 80). 

"Чтобы свидетельствовать объ истине", Христос "родился и присели в мир" 81). Бог Отец "послал" Его "в мир", а Он, в свою очередь, послал в этот мир Своих учеников 82), чтобы открыть миру путь к достижению богообщения. Таким образом, християн может жить и действовать не иначе, как "в мире", в его обычных и естественных условиях осуществляя действительное послевдование Христу 83). "Все делать без ропота и сомнения, чтобы вам быть неукоренинными и чистыми, чадами Божими непорочными среди строптивого и разраженного рода, у которого вы сияете, как святота в мире" 84). Преподобий в себе богородренное направление мира, християн получает господство над миром, употребляя его предметы для осуществления велели царства Божия 85).

---

76) 2 Петр. I, 1.
77) Иоан. XVII, 15.
78) Иак. I, 27.
80) По словам И. Златоуста, чтобы корнение не подумали, что не завоевывает им удаления от мира только как несовершенными (как электа). 
81) что совершенные могут действовать и это (как есть телесное превосходное превосходство), он объясняет, что это невозможно, хотя бы они и желали; ибо иначе надлежало бы искать другой венчанной (без совершенства его) совершенностью в блаженстве. In Ep. I, ad Corinth. Homil. XVI, c. I. T. LXI, col. 129—130.
82) Иоан. XVIII, 37.
83) Иоан. XVIII, 18.
84) 1 Иоан. IV, 17.
85) Ibid. 28, 29 ст.
86) Ср. IIесев С. L. XXII, c. 127. По учению Св. Отца, для подвижника, который все свое время употребляет на заняття божественными (ес и та беда),
Христиане могут и должны „пользоваться“ миром, но только так, как бы не пользовались, т. е. они всегда должны быть готовы оставить его, разорвать с ним связь, когда долг потребует пожертвовать за христианский идеал самой жизнью.

Таким образом, по самому смыслу учения св. Писания, христианство требует не оставлять и упразднения мира, а только того, чтобы христианин не принимал мира в качестве самостоятельного начала жизни, чуждого его боговладебственного направления, — жизнь „к миру“, среди обычных условий, отнюдь 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 что и мир, воспринимает в себя начала царства Божия, перестает быть отчужденным от Бога и сделяется всемирно Божиим.

Что касается евгностической письменности, то и здесь хосро употребляется, как и в св. Писании, в столь же многочисленных и разнообразных значениях, обозначая, в частности, уничтожение, устройство, строй, красоту; царство, всего сотворенного; землю, на которой обитают люди; людей, которые живут в мире; людей, в частности, преданных только земным предметам и интересам. Сами эти земные предметы; стечение народа, многолюдство, толпух. Всё эти значения не выражают, однако, оттюника специфически аскетического. Христианские аскеты, точкье и детальнее определяют, каким смыслом христианин должен отказаться от „мира“, разумея под этим понятием „страсти“, грехи, богоотчуждённый образ мыслей и поведения. Это значение можем, по справедливости, считать специально аскетическим моментом анализаируемого 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 хосро а это входит лишь постольку и поскольку как раб, приготовившее все (о хосро, в т. се луос и в т. п. се луос, ейу панета), будет подчиняться ему как владык, не будет противиться словам и воли его.

51) Смикарус. Т. II, col. 149.
52) Ibid.
53) См. 152.
54) Ibid.
55) См. 153.
56) Ibid.
57) Ibid.
столько именно затрагивается путь, поскольку внезапное служит поводом, побуждением и пищем для возникновения, развития и укрепления охарактеризованного богоотчужденного настроения и образа поведения.

По словам апок, "когда мы исполняем плотские похоти, когда надеемся оставаться надолго в земной жизни, когда забываем больше о телье, тым о душат", — такое настроение и называется "миров." 94)

На вопрос брата, что есть жизнь по миру, апок Исаия отвечал: "жить по миру — значит воображать себя постоянным жителем в семье въехавших, значит забывать о тьмѣ больше, тым о душат, и хвалиться тьм, въ чемъ имѣешь недостаток. Всего этого должно избегать, какъ говорить Апостолъ Иоаннѣ: не любите мира, ни также въ миръ." 95)

По учению препод. Марка П., необходимо возненавидеть сребролюбие, тщеславие и страсть къ удовольствіямъ, какъ матери пороковъ. Ради нихъ не повелѣнъ намъ любить миръ и всего, что въ миръ. Не въ томъ смыслѣ получили мы такую заповѣдь, чтобы безразсудно ненавидѣли мы творения Божія, но чтобы отсѣли люди въ тьмъ страстамъ 96).

По словамъ св. И. Златоуста, св. Писание обыкновенно называет міромъ зиянія дѣла или алыхъ людей (объ космов калевъ и Граждены та конезъ праизес... и конезЪ андроповъъ лаетъ) 97.

Особенно подробно, обстоятельно и точно изъясняетъ аскетическія смыслъ понятія космов преп. Исаакъ С. По словамъ св. Отца, когда слышится объ удаленіи отъ мира, объ оставленіи міра, о чистотѣ отъ всѣго, что въ мірѣ; тогда нужно тебѣ

94) Apsa Исаия. Or. XXI. De poenitentia, § III. T. XL. col. 1459: mundus est cum carnis voluptates implemus. Mundus est cum arbitramur die nos in hoc saeculo permansuros. Mundus est cum majorem corporum quam animae curam gerimus.
95) Древнѣйшій Патерикъ. Гл. II, § 16, стр. 31.
сначала понять и узнать не простонародный смысл, но разумное определение того, что значит самое наименование мира (γῆναи обд идмткдс, ἀλλ' ἐν ταῖς ἐννοιαῖς ταῖς νοητικῖς, τι έστιν η ἐκωμορία τοῦ κόσμου), изъ каких признаков составляет это имя, и тогда ты въ состоянии будешь узнать о душе своей, сколь далека она отъ мира и что примишано къ ней отъ мира. Миръ есть имя сообразительное, объясняющее собою, то, что называется страстями (κόσμος ἐστὶν ὄνομα περισσακόν ἐπίσταξαν ἐκὶ τὰ εἱρημένα πάθη). Когда хотимъ назвать страсти въ совокупности (ἀλλώς), называемъ ихъ миромъ (ἀναφαίομεν αὐτά κόσμον). Сказать короче,—миръ есть плотское житие и мудроеание плоти (ὁ κόσμος ἐστὶν ὡς διαγωγὴ ὡς σαρκική, καὶ τὰ φρόνημα—τῆς σαρκῶς), поскольку христианинъ не исполняетъ требования—жить во плоти, но не по плоти (τῇ σαρκί, ὡς σαρκικῶς) 98) 99).

По объяснению св. Василия В., „удаление отъ мира состоитъ не въ томъ, чтобы тѣломъ быть внъ мира, но чтобы душею оторваться отъ пристрастія къ тѣлу“ 100).

100) Василий В. Бр. II, с. P. Т. XXXII, col. 225B: κόσμος αναγώρευτος οὐ το ἐξω αὐτοῦ γενόσθαι σωματικῶς, ἀλλὰ τῆς πρὸς τὸ σώμα συμπαθεῖας τὴν φυχὴν ἀποφέγγαν... Ср. Ефремъ С. De compunctione animi. Т. I, p. 31A, 37DE.
Нормальное отношение христианина к "земному", ко вп'янным благам.— Мы видим об' антикосмическом характер христианства и его оснований.— Позднее учение по данному вопросу Св. Писания и святоотеческой письменности.

Христианин должен оставить эгоистическiй, отчужденный отъ Бога, и въ этомъ смыслѣ "мирской" взглядъ на смыслъ своей жизни, по которому земное существованiе является самодовольствующей цѣлью. Онъ долженъ переставить жизненную цѣль и волевой центръ тяженiи съ собственной личности на Бога и ближнихъ, полюбить Христа и ближнихъ всей душой, и въ этой именно любви, осуществляемой дѣятельнымъ образомъ, видѣть смыслъ и цѣль своего существованiя. Тогда и все земное, всѣ естественные принадлежности жизни получаютъ вышнее, подчиненное царству Божiю и цѣлямъ любви значенiе и освященiе. Естественные родственныхъ отношенiй, обязанностей земного призванiя, разнообразные роды труда, матерiальная блага, скорби и радости,— всѣ это совершается и переносится христiанномъ въ Господѣ и ради Господа. "Дѣти, повинуйтесь своимъ родителямъ въ Господѣ... Работы, повинуйтесь господамъ своимъ по плоти со страхомъ и трепетомъ, въ простотѣ сердца вашего, какъ Христу. Не съ видимою только служливостью, какъ человѣкоугоднику, но какъ рабы Христовы, исполняя волю Божiю отъ души, служа съ усердіемъ, какъ Господу, а не какъ человѣкамъ, зная, что каждый получать отъ Господа по мѣрѣ добра, которое онъ сдѣлалъ, рабы итли и свободный" 1). "Каждый остается въ томъ званіи, въ которомъ призванъ" 2). "Богатыхъ въ настоящемъ въѣ вѣ увѣщевать, чтобы они не высоко думали о себѣ, чтобы они благотвѣрствовали, богаты добрыми дѣлами, были щедры и общительны, собирая себя сокровище, доброе основа-

1) Ефес. VI, 1, 5—8.
2) 1 Кре. VII, 20. Ср. 23 ст.
а для оскверненных и невседних нет ничего чистого, но осквернены умь их и совесть." 14).

Отвечая на вопрос: что значить делать все во славу Божию, св. Златоуст говорить: "твьрь"—благодарии Бога съ рвшимостью делать и пость. Спасть?—благодарии Бога съ рвшимостью дбать тоже и пость. Идень на площадь?— тоже дбать. Да не будеть ничего мирского, ничего житейскаго; все совершай во имя Господне" 15).

По ученію св. Иоанна Златоуста, велишими благами,—имуществом, деньгами можно пользоваться, какъ слѣдует, можно при ихъ содѣствіи наслѣдовать царство небесное 16).

Уже изъ сказаннаго можно отчасти видѣть, насколько несправедливо поступаютъ тѣ, которые, навязывая христианству пессимистический взглядъ на все земное, какъ по существу будто бы противоположное небесному, умаствивають въ ученія Христа и Его Апостоловъ антикосмическую тенденцію 17).


16) Изъ представителей такого взгляда прежде всего слѣдуетъ назвать Августина, основателя современнаго философскаго пессимизма. Этотъ фило-

17) Изъ представителей такого взгляда прежде всего слѣдуетъ назвать Августина, основателя современного философского пессимизма. Этотъ фило-

совъ категорически и настойчиво утверждаетъ, что "существенный характеръ христианскаго ученія есть требованіе отреченія, самоотрицанія, совер-

шеннаго цѣломудія и вообще уничтоженія. Основная сущность христианства состоитъ именно въ антикосмической тенденціи. Въ чистомъ и первоначальному христианствѣ, какъ оно изъ зерна Новаго Завѣта развивалось въ сочтенияхъ церковныхъ отцовъ, очевидна аскетическая тенденція: она составляетъ вершину, до которой все стремятся подниматься. Въ качествѣ главнаго ученія къ Новому Завѣту высказывается соотвъ строгаго и чистаго безбрачія: Мт. XIX. 11 и дал. Лк. XX. 37. Апок. XIV. 4. 1 Кр. VII. 1—11. 25—40. Осс. IV. 3. 1 Иоан. III. 3. Далѣе, знаменитый мѣсть навигорой проповѣди заключаютъ непрямое наставленіе къ добровольной пищеніи. Предписаніе безусловно исполняютъ все требования, какія намъ предѣляются,—тому, кто захочетъ судиться съ нами о рублей, отданъ и верхнюю одежду (Мт. V. 40 и дал.), также пред-

писаніе освобождаетъ отъ всякой работы о. будущемъ, даже о запашенномъ днѣ, и жить такой день за день (Мт. VI. 25—34)—быть правила жизни, слѣдо-

ваніе которыми ведетъ къ совершенствованію бѣдности. Еще рѣшительнѣе вы-

ступаетъ это въ томъ мѣсть Евангеля Матѳея, где Апостолъ воскрешаетъ всякъ объективность, даже обуя и посохъ, и даетъ наставленіе къ проще-

нію мнѣстны (Мт. X. 9—15). Мы находимъ, наконецъ, что Апостолъ предпи-
Защитники этого взгляда указывают на некоторые изречения Иисуса Христа, которые будто бы выражают мысль именно о необходимости для христианина полнозначного 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 тьмы, чтобы определить их настоящее значение и подлинный смысл. Классическим местом в данном отношении выступается и на самом деле является вторая половина VI главы Евангелия Матея, передающая ту часть наказной беседы Спасителя, в которой Он привязывает Своих последователей искать прежде всего Царствия 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 любострастном богаче. "Смотрите, берегитесь любострастия; ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имущества."

Зывают любовь к ближним, равную с любовью к себе, благотворительность, терпение, кротость, перенесение всех возможных оскорблений без сопротивления, воздержание в пище для подвления похоти, сопротивление по- ловому влечению, если возможно, пошлому. См. "Иловление и критическій разборъ нравственного учения Шопенгауера". О. Б. Гусевъ, стр. 107—108.

Гартманъ в своей философии безсовестного прямо заявляет, что основатель христианства уважает себя к полному преображенію и отреченію к земной жизни, и проводит это преображеніе до последнихъ следствій. Земная жизнь для христианина не имѣетъ сама по себѣ никакого достоинства, и все, касающееся земныхъ отношений, есть для Иисуса Христа столь неважно и безразлично, что онъ или съ улыбкою преображенія покоряется существующему (Мк. XXII. 21; XV. 24—27), или только едва указывает на то, что представляется Ему желательнымъ, какъ, напримѣръ, на самоуправленіе и само-судъ коммунистической общины (Мк. XVIII. 15—17). Въ доказательство своей мысли о пессимистическомъ характерѣ христианства Гартманъ приводить многія классическихъ мѣста изъ Нового Завѣта, въ которыхъ говорится о воздержаніи, о бѣдности и богатствѣ, о бракѣ и безбрачіи и т. д. Philosophie des Unbewussten, 6-е издание 1874 г., SS. 715—716. Тождественный взглядъ по данному предмету высказывается и нашимъ отечественнымъ писателемъ Л. Н. Толстымъ. "Быть бѣднымъ, быть нищимъ, быть бродягой (трупомъ,—значитъ бродяга), это то самое, безъ чего нельзя войти въ царство Божіе, безъ чего нельзя быть счастливымъ здесь, на землѣ. "Въ чемъ моя вѣра" гр. Л. Н. Толстого, стр. 177. (Женева, изд. Блишадина).
И сказал имъ притчу: у одного богатаго человѣка былъ хорошей урожай въ полѣ; и онъ разсуждалъ самъ съ собой: что мнѣ дѣлать, некуда мнѣ собрать плодовъ моихъ? И сказалъ: вотъ что сдѣлаю: сломаю житницы мои и построю большия, и соберу туда весь хлѣбъ мой и все доброе мое, и скажу душѣ моей: лучше много добра лежить у тебя на многiе годы: въшь, пей, веселись. Но Богъ сказалъ ему: безумный! въ сию ночь душу твою взялъ у тебя; кому же достанется то, что ты заготовилъ. Такъ бываетъ съ тѣмъ, кто собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатыеть. И сказалъ ученикамъ Своимъ: посему говорю вамъ: не заботьтесь для души вашей, что вамъ будетъ, ни для тѣла, во что одѣться: душа больше пищи, и тѣло одежды. Въ приведенномъ мѣстѣ разумѣется, что самоочевидно, такая самоодвѣрряющаяся заботливость о приобрѣтении земныхъ благъ, когда человѣкъ, забывая о Богѣ и Его Промыслѣ, о скоротечности здѣшней жизни и ея высокомъ нравственномъ предназначении, стремится и надѣется достигнуть, благодаря богатству, полнѣйшей независимости отъ кого бы то ни было, чтобы отдатьсь всѣдѣло и безраздѣльно чувственнымъ наслажденіямъ. Содержаніе этой притчи для насъ очень важно, потому что показываетъ, какой именно заботливости человѣка говорится дальше, и что именно осуждается Христомъ, какъ не согласное съ духомъ Его учения, характеромъ Его царства и качествами, требуемыми отъ Его послѣдователей. Заключительная слова притчи: «такъ бы васъ съ тѣмъ, кто собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатыеть»—даютъ тѣ мысли, что, помимо и въ отличіе отъ обоагенiя и заботливости о земныхъ благахъ для себя, можетъ быть, бываетъ и должно иметь мѣсто обоагенiе для Бога. Развитіемъ и иллюстраціей этой мысли служить притча Спасителя записанная также у Ев. Луки.

18) Лк. XII. 16—23 ст.
19) Ibid. 24—30.
20) Лк. XVI. 1—13,
21) ст. 9.
Комментаторъ къ словамъ Спасителя о богатыні для Бога служить слѣдующее мѣсто изъ посланія Ап. Павла къ Тимоѳею. „Богатыхъ въ настоящемъ вѣкѣ увѣшевай, чтобы они не высоко думали о себѣ, и упомяли не на богатство невѣрное, но на Бога живаго, дающаго намъ все обильно для наслажденія (μαρφειαν ἡμιν παντα κλησιους εἰς ἀπολογιαν 22), чтобы они благодѣтельствовали, богатѣли добрыми дѣлами, были щедры и общительны, собирая себѣ сокровище, доброе основаніе для будущаго, чтобы достигнуть вѣчной жизни“ 23. Не само по себѣ богатство, по ясному ученію Иисуса Христа, служит препятствіемъ къ вступлению въ царство Божіе и достиженію вѣчнаго спасенія, а неправильное отношеніе къ земнымъ благамъ, видящее въ нихъ средство достиженія собственной независимости и господства, выражающееся въ самонадѣянности, гордости и злоупотребленіи ими для чувственнаго самоусажденія. „Иисусъ Христосъ говоритъ ученикамъ Своимъ: какъ трудно имѣющимъ богатство войти въ царствіе Божіе! Ученіки ужаснулись отъ словъ Его. Но Иисусъ опять говоритъ имь въ отвѣтъ: „дѣти! какъ трудно надѣющимся на богатство войти въ царствіе Божіе“ 24. Въ изображеніи страннаго суда Господь угodyшшимъ Богу и удостоившимся небеснаго царствія проявляется люди, самоуверенно послѣдовавшие благу ближнихъ своею благотворительностью, и тѣмъ ясно свидѣтельствуетъ не только о возможности, но прямо о необходимости нормального употребленія земныхъ благъ 25.


23) 1 Тим. VI. 17—19 ст.
24) Мрк. X. 23, 24.
25) Мс. XXV. 34—35. — „Чтобы доказать, говорить св. Епифаній К., что убожаеши пищешь по природѣ не противно убожаенію пищихъ духомъ, ко-
"Подавайте лучше милостыню изъ того, что у вась есть: тогда ве у вась будеть чисто" 28. T. е., по учению Христа, тотъ агоизмъ, то безсердечное отношение къ ближнимъ, съ которыми фарисеи приобрѣтали имуществъ и владѣли имъ, дѣлали какъ бы нечистыми владѣніе и пользованіе материальными благами. Человѣкъ долженъ освободиться отъ себѣлюбиваго владѣнія, стать въ должный отношенія къ своему имуществу, и это достигается именно путемъ благотворительности, милостыни. Въ милостынѣ имущественная собственность, служа принципу любви, получаетъ освященіе, высшее назначение, подлинно христіанскій смыслъ. Съ точки зрѣнія раскрытыхъ нами безспорныхъ данныхъ мы должны понимать и учение Христа о нормальныхъ отношеніяхъ къ земнымъ благамъ,—ученіе, содержащееся въ VI главѣ Евангелія Матея.

"Не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ, гдѣ моль и ржа истребляютъ, и гдѣ воры подкалывають и крадуть: но собирайте себѣ сокровища на небѣ, гдѣ ни моль, ни ржа не истребляютъ, и гдѣ воры не подкалывають и не крадуть, ибо гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше. Свѣтильнікъ для тѣла есть око. Итакъ, если око твое будетъ чисто, то все тѣло твое будетъ свѣтло; если же око твое будетъ худо, то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если свѣтило, которое въ тебе, тѣма, то какова же тьма? Никто не можетъ служить двумъ господамъ: ибо ли одинъ будетъ ненавидѣть, а другому любить; или одному станетъ усердствовать, а о другомъ нерадѣть. Не можетъ служить Богу и мамонѣ" 29.

Господь въ приведенныхъ словахъ говорить о томъ, что приобрѣтеніе богатства и вообще материальныхъ благъ не должно быть самостоятельной целью дѣятельности христіанина и самодѣйствующимъ предметомъ его заботивости. Богатство не должно быть "сокровищемъ", къ которому тяготѣло бы сердце, самоцѣльнымъ благомъ, привлекающимъ любовь и привязанность христіанъ, хотя приобрѣтаютъ что-нибудь правильнымъ образомъ, но пищи по смывліному уму, Ойтъ такъ говорить: "зазакаешь, и даетъ мы зай: возжаждаютъ, и находитъ мы" (Ме. 25, 35); потомъ говорить, что они дѣлать сие "отъ имѣнія своемъ". "Іѣшъ фраю: іѣшъ вакарванъ товъ піпевъ, саги: μη άντίθετον ἀπόφυγοι προς τόν μακαρισμόν παθον τα κατα πνευμα οήνες μν εινε: εκει μετά ἐκατοσυνοροντες τοισε: εινε: κατα περι: λαμεγον" Επιшулъ: και ἐκοντατ: και: ἐκοινωνον, εἰς τοικα τα ἐκατοσυνοροντας σατιλες. T. XLII, col. 156. Advers. Manichaeos (Heres. LXVI. c. 80).

28) Лк. XL. 41.
29) Ме. LXI. 18—24.
нина, вообще — центром человеческой жизнедеятельности. Последователь Христа не должен изъ материальных благъ дѣлать себѣ кумира, культъ золотого тельца. Цѣль его жизни — не питаніе и вообще не удовлетвореніе его тѣленыхъ нуждъ,—все это только средства, условія его земнаго существованія. Высшее благо христіанина — Царство Божіе, условія достижения его суть святость, праведность. Къ этому и должна быть направлена жизнедѣятельность христіанина, все же остальное имя подчиненное, второстепенное значеніе. „Ищите прежде (тради) царства Божія и правды его, и это все приложится вамъ“ 28). Удовлетвореніе высшихъ запросовъ человѣка выступаетъ на первомъ планѣ, получаетъ первенствующее значеніе, центръ тяжести вниманія христіанина и направленія его силъ переставляется съ тѣла на душу 29), съ себя самого на Бога 30). Что же касается земныхъ благъ (пищи, одежды и т. д.), то „это все“ приложится (расположено),—будетъ достигаемо и получаемо въ качествѣ необходимаго сглѣдствія этого дѣятельнаго стремленія христіанина къ святости и праведности, къ осуществленію своего истиннаго назначенія. Земное не отрѣчаются, слѣдовательно, поскольку предполагается какъ необходимое сглѣдствіе нравственнаго совершенствованія христіанина, оно лишь получаетъ надлежащее мѣсто, подчиненное значеніе, теряя не принадлежащее значеніе блага самодовлѣющаго, способнаго быть „скоровищемъ“ сердца человѣка, привязывающаго его къ себѣ и дающаго тонъ и смыслъ его жизни 31). Комментаріемъ къ словамъ Спасителя о первенствующемъ значеніи для христіанина исканія царства Божія и о зависимости и подчиненности ему материальныхъ благъ нужно признать свидѣтельство Апостола Павла, что „благочестіе на все полезно, имѣя обѣтованіе жизни настоящей и будущей“ 32).

Второе мѣсто, на которое обычно ссылаются, какъ на доказательство того, что Христосъ училъ совершенному презрѣнію, пренебреженію всего земнаго, находится въ XIX главѣ Евангелія Матея. „Петръ сказалъ Господу: вотъ, мы оставили все и послѣдовали за Тобою; что же будетъ намъ? Иисусъ же сказалъ имъ (т. е. ученикамъ): истинно говорю вамъ, что вы, послѣдовавшіе за Мною, въ наказаніи, когда сядете Сынъ Человѣческий на престолъ славы Своей, сядете и вы на дѣвнадцати престолахъ, су-

28) ст. 33. 29) ст. 25. 30) ст. 24. 31) ст. 22, 24. 32) 1 Тим. IV. 8.
дить дъвнадцать колы и всякій, кто оставит домъ, или братьевъ, или сестерь, или отца, или матерь, или жену, или дѣтей, или земли, ради имени Моего, получить во сто красть и наслѣдывать жизнь вѣчную. Многіе же будутъ первые послѣдними, и послѣдніе первыми" 33).

Центръ тяжести эдѣсь подлагается Христомъ собственно въ актѣ послѣдованія Ему 34). Что же касается отчужденія отъ освѣдомленности и другихъ благъ, связанныхъ съ определеннымъ мѣстопребываніемъ и собственностью, то это обусловливалось для Апостоловъ специфическими особенностями ихъ призванія и служенія, почему и значение ихъ въ царствѣ Христовомъ особенное, исключительное 35). Правда, Христосъ высказываетъ далѣе свое обѣтованіе въ общей формѣ, такъ что, повидимому, для всякаго его послѣдователя признается необходимымъ отреченіе отъ всего земного для наслѣдія вѣчной жизни. Но, если мы обратимся къ параллельному мѣсту Евангелія Марка, то смыслъ данного мѣста получится иной. «Иисусъ сказала: истинно говорю вамъ: нѣтъ никого, кто оставитъ бы домъ, или братьевъ, или сестерь, или отца, или матерь, или жену, или дѣтей, или земли, ради Меня и Евангелія, и не получилъ бы нынѣ, во время сие, среди гоненій, со сто красть больше домовъ, и братьевъ, и сестерь, и отцевъ, и матерей, и дѣтей, и земелъ, а въ вѣкъ грядущемъ жизни вѣчной» 36). Обратимъ вниманіе на то, что, по обѣтованію Спасителя, отказалсяся отъ всего земного получать не только вѣчную жизнь, но кромѣ того, даже въ условіяхъ земного существованія, будучи имѣть во сто красть больше того, отъ чего они отказались.

Отказавшись отъ самостоятельного, агонистическаго обладанія земными благами, христіанинъ получаетъ ихъ въ возвышенномъ и одухотворенномъ видѣ, поскольку начинаетъ познавать, переживать все разнообразіе этихъ благъ въ истинномъ отношеніи къ ихъ Источнику и Подателю и употреблять во славу Его, въ духѣ любви къ Нему и своимъ ближнимъ 37). Только при представленномъ нами объясненіи данного мѣста могутъ быть поняты его заключительныя слова: "многіе будутъ первые по-

---

32) Мт. XIX, 27—30.
33) ст. 28.
34) Ibid.
35) Мрк. X, 28—30 ст.
слѣдними, и послѣдніе первыми" 38). Т. е., мизгве, показавшее полное и рѣшительное самоотреченіе и самоограниченіе въ отношеніи имущества и другихъ условій жизненнаго благополучія, окажутся послѣдними въ отношеніи внутреннаго послѣдованія Христу 39).

Оно-то, очевидно, и имѣется Спасителемъ въ виду, оно одно и есть собственно дѣло, первое же важно лишь постольку, посколько является нужнымъ и полезнымъ въ силу тѣхъ или другихъ особенностей личности или призванія, но не въ качествѣ безусловнаго требования, полезнаго и обязательнаго для всѣхъ 40). Въ наставленіи Спасителя Апостоламъ при отправленіи ихъ на проповѣдь также нельзя видѣть какого-либо пренебрежительнаго отношенія христіанства къ земнымъ благамъ и возведеніи нищенства на пьедесталъ православнаго совершенства. „Не берите себѣ ни золота, ни серебра, ни мѣди въ поясъ своихъ, ни сумы на дорогу, ни двухъ одеждъ, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящійся достоинъ пропитанія" 41). Спаситель заповѣдуетъ ученикамъ, чтобы они, отправляясь на проповѣдь, не брали себѣ собою ничего лишняго, а имѣли при себѣ только необходимое 42). Получая жилище и пищу за свой трудъ проповѣдания слова Божія, такъ какъ всякий трудящійся достоинъ пропитанія 43), Апостолы, не развлекаясь материальными заботами, могли безпрепятственно отдаться своему прямому дѣлу 44), тѣмъ болѣе, что они должны были сѣмьи обойти всю Палестину въ короткое время 45).

Изъ наставленія Господа ученикамъ можно вывести только то заключеніе, что „Господь повелѣлъ проповѣдующему Евангелие жить отъ благовѣствованія" 46),—ни больше, ни меньше.

Если мы обратимся къ примѣру и жизни самого Господа, то увидимъ, что Онъ пользовался материальными благами, насколько это было нужно и возможно при исполненіи Имъ Своего особенного мессіанскаго служенія. Правда, Онъ не имѣлъ опре-

---

39) Ср. 1 Кре. XIII, 3.
40) Подробнѣе эта мысль будетъ раскрыта и обоснована нами во II томѣ нашего труда.
42) Ср. Мрк. VI, 8—9.
43) Ср. 1 Кре. IX, 14.
44) Ср. Двян. VI, 24.
45) Мф. X, 28.
46) 1 Кре. IX, 14.
дѣленнаго и собственнаго жилища 47), такъ какъ долженъ быть проповѣдовать во всей Палестинѣ и постоянно мѣнять свое мѣстопребываніе 48). Однако избранный кружокъ Его послѣдователей не терпѣлъ нужды въ материальныхъ средствахъ. Его сопровождали многие состоятельные и даже нѣкоторыя знатныя женщины, которыя служили Ему нѣмѣнѣмъ своимъ 49).

Укажемъ также слѣдующіе факты. „И сказали (т. е. ученики) Ему: разыѣ намъ пойти купитъ хлѣба динаріевъ на дѣстви, и дать имъ (т. е. собравшемуся народу) есть?“ 50). „Онъ (Иуда) имѣлъ при себѣ денежный ящикъ и носилъ, что туда опускали“ 51). „Какъ у Иуды былъ ящикъ; то нѣкоторые (изъ учениковъ) думали, что Иисусъ говорить ему: купи, что намъ нужно къ праздникову, или, чтобы далъ что-нибудь нѣщему“ 52). Спаситель былъ чудной и узкаго, односторонняго взгляда, по которому недоуверительно и предосудительно пользуяціе цѣнными, дорогими вещами и предметами, когда это воспринимается особыми обстоятельствами, освящается новыми цѣлями и проникается духовнымъ смысломъ 53).

Христосъ принималъ живѣйшее участіе въ истинно-человѣческіхъ радостяхъ и скорбяхъ, повсюду радовался съ радующимися и плакалъ съ плачущими. Онъ не только принималъ участіе въ брачномъ торжествѣ, но и совершалъ здесь именно первое чудо, доставивъ возможность гостямъ веселиться, хозяевъ и гостеприимцы избавить отъ огорченія и смущенія 54). Онъ находилъ отдыхъ и освѣщеніе въ благочестивой и дружески-преданной Ему семѣ Лазарѣ 55). „Иисусъ, когда увидѣлъ (Марію) плачущую (объ умершемъ Лазарѣ) и пришедшихъ съ нею Иудеевъ плачущихъ, самъ возскорбѣлъ духомъ и возмутился 56). Иисусъ прослезился“ 57). „Когда приблизился къ городу, то, смотря на него, заплакалъ о немъ“ 58).—Христосъ свободно относился къ
пицъ в сну, принималъ участіе въ пиршествахъ 59), тактъ что, по сравненію съ суворымъ аскетомъ Иоанномъ Крестителемъ, Его называли „ядцей и виноплѣцей“ и т. под. 60).

Изъ апостольскихъ посланий остановимъ внимание на слѣдующихъ наиболѣе характерныхъ мѣстахъ, говорящихъ, повидимому, о необходимости совершенного пренебреженія земного, житейскаго, о прямой противоположности всего этого небесному. „Если вы воскресли со Христомъ, то ищите горячаго, гдѣ Христосъ сидитъ одесную Бога, о горячемъ помышляйте, а не о земномъ. Ибо вы умерли, и жизнь ваша скрыта со Христомъ въ Богѣ“ 61). Здѣсь небесное и земное, повидимому, рѣшительно, до неприимимости, различаются и противополагаются. Но Апостолъ далѣе самъ разясняетъ, что именно онъ разумѣетъ подъ тѣмъ и другимъ. Онъ призываетъ умертвить страсти, плотскія и духовныя 62), ихъ-то именно называетъ „земными членами“ 63), въ смыслѣ ихъ низменности и грубости. И обратно, истинно-христіанскія свойства и качества: милосердіе, благость, смиренно-мудрѣе и т. д., особенно же взаимная любовь, какъ основа правственного совершенства 64), и суть очевидно, по силѣ противоположенія, „горнее“, т. е. осуществленіе на землѣ, перенесеніе въ себя совершенство Христа, обитающаго на небѣ 65). Стремиться къ горнему не означаетъ, слѣдовательно, того, что не должно думать и заботиться о земныхъ предметахъ,—склѣдуетъ оставить попеченіе о людяхъ, разорвать и разрушить семейныя и общественныя связи и отношения. Нѣть, всѣ земныя отношенія должны остатся, но они получаютъ высшій смыслъ и одухотвореніе, которыя сообщаютъ имъ отблескъ небесаго. „Все, что вы дѣлаете, словомъ или дѣломъ, все дѣлайте во имя Господа Иисуса Христа, благодаря чрезъ Него Бога и Отца“ 66). Земное, или точнѣе, выполненіе и прохождение въ духѣ Христа своихъ земныхъ обязанностей служитъ для всякаго христіанина условіемъ получения небеснаго наслѣдія, и при томъ условіемъ необходимымъ, такъ какъ другого нѣть въ той средѣ, въ которой онъ воплощую Божію поставленъ.

Апостолъ указываетъ далѣе христіанскія обязанности жень,
мужей, родителей, дёней, рабов, оправдывал на конкретных примбэях справедливость высказанного имъ общаго и основно-ного принципа,—возможности выполнения земного въ духъ Хри стовомь.

Другое мѣсто. „Иисусъ, дабы освятить людей кровию Свою, пострадаль внѣ врать. Итакъ выйдемъ къ Нему за стадо, нося Его поруганіе. Ибо не имѣемъ здѣсь постояннаго града, но нщемъ будущаго“ 67) 68).

Здѣсь, повидимому, проповѣдывается полное отрѣшеніе отъ всего земного, отъ общенія съ людьми и земныхъ связей; но непосредственно вслѣдъ за этимъ мы находимъ слѣдующія значительнія слова: „не забывайте также благотворенія и общи-тельности; ибо таковыхъ жертвъ благоугодны Богу“ 69). Слѣдова-тельно, и въ первой выдержкѣ рѣчь идетъ собственно о томъ, что христиани не должны видѣть въ земномъ цѣли своей жизни, самодовѣтующаго бла-га. Что же касается самой формы выраженія этой мысли, то она объясняется обстоятельствами того времени: христиане уже претерпѣли и еще готовились вынести преслѣ-дованія со стороны невѣрныхъ, преимущественно въ видѣ раз-грабленія имущества 70), т. е. они даже внѣшнимъ образомъ должны были уподобиться страданіямъ Христа.

Если мы обратимся къ патристическому ученію объ отно-шеніи христианина къ земному, къ материальному благамъ, то убѣдимся, что свв. отцы аскеты проповѣдывали также вообще, согласно съ Св. Писаніемъ, безусловную необходимость для хри-стианина отрѣчься только отъ пристрастій къ земнымъ благамъ, отъ такой привязанности къ нимъ, при которой совершенно забы-вается значеніе благъ высшіхъ, идеальныхъ, духовныхъ, когда материальныхъ блага и земныхъ отношенія преобразуютъ значеніе высшаго, исключительнаго, самодовѣтующаго блага 71).

По ученію Климентія А., необходимо правильно пользоваться земными благами (εἰ χρῆσαι τοιὰς χαρισμάτα). О материальныхъ благахъ слѣдуетъ заботиться не ради ихъ самихъ, а въ интересахъ тѣла 72), а о тѣлѣ слѣдуетъ заботиться ради души, къ которой оно имѣетъ (ближайшее) отношеніе 73) 74).

68) Аскетическое истолкование даннаго мѣста находить, напр., у прп. Исаака.
69) С. А. LXXXV, 2. 487—488.
70) Евр. XIII, 16.
71) Евр. X. 34.
72) Ср. Нилъ Серм. ascet. e. LXIII, col. 796CD.
73) Топонъ ἀνθρώπον οὐ δι' αὐτα, ἀλλὰ διὰ τὸ αὑτα.
74) 'И ἐν τῷ ἄνθρωπῳ ἐτίμημα διὰ τ' ἐν γῇ ζϊνεται, ἐφ' ἐν ἡ ἐαναιρεσια.
По словам Василия В., заповедь Господня учить не брать именіе, какъ нѣчто худое, и бѣжать отъ него, но правильно иль распоряжаться. Осужденію человѣкова подвергается не за то, что владѣть имуществомъ, а за то, что неправильно къ нему относился и худо пользовался имъ. Безпистрастиное и здравое расположение къ имѣнію и сообразное съ заповѣдью распоряженіе имъ способствуетъ человѣку къ достиженію имъ многоаго и при томъ весьма необходимаго,—очищенія грѣховъ, наслѣдія небеснаго царствія и т. под. 18). Христианину долженъ смотрѣть на свое имущества, какъ на принадлежащее Владыкѣ, и не проходить безъ вниманія даже того, что случайно брошено, или оставлено въ небреженіи 19).

По мысли Григорія Б., Сотворившій человѣка вначалѣ содѣлалъ его свободнымъ, ограничивъ его только однимъ закономъ заповѣды, содѣлалъ и богатымъ среди садости рай, а вмѣстѣ съ нимъ благоволилъ даровать эти блага и всему роду человѣческому 20). Въ виду же происшедшей послѣ грѣхопаденія человѣка неравнозначности въ распределеніи земныхъ благъ богатство имѣеть большое значеніе, поскольку обладающій имъ можетъ помогать бѣднымъ 21).

По учению Макея И., заповѣды Господни научаютъ людей правильно употреблять вещи среднія, т. е. нѣкоторья по отношенію къ человѣку (тѣхъ мѣсяцъ элосъ, грѣхъ тарага, грѣма). Правильное употребленіе ихъ ведетъ къ очищенію состояній (катафрактия) душѣ и производитъ въ нея „рассудительность“ (тѣн дикоса), отъ которои рабдется совершенназа любовь (дѣт тикаета гелезія аргикт) 22).

Рѣшительно и категорически осуждаются сввъ отцами призванность, пристрастіе къ земнымъ благамъ, употребленіе ихъ 23).

18) Regulæ brevius tract., Interrogatio XII: ἡ ἐντολή τοῦ Κυρίου οὐχὶ ῥίπτειν ὡς κακὰ τὰ ὀστάργοντα καὶ φαιγόν, ἀλλὰ εἰκονομεῖν ἐποίθεν. Καὶ ἐκαταρίκηται τοι, οὐ γὰρ ἔγχει ηλικίως, ἀλλὰ γὰρ κακῶς ἐφέωνεν τερεί αὐτῶν, ἄρα μὴ καλῶς ἐγκατάσταται αὐτοῖς. Ἡ γὰρ ἀνοσία τῆς καὶ γνώσεις σειτά ἀπὸ ἀπὸ διάθεσις, καὶ ἡ κατὰ ἐντολήν αὐτῶν εἰκονομεῖ πρὸς τε ἐπαλλὰ καὶ ἀναγκαίωτα ἐκεῖνον συμβαλλεται...
19) Бр. XXII (al. CCCXXI), с. I. Т. XXXII, col. 289B.
20) Григорій Б. Or. XIV, с. XXV. Т. XXXV, col. 592А: ἡ πλῆθος ἀπὸ ἀρχῆς τῶν ἀνθρώπων, ἐξελοφθον ἀρχὴ καὶ αὐτοτασιστικῶν, νόμος τῆς ἐντολῆς μόνος προτόμων, καὶ πλῆθος ἐν παρθένους τροφήντα καὶ τῷ λοιπῷ γένει τῶν ἄνθρωπων βουλησθείτε τα καὶ χαρισματος, διὰ ἑνὸς τοῦ πρῶτον πόρμπος.
21) Or. XLIV (al. XLIII), с. VII. Т. XXXVI, col. 616A: μὴ ἀγαπᾶσθαι τὸν πλοῦτον, εἰ μὴ βοήθῃς τοῖς θλεῖν.
22) Макея И. De charitate. IV, 91 col. 1069CD. Снбр. II, 75, col. 1008C; § 76, col. 1008CD—1009A; III, 1; col. 1017B.
для эгоистического самоуслаждения,—роскошь, а не само по себе богатство. По словам Ерміи, мужа апостольского, "тѣ, которые помышляют нечестивое въ сердцахъ своихъ, навлекаютъ на себя смерть и плѣнъ;—особенно тѣ, которые любятъ настоящий вѣкъ, хвалятся своими богатствомъ (maxime ii qui saeculum hoc diligunt, et gloriantur in divitis suis) и не ожидаяютъ благъ будущих" 80). На вопросъ Ерміи: кто же болѣе икрыглые камни, не идущие въ зданіе башни?—старцы отвѣчаютъ: это тѣ, которые прывдаютъ вѣру, но имѣютъ и богатства вѣка сего; и когда придетъ гоненіе, то ради богатства своихъ и попеченій отрицаются Господа 81). Поэтому-то, очевидно, въ силу того, что они не могли пнае, какъ отбросивши богатство, остаться вѣрными Христу, богаты, по словамъ старцы, должны "объемы свои богатства" 82).

По словамъ св. И. Златоуста, дивоевъ всегда и вездѣ старались окуваетъ созданія Божія, какъ будто имѣя хорошо пользоусяться имуществами (ок. обѣхъ халѣвъ; христианъ хришнихъ) 83). "Не богатство—зло, а любостяжаніе и сребролюбіе" 84). Св. Отецъ осуждалъ не богатство, а тѣхъ, которые худо употребляютъ хорошую вещь (тоес хакакъ тѣ халѣхъ хершпамос; фатеамъ) 85), имѣя въ виду ихъ неправильное отношеніе къ земнымъ благамъ,—страсть (хадонъ) 86).

По учению препод. И. Кассиана, среднее между добромъ и зломъ есть то, что по волѣ и расположению человѣка можетъ быть обращено въ ту и другую сторону (quaе in utramque partem pro affectu et arbitrio utentis derivari possunt); таково, напр., богатство, власть, честь, тѣленная крѣпость, здоровье, красота, самая жизнь или смерть и т. под., что человѣкъ по своему и расположению можетъ употребить въ доброй или худой сторону (quaе pro qualitate et affectu utentis, vel ad bonum possunt partem proficere, vel ad malam). Такъ и богатство часто можетъ служить ко благу (divitiae proficiunt frequenter ad bonum), по слову Апостола, который богатымъ въ настоящемъ вѣкѣ заповѣ-
дуется быть щедрыми, обширными, собирающими себя 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 luxuriam congeruntur et non ad usus indigentium dispensantur) 87).

Правда, мы встретимся в святотатческих творениях такая места, которых говорят, повидимому, о необходимости полного, совершенного прерывания ко всему земному и земному, но в других местах определенно разъясняется, что это прерывание, пренебрежение нельзя понимать именно в смысле религиозно-правственного возвышения и господства духовной личности христианина над всеми чувственными, материальными,—в смысле свободного, государственно-благословенного обладания послѣдним.

По учению св. И. Златоуста, кто воспламеняется сильным влечением (тον) к Богу, тот уже не может смотреть на предметы, подлежащие обычному архипелагу человеческому (τα τοῖς ἐφαρμοσμένοις τοῖς ὑποτιθετοντα), но, приобретая други очи, т. е. очи върху, постоянно имъеть умъ свой сосредоточенною на предметахъ неизбежныхъ, и поступаетъ во всемъ такъ, какъ бы жилъ на небѣ 88).

Признавать себя странникомъ и пришельцемъ на землѣ—корень и основание всей добродѣтели. Кто адѣсь—странникъ, тотъ тамъ будетъ гражданиномъ; кто адѣсь странникъ, тотъ не станетъ привязываться къ настоящимъ благамъ (ἐγκληματικαί τοῖς παρόιοιν). Питаюций любовь къ будущимъ благамъ не огорчится здѣшними несчастными обстоятельствами и не возгордится самовластными (οίτα τοῖς λουτροῖς τατημωθῆται παροικοῖ, οίτα τοῖς γεροτοῖς ἐκαθημέρεια), но будетъ проходить мимо всего этого, какъ путникъ 89).

Св. Отецъ, предвидя возможность перетолкования его словъ, разъясняетъ, что онъ, говоря все это, не ожидаетъ настоящей жизни, которую онъ считаетъ дѣломъ Божіимъ. Цѣль его наставленій—возбудить любовь къ будущимъ благамъ, чтобы христиане не привязывались къ настоящему, не приливались (соб. не припомненія) къ плоти и не уподоблялись малодушнымъ,
которые, хотя бы прожили тысячи лет, говорят, что мало. При этом, говорят о любви к настоящим благам (οἱ τῶν παρόντων ἔρωτες), св. отец, по его собственному объяснению, разумеет "пристрастие или к славе, или к богатству, или к удовольствиям." (ἡ δόξα, ἡ χρυσάκια, ἡ τροφή ἔπιδομία). Того 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 Нему.

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 душу 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 (καὶ εἰσεῖ ἐν σοφι, ἢ κἐθελομεν, δὲν σώζε ἐν τῇ τῇ, ἢ κἐ ἐκ σοφοις ἔκ ἐν τῷ τῷ, κἀκε ἐκ σοφοις κἀκε ἐκ σοφοις). "Быть где" — это выражение может означать не только мгновенное пребывание, но и душевное расположение. Христинян должен следовать своей душе способной и к распоряжению настоящей жизнью (πρὸς τε τῇ τῶν παρόντων βίῳ σοφοις ἔκεισθαι) и к отшенствию отсюда.

Не отрицая и не упраздняя обычных условий существования человека на земле, христиане однако внутренне господствуют и возвышаются над ними. По словам св. Иустина Ф., христиане не разделяются от прочих людей ни страною, ни языком, ни житейскими обычаями (οῖς γῷ, οῖς φωνῇ, οῖς ἔθεσι). Они не населяют гдеб-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и не отличаются каким-либо особеннообразованием жизни. Они и во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные.

Слово Божие ясно учить о том, что все земное само по себе "чисто," что все въдшее представляет собою для хри-

82) Sermo ascet. c. VI, col. 725AB.
84) Homil. in Ep. ad Eph. T. LXII, col. 42.
станица широкую и даже безграничную область „позволенное“ 97).

И по аскетическому учению, „всё творения Божии добры и чисты; Слово Божие не сотворило ничего не нужного или не чистого“ 98). „Сказано: для чистых всё чисто“; не вървым же, преданным страстям, грехолюбивым, оскверненным,—все кажется нечистым и дурным, и все влечет их к греху, — пища ли, питие-ли, одежда-ли, мёсто-ли, время-ли, лицо-ли; и поступок, и беседа, и взгляд, и осуждение, и обоняние, и слух, и вкус, вообще всякая вещь, всякий образ, всякое движение побуждает таковых к греху, вызывает на беззаконие; на противное, върных, чистых, благоговейных, алчущих милосердия всем возводят к благородству Бога и к немолчному пчелопчений руководствуясь ко всякой правде и научают совершенному благочестию 99).

По словам Ел. Августин, люди, съ помощью различных искусств и художеств, придумали безконечно много для приманки очей,—въ одеждах, обуви, сосудах и тому подобных надрълях, также въ живописи и различных изваяниях, въ вещах, далеко выходящихъ за предѣлы умренного, необходи- маго употребления и благочестиваго знаменованія (piam significatio-nem); обративъ все свое вниманіе па внѣшне—на предметы своего творчества,—они внутри себя оставили Своего Творца и забыли ту цѣль, для которой они сотворены. Самъ же Августинъ и при созерцаніи прекрасныхъ тѣлъ руку человѣческихъ пѣть гимнъ хвалы Богу, своему Творцу и Освятителю, помня, что красота, осуществляемая, по предначертаніямъ души, въ наци- номъ и художественномъ устройствѣ произведеній руку человѣческихъ, происходить отъ той красоты, которая превышаетъ всего, т. е. отъ красоты Божественной 100).

97) 1 Кн. VI. 12. Ср. X. 23.
98) Асновия А. Epistola ad Amunem monachum. T. XXVI, col. 1169A: панта мён калъ кай кабария та тогъ меву жилъ овънъ тафъ мурьотъ омъ гаффаръ съ тогъ меву пентро налош.
99) Epist. lib. H. n. 128. col. 256CD: панта, фра, кабаря тогъ кабария, тогъ омъ кабария, кай кай жилъ пилъ, кай мвиламишъ кай пиль кабария, кай кабария фанетка, кай панта автонос тогъ амврашъ аркели, аркели аркели, кай панта панта, кай панта панта, кай кабария, кай кабария, кай кабария, кай кабария, кай кабария, кай кабария, аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркели аркeli
Христианское подвижничество, цѣлесообразно осуществляемое, и достигает именно того, что все земное, материальное, чувственное не упраздняется, а пріобрѣтает высший, духовный смысл и религіозно-нравственное значеніе, просвѣтляется, облагороживается. По замѣчательному учению преп. Макарія Е., „благодать такъ действуетъ и умножаетъ всѣ члены и сердце, что душа отъ великой радости уподобляется незлобивому младенцу, и человѣкъ не осуждаетъ уже ни злыхъ, ни иудеевъ, ни грѣшника, ни мірянина, но на всѣхъ чистымъ окольѣ взираетъ внутренний человѣкъ, и радуется о цѣломъ мірѣ, и вселяетъ желаніе помочь и полюбить злыхъ и иудеевъ“ (Δ βαρια η θαρση ὡθα- λμω πάντας ὑρά, καὶ σφιρεί ἐτε διο ὑπ ο initialValues η δια παντως θελε προσκονειν καὶ ὠγαθων Ἐλληνων καὶ Ιουδαίων). 101)

Религіозно-нравственное значеніе тѣхъ или иныхъ дѣйствій и психическихъ состояній, имѣющихъ отношеніе къ, такъ называемому, „земному“ или „мірскому“, обусловливается собою тѣмъ, употребляется ли христіанину тѣ или другие предметы, пользуется ли онъ тѣми или иными отношеніями для своего религіозно-нравственного развивства и совершенствованія въ духѣ любви къ Богу и близкимъ. Вопросъ сводится, другими словами, къ тому, служать-ли названныя дѣйствія и состоянія выраженіемъ благоговѣйной благодарности къ Творцу, Подателю и Освящителю земныхъ благъ, а также, вмѣстѣ съ этимъ, — проявленіемъ и осуществленіемъ братской снисходительности и готовности быть полезными „блаженымъ“ во всѣйкий данный моментъ всѣми находящимися въ распоряженіи средствами и, въ частности, материальными благами. 102)

Истинный христіанинъ стоитъ также выше всякихъ случайностей, неразрывно связанныхъ съ пользованіемъ и обладаніемъ земными благами; его нравственное самообладаніе и спокойствіе духа не нарушаются ни изобилиемъ, ни недостаткомъ, или лишеніемъ этихъ благъ. 103) Вообще земныя блага имѣютъ для христіанина очень важное, но вполнѣ подчиненное высшей религіозно-нравственной цѣли значеніе.

101) Homil. VIII. с. VI. col. 532C.
102) Срп. Втимп. XIV. 2—3. 6. 1 Крс. VIII. 8—9; X. 30—31;
Приложение к III главы.

Относительно христианской любви к ближнему мы утверждаем, что с развитием, усовершенствованием и углублением постоянного настроения "любви" христианин действует с полнотойю самозабвения (стр. 485). Однако, возможно ли и бывает ли фактически действительность совершенно безкорыстная, чужда эгоизма, как того требует христианство? Не есть ли т. н. альтруизм только изъясненная форма, особый вид того же эгоизма, но настолько замаскированный, что его—на первый взгляд—узнать трудно? Так как именно понимают дело накоторые мыслители, которые на поставленный вопрос дают положительный ответ. По Шопенгаузеру, "чистая безкорыстная любовь—σάτη, caritas—по своей сущности есть сострадание; всякая же любовь, которая не есть сострадание, есть эгоизм, "εγος" (Проф. Буткевич. Пессимизм Шопенгауэра, стр. 579). Наконец идет в этом отношении еще дальше. Он совершенно отрицает существование таких поступков, в которых не было бы признаки эгоизма, также как он отрицает существование чистаго сострадания... В некоторых видимого самоотвержения человекъ въчто свое (etwas von sich), — мысль, желание, произведение, — любить болѣе, чьмъ свое же (etwas anderes von sich), — онъ, съ его относительно, дѣлает свое существо и приносить одну его часть въ жертву другой... Склонность къ чему-нибудь (желание, влечение, стремление) одинаково существует во всѣхъ случаяхъ (т. е. т. н. альтруизм); отдыхаясь ей, со всѣми ея послѣдовствиями, во всѣхъ случаяхъ не есть нѣчто "не эгоистическое", чуждое эгоизма (Преображенский. Фр. Ницше. Вопр. фил. и псих. кн. XV, стр. 133—134). Однако всѣми этими разсужденіями въ сущности утверждается лишь та—въ общемъ вѣрная мысль что всѣкий человѣкъ одинъ только можетъ быть субъектомъ по отношению къ своимъ мыслямъ и волнѣ, т. е. существомъ думающимъ и хотящимъ. Человѣческое я всегда будетъ тамъ, гдѣ происходитъ и осуществляется его та или иная, все равно—равственная или безразличная дѣятельность. Будетъ ли человѣкъ дѣлать добро или зло, будетъ ли онъ преслѣдовать цѣли эгоистическія или дѣйствовать для блага другихъ,—во всѣхъ случаяхъ все эти состоянія будутъ относиться къ его личности, къ его "я", какъ къ источнику и субъекту. Въ этомъ смыслѣ всѣкая его дѣятельность эгоистична, какъ исходящая отъ внутренняго "я" человѣка. Но въ этомъ поставленномъ нами вопросѣ еще далеко не исчерпывается. Сущность его состоитъ въ томъ, является ли также человѣкъ и единственно возможнымъ
объектом своих актов, мыслей и волн. В нашей философско-богословской литературе существует и обосновывается положительное решение и этого вопроса. По словам, напр., проф. В. И. Несвідкова, "в силу необходимого сознания себя, как свободной причины всех своих произвольных действий, человеку необходимо сознать себя и в качестве цели всех своих действий, потому что каждое свободное действие есть его собственного действия и в каждом свободном действии раскрывается не чьё-нибудь чужое, а именно его собственное бытие. Поэтому даже в самих высоких религиозно-нравственных стремлениях своих человек всегда и непременно имей 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 наличием содержания 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 ничьим иным, как только фактом самоотвержения. Если, напр., человек видит утопающего и с ясной опасностью для собственной жизни спасает его от неминуемой погибели, то вся психология этого поступка выражается прочной связью трех состояний: представлением гибели человека, чувством страданий за него и хотением устранить это чувство. Следовательно, факт представляемой погибели человека является несомненным подводом к совершению нравственного действия, но конечная цель этого действия заключается не в том, чтобы спасти человека от смерти, а в том, чтобы посредством этого спасения 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, не трудно будет увидеть, что целью всякого свободного действия человека всегда и непременно является сама действующий человек — не потому, что он желает так поступать, а потому, что он не может иначе поступать, так как всякое свободное действие человеческое определяется только содержанием его собственной внутренней жизни и направляется только к утверждению или отрицанию этого содержания в утверждении или отрицании вышних условий жизни" (Наука о человеке. Т. I. стр. 197—198). Почему же, однако, человек в описанным у проф. Несвідкова случае, при виду товарища, так сильно страдает, что чувствует собственную жизнь, как невыносимую муку,—когда погибает—то другой человек, ему совершенно, допустим, незнакомый, которого онь, быть может, до тых пор даже никогда не видел? Если это страдание настолько резко, интенсивно, что препобуждает интенсив самосохранения, так что человекъ, не разсуждая об опасности, бросается в воду для спасения погибающего; то, слѣдов., здесь происходит такое близкое вхождение в состояние и положение другого, такое слияние, хотя бы на один момент жизни обьихъ личностей, что разсуждению обь опасности альтруистического поступка для собственной
жизни уже не остаётся места. Человек как бы поставляет себя на место гибнущего, переносит себя в него, как бы вслед за отождествляется с ним; в этом состоянии — естественно — уже не может быть и речи о процессе сравнения значения и цвённости своей жизни с жизнью погибающего. Вот почему человек и сознает гибущему, т. е. отдаёт ему место с ним, и за него. Чувство страдания является лишь показателем и симптомом того, что в самосознание человека совершается факт объединения его собственной личности с личностью погибающего. При этом указанное настроение служит лишь побуждением, мотивом к самоотверженному поступку, но не целью его. Прямою дичь, к которой он стремится, бросаясь в воду, служит, очевидно, спасение погибающего, для достижения каковой цели он и употребляет всё свои старания. В противном случае ему самому следовало бы ждать утому вмстест с погибающим.

Но пусть человек способен действовать для другого. Все же допущение и этой мысли еще не обеспечивает безошибности положения, что человек может действовать безкорыстно, не эгоистически. Даже и действуя для другого, человек может искать свои притягательное состояние самоудовлетворения своей деятельностью, которая, т. обр., также не может быть названа в строгом смысле альтруистической, безкорыстной. В таком духе рассуждает, напр., Спенсер. По его словам, "то состояние духа, которым сопровождается альтруистическое действие, — будет ли это состояние получено сознательным или безсознательным образом, — всегда представляет собою притягательное состояние, а потому должно быть присмотрено к общей сумме удовольствий, которых могут быть получаемы индивидуумом, и, в этом смысле, не может быть ничем иным, как эгоистическим состоянием" (Спенсер. Основания науки о нравственности. Перев. с английского. СПб., 1889, стр. 267).

Прежде всего фактически неверно и требует существенных ограничений то слишком широкое обобщение и рвнительное утверждение Спенсера что состояние духа, которым сопровождается альтруистическое действие, сознательное или безсознательное, "всегда представляет собою притягательное состояние". Но почему же в таком случае мы наблюдаем вообще мало альтруистов даже в обыденном, житейском смысле этого слова? Обычно люди любят только любящих их 1), и такой альтруизм, действительно, может сопровождаться — и сопровождается — притягательным состоянием. Но заповедь Христа, призывающая любить своих врагов, благословлять проклинающих, благотворить ненавидящим и молиться за обижающих и гонителей 2), — не только до Христа Спасителя, но и послат Него — всегда казалась и была трудно исполняемою, не отвращающею обычных позывов и наклонностей человеческой природы. Очевидно, что то "притягательное состояние", о котором говорится Спенсер, не обладает такой силой притягательности, чтобы побудить

1) Мс. V, 46.
2) Ibid. ст. 44. Ср. ст 45.
людей неуклонно следовать принципу альтруизма, осуществлять деятельность, направленную на благо других людей Спенсера, очевидно, к этому случаю 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 ощутимее. Уже отсюда можно видеть, что это „прятное состояние“ является следствием альтруистической деятельности, но не цели ее.

В основе всего разсуждений Спенсера лежит та бесспорная мысль, что всякая деятельность человека, в том числе и альтруистическая, служит проявлением личной жизнедеятельности, исходя от индивидуального сознания и самосознания, не может быть безразличной для самого человека. Нравственное совершенствование деятельность служит необходимым условием и действительным целеобразованным средством для достижения истинно-человеческого блага, истинного счастья.

„Человек не есть машина, движимая каким-то внутренним механизмом и равнодушная к тому, что выражается этим движением“ (Юрюшевич. Изъ науки о человеческом духъ. Труд. Киевск. Дух. Акад. 1860, кн. IV, стр. 504). Конечно, одобряющие голоса союзным, чувство внутреннего мира, нравственного удовлетворения свидетельствуют, что альтруистическая деятельность благотворна и благодетельна и для самого человека. Но в каком отношении? Въ идеально-нормативном, но не въ эмпирическом, — въ последнем отношении, по крайней мере, далеко не всегда. Извѣстно, что не разом, а шлиями усвьщенуть путь безкорыстных альтруистов, идеальных пожарников. Утверждать, что все же они дѣystвуютъ по агностическимъ мотивамъ, такъ какъ они непрерывно и переживаютъ, благодаря своей дѣятельности, „прятное“ состояние союзной, — очень рисковано, — прямо ненаучно. Если уже говорить о нравственном удовлетвореніи, то существо и свойства его таковы, что оно осуществляется и испытывается только людьми безкорыстными, забывающими о себѣ. Кто же совершаетъ альтруистическую дѣятельность или какой бы то ни было подвигъ для себя, тотъ и получаетъ свою награду (ср. Me. VI. 2. 5)— въ чемъ угодно, но только не въ нравственном удовлетвореніи. Въ проявленіяхъ порядка нормативно нравственного, сколько бы мы ихъ ни разлагали на элементы агностические, всегда остается въ томъ, что оно состоитъ въ томъ, что особенное, специфическое, не однородное съ первыми. Спенсера, какъ и другихъ мыслителей, вводятъ въ заблуждение то, что человѣкъ во всякой дѣятельности, не исключая и альтруистической, остается личностью, субъектомъ, и въ этомъ смыслѣ центромъ своей дѣятельности, которая такъ или иначе въ свою очередь сама воздействуетъ на нравственное благосостояние личности, для которой она и не можетъ оставаться безразличной. Въ этомъ смыслѣ всякая дѣятельность всякой личности, обладающей самосознаніемъ, агностическая, поскольку исходить изъ внутреннего центра, имѣетъ въ основѣ личное „я“, которое, какъ духовная сущность, монада,— не можетъ быть уничтожена никакой силой, никакимъ способомъ.

Отсюда выходитъ, что альтруизмъ въ извѣстномъ смыслѣ, дѣй-
ствительно, какъ бы не мыслилъ безъ эгоизма, не отдѣлилъ отъ него; эти два момента должны вступать въ известное взаимоотношеніе, какъ-либо совмѣщаться въ нераздѣльномъ единстве личной индивидуальной, жизнедѣятельности.

На этотъ вопросъ,— въ указанномъ смыслѣ— обратилъ внимание А. С. Хомяковъ и представилъ попытку его рѣшенія, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и переходимъ.

По словамъ Хомякова, любовь обыкновенно или противополагается эгоизму, какъ началу ей безусловно противоположному, рѣшительно исключающему ее, или сводится къ эгоизму, какъ началу, имѣющему въ жизни человѣка первенствующее значеніе, по отношению къ которому любовь рассматривается лишь, какъ особая форма его проявленія. По Хомякову, объ эти постановки вопроса невѣрны. Источникъ эгоизма,— въ инстинкта самосохраненія, необходимо присущему всякому индивидууму, какъ именно таковому. Вотъ почему эгоизмъ, какъ и всѣяя прирожденная человѣку и тѣсно связанная съ его природою способность, ваяя въ известныхъ предѣлахъ, точнѣе,— въ известной формѣ своего проявленія, имѣетъ законное право на существованіе и фактически неустранимъ. Хомяковъ ссылается на доказательство своей мысли на то, что даже Христосъ Спаситель заповѣдуетъ возлюбить ближняго своего, какъ самого себя (Мт. XXII. 39), а равно отмѣчаетъ и тотъ фактъ, что христианство признаетъ безспорнымъ то положеніе, что „никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти, но питаетъ и грѣчетъ ее“ (Ефес. V. 29). Ясно, что эти два начала,— альtruистическое и эгоистическое,— не стоятъ другъ къ другу въ отношеніи полного антагонизма; они, действительно, и находятъ свое примиреніе въ законѣ христіанской любви. Формулу этого примиренія можно выразить такъ: начало альтруистическое, воспринимаемое въ себѣ начало эгоистическое, видоизмѣняется, ассимилируетъ его по своимъ законамъ. Личность, какъ бы отремонтирована отъ самой себя, вышедшее удовлетвореніе своимъ потребностямъ, своимъ стремленіямъ, свое благо, свое счастье, смыслъ и интересъ своей жизни находить въ благѣ другого лица, своего ближняго (Ср. Проф. В. З. Завимевъ. Алексѣй Степановичъ Хомяковъ, т. I. кн. II. (Киевъ 1902), стр. 942—943).

Приведенные разсужденія Хомякова заключаютъ въ себѣ существенную долю справедливости, но они не доведены до конца и не отвѣчаютъ самыхъ важныхъ, специфическіхъ особеностей „любви“ христіанской. Хомяковъ беретъ любовь не въ ея вышемъ идеальнымъ значеніи, по существу, но въ ея эмпирическомъ осуществленіи, въ процессѣ постепеннаго развитія и совершенствованія. Въ такомъ случаѣ „эгоизмъ“ по большей части не исчезаеть окончательно, а только преобразуется подъ влияніемъ любви, благодаря ея воздействію. Однако „любовь“ и „эгоизмъ“, что бы мы ни говорили, противоположны другъ другу, и торжество любви есть вышѣй гибель эгоизма. „Эгоизмъ“, какъ говоритъ самъ Хомяковъ, беретъ свое начало въ инстинкта самосохраненія, имъ обусловливается и исчерпывается. Что же касается любви, то существо ея состоить въ самопожертвованіи, самопреданности и самозабвѣніи. Истина-
начать любовь ведеть к отождествлению жизней—любящего и любимого, к их слиянию как бы в одну жизнь. Любящий и любимый проводить жизнь как бы общую, совместную. Любящий живет уже не для себя, а для любимого. Типет истино-христианской любви выражает, напр., св. Ап. Павел, когда говорит коринфским христианам: "вы в сердцах наших, так что вмести умереть и жить" (2 Кор. VII. 3. Ср. VI. 11–13) "Любовь Христова", объемля христиан, производит то, что втрущее уже "не для себя" живут, "но для умершего за них и восторжествовать" (2 Кор. V. 15). По словам прес. теофила, "таковой закон любви, что любящие взаимно живут один в другом; потому что бывает у одних, другой принимает это так, как бы оно случилось с ним самим" (Толков. IX — XVI гл. Посл. Римл. (XII, 15), стр. 243. Толков. Посл. Ефес. (IV, 4), стр. 242). Такое состояние любящего вмещает различные степени глубины и интенсивности,—различные этнолого-психологические оттенки. Слияние жизней любящего и любимого может проистекать 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. III. 20). Любящий как бы встает в сфере жизни любимого, в нем как бы растворяется и исчезает его агонистическая самозамкнутость. Любящий достигает самособерзения в подномъ и точномъ смыслъ этого слова. Идеаломъ христианской любви, христианской заботливости о благѣ ближнего представляется въ христианскомъ учении самоотверженная смерть Богочеловѣка за людей (Фил. П. 4—8). Христіане, по слову Апостола, должны осуществлять, воспитывать въ себѣ то же настроеніе, "тѣ же чувствований, какиѣ (были) и во Христѣ Иисусѣ" (ст. 4—5). Но его "уничтоженіе", "смиреніе", послѣдствіе "послушанія", исключали въ Немъ всякую заботу о личномъ самосохраненіи, его самозабвение и самопреданность не встрѣчали ограниченія со стороны заботливости о себѣ (ст. 6—8). Точно также, можно-ли говорить о самосохраненіи Ап. Павла, который "желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ" своихъ, "родныхъ" ему "по плоти" (Римл. IX. 3), а равно и Моисея, молившагося о томъ, чтобы Богъ наглядилъ его изъ книги жизни, выстро сгрупшишаго народа (Ис. XXШII, 32)? Въ неистовомъ экстазѣ пламенной любви человѣкъ можетъ, по изображенію нѣкоторыхъ представителей аскетической письменности, какъ бы выступать изъ границъ своей личности, какъ бы совершенно сливаться съ объектомъ любви; тогда все субъективное какъ бы совершенно исчезаетъ изъ сознанія, и все его сознаніе всѣцѣло наполняется объективъ любви.

Для опредѣленія специфическихъ особенностей и характеристическихъ свойствъ "любви" слѣдуется, такимъ образомъ, брать это явленіе въ его высшемъ обнаружении, на высшей ступени развитія и совершенствованія. Между тѣмъ, у Хомицова эта сторона оттѣнена недостаточно. Собственно христианская любовь не выражена у него въ своихъ специфическихъ особенностяхъ. Эту "любовь" познали мы въ томъ, что Опъ положитъ за начало Свою: и мы должны полагать душу свои за братьевъ"
(1 Іоан. III. 16. Ср. IV. 9. 10). Отсюда, любовь и самопреданность представляются нераздельными. Ср. Гал. II. 20: τὸ ἀγαπήσατε μὲ καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἑρω. В этом смысле Cremer понимает это выражение: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἑστὶν (1 Іоан. IV. 8) (er ist Alles, was er ist, nicht für sich, sondern für uns S. 17).
Глава IV.

Основные начала православно-христианской аскетики.
Обращение человека ко Христу.

Основоположительное значение "покаяния" в религиозно-правственной 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.—Во самоотвержении проявляется истинно-христианская "любовь".—"Послушание", как проявление "самоотречения".—Сущность и цель дальнейшего процесса постепенного религиозно-правственного совершеннствования христианина.—"Покаяние", как настроение, проникающее всю постигающую христианскую жизнь.—Вытекающее отсюда значение и место "аскетизма" в общем строе христианской жизни.—Связь "аскетического" момента с "мистическим".—Цель "аскетизма".—"богообщение".

"Обращение" (ἐπιστροφή) ко Христу, как основной элемент и существенное условие нравственно-христианского обновления человека, полагается покаянием (μετάνοια, poenitentia, resipiscencia) 1).

Именно "покаянием" начинается христианская религиозно-правственная жизнь человека. Чтобы начать новую, благодатную жизнь, нужно покинуть прежнюю, греховную; нельзя полюбить добро, устремиться к нему, не возненавидеть предварительно—или одновременно—зла, не отказавшись, не отвернувшись отъ 2).


2) По учению препод. Иезекии С., пока человек не возненавидит на самом дне и от всего сердца причины греха, он не может освободиться....
него 2). „Покаяние“ есть фундаментальный акт православного возрождения человеческой жизни, необходимая переходная ступень из состояния невозрожденности и греховности к жизни православной и богоугодной, и в этом отношении и с этой стороны является первым, основным общераспространенным аскетическим средством.

Значение „покаяния“ в нравственной жизни человека, каким обычно исходным и основополагающим актом, ясно разви- нимо Св. Писанием. Проповедническая деятельность Исуса Христа началась и во все время своего продолжения и совершения сопровождалась и проявлялась призывом к „покаянию“, которое представляет Иисуса в качестве необходимого, обязательного условия для вступления в Царство небесное. Царство небесное и покаяние, как первое необходимое условие реального уважения его—вот центральный пункт и основное содержание проповеди Христа. „С того времени Исус начал проповедовать и говорить: покайтесь; ибо приближалось царство небесное“ 3).

Апостолы, приняя к „покаянию“ начиная обычную свою проповедь, ясно и определенно выражают, что в покаянии, иначе и неумолимо выполняется фактически царь домостроительства Божия, о спасении людей так как именно этим путем человеческое перейдет в об- ласти греха в жизнь вечную. „Его (т. е. Христа) воззвнишь Богъ десницею Свою в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю покаяние и прощение греховъ“ 5)—и язычникамъ далъ Богъ покаяние в жизнь“ 6), такъ какъ „покаяние“—является от- вращениемъ „отъ мертвыхъ дѣлъ“ 7).

И такое значение „покаяния“ будетъ для насъ совершенно понятно, если мы представимъ себѣ психологическую сущность „покаяния“. „Покаяние“ в этомъ отношении представляетъ собой результатъ свободно-сознательного отношения къ нравственной нормѣ, съ точки зрения которой человеческий подвергаетъ себя
свое наличное, эмпирическое религиозно-нравственное состояние. Человекъ, сознательно и свободно, на основаніи добровольнаго и добросовѣстнаго самопознанія и самоиспытанія, произносить приговоръ надъ наличнымъ содержаніемъ своей жизни, признаетъ дурными и злыми, не должными, грѣховными и гибельными свои основы и движущіе мотивы ея, поскольку она досель опредѣлялась эгоизмомъ. Въ Евангелии метафора означаетъ не просто перемѣну образа мыслей, воспріятие въ своей разумъ новыхъ мотивовъ, сообщеніе направлению жизни новыхъ цѣлей, но—именно обращеніе, вступленіе въ такія отношенія къ Богу, которыя не стоять болѣе въ противорѣчіи съ волею Божіею 9). Такимъ образомъ, въ отличіе отъ классическаго употребленія даннаго понятія, означающаго у классическихъ писателей раскаяніе по поводу отдѣльныхъ частныхъ поступковъ, метафора въ Новомъ Завѣтѣ получаетъ смыслъ специально религиозно-нравственный, опредѣляя собою характерическое содержаніе и основное направление всей личной жизни человѣка, всего его поведенія 10). Отсюда—"покаяніе" есть дѣло не чувства только, даже и не чувства, освѣщенаго сознаніемъ и пониманіемъ источника и причинъ его возникновенія и мучительнаго характера, но, вмѣстѣ съ тѣмъ и непремѣнно, актъ волновой, поскольку въ покаяніи человѣкъ непремѣнно влечется къ нормѣ, доброму, и—точнѣе и лучше—къ Самому Богу,—Христу, отвращаясь отъ прежняго устроенія жизни, отъ самого себя, поскольку его собственная личность уклонялась отъ нормы. "Истинно кающійся добровольно и сознательно рѣшается разорвать всякій союзъ со грѣхомъ и всеюъ существенною обратиться къ Богу, источнику совершеннѣйшаго добра. Такимъ образомъ, покаяніе есть рѣшительное измѣненіе на лучшее, переломъ воли, отвращеніе отъ грѣха и обращеніе къ Богу... Больше всего характеризуетъ его болѣваненный переломъ воли" 11). Отсюда "устѣхъ въ подвигѣ покаянія зависть отъ степені устремленія человѣка къ Богу" 12) 13). Въ "по-

9) Ср. Мк. III, 2; IV, 7; XI, 20, 21; XII, 41; Мрк I, 15, VI, 12; Лк. X, 13; XI, 32; XIII, 3, 5; XV, 7, 10; XVI, 30; Дѣян. II, 38; XVII, 30; 2 Кор. XIII, 21; Апок. II, 5, 16, 21; III, 3, 19; XVI, 9.

10) Ср. Стернъ, С. 651. Классическіе писатели не знаютъ ничего аналогочнаго съ христіанскими понятіями покаянія, обращенія. Ibid.

11) Еп. теофанъ. Путь къ спасенію, стр. 72.


13) Замятникъ. Цит соч., стр. 84.

каяни" человекъ не только осуждает свою прошлую жизнь, отрицает ее, ненавидит ей 14), но, вмѣстѣ с тѣмъ, чувствует потребность получить отъ Бога прощеніе въ своей прежней неправедности, вполне убѣречен въ возможности и действительности этого получения, ищет союза съ Богомъ и живого реальнаго общенія съ Нимъ. Въ истинномъ "покаяніи" поэтому, наряду съ чисто отрицательнымъ моментомъ самоотверженія, существует и настойчиво заявляет о себѣ элементъ прямо противоположный — начало положительное, — любовь. И всѣ других чувствования, входящія въ содержаніе "покаянія", какъ психическаго феномена, опредѣляются этимъ пробудившимся въ человѣкѣ и себя въ немъ сознаніемъ любовью. Страхъ наказанія за свою преступность отступает на второй планъ,— на первое мѣсто выступает вѣра въ Бога, какъ любящаго и милостиваго Отца, надежда на прощеніе и помилованіе. Положительный и отрицательный элементы— собственно "покаяніе" и "вѣра"— находятся въ самомъ тѣсномъ взаимоотношеніи и внутреннемъ, неразрывномъ, взаимопроникновеніи 15).

Чтъ яснѣ и глубже человѣкъ познает величіе любви Божіей въ немъ, тѣмъ сильнѣе развивается въ немъ сознаніе и чувство великолѣпія и глубины своего нравственнаго паденія, тяжести и преступности удаленія отъ Бога; и наоборотъ, чтѣмъ сильнѣе въ немъ сознаніе собственной виновности и грѣховной испорченности, тѣмъ яснѣ ему представляется необходимость Божественной помощи и Божественнаго снисхожденія, тѣмъ энергичнѣе заявляетъ о себѣ влеченіе къ Идеалу всѣлаго добра, въ Которомъ отъ нѣть восполненія своей естественной недоста-

14) Ср. Е. Ю. Толков. Посл. Галат. (II, 16), стр. 171: "называются исполненіемъ для чувства и расположения: жальвенье, что грѣшный и крѣпкое желаніе не подаваться болѣе грѣховныхъ влеченіяхъ".

15) "Истинная вѣра есть не одно познаніе Господа, не одно познаніе своего ничтожества, а то и другое совсѣмъ не одно подвѣ другого, а одно въ другомъ". Е. Ю. Нач. Христ. Нрав., стр. 372. Ср. Путь ко спас., стр. 84, 88, 89, 127. Ср. также Протопр. Г. Л. Протоп. Сущность христианства съ нравственной точки зрѣнія. Чтеніе четвертого. Христ. Чт. 1877, ч. II, стр. 370—371: "покаяніе входитъ уже надъ человѣка въ жизнь вѣры (Дѣйств. XI, 18); оно есть уже признакъ этой жизни; но оно такъ же и не отдѣльно отъ вѣры, какъ правильное пониманіе завѣщенія и отвращеніе къ нему не отдѣлено отъ такого же пониманія добра и влеченія къ нему, какъ понятие о Богѣ всесильномъ и Праведномъ не отдѣлено отъ понятія о Немъ, какъ о Всеобщемъ и Милостивомъ, какъ проповѣді о Распятомъ неотдѣльны отъ проповѣді о Воскресшемъ, какъ слово Спасителя и Апостола: "покаяйтесь" неотдѣльно отъ другого: "и вѣруйте во Евангеліе".
точности и скудости силы, а это и есть върхуячная и надъясняющая любовь 18).

Любовь побуждаетъ человѣка довѣрчиво устремиться къ Богу, потому что она увѣрена, что въ отвѣтъ получить неизмѣнно также любовь. Поэтому то Христосъ сказалъ, что грѣхи прощаются только любви: „прощаются грѣхи ея многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощаются, тотъ мало любить“ 17).

Такимъ образомъ, „покаянная вѣра“ 18) является дѣйствительно, по самому своему существу, возвращеніемъ человѣка къ истинной жизни 19), ко спасенію (εἰ σωτηρίαν) 20). Если въ грѣхопаденіи человѣкъ переставилъ центръ тяжести своего бытия и жизни съ Бога на самомъ себѣ, то въ состояніи „покаянной вѣры“ онъ рѣшается и стремится снова возвратить своей жизни

18) Въ отдѣльныхъ людяхъ, соответственно ихъ индивидуальнымъ психическимъ особенностямъ, можетъ быть вѣра переходъ та или другая сторона покаяннаго настроенія. Въ этомъ отношеніи характеръ сдѣланной разсказъ изъ исторіи восточнаго аскетизма. Два брата, впавъ въ грѣхъ блуда, опять вернулись въ пустыню и просили отцовъ назвать имъ покаяніе. Отецъ заключили ихъ на тридцатый годъ, и обѣмъ по-ровну давали хлѣбъ и воду. Братья были одинаково по виду. Когда исполнилось время покаянія, они вышли,—и отцы увидѣли одного изъ нихъ блѣднымъ и очень печальнымъ, а другаго краснымъ и съ ясными, свѣтлыми лицемъ. Отцы этимъ были удивлены, такъ какъ лицу и пытке ино отцы принимали по-равну. Поэтому спросили они печальнаго брата: „въ какихъ помыслахъ упражнялся ты въ своей кельѣ?“— „Я размышлялъ, сказалъ онъ, о томъ вѣчъ, которое я сдѣланъ, и о мукѣ, въ которую долженъ идти“... Спросили они и другаго: „а ты о чемъ размышлялъ въ своей кельѣ?“ Они сказали: „я благодарю Бога, что Онъ истрѣлъ меня отъ нечистоты этого мира и отъ мученій будущаго вѣка, и возвратилъ меня къ этому ангельскому житію, и всего помни о Богѣ, я радовался“ (et reminiscens assidue Dei mei, laetabor). Старцы сказали: покаяніе того и другого равно предъ Богомъ“ (aequalis est amborum proponentia apud Deum). Verba Senatorum, V, 34, col. 882D—883A (ср. Патерикъ § 37, стр. 104).

17) Лк. VII, 47.


19) Дѣйн. XL, 16.

20) 2 Кор. VII, 10.
должное направление, привести её в жертву Богу, отселить служить только Ему и более Его не оставлять 21).

Таким образом, психологически состояние "показания" содержит в себе следующие моменты: 1) самосознание, рациональное и мучительное неодобрение своей налаженной дейтельности 22); 2) положительное сознание и чувство уваженности в существовании высшего идеала, как другой совершенной реальности 23); 3) стремление к действительному измнению, коренной переработки содержания своей жизни — в смысл возможно полного согласования её с содержанием евангельского Идеала.

Этот переворот в душев человеческа является необходимым условием и главным посредствующим моментом в в душе перехода человеческа из состояния невозможности в область чисто христианской нравственной жизни. Самую сущность этого перехода, основной источник последующей христианской жизни. По определению И. Дамаскина, "показание есть возвращение от того, что противно природе, от тому, что согласно с природою, отъ диавола к Богу" 24).

Такой переворот обязательен для всякого человеческа, желающего сделаться христианином и достигнуть высшего нравственного совершенства, определить свою дальнейшую жизнь по началам любви. Действительнолее устремление к Божеству есть уже начало соединения с Ним 25).

В самом деле, если мы обратим внимание даже на самую лучшую в нравственном отношении личность в христианском мире, то убедимся, что их добродетели и совершенства служат выражением и свидетельством того, что заразому в их природе сокрушен лишь, так сказать, в перифериях, в некоторых отдалённых пунктах и отношениях, но остаётся в полной силе и царит в самом центре личности, в отношении к Богу. Человеческая средоточная пункт имьеть не

21) "Отецъ добродетель показания христианина можно определить, якъ возмозможное нынъ Бога" А. Замятинъ. Показание и его значение для нравственной жизни христианина, стр. 70.
22) Ср. Лк. XVII. 3, 4; 2 Кор. XII, 21; 2 Кор. VII. 9.
23) Поэтому метафосы творящихъ образовъ связано съ обращениемъ къ Богу и къ Его печатемъ. Ср. 2 Тим. II. 25. Дѣвич. XX. 21. 2 Кор. VII. 10.
25) Ср. Замятинъ. Цит. окч., стр. 218.
въ Богѣ, а или въ самомъ себѣ, или же въ ми"" конечныхъ тварей. Слѣдовательно, эгоизмъ не окружелъ въ такихъ случаяхъ еще въ самомъ своемъ корня, въ источничь началѣ. Но и лица, имѣющія частое съ самаго младенчества принадлежать къ христианству, и, при добрыхъ природныхъ склонностяхъ и расположенияхъ, получать отъ окружающей среды добрый навыкъ и склонности,—все же должны непремѣнно въ пору уже вполнѣ сознательной и лично свободной жизни поставить себѣ вопросъ о сущности христианства, о своихъ отношеніяхъ къ нему и направленіи своей послѣдующей жизни. И въ такихъ случаяхъ христианинъ долженъ сознательно-свободно поставить разъ навсегда центръ своей жизни въ Богѣ, твердо рѣшиться осуществлять въ ней начала любви въ.

И это—помимо всего прочаго—необходимо потому уже, что на первыхъ порахъ христианинъ не имѣть еще сложившагося характера, и въ его характерѣ заключаются, безъ сомнѣнія, задачи эгоизма, духовнаго или чувственного, которые, при подходящихъ условияхъ, могутъ развиться, совершенно подавить и вытѣснить прежнее направленіе жизни. Мы не говоримъ уже о тѣхъ болѣе частыхъ случаяхъ, когда человѣкъ, еще въ младенчествѣ крестившійся во Христѣ, развивается при неблагоприятныхъ субъективныхъ и объективныхъ условіяхъ. Въ такихъ случаяхъ человѣкъ хоть и носить имя христианина, однако въ дѣйствительности еще не обратился ко Христу: онъ или хромаетъ на обѣ ноги, или же вполнѣ и безрѣдѣло живетъ началами эгоизма. И въ томъ и въ другомъ случаяхъ рѣшительный кризисъ самоотверженія долженъ необходимо посередствовать переходъ къ жизни по Христу.

Если часто слышенъ горькія и иногда изкренняя жалобы на то, что, при всемъ стремленій къ добру и желаніи подавлять эгоистическія и грѣховныя склонности, извѣстному человѣку это не удастся; если онъ говоритъ: "суждены мнѣ благіе порывы, но свершить мнѣ изъ нихъ ничего не дамъ", то такѣ и подобныя случаи объясняются по большей части и главнымъ образомъ тѣмъ, что этотъ человѣкъ не пережилъ описаннаго нами переворота, не

25) Ср. Е. О. Путь ко спасенію, стр. 22: "жизнь духовная, зарожденная благодатию крещенія въ младенцѣ, станетъ собственю человѣку, явится въ полномъ своемъ виде, сообразно не только къ благодатию, но и со своей свободной разумной твари съ того времени, когда мнѣ, возникшему къ сознанию, свободнымъ произведеніемъ посвятить себя Богу желательнымъ, радостнѣмъ и благодарнымъ восприятіемъ усвоить себѣ обрѣтенную въ себѣ благодатную силу".
переставить рѣшительно, разъ навсегда, волеваго центра тяжести, не утвердился въ нравственной позиціи 27).

Сущность нравственнаго переворота въ "покаяніи" состоитъ, такимъ образомъ, въ перестановкѣ жизненнаго центра тяжести съ себя на Бога и ближнихъ, съ отрицательной же стороны — въ отреченіи отъ своей воли. Иисусъ сказывалъ ученикамъ Своимъ: "если кто хочетъ идти за Мной; отвергнись себя, и возьми кресть свой и слѣдуя за Мной 28).

Въ этихъ словахъ отреченіе отъ себя, т. е. отъ самостного, егіоническаго направленія воли и жизни, поставляется первымъ необходимымъ условіемъ послѣдованія за Христомъ, обязательнымъ для каждаго христианина безъ исключенія. Ев. Лука прямо указываетъ, что это "Христосъ ко всѣмъ сказалъ" 29).


29) Лк. IX, 23. Ср. Мрк. VIII, 34: "и подозрѣвахъ народъ съ ученниками Своими сказалъ:"....
воля, стремящаяся к самоутомлению, руководящаяся принципом эгоизма. Она собствен но и дает тон и направление всей жизни человека в состоянии невозмутимости, хотя в человеке не совершенно парализуется, а лишь в сильной степени ослабляется, и начало противоположное — духовное, стремящееся к богоугодению, к жизни по началам любви. В таком человеке фактически живут два противоположных начала, — агонизм и любовь к Богу и ближним, хотя преобладающим, несомненно является первый. Человек соглашается с законом (согреть или откровенным), что он добрь, внутреннее существо человека находится в нем отображение своих лучших идеальных запросов и влечений; в человеке есть и положительное стремление к доброму, прямое "желание добра". Но все эти элементы — сознание высоты и предосвящение закона добра (любви) над законом зла (эгоизма), "усыпление" первым и "желание" исполнить его — слабо заявляют о себе и при столкновении с противоположными началами эгоизма, уступают фактическому предосвящению и действительную преобладающую роль последним.

Между идеальной разумной волей человека, стремящейся к согласию и гармонии с волей Божественной, с одной стороны, и его эгоистической волей, стремящейся к автономии и самоугодию, с другой, — господствует полная, взаимоотрицающая противоположность направлений, вносящая внутренний мучительный разлад в природу человека.

Человек и отвергает в процессе "обращения" ко Христу именно эгоистическую, самостную волю, стремящуюся к самоугодию, ставящую себя единственным центром своих хотений, а на все остальное, в т. его находящееся, — будут ли то люди или природа, — смотрять лишь как на средство самовыделения. 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 праведной и практической жизнедеятельности; а в смысле парализования и уничтожения эгоистического направленности.

30) Рим. VII, 16.
31) "По внутреннему человеку находит удовольствие в законе Вождем". 22 ст.
32) Ст. 18.
33) Ibid. 18—21 ст.
34) Ibid. ст. 20, 25. См. философское выражение этой мысли у проф. А. И. Введенского "Религиозное сознание язычества", стр. 35.
лени этой воли и сообщения ея стремлениям и желаниям, направлений, определяемого характером самоотверженной любви к Богу и ближним.

Следовательно, христианин, отвергая "свою волю", отрекаясь от "служения" ей 35), собственно отказывается от таковой жизнедеятельности, в основе которой лежит именно "воля нерадивая" (corrumpita voluntas) 36), — "отсюда" "собственного желания" (propria voluntates) 37), он собственно стремится к тому, чтобы достигнуть возможно поднаго ослабления и рухнувшего уничтожения "пожелания плоти" (carnis desiderium), проявления "пожелании" (voluptas) 38), "плотских вожделений" (αἰ ερωτικά ἐθύμων 39), cupiditates 40), 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 ея характеристическими симптомами — "плотскими вожделениями" — не является самостоятельным и самодовольнощью целию подвига "покаяния" и далеко не достаточен для осуществления и действительного воздвижения в человеке духовной жизни. Мало того. Указанная сторона покаянного подвига и не может реально осуществляться в живой человеческой личности без действительного участия момента положительного.

Для действительного подавления господствующего в национальной жизни человека эта необходима присутствие и взаимодействие положительного фактора, силой которого только и может совершиться подвиг самоотверженя. Отрицательный момент с указанным содержанием нужен и важен потому и постольку, поскольку им дается простор для торжества воли Божией в жизни человека 41) Следовательно, если это идет о "воле",

35) Агав Иосиф. Ог. XXVIII, с. III, кол. 1199А.
36) Ср. Симеон Н. Б. Ог. XVII. Т. СХХ, кол. 393С: ..at a corrumpita voluntate liberatur.
37) Агав Иосиф. Lib. cit., кол. 1198D.... Deus adjuvet labores eorum, qui proprias amputant voluntates... Ср. Максим Е Де patientia et discretionе с. XXII, кол. 884А.
38) Ср. Агав Иосиф. Ог. XXVII, с. III, кол. 1185С: "omne quamvis exiguum carnis desiderium et voluptatem penitus absinde".
39) Ср. Василий B. Constitutiones asceticæ, procœlium с. I, Т. XXXI, кол. 1321А.
40) Ср. Агав Иосиф. Ог. XXVIII, кол. 1198Д.
41) По словам Ап. Петра, "страхающийся ищет перестать грешить, чтобы остаточное время во плоти жить уже не по человеческим похотам, но по воле Божией (εἰς τῷ μικρῷ ἐνθορμίῳ ἐπιθυμίαν, ἀλλά τῇ δικέᾳ Θεοῦ). 1 Петр. IV,
какъ формальной способности самоопределения, лежащей въ основе человеческой жизнедѣятельности, то въ такомъ случаѣ слѣдуеть говорить не о подавленіи или ослабленіи воли, а именно — и только — о сообщеніи ей должнаго, богоугоднаго направленія, о согласованіи ея со волей Божіею. Такимъ образомъ, что касается импульсовъ, стремленій и желаній, принадлежащихъ природѣ человека существенно и неотъемлемо, вызываемыхъ ея нормальными телесными и душевными потребностями, то ихъ, по христіанскому ученью, должно только урегулировать, относясь къ нимъ съ полнымъ самообладаніемъ, не давая имъ переходить за законные, естественные предѣлы. Итакъ, человѣкъ въ „пе- каліи“ — при вступленіи въ христіанство — въ послѣдующей христіанской жизни отрекается не отъ своей личности, какъ индивидуальной формы человеческаго бытія, съ основными и существенными ея проявленіями — самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ, — а отъ эмпирическаго содержанія этой личности, отъ известныхъ конкретныхъ и качественно опредѣленныхъ ея проявленій, поскольку ея общее и коренное направленіе наврашено грѣхомъ, руководится началомъ себѣлюбія, и въ своемъ конечномъ результатахъ гибельно для самого же человѣка. Слѣдовательно, въ этомъ случаѣ одно направленіе человеческой личности измѣняется на другое. Въ данномъ отношеніи осуществляется и оправдывается тотъ законъ религіозно-правственной жизни, согласно которому „сберегши душу свою потерять ея, а потерявши душу свою ради Христа, сберегаете ее“.

Стремленіе сохранить, сберечь, отстоять эмпирическое со-


44) T. e., согласно этому требованію, христіанинъ долженъ „все приносить Богу и не порабощается своими желаніями“ (22 правило VII Вселенскаго Собора. Сборникъ правилъ, ст. 893—895). О желаніяхъ, какъ психическіхъ явленіяхъ несомнѣнно естественныхъ и неправственно непредусмотрительныхъ или одобрительныхъ, упоминается, напр., Филонъ IV, 6; ср. Мат. IV, 2; XXI, 18. Дѣян. XXI, 18. 3 Иоанъ. 10. Рим. IX, 3; Х. 1. 2 Тим. 1 4; IV, 13.

45) Мат. X, 39.
стояние, гръховное, себялюбивое направление своей личности может повести единствено только к въчной потерѣ самой же личности, къ полному и окончательному лишенію ея въчной жизни; истинная жизнь может начаться для человѣка въ томъ—и только въ томъ случаѣ, когда опредѣляющимъ нача- ломъ его жизнедѣятельности будетъ служить воля Божія о человѣкѣ, согласно съ которою она была первоначально сотворена и къ осуществленію которой приспособлена была вся его духовная организация 45). Таким образомъ, несомнѣнно, что христіанство, констатируя дуалізмъ человѣческихъ жизненныхъ опредѣленій, требуетъ полнаго и совершеннаго—безъ всякаго остатка—унич- тоженія одного изъ нихъ—себялюбія—въ пользу другого—любви къ Богу и ближнему ради Бога.

Въ этомъ именно смыслѣ истолковывается свв. отцами—ас- кетами и въ указанномъ отношеніи комментируется ими способъ выполненія и осуществленія охарактеризованнаго закона само-отверженія. По учению, напримѣръ, препод. аѳоѳ Дороѳеѳ, святите „приносили себя въ жертву“, „живя не для себя, но поработивъ себя заповѣдамъ Божіимъ, и оставивъ свои пожеланія, ради заповѣди и любви къ Богу и ближнему“ 46).

Стѣдовательно, человѣкъ отрекается отъ воли—въ выше указанномъ смыслѣ—не по какой либо вѣянне принудительной необходимости, а по собственному искреннему сознанію того, что лучшая, идеальная часть его природы для своего творчества, для своего полнаго раскрытия и совершенства требуетъ подавле- нія его худшаго, случайно призвопредшаго въ природу, эгоі- стическаго, отрѣшеннаго отъ воли Божіей, начала.

Это отреченіе, такимъ образомъ, есть дѣло естественное въ высшемъ, идеальномъ, нормативномъ смыслѣ слова, тогда какъ, напротивъ, руководство своей волей есть дѣло противоестествен- ное и гибельное, поскольку эта воля извратилась, получила на- правленіе не должное, рѣшительно пошла ложнымъ путемъ, из- бравъ принципъ себялюбія единственнымъ и исключительнымъ

45) Согласно параллельному мѣсту Ев. Иоанна, гибельнымъ для души оказывается именно состояние ея себялюбія („любиши душу свою небогуєй ее“), спасительнымъ же является, напротивъ, ненависть къ ея наличному содержанію, опредѣленному жизнью „къ миру сему“, т. е. къ отчужденію отъ Бога („Нева- видящий душу свою ея мира сему сохранить ее въ жизнь вѣчную“). Иоан. XII, 25.

46) Аѳѳоѳ Дороѳеѳ Doct. XXII, с. III, col. 1824D: твѣ тѣ искрепрѣшѣ нѣаусобѣ; Мѣ ярванытѣ яруатѣ, аллѣ таисъ іятолай тѣя іаѳи, іаѳотѣ катадолѣннсеся ваи орѣнс тѣя вѣлемисія ауоных вѣ тѣ іаѳолѣ кѣи тѣя срѣдѣ тѣя іаѳи, тѣа тѣлѣвієс.
направляя своей деятельности. Но, отрекаясь от своей воли, отвергая свое греховное "я" ради достижения христианского совершенства, человеческое, вследствие этого, не теряет своей индивидуальной активности, не подавляется и не обезличивается своей личности.

Напротив, еще, в подвиг отречения от эгоистического направления греховной воли, личность и является в своем истинном виде, очищенная от чуждых ей идеальной природы греховых элементов психической и физической нравственности. Тв же божественные свойства высшей стороны природы человечка, которая доселе, будучи подавлены в человеке гнетом его греховной воли, бездействовали в пьем, или же проявлялись слабо, нерешительно, — с отрешением от постыдней, постепенно высвобождаются и начинают действовать во всей силе своей и божественной красоты. Таким образом, человеческая личность чрез акт самотречения вступает в нормальное состояние божественности, приобретает направление, совершенно согласное с ее идеальным назначением. Отсюда и получается, что в это время, как человек подавляет эгоистическое направление своей воли, постепенно ограничивается, стягивает его, — его идеальная, "разумная" воля, состоящая по природе в согласии с волей Божественною, напротив. осуществленная, по мере успехов в первом отношении 47). В глубине человеческого духа заложено начало иной, божественной, жизни, потребность и способность самоотверженной любви, которая раньше у человека подавлялась другим, противоположным ей началом эгоистического самоустрояния, препятствующему первому проявляться и осуществляться должным, надлежащим образом. Отсюда — в состоянии греховного самоустрояния не могла проявиться и истинная свобода человечка. Напротив, человек был возрожденный неизбежно подпадать жестокому "рабству" "греховных страстей", которые фактически и заправляли всецело ходом всей его жизнедеятельности" 48). Между тем, видимое "порабощение праведности" 49), в действительности обеспечивало достижение настоящей и полной разумно-нравственной иде.

214: "чрез покаяние воля христианина снова возвращается себе свободу действия".

48) Римл. VII, 5; VI, 16.

49) Римл. VI, 18.
альной „свободы“, доставляя способность и возможность действительно осуществлять высшие запросы его духа 50).

Самоотречение в его практическом осуществлении проявляется, какъ „послушание“ (ὑπακοή), сущность и смыслъ котораго заключается въ готовности христианина подчинить свою волю и желание волѣ Божіей, направляющей жизнь человѣка всегда къ лучшему, но часто не такъ, какъ бы хотелъось человѣку съ точки зрѣнія его личныхъ самолюбивыхъ видовъ, предположений и натураностей 51).

Самоотверженіе 52) есть только отрицательное условіе показаннаго подвига; оно не остается и не можетъ остатся — одинокимъ и самовольствующимъ въ духовной жизни; напротивъ, оно необходимо проявляется и во внутреннемъ настроеніи и во вѣрной дѣятельности, какъ положительное и всеобъемлющее начало любви 53). Связь самоотверженія съ настроеніемъ христианской любви самая существенная, близкая, тѣсная, органическая, необходимая.

Самоотверженіе, представляя собою „отрицаніе самолюбія“ 54) и емѣстѣ являясь однимъ изъ наиболее важныхъ, характерныхъ, специфическихъ признаковъ любви, фактически можетъ быть осуществлено единственно при условіи воспитанія и развитія человѣка любви, благодаря преобладанію и господству въ духовной жизни человѣка этого именно христианскаго настроенія.


50) Ср. Галаг. V, 18; IV, 7.
52) Ср. Лк. IX, 23. Ме. XVI, 24. Мк. VIII, 34.
53) Ср. Е. Ṣ. Начертаніе, стр. 115.
54) Ibid., стр. 299, стр. 118, 295, 311.
55) Исавъ Дороведъ. Docr. XXII, с. III, сол. 1824 Е.
56) Исавъ С. Л. LXXIX, с. 402.
Итак—в процессе покаянного обращения и возрождения человека 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 послѣдующей нравственной жизни христианина. Оба эти начала в их наиболее полном усвоении, и, по возможности, всестороннем проведении в человеческую жизнь представляют собой безконечную задачу нравственной жизнедѣятельности христианина. Въ актѣ обращения христианин одержалъ принципиальную и, можно сказать, рѣшительную победу надъ грѣховнымъ началомъ себялюбиваго самоугодія. Однако этимъ далеко далеко не оканчивается, а именно только еще начинается. Напряженіемъ своей воли, вспомоществуемой благодатію, человѣкъ переставилъ центръ тяжести своей жизни съ себя самого на Бога и ближнихъ, онъ рѣшилъ отселѣ служить Богу и ближнимъ ради Бога,—руководиться началомъ самоотверженной любви. Въ его „сердцѣ“ и на самомъ дѣлѣ затеплилась эта любовь, она слѣдовалась какъ фактическімъ содержаніемъ его внутренней духовной жизни. Но остается или нѣтъ христіанинъ върнымъ принятому рѣшенію,—это еще вопросъ будущаго,—то или иное рѣшеніе котораго зависитъ отъ степени энергій и состоянія его нравственнаго самоопределенія. И это тѣмъ болѣе, что тамъ среда, въ которой христіанинъ призывается и долженъ осуществить свое рѣшеніе не только не благопріятствуетъ раскрытію, укрѣпленію и проявленію принципа самоотверженной любви, но, напротивъ, возбуждаетъ, поддерживаетъ и питаетъ начало прямо противоположное—себялюбіе, отъ котораго человѣкъ въ глубинѣ души отрекся и отвернулся. Вокругъ человѣка кипитъ борьба за существованіе, окружающая жизнь руководится началомъ самозаключеніемъ индивидуализма и расчетливаго практичизма.

Въ самомъ природѣ человѣка заключается много задатковъ, предрасположеній и навыковъ порочаго свойства: тѣ или другія „страсти“ или одна какая-либо изъ нихъ въ той или иной степени присуща каждому человѣку и послѣ возрожденія, хотя бы только въ видѣ тѣхъ или иныхъ привычекъ и склонностей,—и увлекаютъ его на служеніе имъ. Его силы еще не приспособлены или, по крайней мѣрѣ, не достаточно приспособлены для служения дѣлу святости, въ духѣ самоотверженной любви. Правда, своими сознаніемъ и добровольною рѣшительностью человѣкъ вышелъ изъ области эгоизма и грѣховной противострастности, отвернулся отъ нея ради осуществленія начала святой любви. Но перемѣна въ существо христіанина коснулась только его „духа“.
укрепленного благодарственна, свободно самоопределения, области бития сознательного, и ограничилась пока действительно и преключительно твердым намерением жить иначе, которое и за-печатлева благодарств. Налишее состояние и направление других, низших, сил и способностей человека существенно и радикально все еще не изменилось к лучшему, да и не могу из-мениться сразу, по одному, хотя бы и самому искреннему и твердому, результах 57). Натуральное направление этих сил остается прежним; они не утратили пригоспособленности и стремления к эгоистическому, нажитому образу проявления и деятельности. При- вычка действовать по началам духовного и чувственного го- нима остается все же в силу и заявляет свои права все еще заметно и решительно. В силе и способностях человека въ еще пригоспособленности к осуществлению и реальному проведению в жизнь вновь заложенного в духе начала. Отсюда понятно, что „обращениям“ человека к Христу дѣло религиозно-нравствен- ного преобразования его только еще началось; оно должно непре- рывно продолжаться и постепенно раскрываться в дальнѣйшей жизни христианина с тѣм, чтобы обнять всю его природу 58). Этот процесс постепенного уничтожения грѣха, непрерывно вытѣсненія его изъ природы человѣка путемъ пригоспособленія всѣхъ силъ христианина къ служенію новому принципу жизни, процессъ полной и всесторонней реализации его называется „ос- вященіем“. Цѣлью названного принципа служить образование немыслимаго и твердаго нравственного характера въ христианинѣ возрожденномъ, — подчинение всего строю его жизни новому на- чалу самоотверженной любви — настолько, чтобы послѣдняя сдѣлалась въ немъ привычной и естественной стихій всего ду- ховного существа, совершенно вытѣснившаго изъ его природы противоположное начало эгоистическаго самоустроенія 59).

О необходимости для христианина процесса „освященія“, объ- его значеній и существѣ говорить особенно ясно и определенно св. Апостолъ Павелъ въ стѣдующихъ мѣстахъ. „Самъ Богъ мира да освятить васъ (ἀγιάσθε ὑμᾶς) во всей полнотѣ (ἀλλακτεῖς — всесущественныхъ), и вашъ духъ и душа и тѣло (τὸ καυχηθά skal ἡ φωθή skal)

Нравственно-психологическій анализъ процесса „обращенія“ человѣка къ Христу важенъ въ томъ отношеніи, что съ несо- мнѣнностью обнаруживается въ немъ присутствіе, въ качествѣ его необходимаго элемента, подвижка („аскетизма“ въ широкомъ смыслѣ) 69), который долженъ красной нитью проходить и по всей послѣдующей жизни христіанина. Слѣдовательно, въ данномъ пунктѣ мы восходимъ до соцерція, такъ сказать, самыхъ корней, родниковъ „аскетизма“, и должны при этомъ констатиро- вать тотъ фактъ, что „аскетизмъ“ необходимо коренится въ самой сущности христіанскаго возрожденія, безусловно неотдѣльнымъ отъ него. Утверждая это, мы отнюдѣ не допускаемъ безъ нужды и произ-

60) 1 θεσσ. V, 23.
61) 2 Кор. VII, 1; ср. Иоан. XVII, 17, 18. 1 θεσσ. IV, 18.
62) Е. Θ. Путь, стр. 226, ср. стр. 268.
63) Ibid.
64) Ibid., стр. 224, 268.
65) Стр. 224.
67) Ibid.
69) Ср. Евр. XII, 1, 4.
вольно какой-либо перераджки, подмѣты одного понятія другимъ.

Въ процессѣ „обращенія“ и на самомъ дѣлѣ, какъ въ фокус, сосредоточивается и реально предугадывается въ сущности весь характеръ послѣдующей христианской жизни, всѣльно обусловливающей совершеніемъ „покаянія“ 30). Вся послѣдующая христианская жизнь представляетъ собою лишь продолженіе, развитіе и распространеніе тѣхъ элементовъ, начало которыхъ было положено въ состояніи покаяннаго обращенія, съ тѣмъ только различіемъ, что область зла въ человѣческой природѣ постепенно суживается, а сфера добра—параллельно съ этимъ—расширяется. Такимъ образомъ, въ жизни истинно христианской послѣ крещенія аскетическій моментъ не появляется неожиданно, ех аброй, но только органически и цѣлесообразно раскрывается, хотя въ разныя периоды духовного роста человѣка, примѣнительно къ ихъ особенностямъ, она получаетъ специфическіе оттѣнки, особня формы выраженія и способы осуществленія 71).

Съ этой точки зрѣнія уясняется въ своемъ подлинномъ значеніи святоотеческое ученіе о томъ, что „покаяніе“ не есть только состоянии, интенсивно и въ полной мѣрѣ переживаемое подвижникомъ лишь въ начальномъ периодѣ его обращенія или только периодически посвящающее его, — ибо, при нормальному теченіи христианской жизни „покаяніе“ проникаетъ всю жизнь человѣка отъ начала до конца, даетъ всей послѣдующей христианской жизни основной тонъ и существенное содержаніе.

Такимъ образомъ, „покаяніе“ является не только началомъ истинно-христианской жизни, но и „душево ея во все продолженіе ея“ 72). По мысли, напримѣръ, преп. Исаика С., непрерывность покаянія, присутствие его на всѣхъ ступеняхъ подвижничества обусловливается тѣмъ, что налицо дѣйствительность никогдѣ не можетъ совпадать съ идеаломъ, всегда и далеко остается позади его. Слѣдовательно, безконечность идеала, съ одной стороны,
несовершенство эмпирической дъствительности, съ другой,—
вотъ подлинное основание и главные мотивы всегда присущаго
подвижнику показанного настроения, на какой бы высокой ступени
религіозно-нравственного развитія онъ ни стоялъ 78).

Самымъ свойствомъ христіанскаго "возрожденія" и сущест
втвомъ христіанскаго "спасенія" обусловливается постепенный,
процессуальный характеръ нравственного совершенствования. Въ
этомъ отношеніи "стремленіе, своественное христіанамъ, есть
внутренняя переработка ихъ самихъ" 74). Закваска духовно-бла
годатной жизни должна постепенно и послѣдовательно прони
кать всю природу человѣка, всю его личность, со всѣми ея
силаи, способностями и принадлежностями.

Слѣдуетъ признать, что психо-физическая переработка человѣческой
личности, какъ нормативное требование этики и какъ несомнѣнны
историческій фактъ, не составляетъ исключительной
принадлежности христіанства. Она имѣла мѣсто и въ до-христіанскомъ мірѣ, достигая здѣсь иногда степени очень высокой,
примо поразительной (индійскіе факиры и под.). Однако, указан
ная аскетическая переработка получаетъ въ христіанствѣ такія
специфическія особенности, которыя дѣлаютъ ее явленіемъ рѣ
шительно не сомѣрнымъ съ аналогичными фактами до-христіанской и вѣ Groß hr криганской аскетики. Психо-физическая пере
работка личности въ христіанствѣ поставляется въ тѣснѣйшую
нерастврнно-органическую связь съ духовно-благодатнымъ разви
тіемъ совершенства, объективно-данного въ возрожденіи,—въ
положительную зависимость отъ него. Такимъ образомъ, въ христіанствѣ для психофизической переработки личности въ аскетическому смыслѣ уязвяется, по сравненію съ этикою не-христіанской, иной, совершенно особый источниковъ, другая, совершенно особая, цѣль. Если вообще этический и религіозный моменты даны
въ христіанствѣ въ нераствррномъ, органическомъ единстве, то,
въ частности, и аскетическій элементъ всѣцѣ опредѣляется—
въ своемъ основанномъ содержаніи и конечной цѣли—отношеніемъ

78) По словамъ св. отца, ни одна изъ добродѣтелей не выше показанія (обрѣтѣ въ онофіевъ офілотеріа тѣз метаноіа). Показаніе всегда прилично всѣмъ,—и грѣшникамъ и праведникамъ,—желаящимъ достигнуть спасенія. И вѣсть пред
ѣла усовершенствованія, потому что совершенство и самыхъ совершенныхъ
подлинно нескончаемо (бѣгос ектелелос). Поэтому то показаніе до самой смерти
не ограничивается (пеоріійіа) ни обстоятельствами, ни дѣлами (огда хорое, огъе грѣха). Лог. LV, с.325. Ср. Симеонъ Н. В. От. XXXII. Т. СХ, с. 489А, 492В.
74) Е. О. Начерт. Хр. Нравоуч., стр. 469. Ср. Путь ко спас., стр. 190—
191.
къ моменту религиозно-мистическому. Если несомнѣнно, что въ христианствѣ „вся жизнь духовная“ состоитъ въ переходѣ отъ мысленнаго Богообщенія къ дѣйствительному, живому, ощущаемому, являемому 72), то, съ другой стороны, не менѣе справедливо, что и „аскетизмъ“ имѣть важность, смыслъ и цѣнность только потому и постолько, поскольку, благодаря его цѣлесообразному примѣненію, человѣческая личность получаетъ реальную возможность и дѣйствительную способность воспринимать блага непосредственнаго богообщенія,—возрастать, укрупняться въ этомъ послѣднемъ.

72) Еп. Теофанъ. Путь. стр. 178.
При помощи "аскетизма" человеческая личность приобретает способность, получает восприимчивость к богообращению. В этом случае "аскетизм" имеет в виду с отрицательной стороны достижение "чистоты" (козерогия), а с положительной — "совершенства" (телесность) человеческой личности, достижение вообще "святости". Отсюда и "аскетизм" осуществляется и проявляется собственное в двух направлениях, хотя и связанных между собой теснейшим образом. Сущность и значение этих двух моментов выясняются из того отношения, в которое становятся к обладающему, восстановленному и укрепленному человеческому "духу" другия, низшая, "орудниа" силы и способности его личности.

Человек, искренне, всесторонне, откровенно, отдался от греха, возненавидел его, возлюбил добро и отошло устремились 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 духовные силы и способности этой последней мало того, что не присущи и не делятся по началу "духа", он уже приобрёл навыки и склонности функционировать в направлении дистанционно противоположном. Сущность обновленной жизни — самосознание любви, между теми физическими силами и потребностями не привыкла к ограничениям, стеснениям и лишениям. Напримет, человек, иногда действительно и искренне хочет послужить ближним тем или иным путем, но его останавливает боязнью лишиться возможности удовлетворить своим, видимому, неиспорченным потребностям так, как он успел удовлетворяться обычно, — он опасается вреда для своего здоровья, если не поспать, напр., столько,
сколько привыкъ и какъ этого требуетъ, по его убѣжденію, организмъ и под.

Однимъ словомъ, препятствіемъ къ осуществленію самоотверженной христианской дѣятельности можетъ явиться, какъ и дѣствительно очень часто является, „самопожиреніе“ 1), хотя идущее у человѣка возрожденного уже не изъ центра его личности, но изъ периферіи, изъ неприспособленности или слабости его психо-физическихъ силъ и способностей.

Во всякомъ случаѣ и послѣ „обращенія“ человѣка ко Христу его тѣлесная и душевная сила остаются не только неприспособленными къ новой жизни, но и сохраняютъ замѣтный уклонъ къ сторону именно противоположную. Съ этой точки зрѣнія уясняются и основная начала христианскаго подвигничества послѣ обращенія. „Грѣхъ возненавидѣнъ въ душѣ, но тѣло и душа сочувствуютъ ему, льнуть къ нему, потомъ что облечены страстями. Добро или воля Божія возлюблены въ душѣ, но тѣло и душа не сочувствуютъ ему, отрываются отъ него, или, если хотите, не умѣютъ дѣлать его“ 2). Вотъ почему подвигнику на каждомъ шагу приходится не только преодолѣвать инертность, непостоянство, слабость, медлительность дѣйствія своихъ душевныхъ и тѣлесныхъ силъ, но и, вмѣстѣ съ этимъ,—бороться съ ихъ превратнымъ направленіемъ, выражающимся въ постоянныхъ попыткахъ ихъ дѣйствовать не по новому, а по старому принципу,—въ интересахъ не самоотверженной любви, а эгоистическаго самогодія. Другими словами,—должъ христианинъ „противится себѣ въ худомъ и принуждаетъ себя на добро“ 3). Отсюда вытекаютъ два общихъ формальныхъ 4) начала подвигничества: „самопротивленіе“ 5) и самопринужденіе“ 6). Что касается этого послѣдняго принципа, то онъ представляетъ собою нечто иное, какъ исполн-

1) Е. О. Путъ, стр. 12
2) Ibid., стр. 190.
3) Ibid, стр. 191. Курсивъ нашъ.
4) Превос. Феодоръ называетъ „форменнымъ“ началами подвигничества,—употребляя, очевидно, свое „форменный“ въ смыслѣ именно формальный. Соч. цит. стр. 191; стр. 208.
кование и привреждение словъ Христа Спасителя, согласно которомъ фактическое приобщение „Царству Небесному“ достигается не иначе, какъ путемъ многихъ и тяжкихъ усилий со стороны всякаго, стремящагося къ нему 7). Стремление достигнуть „Небеснаго Царствія“ на пути своего реального осуществления встрѣчается со многими препятствіями, въ высшей степени возбуждающими всю энергию человѣка въ цѣляхъ преодолѣнія, препобѣждения этихъ препятствій,—взыывающими высшее напряженіе всѣхъ его силъ и способностей.

Общимъ и самымъ главнымъ условіемъ нормального, вполнѣ успѣшнаго и цѣлесообразнаго теченія христіанскаго подвижничества, опредѣляемого указанными принципами, является, по христіанскому ученію, соблюдение „постоянства“ того именно направленія жизни, которое принято христіанамъ въ обращеніи, сохраненіе устойчивости разъ перемѣщенія и утвержденія центра тяжести. Это свойство христіанской жизни обозначается въ св. Писаніи терминомъ остриность. „Владь вѣкъ (плѣнъ) до смерти, и дамъ тебѣ вѣкъ жизни“ 8). „Остриность“ въ св. Писаніи обозначаетъ собственно такое отношеніе христіанина къ дарованнымъ ему отъ Бога „талантамъ“, такой характеръ и направленіе его жизнедѣятельности, въ результатѣ которыхъ получается не только сохраненіе въ цѣлостности естественныхъ и благодатныхъ даровъ, ему вѣтренно ихъ усвоеніе, раскрытие, прѣумноженіе 9). Оно діаметрально противоположно лѣпности, духовной безпечности, небрежности, нерадѣнію, въ указанномъ отношеніи 10). Итакъ христіанинъ во все время жизни долженъ сохранить „остриность“ принятымъ направленію, не измѣнять ему ни въ какомъ случаѣ, не смотря на всѣ препятствія и отклоняющіе въ другую сторону соблазны, идущіе какъ совѣтъ, такъ и возбуждаемыя прирожденными или приобрѣтеными наклонностями самого человѣка.

Охотное, одушевленное стремление, неослабнѣе усердіе, постоянная готовность проходить христіанскій подвигъ постепеннаго и всесторонняго совершенствования въ духѣ указанного

metipsis necessitatisibus subjecerit atque coegerit, ipse est monachus“. Ср. X, 81, col. 927D. Григорій Посадск. De Hesychaistis, col. 1112B: ὅρμα ἀποκάθρωσιν ὑποτομήν, ὥς ὁ συνάντη αἰών ἀπότομον φιλοσοφεῖν.


8) Апок. I, 10; 1 Кор. IV, 2; 2 Тим. IV, 7; II, 13.

9) Мф. XXV, ст. 21, 22. Ср. XXIV, 45.

10) Ibid. XX, ст. 26, 27.
неуклонного постоянства, препобеждая всь встрéчавшйся на пути препятствия,—это настроение христианина вь аскетической письменности обозначается и характеризуется термином ревности (στομα) 11).

В св. Писании этому, какь и многим другим понятиям, придано религиозно-нравственное значение.


11) Στομα означаетъ вообще въ Новомъ Завтѣ горячее, упорное стремленіе въ дѣйственіи, преодоленіи какой-либо цѣли, а также въ дѣйственіи за собою уже достигнутаго результата. Это состояніе предполагаетъ, такъ образъ, наличность (дѣйствительную или предполагаемую) чего-либо нераздѣльного, стоящаго на пути достиженія означенной цѣли, а въ самомъ субъектѣ—сердечный, существенный интересъ и даже сильную любовь къ тому или другому предмету или лицу. Отъ особенности сихъ названныхъ состояній зависитъ о себѣ въ отношеніяхъ мужчины и женщины, женщина и вѣруютъ, при чемъ женскихъ ревности слѣдить за вѣрностью и безупречностью своей невѣсты. Эти отношенія, какъ типически, берутся для изображенія и отношеній Господа къ вѣрующимъ не только въ Ветхомъ Завтѣ, но и въ Новомъ (Ср. 2 Кор. XI, 2), такъ что ревность приписывается и Богу (Θεоς Στοмα), а затѣмъ, по подобію Іоан., и настьркъ Церкви (Ioc. cit. Ср. Колес. IV, 13. Іоан. II, 17. Пс. LXIX, 10). Равнымъ образомъ и человѣкъ долженъ имѣть „ревность къ Богу“ (ср. Рим. Х, 2: Στομα Θεος Θεος, где Θεος—genitiv. objecti. Ср. 2 Кор. VII, 11; ИХ, 2; Филип. III, 6), выражающуюся въ горячей стремяніи способствовать, съ своей стороны, осуществленію воли Божіей на землѣ, и въ невольномъ воемученіи, негодованіи, когда христианинъ видитъ упорное противленіе этой спасающей всѣхъ Божіей.

У классическіхъ писателей Στομα употреблялось какъ синонимъ έρε и означало, такъ образ., настроеніе человѣка по поводу соперничества,—когда человѣкъ, преодолѣвъ незамѣтную цѣль, встрѣчитъ другаго на пути достиженія этой цѣли. При этомъ Στομα употреблялось въ болѣе хорошемъ значеніи, чтмъ έрѣ (Schmidt. IV B. S. 198).

13) Лк. XII, 49. Ср. Евр. V, 27.
14) Апок. III, 15.
15) 1 Θесс. V, 79: το κεφαλι μι σφάνγια.
является „раздробительная въ душь силой“ 17), то есть, по нашей теперешней терминологии, сердце 18).

Значение „ревности“ въ подвижнической духовной жизни въ высшей степени важно. „Это — добродѣтель, безъ которой не производится доброе; — отъ времени до времени она движется, возбуждается, распалаются человѣка пренебрегать плодию въ скорбяхъ и въ страшныхъ встрѣчающихся его искушеніяхъ, непрестанно предавать душу свою на смерть, и идти на встрѣчу отступнической силѣ ради совершения того дѣла, котораго сильно возжелала душа“ 19).

Это состояние включаетъ въ себя и момент боицѣннаго, всѣдствіе отъ всѣхъ окружающихъ христіанама препятствій, лишиться тѣхъ благъ богообоображенія, которыя для него дороже всего въ мирѣ 20), а также непремѣнно предполагаетъ возбуждаемое этимъ опасеніемъ положительное стремленіе во что бы то ни стало устранить эти препятствія, постепенно, но неуклонно приближаться, несмотря на эти препятствія, къ достиженію намѣченной цѣли — непосредственному богообоображенію.


Постоянство въ добрѣ, вдохновляемое ревностью о богоугожденіи, обязательно—и психологически и этически—предполагаетъ и обусловливаетъ собою „терпимія“ (іжидову), которое, такимъ образомъ, связано съ первымъ тѣснѣйшимъ образомъ, представляя собою одно изъ его существенныхъ проявленій и характери-

17) Л. LXI, с. 366.
18) Ср. Е. О. Путь ко спасенію, стр. 205: „родилась она (т. е. ревность) внутреннимъ замѣненіемъ сердца, подъ невидимымъ дѣйствиемъ благодати Божіей“.
19) Ibid., сд. 367.
20) „Пробуждіе и воспользованіе (ревности) бываетъ, когда человѣку приходитъ на мысль какой-нибудь страхъ, заставляющій его бояться за то благо, которое онъ пребрѣлъ, или навѣстъ въ виду пребрѣленъ, чтобы не было оно украдено или унищожено какимъ-либо случаемъ или посвѣдѣніемъ его.... Разумѣю страхъ во всѣхъ состояніяхъ дѣятелей добродѣтels, пребывающихъ въ душе для ея пробужденія, чтобы не давалась она дремотѣ“. Ibid., сд. 367.
21) Ibid.
22) Ср. Е. О. Путь, стр. 204, 205.
23) См.т. Schmidt. Б. 1, S. 483: 6{іжидовъ, согласно значенію своего корня, „даетъ понятіе твердаго противостоянія“.}

23) Ср. Римл. П, 2. 2 Кор. XII, 12.
24) Ср. Евр. XII, 3. Апок. II, 3.
25) 2 Тим. П, 12.
26) Толкованіе первыхъ восьми главъ Посл. Римл. (V, 3—4), стр. 293—294.
ствами, — оть бъдствий, посылаемыхъ или попускаемыхъ Богомъ для испытания вѣры человѣка, для его совершенствования 32). Христіанство учить о „терпѣніи“, какъ объ одной изъ основныхъ „добродѣтелей“, какъ о подвигѣ въ высшей степени важномъ, существенно необходимомъ для краеобразованія совершенствованія. Такимъ образомъ, названный подвигъ въ христіанской аскетикѣ имѣетъ принципіальное значеніе, обусловливалъ своимъ существованиемъ процесс усовершенствованія каждаго человѣка въ спасеній, совершенного Государемъ Христомъ.


Такимъ образомъ, „терпѣніе“ въ христіанствѣ неразрывно связано съ его эсхатологическими чаяніями и вытекаетъ изъ самаго существа христіанскаго спасенія, которое своего абсолютнаго господства, окончательнаго торжества и полнаго религіознозначественаго, а равно и космическаго 37) совершенства достигнешь только въ будущемъ, въ концѣ времени, послѣ того, какъ будуть приведены въ исполненіе планы Божественного Домостроительства о спасеніи человѣчества.

30) Римл. VIII, 24—25.
31) Ст. 24.
33) 1 Кор I, 22; V, 5. Римл. VIII, 23. Ефес. I, 13; IV, 30. Апок. II, 17.
36) 1 Петр. I, 5.
37) Ср. 2 Петр. III, 13. Апок. XXI, 1.
Вследствие указанного характера христианского спасения, "въра" христианъ подвергается постоянно скорбямъ, въ видѣ различнѣйших испытаній (въ тоймѣрахъ терпѣній) 38). Отсюда связь "терпѣнія" и "вѣры", нераздѣльная совмѣстность ихъ осуществленія и проявленія 39). Такимъ образомъ, "терпѣніе" нужно христианамъ, "чтобы, исполняя волю Божію", они могли дѣйствительно "получить обѣщанное" 40) спасеніе 41). Христіанская "надежда" на полученіе всѣхъ этихъ благъ исключаетъ всякій элементъ колебанія, сомнѣнія и неуверенности. Точное соблюденіе Заповѣдей Божіихъ и непоколебимое сохраненіе вѣры во Христа предполагаютъ, какъ необходимое условіе своего реальнаго осуществленія, присутствіе въ подвигихъ "терпѣніе" 42), въ качествѣ неизмѣнно проникающаго его настроенія. Именно "терпѣніе" сопровождаетъ христіанина всегда и неизмѣнно при совершении его подвига 43). Если христіанство необходимо предполагаетъ "усилие" 44), "трудъ" 45), то этимъ самыемъ уже implicitе оно поступливо къ терпѣнію 46). Въ частности, подвижничество необходимо связано съ "воззрѣніемъ" 47), а въ "воззрѣніи" обязательно заключается уже и "терпѣніе" 48). Вообще "присоединяй плодъ истинно-христіанской добродѣтели, возращать и укрѣплять сѣмя духовно-благодатной жизни" возможно не иначе, какъ всѣцѣло проникаясь "терпѣніемъ", всегда находясь въ его сферѣ 49). И это совершенно естественно, если даже "земледѣлцы" въ ожиданіи "драгоцѣннаго плода отъ земли" "терпятъ долгіе" 50). "Дѣйствіе" терпѣнія, его нравственно-аскетическій смыслъ проявляются въ томъ, что законъ духовнаго христіанскаго развитія и прогрессивнаго религіозно-нравственнаго совершенствованія именно благодаря "терпѣнію" осуществляется съ полнымъ успѣхомъ и непрерывностью, обеспечивая христіанину всестороннее совершенство "во всей полнотѣ, безъ всякаго недо-

39) Апок. XIII, 10; XIV, 12.
40) Евр. X, 36.
41) Ср. Лк. XXI, 19.
42) Апок. XIV, 12.
43) Евр. XII, 12.
44) Мт. XI, 12.
45) Апок. II, 2, 3, 19.
46) Ibid.
47) 1 Кор. IX, 25.
48) 2 Петр. I, 6.
49) Ср. Лк. VIII, 15.
50) Иак. V, 7.
статка" 51). Если же такое состояние христианина является цѣлью его "освященія" 52), то будетъ вполне понятно выраженіе првосв. Thеофана: "терпѣніе"—субстратъ (подстилка) святой и богоугодной жизни" 53). Вообще же "терпѣніе необходимо и въ началѣ, и въ продолженіи, и въ концѣ, какъ каждаго дѣла, такъ и всей жизни. Вeadъ требуется напреженіе силы, всегда участь готовыхъ, предолѣніе препятствій, какъ внутри, такъ и во внѣ, придумываніе средствъ и приведеніе ихъ въ дѣло. Все же сіе безъ терпѣнія выдержано быть не можетъ.... Когда оно есть, то и все есть: есть и ревность, есть и вниманіе ко всякому встрѣчающемуся случаю добра, есть и рѣшимость скорѣе умереть, чѣмъ опустить что изъ предлежащаго доброго" и т. д. 54).

Итакъ "терпѣніе" по своему этико-психологическому существо сть стоитъ въ тѣснѣйшей и неразрывной связи съ христианской надеждой 55), отъ нея беретъ начало, ею вдохновляется и укрѣпляется въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи и благотворномъ воздѣйствіи на человѣка. Съ другой стороны, не менѣе несомнѣнна психологическая близость "терпѣнія" и къ христианской любви 56). Во всякомъ случаѣ, истинно-христиансское "терпѣніе", какъ и всѣ истинно-христіанскія настроенія, всецѣло относится къ Христу, какъ къ своему внушеному объекту, переживается подвижникомъ по силѣ единства его жизни съ жизнью Христовой. "Если мы съ Нимъ умерили, то съ Нимъ и оживемъ; если терпимъ, то съ Нимъ и царствовать будемъ" 57). Отсюда опорой и объективной основой этого состоянія, пунктомъ, на которомъ оно покоятся и утверждается,

---

51) Иак. I, 4.
52) 1 Сол. V, 23.
53) Толков. первыхъ восьми гвзъ Посл. Римлянъ, стр. 140.
54) Е. Толк. первыхъ восьми гл. Посл. къ Римл. стр. 140.
является Богъ и Христосъ. „Спасительного Живота Іисусъ Христова нельзя иначе стать причастникомъ во всей его силѣ, какъ чрезъ спостраданіе Ему. Въ крещеніи спотребляется Ему таинственно, а въ жизни потомъ прививается къ крестному жизненносному древу страданій и смерти Его чрезъ невольныя страданія и произвольная лишения или разнаго рода подвиги самоотверженія и самоувершенствованія 58) 59).

Таковы основныя христианскія аскетическія добродѣтели. Они очень характерны и важны для усиленія существенныхъ особенностей христианской аскетики. Ихъ общее свойство то, что они усиливаются и опредѣляются отношеніе всей послѣдующей христианской жизни къ начальному процессу обращенія ко Христу. Вся жизнь христианина направлена къ тому, чтобы сохранить, развитъ, укрѣпить, всесторонне осуществить тѣ начала духовно-благодатной жизни, которыми основаніе положено было въ „обращеніи“. 

58) Еп. Стефан. Толк. 2 Кор. IV, 12, стр. 136.
— 575 —
III.

"Сердце", как главный объект "аскетического дыхания" с положительной и отрицательной стороны. "Пребывание в сердце" и его основные моменты: "тревоге", "бодрственность", "внимание", "разсуждательность" и "самоуверение".— "Знитота сердца", как результат названных аскетических приемов.

Какими же, в частности, способами, при помощи каких аскетических приемов или "дыхания" совершается в деятельности осуществление указанной цели христианского подвижничества? И прежде всего где, в какой сфере психической жизни лежит центр тяжести аскетического "дыхания"?

"Сознание и свобода", представляющая собою существенная свойства и основные, характерные проявления человеческого духа", обращены теперь к Богу 1). Правда, указанная сторона "духовной жизни человека" составляет "исходящие всей его деятельности" 2), однако далеко не исчерпывает всей его личной жизни. Это и попытка, раз из всего человеческого существо, состоящего из духа, души и тела 3), усиленным является пока один только дух. "Следовательно, человек весь еще нечист, кромь единой точки, которую составляет сознаваемая и свободная сила — ум или дух. Богу чистый и соединяется с единой его частью, вся же другая части, как нечистая, остаются вне Его, чужды Его, хотя Он готов исполнить всего человека, но не дышет сего, потому что человек нечист" 4). Таким образом, результат, котораго человечество достигает в "обращении", представляет собою по отношению к послѣдующей его дѣятельности не болѣе, какъ "свята, точку опоры" 5). Отсюда христианну предстоит повозиться и о томъ, чтобы затеплить—

1) Е. Θ. Путь, стр. 226. Ср. стр. 225, 268.
2) 1 Θес. V, 23
3) Е. Θ. Lib. cit., стр. 187.
4) Ibid, стр. 224.
5) Ibid.
миться в духѣ „свѣтъ жизни проникнется далѣе и, проникая съ собой естество души и тѣла и, такимъ образомъ, освящая ихъ, превращая себѣ, возводить ихъ въ чистый и естественный видъ, не оставалась въ себѣ, а разливалась по всему нашему существу, по всѣмъ силамъ“ 8).

Слѣдовательно, „изъ исходящей уже непоколебимаго и освятившаго“ исцѣленіе и освященіе должны быть проводимы „и по всѣмъ силамъ“ 9). Такимъ образомъ, благодатствованный и виспомоществуемый благодатию „духъ“ долженъ проникать собою всю жизнь человѣка, воздѣйствуя на нее въ свойственномъ ему направленіи,—т. е. долженъ одухотворить всю его природу. Однака, каковъ же именно ближайший путь этого одухотворенія? Какимъ именно способомъ „духъ“ христианина можетъ и долженъ воздѣйствовать на другія, низшія силы человѣка?

По смыслу христианскаго ученія, влияніе „духа“ на личную жизнь христианина, согласно духовной организации человѣческой личности, проявляется и осуществляется при непремѣннымъ участіѣ „сердца“, т. е. способности чувствовать, — при его обязательномъ посредствѣ 8). „Всакое дѣйствіе свободное, заражаясь въ сознаніи и свободѣ,—слѣдовательно, въ духѣ, ниспадаетъ въ душу съ силами ея—разсудкомъ, волею и чувствомъ 9), но именно послѣднее и имѣеть въ данномъ случаѣ первенствующее, основное и главенствующее значеніе. Это и естественно, разъ „сердце“ является „центромъ жизни“ 10), какъ физической, такъ и духовной. Сердце „лежитъ глубже“ другихъ „силъ дѣятельныхъ (т. е. ума и воли) и составляетъ для нихъ какъ бы подкладку или основу.... Поэтому оно справедливо почитается корнемъ существа человѣческаго, фокусомъ всѣхъ его силъ духовныхъ, душевныхъ и животнотѣлесныхъ“ 11). Вотъ почему именно „къ сердцу схо-

8) Ibid.
9) Ibid.
10) Ср. Проф. А. И. Бевинскій. Религіозное сознаніе язычества, стр. 79: „дѣятельность сердца“ проявляется въ томъ, что „вводитъ элементы сверхъ-психической жизни и столь же сверхъ-психического въ нѣкоторыхъ случаяхъ и условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ находятся люди, которые находятся въ тѣхъ условіяхъ, въ которые
дится вся духовная дѣятельность человѣка" 12), поскольку оно является вообще "исходящемъ всѣхъ движений" 18) человѣческой личности. "исходящемъ всей его дѣятельности" 14).

Сказанное о центральномъ значеніи "сердца" въ духовной жизни вообще вполнѣ примѣнительно, въ частности, къ религіозно-нравственной дѣятельности человѣка.

Несомнѣнно, что специфическая религіозная потребность прежде всего и преимущественно составляетъ характеристическую принадлежность и выражаетъ внутреннюю природу собственно человѣческаго "духа" (πνεύμα, νοῦς) 15). Однако, въ этомъ случаѣ значеніе человѣческаго "духа" хотя и важно въ высшей степени, принципіально.— все же носить по существу только формальній характеръ, проявляется въ стремленіи къ безконечному. Конкретно осуществляется и выражается воздѣйствіе "духа" на психическую жизнь человѣка собственно въ сфере эмоційной, въ области сердца 16). Отсюда становится вполнѣ понятнымъ выраженіе проѳв. Теофила: "одежда духа есть освящающее его чувство" 17). Вотъ почему "сердце" и "духъ" поставляются въ тѣснѣйшую связь между собою, доходящую иногда до полнаго безразличія ихъ употребленія одного, вмѣсто другого 18) 19).


12) Путь, стр. 239. Ср. Протопоповъ И. Л. Ивановъ. Правослѣвъ христ. учение о правѣ, стр. 43—44, 205—206.
13) Ibid., стр. 207.
14) Ibid., стр. 226.
15) "Умъ, или духъ,—по естеству, высшая сила наша, вся обращенная къ божественному". Е. Т. Толкъ. Посл. Ефес. (IV, 24); стр. 299. Ibid. (ст. 18), стр. 285, 289. Толкъ. IX—XIV гл. Посл. Римл. (ХI, 11), стр. 232. Толковъ первыхъ восьми гл. И. (II, 26), стр. 118.
16) "Отправленіе его (т. е. духа) суть страхъ Божій, въ основѣ коего лежить увѣренность въ благѣ Бога съ сознаніемъ полной отъ Него зависимости; освященіе, недовольство вліяніемъ тварнымъ" и т. д. Толкъ. Посл. Ефес. (I, 18), стр. 95. Ср. Ibid. (II, 16), стр. 209; (IV, 24), стр. 300. Толкъ. Колос. (III, 16), стр. 191; Галат. (V, 6), стр. 336. Толкъ. первыхъ восьми гл. Римл. (I, 21), стр. 97; 2 Кор. (ХII, 2), стр. 358—9 и др.
18) Ср. Е. Т. Толкъ. Посл. Ефес. стр. 95: "сердце здесь (I, 18)—не въ общемъ смыслѣ, а въ смыслѣ внутреннего человѣка, есть въ нашъ внутренній человѣкъ, и о Анг. Павлу, или потвевший сердца человѣкъ, по Ан. Петру. Это—богоподобный духъ, вдунутый въ первозданное". Ср. Толковъ первыхъ восьми
„Если центр существа человеческаго есть сердце, то имя онъ входит въ связь со всѣмъ существующимъ“ 20). Именно сердцемъ переживаетъ человѣкъ общение съ другими сущестовть. Отсюда естественно, что и личное, непосредственное, общение съ Богомъ совершается именно также въ сердцѣ 21). И действительно, „въ истинной вѣрѣ Господъ сочетается съ сердцемъ“ 22), которое фактически, слѣдованно, и является центромъ положительного религіозно-нравственного развитиа христианина, опредѣляя собою смыслъ и содержаніе его аскетическаго подвига въ цѣляхъ переработки душевныхъ и тѣлесныхъ силъ въ указанномъ отношеніи. Стоитъ же важно, существенно, необходимо, фундаментально значеніе „сердца“ и въ дѣлѣ выполнения отрицательной задачи христианскаго подвижничества, состоящей собственно въ освобожденіи, очищеніи человѣческой природы отъ чуждыя, враждебныхъ его истинному, идеальному значенію элементовъ. И въ данномъ случаѣ прежде всего необходимо приобрѣсти, сохранять и поддерживать соответствующее настроеніе „сердца“; сущность этого настроенія состоятъ въ отрицательномъ, враждебномъ отношеніи ко грѣху, въ живой, постоянной и интенсивной ненависти къ нему.

По словамъ прпосвящ. Теофана, „нелюбовь къ страстности, ненависть, непріязнь“ „и есть военная духовная сила и одна заимѣнщя всю рать“ 23).


21) Начерт., стр. 306.

22) Ср. Мт. V, 8.

23) Посл. Галат. (IV, 15), стр. 298. Посл. Ефес. (III, 17), стр. 210; ibid., ст. 18, стр. 216; ibid. (II, 10), стр. 142. Путь ко спасенію, стр. 224.

24) Ibid., стр. 267; ср. стр. 281.

25) Путь ко спасенію, стр. 281.
нымъ „прираженийъ" настроение „сердца", сочувствие имъ обезпечиваетъ развитіе и господство ихъ въ душѣ человѣка, въ результата чего и является собственно „страсть", явленіе враждебное нормативному религіозно-нравственному предназначению человѣка.

Отсюда, если въ дѣ́ль положительного раскрытия религіозно-нравственнаго совершенствованія прежде всего и преимущественно важно то, чтобы „все принять сердцемъ, все согрѣ́ть въ немъ, вкусить, усвоить, лѣ́бѣ́ть" 27), то для успѣ́шнаго осуществленія отрицательной стороны аскетизма необходимо хранить „примѣ́нительно сердце“: не давать „доходить, возникающимъ движениямъ до чувства“ 28).

Съ этой точки зрѣ́нія уясняется учение препод. Макарія Е. о „сердцѣ", какъ основномъ источниковъ и живомъ родникѣ всего какъ доброго, такъ и дурнаго въ религіозно-нравственной жизни человѣка. По его словамъ, „сердце“ (ἡ καρδια) является какъ бы „сосудомъ", гдѣ́ сосредоточены „всѣ сокровищницы порока", но, съ другой стороны, „тамъ въ Богѣ, тамъ въ ангелѣ, тамъ жизнѣ и царствѣ, тамъ свѣ́тъ и апостолы, тамъ сокровищницы благодати“ 29). Вообще „сердце“, являясь „проявленіемъ слѣдствійъ неразличимыя и неправды“ (τὸ εὐγενικόν τῆς αὐθαίρετος καὶ ἀθανασίας) 30). Богъ почему, по мысли св. отца, именно „сердце“ является источникомъ благодатнаго оживленія всей природы человѣка. „Когда благодасть овладѣ́етъ пажитями сердца, то царствуетъ надъ всѣми членами и помыслами; ибо тамъ „умѣ" (ὁ νο͂ς), и всѣ помыслы душѣ и съ надеждою. Поэтому благодать и проходитъ (чрезъ сердце) во

28) Еп. О. Начерт., стр. 348. Ср. Письма къ разнымъ лицамъ, стр. 326.
30) Н. XLI, c. VII, col. 776D. Ср. Н. XVI, c. VI, col. 617A.
31) Н. XV, c. XXXII, col. 597.
всё члены тьма (εἰς ὅλα τὰ μελη τοῦ ωματος) 31), во всю природу человека, "такъ какъ душа соплетена (съ сердцемъ) и соединена" 32). Въ частности и въ особенности, охарактеризованная выше основная аскетическая добродѣтель—рѣвность и терпѣніе—возникаютъ, развиваются и усовершенствуются именно въ зависимости главнымъ образомъ отъ вліяній сердца 33), существенною особенностью котораго является "теплота" 34). Въ общемъ это получается тотъ выводъ, что центромъ подвижническаго совершенствования, главнымъ его условіемъ служить нормальное положеніе "ума" (νοης, νομικα) въ его отношеніи собственно къ "сердцу", ихъ взаимное должное отношеніе. Это послѣднее опредѣляется сущностью, съ одной стороны, "ума", а съ другой—"сердцемъ". Если первый есть—по преимуществу—сила созерцательная 35), а второе образуетъ собою наиболѣе глубокія индивидуальныя переживанія, то ихъ взаимныя отношенія естественно должны выражаться контролемъ—постояннымъ и неослабнымъ—"разумомъ" надъ "сердцемъ", такъ чтобы первый всегда проникалъ въ сфере содержанія второго, постоянно имѣль послѣднее въ виду, сообщая ему должное направленіе 36), т. е. предохраняя отъ "помышленъ" дурныхъ и направляя къ "помышленъ" добрымъ, поскольку "все благоустроеніе и служеніе зависятъ отъ помышленъ" 37). Между тѣмъ, "помышленъ" возникаютъ внутрі'-вь сердца (ἐνδοθεν ἐκ τῆς καρδιας) 38). Осуществленіе и сохраненіе охарактеризованного должного отношенія "ума", т. е. его самоосознанія и самопсихозенія, ко всему ходу религиозно-нравственной жизни, имѣющему свой источникъ въ глубинѣ человѣческаго сердца,—въ аскетической письменности называется иногда "пребываніемъ въ сердцѣ" (ἐνδιαθει ἐν τῆ καρδια) 39). Сущность его
состоят в том, что со знание и внимание заключаются в сердце 40), держатся у сердца 41) 42). В этом именно смысл есть, т. е. в смысле характеристики нормального отношения "ума" к "сердцу", изъясняются в аскетической письменности предъявляемым словом Божиим хрестоматию, обязательным для его преуспевания в христианской жизни требования "внимания" 43), "бодрственности" 44) и "трезвения" 45) 46). Различные моменты, отличные акты "пребывания в сердце" или "внутрь пребывания" 47) в святоотеческой аскетической письменности обо значаются различными техническими терминами, взятыми большею частью изъ св. Писания, но получившими в ней специальное истолкование. Из этих терминов наиболее существенное значение имеют следующие: вглубь 48), вкапываться 49) (и синонимически), просвещать 50) и

40) Е. Θ. Соч. цит., стр. 206. Ср. стр. 244.
41) Ibid., стр. 245.
42) По выражению препод. Марка II., означено состояние человеческое знаменуемое словом "внутренняя ума во внутренней на чистых храмина сердца. De baptism. col. 1016D: ο νους... εις τα νουτες αυτης (καθαρς) ἀναγνώρισα τιβειν εισελθειν περίσσειν... Τα δε καθαρα της φορης εν νοτες ταυτα.
43) Ср. Мрк. VI, 1; XXI, 34. Дейн. XX, 28. 1 Тим. IV, 16.
44) Мрк. XIII, 37; ср. Мрк. XXIV, 42; XXV, 13; Мрк. XIII, 33, 35; Лук. XII, 35—37. XXI, 38; 1 Петр. I, 13. V, 8; Ефес. V, 4; VI, 14—17.
45) Ср. Петр. V, 8; Ефес. II, 22. 1 Кор. XV, 34. XVI, 13; 1 Тесс. V, 6.
46) В Новомъ Завтѣ слѣдующихъ терминовъ и выражений также или иначе характеризуются проявляющіяся въ самовълюбленіи дѣятельность ума: ἐσώτερον εἰσιν (1 Кор. XI, 31), ἐσώτερον περίσσειν (2 Кор. XIII, 5), ἄναγνωρίσα τιβειν (2 Кор. XIII, 5; Гал. VI, 4), ὡς καθαρὸν (1 Тесс. V, 6. Ср. Еф. V, 14), ὑποτελεῖν (Мар. XXV, 13. 1 Петр. V, 8; ср.Ἀποκ. I, 1 Петр. IV, 7, νηφεῖν (иbid., I Еф. V, 6, 8. 1 Петр. IV, 7; V, 8; 2 Тим. IV, 5), ἐννίφαιν (1 Кор. XV, 34), ἐνεκεῖν (Еф. V, 14), ἐκάθεν (Лк. XVIII, 18; Ефес. V, 15), ἐπικαθαρέσαν (2 Петр. III, 14), ἐμπεπανακαθαρεῖν (Мар. V, 2; IV, 17), ἐκείνοιх (Мар. VI, 1; XXI, 34. Дейн. XX, 28) и ἐκείνοι (1 Тим. IV, 16).
50) Антоний В. Sermones ad filios suis monachos, XVI, col. 973D—974A, 974C. Макарий Е. H. IV, c. 3, col. 473C. Apophthegm., col. 76C, § 2 (Verba S.
Представить больше или меньше 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; большую часть они употребляются как синонимы с оттенками недостаочно характерными и рельефными. Особенно это приходится сказать относительно первых двух терминов, — „трезвения“ и „бодрственности“.

В св. Писании необходимость и нормативная естественность для христиан обозначаемых данными терминами состояний обосновываются на том, что христиане по своей природе и господствующему настроению — „сыны света и сыны дня“, а „не сыны ночи и тьмы“ 52). Отсюда и их настроение должно быть принародено и вполне соответствовать деятельности среди блага дя, не допуская всего того, что свойственно ночной тьме, — особенно же сонливость и нетрезвость. „Ибо синице сият ночью, и упивающиеся управляются ночью“ 53). Христианам же свойственно, составляют их специфическую особенность качества диаметрально противоположные — „бодрственность“ и „трезвенья“ 54). Судя по ходу речи, последнее качество включается в себя момент по преимуществу отрицательный — отсутствие опьянённости, т. е. свободу от чуждых, ненормальных и неестественных влияний и условий деятельности, между тем как как бодрственность прежде всего и главным образом оттывает момент положительный, полную во всех отношениях пригодность, приспособленность и готовность сил человечка к нормальной деятельности. Повидимому, это именно мысль подтверждается словами Апостола: „мы же, будучи сынами дня, да тревимся, облекшись в броню вёры и любви и в плащъ надежды спасения“ 55), — где облечение в духовную броню означает, судя по всему, именно бодрственность.

Есть основания полагать, что, напр., св. Василий Вел. разумеет под „трезвением“ именно устранение ненормальных

---

52) 1 Thes. V, 4.
53) Ст. 7.
54) Ср. ст. 6.
55) Ст. 8.
условий деятельности христианской. Так, по его словам, "подвижник благочестия (δόξης τῆς ἐκκλησίας) пуст имьеть въ виду одно—не вкрался ли какъ въ душу по нерадѣнію (διὰ ἀθέωρας) грѣхъ, не ослаблѣли ли тревѣніе (ἡ νῆφις) и напряженномъ стремленіе ума къ Богу" 56). Прежде всего должны мы всѣми мѣрами удерживать помыслы, установивъ за ними трезвенный надзоръ ума (νομιμον τῆς τῆς διανοίας ἐνοχῆς) 57).

Въ аскетической литературѣ послѣдующего времени слово "νῆφις" сталъ обозначаться подвигъ пребыванія "ума" въ "сердцѣ" вообще 58), тогда какъ подъ другими терминами мыслились уже отдѣльные частные и болѣе опредѣленные моменты его (τροκτο τῆς νῆφις) 59) 60).

При этомъ, "бодрствование" ума является однимъ изъ существенныхъ признаковъ подвига, называемого "νῆφις" 61), естественно, преимущественно въ качествѣ его "положительного" момента.

"Внимание", являясь отрицаніемъ "нерадѣнія" (ἀθεωρία) и "разсиленности" (διὰ ἀθεωρας) дѣпши 62), выражая собою одинъ изъ способовъ "попеченія" (ἐκφάλεια) подвижника о спасеніи, представляетъ собою въ высшей степени важный, существенный, основной и начальный способъ "тревѣнія" 63), безъ котораго всѣ другие подвиги оказываются лишними силами и значеніями.

Въ частности, "вниманіе" проявляется въ томъ, что разумная сила дѣпщ (ἡ νοηρὰ τῆς ψυχῆς ἰδιωγενὲς) неослабно содержать подъ своимъ контролемъ сердце 64), непрерывно надаирая за происходящимъ въ немъ 65). Отсюда вниманіе можетъ быть опредѣлено, какъ "трезвенный надзоръ ума" за "помыслами" 66).
этому своему основному и характерному действию "инманье" называется "небезудающим оком души" (ἀμετάφρατον τὸ τῆς φυσῆς θέλημα) \(^{40}\), "неусыпным" (ἀυχλίστον) "оком души" \(^{30}\).

Так как "инманье" своим прямым, непосредственным объектом имьется "сердце" со всьми его состояниями и переживаниями, то оно называется "сердечным инманием" (ἡ καρδιὰς προσωπικά) \(^{71}\). Действительность разума, направленная на внутреннюю, глубокая основу человеческой жизни и поведения, прямую цѣлью своею имьется распространить подвижником своего внутреннего состояния во всьх даталкахъ, "во всьхъ сторонахъ" \(^{72}\), достиженіе возможно точнымъ изслѣдованіемъ и познаніемъ себѣ самого \(^{73}\), своего собственнаго религіозно-правственнаго "состоянія" \(^{74}\), различіе въ немъ добра и злого, хорошаго и дурнаго, полезнаго и вреднаго \(^{75}\). Ствдова для своего надеждаго осуществленія и цѣлесообразнаго примѣненія "добродѣтель вниманія" \(^{76}\) нуждается въ поддержкѣ со стороны "разсудительности" (διὰρεις, discretionis) \(^{77}\), каковыя добродѣтель и является, такъ образомъ, новымъ, въ высшей степени существеннымъ и важнымъ моментомъ "трепенія", или частишь—инманія.

По словамъ препод. Макарій Е., "любителю добродѣтели должно позаботиться о разсудительности (τῆς διάρεις), чтобы не обманываться въ различеніи добра и зла" \(^{78}\). "Изъ всѣхъ добродѣтелей самая большая есть разсудительность" \(^{79}\). По словамъ аввы Пименъ. "храненіе, вниманіе къ самому себѣ и разсужденіе,— вотъ три дѣйствія души" \(^{80}\).

\(^{40}\) Василий Б. Номил. εἰς τὸ προσωπὸν ἑαυτοῦ с. IV, col. 208A.

\(^{70}\) Ibid. с. II, col. 201C.

\(^{71}\) Иисусъ, lib. cit. III, 39, col. 1493.

\(^{72}\) Василий Б., col. 201C: πανταχοῦν σεαυτὸν προσωπικά.

\(^{73}\) Ср. Василий Б., с. III, col. 204B: ἵνα ἑαυτὸν σεαυτὸν. Ср. с. VII, col. 218D.

\(^{74}\) Ibid. Ср. Иисусъ, lib. cit. I 48, col. 1496.

\(^{75}\) Ibid. с. II, col. 201B. Ср. Макарій Е. De elevatione mentis, с. III, col. 892B: τοῖς καλοῖς τε καὶ κακοῖς διάρειαις.

\(^{76}\) Иисусъ. II, 15, 1516.


\(^{78}\) Макарій Е. De patientia et discretione, с. XIII, col. 876B. Ср. Н. IV, с. 1. col. 472D. De elevatione mentis с. III, col. 892B.

\(^{79}\) Древн. Памфилы, XXI, 26, стр. 476.

\(^{80}\) Verba Senior. l, 12, col. 856C: custodire, et semetipsum considerare, et discretionem habere, haec tria operationes sunt animae.
Целью деятельности внимания, руководимой разсудительностью, является "запрещение" (φολαξ), "блюстение" (τήρηση) сердца 81) отъ дурныхъ помысловъ. А это, въ свою очередь, достигается только въ томъ случаѣ, если человѣкъ "противится дурнымъ помысламъ" 82). Это противление, въ частности, проявляется въ видѣ прекословія (ἀντίφραξ) 83) дурныхъ помысловъ, нежеланія уступить имъ, согласиться съ ними. Если посредствомъ "вниманія" дѣйствіе искушающаго зла, "прираженія дурныхъ помысловъ", только замѣтаются, отмѣчаются и познаются 84), то благодаря "прекословію", они ослабляются, устраняются, искореняются. Такъ какъ "помыслы" заражаются, развиваются и возникаютъ собственно въ "сердцѣ" человѣка 85), то "прекословіе" дурныхъ помысловъ направлено именно на самого же подвижника. Въ такомъ случаѣ осуществляется дѣйствіе подвига "самоукоренія" (αυτοκαρπіα) 86) 87).

Все отмѣченныя "способы трезвенія" (φόρτα тѣхъ μήποι) "от-клоняютъ лукавыя помыслы" 88), пре пятствуютъ "прираженіямъ" развиваться въ страстное, аффективное, грѣшное состояние души. Такимъ образомъ, "трезвеніе", понимаемое во всей совокупности своихъ аскетическихъ, пріемовъ и средствъ, при надлежащемъ прилагеніи или осуществлении его, обезпечиваетъ приобретеніе и сохраненіе "чистоты сердца" 89), этой наиболѣе существенной, основной и характерной принадлежности христіанскаго совершенствованія, составляющей поэтому—естественно—центръ стремленій всего въ цѣломъ аскетического дѣланія и каждаго изъ его отдѣльныхъ пріемовъ. Этимъ обосновывается особенная важность и преимущенственная цѣнность подвига "трезвенія" въ дѣлѣ хр-
стіанскаго подвижническаго совершенствования. По св. — отеческому учению, необходимая во всем „трезвенностъ“ важна для человѣкъ гораздо болѣе, чѣмъ всякое другое дѣло аскетическаго преуспѣянія 90). Вотъ почему трезвѣніе, или храненіе сердцѣ, — главный подвигъ. У свв. отцовъ сюда и направлено все: „все въ сердцѣ, ибо что въ немъ, то и на дѣлѣ“ 91).


90) Ср. Исаакъ С. А. LX, с. 360: ἔνθεσι τῶ ἐνθρόπω καὶ ἔνθεσι παλιον τοῦ ἔργου. Ср. Е. Θ. Начерт., стр. 205: „подвигъ тревенія или бодрствования — самый важный и начальный въ духовной жизни“.
91) One ecce. Пут. стр. 303. Ср. стр. 298, 206.
93) Исаакъ С. А. XXVI, с. 159. Ср. Василій B. Inst. monast. с. XVII, § 1, T. XXXI, col. 1830A.
94) Е. Θ. Пут., стр. 206.
95) Ibid., стр. 208.
96) Древній Патерикъ, XI, 4, стр. 250. Ср. Е. Θ. Путъ, стр. 303.
97) Е. Θ. Lib. cit., стр. 309.
98) Исихій, I, 53, col. 1487C.
99) Ibid., II, 55, col. 1529C.
100) Ср. Исаакъ С. А. XXXVIII, с. 244. Е. Θ. Толков. Пост. После. Тит., стр. 79.
Нормальное прохождение подвига „трезвения“ найлучшим образом обеспечивается достижение самопознания путем самоспятания. Самопознание всегда разматривалось в качестве одного из основных, главныхших аскетических - воспитательных средств. Священное писание и аскетическая творения свв. отцов Церкви призывают к самопознанию и самоспятанию весьма рѣшительно, давая понять, что эти средства являются существенными и основными въ дѣлѣ христіанскаго религіозно-нравственного развитія 1).

Самоспятаніе имѣетъ своею цѣлью возможно ясное, глубокое и точное опредѣленіе наличнаго состоянія силь и способностей христіанина, его достоинства и недостатковъ, въ видахъ цѣлесообразнаго направленія дальнѣйшей работы аскетическаго нравственнаго усовершенствованія.

Самопознаніе должно служить исходнымъ пунктомъ и опорой для дальнѣйшаго безостановочнаго, непрерывнаго прогрессивнаго осуществленія дѣла освященія.

По словамъ, напр., апост. Доровея, подвижники должны испытывать себя (γοιην ἀ εὐνέκτον ἐκοτος), успѣть ли они сколько-нибудь (εἰ προσθάφεισ ὕμρος), или находятся въ томъ же состояніи (εὰ ἐν τοις ἀτικτο ὑπον), или, наконецъ, впасть въ худшее (εἰ εἰς το χειρον ἐγενόμεθα) 2). По учению св. Василия Б., для успѣшнаго до- стижения указанной цѣли подвижнику слѣдуетъ, разматривая свои дѣла, совершенными въ извѣстный день, сравнивать ихъ съ дѣлами предшествовавшаго дня, чтобы, такимъ образомъ, непре- рывно идти по пути нравственнаго усовершенствованія 3).

1) 1 Кр. XI, 28, 31. Галаг. VI, 4.
2) Doctr. X, с. VII, col. 1733В.
3) Василий Б. De renunt. saeculi, s. X. Т. XXXI, col. 648В: ἐκάστης ήμέρας ἐργασιαι ἐπανακτομενοι σφάδει τῇ πρὸ αὐτῆς καὶ σφαδεῖ πρῶς τὴν βελτίωσιν.
Христианские подвижники советую посвящать этому важному делу самонаблюдения и самосовершенствования определенное время дня, преимущественно утро и вечер. По словам, напр., свящ. Никон, "монах должен утром и вечером (καθ' ἐσπέραν καὶ πρωί) давать себя отчету в том, какая дела исполнил он поза тых, которых требует от него Бог, и каких не сделал из тых, которых Бог запрещает. Так, должен проводить он всю свою жизнь 4). Аева Доровей в качестве средства "очищения" рекомендуется заниматься самосовершенствованием и не только утром и вечером, но, кромеж того, еще и каждые шесть часов 5).

Конечно, это самоиспытание должно быть пскренним, правдивым, неподкупным, "веницемърным" 6), так как должно совершаться предъ судомъ совести (съевеiας, conscientia) 7). Въ данномъ случаѣ "совѣсть" должна правильно осуществлять свойственное ей предназначение. Это послѣднее,—и по учению Св. Писанія 8)—и по святоотеческому истолкованію его,—проявляется соб-

5) Doctr. XI, c. V, col. 1740BD.

Если правильное функционирование "совѣсть" находится въ тѣсной связи съ надлежащими отношеніями къ Богу, то только действительное уважение благъ христіанскаго искушенія приводить къ "очищенію" совѣсти отъ дурныхъ, нежелательныхъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи элементовъ и обеспечиваетъ ея способность правильно и целесообразно руководить человѣка.
во всем сущом, что соевт, в нормальных случаях, в правильного функционирования — служит „показателем“ (от ἄσκοπου) вложенного Богом в человеческую природу знания добра и зла 9). В этом случае „совесть“ является „неподкупным судилищем“ (κριτήριον ἀάδεξηστον), обладающим способностью точного распознавания доброго и злого (ἐκούν ἀριθμοί τὴν διάγνωσιν τῶν καλῶν καὶ τῶν oὐ τοιῶν) 10) 11).

Если добрыя движения человеческой души „совесть“ одобряет, то к настроениям и поступкам злым, грэховным,
она относится отрицательно: не одобряет их 12), обличает 13), человеческая стремится по поводу возникновения в нем греховных движений, воздушная в нем чувства виновности, обвиняя его в это время, особенно же после совершения греха 14).

Успинное выполнение со стороны "совести" охарактеризованной обязанности обусловливается тем, что "совесть" обязывает способностью проникать в самые глубокие, сокровенные тайники души 15), отличаясь при том в указанном своем действии свойством непрестанной обительности и трезвенност 16), отсутствующей 17).

Обличая дурные движения человеческой души и одобряя хорошая, совесть имее в виду исправить человеческого, направить его сердце на путь добра 18).

Описанная свойства совести вполне объясняют нам то, почему она появляется свя. Отчаян в чисел сил и способностей человеческой наиболее важных, вышенюших, незримых 19).

В христианстве, вместо с обновлением, возвышением и укреплением силою благодати богоугожной стороны его природы — "духа" или "ума", очищается и совесть 20). Мало того. На ряду с другими богоугожными сторонами человеческой природы "совесть" становится органом богообожения, "предстолом Господом" 21). Вот почему "совесть" служит также и органом богообожения 22).

Однако, присущия совести свойства неложности, неподкнутности, правильности и точности в дальней определения правственно-достоинства возникающих в душе человека различных движений, в действительности принадлежащих ей — по большей части — далеко не во всей полноте. Человеческая ограни-
ченность, слабость, недостаточность — в той или иной мере, больше или меньше, но все же непременно отражаются и на ка-
честве деятельности той силы человечка, которая называется "совъстью". Это и понятно, поскольку несомненно, что добрая совъсть человечка находится в ближайшей, непосредственной зависимости от направления человеческой жизни и "правоты" дьль 23). Конечно, присуща совъсти идеальная особенности сове-
веренно утратиться не могутъ никогда, но все же, несомненно, могутъ являться в видѣ значительно ослабленномъ, парализо-
ванномъ, связанномъ и даже искаженномъ.

Во всякомъ же случаѣ принадлежащая совъсти черты нормативности, безусловной обязательности и под. ни в коемъ случаѣ не могутъ утверждаться на собственной автономии человечка, получить значимость самодовлѣющую и цѣнность абсолютную. Самымъ характеромъ своихъ проявленій, самыми свойствами своей деятельности "совъсть" поступаетъ къ объективной реальной своей основѣ, каковою можетъ быть признано только Божество. И действительно, по учению преп. Макарія Е., очи-
щенной въ Новомъ Завѣтѣ "совъсть" служитъ престоломъ Бо-
жіимъ, на которомъ почиваетъ Самъ Господь 24). А это предпо-
лагаетъ тѣснѣйшую связь и обязательную зависимость дѣятель-
ности "совъсти" отъ благодатныхъ воздѣйствій, обеспечива-
ющихъ "совъсти" ея правильное функционированіе.

Въ ряду разнообразныхъ путей и средствъ благодатнаго воздѣйствія на человеческую "совъсть" и на всю вообще его внутреннюю религіозно-правовенную жизнь человечка,—по общему несомнѣнному смыслу православнаго учения, должны быть по-
ставлены на первомъ мѣстѣ воздѣйствіе на человеческую душу Слова Божія и молитвы. Съ этой точки зрѣнія уясняется и опре-
дѣляется прежде всего важное аскетическое значеніе этихъ двухъ благодатныхъ посредствъ.

Аскетическое значение учения и изучения Св. Писания и „молитвы“.—Взаимная связь и зависимость этих аскетических средств.


2) Ср. Е. 0. Путь, стр. 88.
3) Иоан. VI, 63. Ср. V, 39; VIII, 51. 1 Петр. I, 23.
4) Ср. Римл. X, 8.
6) Ср. Иоан. XIV, 6; VIII, 31. Ср. ст. 32.
7) Ср. Иоан. XVII, 17: ὁ λόγος δὲ σῶς ἀληθεία ὥσις.
9) Иоан. VIII, 31—32.

Слово Божіе оказываетъ свое благотворное вліяніе, въ частности, и на дѣйствія человѣческой совѣсти.

Поставляя человѣка передъ лицемъ самой „истины“, „посвящая чьи сердца“ его 20), открывая ему, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная“ 21), начертывая предъ нимъ идеальныхъ нравственныхъ требованій, предлагая точное изображеніе и конкретное описание разнообразныхъ психическихъ настроений человѣка — въ состояніяхъ какъ паденія, такъ и покаянія и искупленія — слово Божіе даетъ возможность христианину видѣть отчетливо и ясно, какъ въ зеркаль, свое наличное состояніе до самыѣ тончайшихъ изгибовъ души. По мысли св. Ап. Павла, именно слово Божіе сообщаетъ человѣку такую нащененность его судящихъ способности самоанализа (очевидно, совѣсти), что предъ его духовнымъ взоромъ открывается вся его природа, со всѣми свойственными ей силами, способностями и особенностями, въ своемъ подлинномъ видѣ и настоящемъ достоинствѣ 22).

10) 1 Кор. II. 4. Ср. ст. 5.
11) Лук. IV. 22. ДѢян. XIV. 3.
12) ДѢян. V. 20. Ср. VII. 38.
14) Колос. III. 16.
15) Иоан. VI. 38.
16) 1 Петр. I. 23.
18) Иоан. XV. 3.
19) Иоан. XVII. 17, 19.
20) Ефес. I. 18.
21) Римл. XII. 2.
22) „Слово Божіе живо и дѣйственно и острѣе всякаго меча оболону острого: оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ, и судитъ помышленія и намѣренія сердечныя“. Быт. IV. 12.
В этом отношении св. Ап. Петръ сравнивает слово Божие со „свѣтлицником, сияющимъ въ темномъ мѣстѣ“, который по- 
степенно зажигается яркѣй свѣтъ и въ сердцахъ христианъ 23). 
Такимъ образомъ, слово Божіе служитъ какъ бы маякомъ, освѣ- 
щающимъ христианину путь его земного странствования, указую- 
щимъ направленіе этого пути и предостерегающимъ отъ опас- 
ностей.

Всякѣдствіе такого важнаго аскетическаго значенія употреб- 
ленія св. Писанія, 32 Ап. Павелъ заповѣдуетъ христианамъ „вос- 
пріять“ для борьбы съ искушающимъ зломъ „мечь духовный, 
который есть слово Божіе“ 24). Самъ Христосъ Спаситель отра- 
жаетъ искушеніе врага словомъ Божіимъ 25).

Итакъ, углубленіе въ св. Писаніе не только помогаетъ хри- 
стианину выполнять аскетическое требованіе самоиспытания, но и 
способствуетъ просвѣщенію его самосознанія и сознанія, обога- 
щаетъ его добрыми мыслями и чувствами, способствуетъ пробуж- 
денію и укрѣпленію высшихъ идеальныхъ запросовъ и стремленій 
его духа 26).

Вообще же значеніе слова Божія проявляется въ томъ, что 
онъ „умудряетъ“ человѣка во спасеніе вѣрою во Христа Иисуса“ 27).

Въ полномъ согласіи съ учениемъ св. Писанія, только рас- 
крывая его и разъясняя примѣтительно къ частнымъ случаямъ 
и особеннымъ обстоятельствамъ, трактуютъ объ аскетическомъ 
значеніи упражненія въ чтеніи и изученіи слова Божія (ἡ ἡγγι- 
sις τοῦ θεοῦ λογίου) 28) и свв. Отцы подвижники.

По учению, напр., Нила С., преимущество поуенія въ словѣ 
Божіемъ заключаются въ томъ, что оно учитываетъ всякое по- 
стѣднѣй и вредное представление (φανερωματι), начертиваетъ въ душѣ 
священныя образы, способствуетъ тому, что душа сохраняетъ въ 
себѣ достойный Бога воспоминанія (μνημεια ἐξ θεοῦ Θεοῦ) 29). Такимъ 
образомъ, названное аскетическое средство способствуетъ дости- 
женію „чистоты“ (καθαρότης). И это собственно достигается благо-
даря тому, что мыслы упражняющагося въ подвигѣ углубленнаго 
изученія св. Писанія не имѣть времени заниматься страстями,
готовыми его потребоваться, так как его мысль непрестанно устремлена к лучшему 30).

Помышления прп. Исаака О., подвижнику необходимо заниматься чтением и изучением св. Писания потому, что, благодаря этому средству, памятование доброго напечатывается в его мысли, постоянно оживляется и обновляется в нем устремлен к добру, а от греховных путей должно отлучаться, а от греховных путей должно возвращаться прп. подвижником путя спасения по следам святых 32). Особенно же чтение Писания открывает путь к тонкому социальному (τῆς ἐπιστολῆς τῆς θεωρείας) 33).

Препод. Ефрем Сир. особенно внимание обращается на то обстоятельство, что частое чтение Писания способствует собранности мысли 34).

Подобное же, но еще большее значение в дельствиях христианских, религиозно-нравственном усовершенствовании, принадлежит другому аскетическому упражнению — "молитве", которая и именуемый поэтому общеобязательное значение для всех христиан, в качестве необходимого, существенного, важного и главнейшего универсального средства для достижения реального богослужения и богослужения.

Являясь выражением и осуществлением "любви" христианина не только к Богу, но и ближним, другим людям, "молитва" служит, как в сих, и средством развития укрепления в нем этой любви, средством воспитания самоуверенного настроения и самопреданного послушания воле Божией, — а также, благодаря этому, средством подвигления элых и пострадавших "помыслов" и желаний, вследствие отречения от них и просвещения сознания представленными и мыслями о предметах возвышенных и священных. Кто не знает из общенного опыта возвышающей, просвещенной сознание, сгоряющейся и питающейся чувство, возбуждающей волью к любви и укрепляющей ее,—кто не знает благодатной силы молитвы? Она ути-
шаеть и усопоконяетъ страстные позывы и влечения, подрываеть корни эгоистическихъ наклонностей, воспитываеть въ душѣ послушаніе воля Божіей, укрѣпляетъ вѣру, надежду и любовь, возбуждаеть и питаеть энергию и силы къ религіозно-нравственной самоотверженной дѣятельности.

Аскетическое значение молитвы ясно утверждается въ словахъ Спасителя: "сей родъ (т. е. демонскій) изгоняется молитвою и постомъ"; 43) "бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть...въ искушеніе" 42).

Исходнымъ пунктомъ святоотеческаго анализа аскетического значенія молитвы служить понятіе о самомъ существѣ молитвы. Въ этомъ случаѣ молитва опредѣляется, какъ "бесѣда съ Богомъ" (ἲ πρὸς Θεον ὠμολαγια 41), "божественная бесѣда" (θεіα ὠμολαγіα 40) Отсюда, чрезъ это достигается въ молитвѣ общение съ Богомъ, человекъ, по словамъ Златоуста, восходить къ безсмерной жизни 40) и, такимъ образомъ, будучи по природѣ смертнымъ, благодаря молитвѣ, перестаеть быть существомъ смертнымъ и преходящимъ 40). И это достиженіе безсмертія въ молитвѣ реализно осуществляется такимъ образомъ. "Смерть душѣ—нечестіе и беззаконный образъ жизни (βς). И наоборотъ, "жизнь (ζωв) душѣ состоитъ въ служеніи Богу и въ соответствующемъ ему поведеніи (ἡ τοι Θεοι λατρεια καὶ βς ὑ τοτι ἐπανω). Что же касается жизни святой и приличествующей служенію Богу, то ее образуетъ и упітвальнымъ образомъ сохраняетъ въ душѣхъ христианъ именно молитва 41) 42).

Прчину такого благотворнаго воздѣйствія молитвы на душу человѣка св. Отецъ изъясняетъ слѣдующимъ образомъ: Если бывало съ хорошимъ человѣкомъ улучшаетъ душу, то тѣмъ болѣе это произойдетъ въ томъ случаѣ, если мы будемъ бесѣдовать съ Богомъ днемъ и ночью 43). Вотъ почему молитва—при-

42) Мк. XXVI, 41.
40) De precatione И. T. L, col. 775.
41) ...τυ πρὸς Θεοι ὠμολαγια πρὸς ὑ τοι ὑνατο το βς ήν μεταβαλλοντες.
40) Δα ἰνα καὶ ὑντοι εἶναι καὶ προσασω ὑδρόμονε, φοιαὶ διότι ὑντοι.
41) Бион въ дтο καὶ τυ τοι Θεοι λατρεια κραποντα προσωχ, σωαγει και ὑπαρξιζει ἐσωματιζει τας ἕμματος φως.
42) 1. Златоустъ. Де precatione I. T. L, col. 775.
43) Златоустъ у Максима И. Т. XCI, col. 809A: еἰ γὰρ συντοχια αὑρας ὑπαρξεις βδελυγει τοι τον φως, ἀπὸ ραμμον το και εν ἡμερ και εν ωκι καδωμελειν τον Θεοι.
чина всякой добродетели и справедливости" 44). Только благодаря молитве, всё друг друга добродетели приобретают свойства устойчивости, живости, крепости, гармонического взаимоотношения. В этом отношении значение молитвы для других добродетелей подобно значению нервов для всех остальных органов и от-правлений телесного организма (εἴτε χορσύ, εἴτε οἱ προσώποι) 45) 46).

Наиболее важным и ценнейшим, прямым и непосредственным „плодом“ молитвы является, по учению преп. Исайя С., собственное любовь к Богу. „Молитва имеет свойство возводить умъ того, кто молится пламенно и с горячностью,—отъ совершенія къ ненасытимому вожделѣнію любви“ 47).

Следовательно, „молитва“ нужна человѣку „для того, чтобы приобрѣсти любовь Божію, такъ какъ, всѣдствіе молитвы, отыскиваются причины любить Бога“ 48).

Если „молитва“ осуществляет непосредственное единение человѣка съ Богомъ, то естественно, что, между прочимъ, она служит также источникомъ познанія Бога, каковое сообщается человѣку самимъ Богомъ. По учению, напр., препод. Нила С., „молитва есть начало (προόμοι) невещественного и разнообразного звания“ 49), каковое влаждается въ „самый умъ“ (молящагося) Богомъ 50).

Отсюда становится понятнымъ, почему, напр., авва Исайя называет молитву „свѣтомъ для души“ 51).

Этотъ свѣтъ естественно проникаетъ облегчающую душу тьму зла и грѣха. По словамъ св. Григорія Н., слѣдствіе молитвы то,

44) De precatione II. T. L., col. 780: εἰπέν τις ἀφόρτως πάσης ἄφετε καὶ διαμορ-σώντος ἀφορμήν εἶναι τῷ προσώπῳ ἀποφαίνομενον.
45) De precatione II, col. 781.
46) Подобную же мысль выражает и препод. И. Кассианъ. По его словамъ, какъ устройств (structura) всѣхъ добродѣтелей стремится къ совершенству молитвы (ad orationis perfectionem), такъ и сами они въ немъ случаѣ не могутъ быть твердыми и постоянными (firma vel stabilia), если не будутъ соединены и скрѣплены вершинами этой добродѣтели (nisi hujus culmine haecomnia fuerint colligata atque compacta). Какъ безъ добродѣтелей нельзя успешно приобрести постоянства въ молитвѣ, такъ и безъ этого послѣдняго невозможно въ точности выполнить добродѣтели. Collat. IX, с. II, col 771B—772A.
47) А. LXXIX, с. 402.
48) А. XXXV, с. 238: ἢ πάρει καὶ κοινομυθαι τὰν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, ὡς ἐκ τῆς εὐρίσκοντα αἱ αἰτίαν, ἑνα ἀπταίμουν τῶν Θείων.
49) De oratione с. LXXXV, col. 1185.
50) Ibid.. с. LXIII, col. 1180.
51) Orat. IV, с. I, col. 1112B.
что человекъ бываетъ въ единеніи съ Богомъ, „а кто съ Богомъ, тотъ далекъ отъ сопротивника“ 52).


Имя такое важное значеніе въ дѣлѣ религіозно-православнаго совершенствованія—очищенія и освященія—человѣка, молитвы и аскетическое упражненіе въ изученіи слова Божія особенную крѣпость, важность и благотворное значеніе получаютъ

53) Л. LXXIX, с. 402.
54) Л. XXX, с. 150. Ср. Л. Ι, с. 5—7.
57) De precatione. I, col. 777: καθαρισματων γεμοντας αι προσευχαι λαβων
58) De lege spirituali. с. СХС, с. 929.
59) Древний Патерикъ. XXI, 13, стр. 475.
въ томъ случаѣ, когда они практикуются не изолированно другъ отъ друга, а совмѣстно, нераздѣльно, осуществляются въ своемъ тѣснѣйшемъ взаимодѣйствіи. Въ этомъ случаѣ "чтеніе божественныхъ писаній", по выраженію прп. Исакха С., служитъ "орошеніемъ (αρβειανъ) молитвъ" 60), которая "получаетъ себѣ пищу изъ божественныхъ писаній" 61). Чтеніе св. Писанія способствуетъ чистотѣ молитвы, такъ какъ слѣдствіемъ его является сосредоточенность ума на мысляхъ о божественномъ 62). Вотъ почему, по ученію св. Василия В., если за чтеніемъ св. писанія слѣдуетъ молитва, то душа, движимая любовью къ Богу, приступаетъ къ ней бодрѣе и зрѣлѣе.63).

Таково—въ общихъ чертахъ и существенныхъ положеніяхъ—святоотеческое ученіе объ аскетическомъ значеніи цѣлесообразнаго упражненія въ чтеніи св. писанія и молитвы.

60) А. XXIX, с. 181.
61) А. XIV, с. 77.
62) А. XXIII, с. 143.
63) Epist. II (al. I), с. IV. Т. XXXII, col 229B: εὑρεί πάλιν τὰς ἀναγνώσεις ἀποδεικνύεις περιποιημένα τὴν φυσικὴν καὶ ἕκμαστέραιν παραλαμβάνων. Ср. Симеонъ Н. Б. Ор. XV, col. 385C.
Важность и значение аскетизма „тълеснаго“.—Аскетическое значение физическаго „труда“.—Сущность и значение принципа „воздержанія“.—Объемъ этого понятія.

Для искорененія страстей и воспитанія противоположныхъ имъ добродѣтелей, по учению свв. отцовъ, „недостаточно одного ‘только подвига напряженія ума" (non sufficit sola mentis inten-tio) 1), т. е. недостаточно воспитанія и поддержанія душевной „самособранности“—„тревенія“ и „вниманія“ и т. д., хотя эти подвиги и являются безспорно прежде и болѣе всего необходимыми, главными, основными аскетическими средствами въ процессѣ религіозно-правственнаго постепеннаго совершенствованія психофизическаго организма христіанина, въ дѣль подавленія и искорененія страстей, какъ „душевныхъ“, такъ не менѣе и „тѣленныхъ“. Не только духовная сторона подвижника, но и его тѣленная природа должна принимать непосредственное, ближайшее и притомъ непремѣнно активное участіе въ подвигѣ христіанскаго совершенствованія. По мысли препод. Нила С., страсти могутъ быть погашены только въ томъ случаѣ, если и тѣло приметъ соотвѣтствующее участвіе въ трудахъ подвижничества 2).

Изъ аскетическихъ средствъ послѣдняго рода первое мѣсто— и по существу дѣла, и по дѣйствительному значенію въ исторической жизни христіанскаго подвижничества—несомнѣнно принадлежитъ труду въ обширномъ смыслѣ этого слова.

И дѣйствительно, трудъ представляетъ собою не только способъ и средство господства человѣка надъ внѣшнею природою, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и средство самообладанія, осуществленіе господства человѣческаго духа надъ низшими силами и способностями человѣческой природы, путемъ употребленія ихъ на слу-

1) I. Kassiani. Lib. cit., col. 612В.
2) Ad Eulogium c. XXIII, col. 1124В: οἱ γὰρ ἅλως εκταφθέας τὰ πάθη πρὶν ἐν τῇ σκετῇ σου συγκράσῃ τοις τῆς ἀνακλησις αὐτῶν πόνοις.
жения известной разумно-нравственной идеи, в целях реализации ея во внешнем мире. В каждом из многочисленных и разнообразных видов „труда“ человекъ различным образомъ и в неодинаковой мѣрѣ, однако, непремѣнно такъ или иначе, въ той или другой степени фактически подчиняет свои силы и способности своему внутреннему „я“, приспособляет ихъ и дѣлаетъ пригодными къ тому или другому спеціальному нравственному служенію. Трудъ, такимъ образомъ, является естественнымъ и прямымъ средствомъ проявленія и, высстъ съ тѣмъ, приобрѣтенія человѣкомъ самооблажданія, которое представляетъ собой хотя и формальное, но все же существенное и необходимое условіе дѣйствительнаго успѣха въ подвижническомъ совершенствованіи. Сосредоточивая вниманіе человѣка на цѣли, предметъ и техника выполнения известнаго труда и направляя жизненные силы и энергию на его осуществленіе, человѣкъ тѣмъ самымъ воспитываетъ въ себѣ самосознанность и подражаетъ психическія (чрезъ отвлечение вниманія на успѣшное выполненіе труда) и физиологическія основы страстей.

Всякий трудъ, какъ бы высокъ и интеллектуальнъ онъ ни былъ, въ своемъ существѣ сводится къ видоизмѣненію и переработкѣ соответствующаго вещества по известной идеѣ. Всякое человѣческое занятіе, начиная отъ возвышенаго, одухотвореннаго и благороднаго труда мыслителя и художника и оканчивая прозаической, грубой и часто тривіальной работой ремесленника и земледѣльца, всегда и необходимо соединено, хотя, конечно, и въ далеко неодинаковой степени и въ различныхъ видахъ, съ преобразованіемъ нервности и косности противовѣйствующихъ и часто только съ трудомъ поддающихся усилиямъ человѣка преобразовываемыхъ и переработываемыхъ имъ материаловъ,—всякий трудъ связанъ съ выполненіемъ ничтожной и прозаической „черной“, непріятной работы 3). Въ этомъ отношеніи трудъ, при должномъ нравственномъ отношеніи къ нему, приобрѣтаетъ громадное аксеническое значение. Въ трудѣ человѣкъ находитъ побужденіе, прямой поводъ и цѣлесообразное средство къ преодолѣнію и искорененію эгоизма, особенно—духовной гордости и къ приобрѣ-
теню настроений ему диаметрально противоположного—смирения,—
къ упражнению въ самоотреченіи, терпѣніи, послушаніи.
Такимъ образомъ, трудъ, при должномъ отношеніи къ нему человѣка, является однимъ изъ наилучшихъ въ цѣлесообразныхъ средствъ къ подавленію грѣха въ его обычныхъ формахъ—чувственности и гордости. Отсюда понятно, почему трудолюбіе всегда представляло необходимую принадлежность аскетической жизни. Въ религіи богооткровенной, христіанской, общепсихологическое, такъ сказать, воспитательное-аскетическое значеніе труда приобрѣтає особеніо углубленный религіозно-етическій смыслъ.
Тяжесть, изнурительность труда, его — нервыль — безплодность или, по крайней мѣрѣ, недостаточная плодотворность, въ связи съ происходящими отсюда страданіемъ, поставляются христіанскимъ ученіемъ въ тѣснѣйшую, ближайшую, непосредственную связь съ грѣхопаденіемъ, какъ его послѣдователи и, выйдя съ тѣмъ, божественное наказаніе за удаленіе отъ Бога, причемъ, какъ и всѣ вообще Божественными наказанія, всѣ указанныя свойства труда имѣютъ для человѣка педагогически-исправленійное значеніе, такъ какъ служать противодѣйствіемъ грѣху, однимъ изъ условій и средствъ ослабленія его власти надъ человѣкомъ 4). Особенпо точно и опредѣленно говорить объ этомъ св. Златоустъ. По мысли св. Отецъ, хотя Божественный приговоръ о томъ, что человѣкъ посль грѣхопаденія будетъ вкушать хлѣбъ свой въ потѣ лица 5), и кажется на первый взглядъ наказаніемъ и мученіемъ (малюсци и товъ), однако въ сущности онъ является пѣкоторымъ „внутренніемъ, вразумленіемъ и враществомъ противъ ранѣ, происшедшихъ отъ грѣха“ (тѣ дѣ дѣйствъ, нолическі цѣ, осты и сверхновыхъ, кья товъ траутаов товъ ато тѣ обновлений сапраховъ). Въ этомъ случаѣ трудъ для человѣческой природы является тѣмъ же, тѣмъ—узла для коня. Благотворное значеніе труда особенно проявляется въ томъ, что, благодаря занятію работою, человѣкъ легко исторгаетъ изъ души дурную мысль (помѣртвѣнъ номъ) 6). Св. Отецъ объясняетъ и тотъ способъ, какимъ достигается указанное дѣйствіе труда. „Тотъ, кто занятъ работою, не скоро допустить что-либо наилучшее и въ дѣлахъ, и въ словахъ, и въ мысли, такъ какъ вся душа его совершенно предана трудолюбивой жизни“ 7).
Совершенно сходную мысль выражаетъ и ученикъ св. Златоуста.
тоуста—преп. Нилъ С. По его словамъ, человѣк, занятый дѣломъ, удерживаетъ при себѣ мысль, которая не мнѣе, чѣмъ глаза, должна наблюдать за тѣмъ, что дѣлается, для достижения безошибочности въ дѣйствіи 8). Въ этомъ же — несомнѣнно — смыслъ и препод. Исавра С. называетъ руководіе „узыми“ (бесѣд.1) въ дѣлѣ достижения и сохраненія „безмолвія“ 9), полезнымъ „пособіемъ“ (бесѣд.10) въ этомъ отношеніи.

По учению препод. И. Касциана, страстійными движениями серца и непостоянному волненію помысловъ противопоставляется тяжесть трудовъ (opercum pondera), какъ какой-нибудь твердый, непоколебимый якорь, которому разсѣянность и блужданіе сердца удерживается какъ въ безопасной пристани. Упражненіе какъ тѣлесное, такъ и душевная сила, трудъ уравниваетъ „выгоды внѣшняго человѣка съ помощью внутренняго“ 11).

Такимъ именно путемъ „тѣлесный трудъ“, по учению аскетовъ, „охраняетъ чистоту“ (филос. тѣхъ харіотета), 12) „приводить къ смиренію“ (эдигей и, талқивонъ) 13), является вообще „помощникомъ добродѣтельей“ (ad virtutem auxilio est) 14).

Отсюда попять, почему наиболѣе видные представители подвижничеста и сами усердно занимались какимъ-либо трудомъ („рукодѣльем“) и другимъ настойчиво рекомендовали это занятіе, какъ безусловно важное и существенно необходимое условіе для достижения цѣлей аскетизма. По свидѣтельству историка Соцюменя, Антоній В. „тѣлесныя удовольствія обуздывалъ трудами, а противъ душевныхъ страстей вооружался богомудрой рѣшимостью“ 15). Такимъ образомъ, „рѣшности Антоній и въ себѣ не терпѣлъ и желавшихъ жить правильно побуждалъ къ работѣ“ 16).

Авва у Писталіона говорилъ: „хотя бы ты имѣлъ все пужное, не оставляй своего рукодѣлья“ 17).

8) Нилъ С. Де volunt. paupert. с. XXVI, col. 1001D.
9) А. XXXIV, с. 217.
10) А. XXIII, с. 148.
11) И. Касциана. De coenobior. instit. с. XIV, col. 206A.
13) Авва Дорокен. Doctr. II, c. 9, col. 1652BC.
14) Авва Исавра. Ор. XVII, с. IV, col. 1148B. Ср. ibid., 1149C, 1140D.
17) У И. Касциана содержится характерный разказъ объ авва Павлѣ, ко-
Св. Василий В. ропшительно настаивает на том, что труд, занятіе, рукодѣлье, работа, дѣло, способствуя воспитанію и сохраненію въ человѣкѣ самособранности, не только не препятствуютъ осуществленію постоянной молитвенной сосредоточенности, но, совершенно напротивъ, ей положительно благоприятствуютъ, содѣйствуютъ, представляя, съ своей стороны, прямое и благообразное побужденіе возвозить Богу молитвы прощенія и благодаренія. Св. Отецъ находить совершенно неосновательнымъ поведѣніе тѣхъ, которые „уклоняются отъ работы подъ предлогомъ молитвы и псалмопѣнія (προφασις ταν σου хαι фалмфоис хара- тойта та ἐργα). Совершать молитву человѣкъ можетъ не только между дѣломъ (των прοσευχήν μεταθ των ἔργων πληροῦ), но имѣетъ возможность въ трехъ, если не устами, то во всякому случаѣ сердцемъ, и въ то время, какъ онъ выполняетъ свою работу 18). Человѣкъ при всякому дѣствѣ (ἐστ ἐνθ ἐνεργεια) долженъ и можетъ просить у Бога успѣха въ работѣ, а также воздавать благодареніе Тому, Кто далъ силу для совершения тѣла, мудрость ума на пріобрѣтеніе знанія, Кто далъ вѣщество, изъ котораго созданы орудія, а также и тотъ материалъ, который обдѣлывается тѣмъ искусствомъ, какимъ человѣкъ занимается 19).

Итакъ, поскольку всякий трудъ, даже самый интеллектуальный, требуетъ для своего выполненія той или иной затраты жизненной и физической силы (мускульной или нервной, по преимуществу), постоянную и по тому самому онъ является самымъ главнымъ и нормальнѣмъ тѣленнымъ аскетическимъ средствомъ, т. е. средствомъ самымъ тѣлесообразнымъ для приведения и удержания тѣленной, физической стороны человѣка въ должномъ, нормальнѣмъ положеніи относительно духа.

Однако, „трудъ“, будучи самымъ главнымъ аскетическимъ средствомъ, является далеко не единственнымъ аскетическимъ пріемомъ. Въ исторіи и практикѣ аскетизма вообще и христіанскаго въ частности известны и другие очень важныя подвиги, общая сущность которыхъ характеризуется тѣмъ, что въ нихъ или ограничиваются въ той или другой степени или даже совершенно устраняются и задерживается удовлетвореніе тѣхъ или другихъ — преимущественно физическихъ — потребностей человѣка.

торый хотя и совершенно не былъ заинтересованъ материально въ продажѣ своихъ надѣлій, однако занимался ежедневно рукодѣльемъ „для одного ошипенія сердца и собранности помысловъ“ (pro sola purgatione cordis et cogitationem soliditatem). De coenobior. instit. lib. X, c. XXIV, col. 394A—396A.
18) „Двигаетъ рукиами на дѣла“ (μεταθ τας χειρας νυκτικα προς τα ἐργα).
19) T. XXXI, col. 1012B—1013A.
Классическим местом св. Писания, определяющим аскетическое — в узком смысле — отношение христианина к уповлеклении своих потребностей, прежде всего телесных, — всегда признавалось и действительно является следующее. Апостол Павел, для вразумления колеблющихся в признании его апостольского достоинства кориннеян вспоминает перечисляя разнообразные и многочисленные свои труды, лишения и огорчения, между другими подвигами упоминает в заключении также постоянную, энергичную и настойчивую борьбу свою с чувственностью. "Усмиряю и порабощаю тело мое (δικρίνω τὸ σῶμα ἵνα δοκῇ δολαγώτερον), дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным" 20). В этих словах дается мысль о таком подчинении телесной стороны Апостола его духовной личности, которое предполагалось и осуществлялось им в целях достижения высшего нравственного совершенства и чистоты его природы. Славянская передача глагола δικρίνω словом "умерщвляю" принадлежит к числу самых истинных. Если ближайший и непосредственный смысл этого глагола: "было, ударяю в лицо", то дальнейшее и переносное его значение, в таком виде мы встречаем его один раз и в Новом Заветте, — упраждаю, докучаю 21). Что св. Ап. Павел не мог разуметь вообще, и в частности в приведенном месте, какого-либо насильственного умерщвления и подавления жизненных сил тела, это с несомненности видно из того, что он в другом месте упоминает не одобряет и даже прямо осуждает и порицает "изнурение тела", отказывая ему в питании и в удовлетворении других необходимых существенных его потребностей 22).

Рассматривая приведённые слова Апостола в контексте речи и в связи с параллельными местами, мы можем видеть, что в них св. Апостол разумеет собственно телесные и лишения, которые он выносил и переносил при исполнении своего апостольского служения, главным же образом и в ближайшем смысле добровольное ограничение принадлежащих ему прав, из которых Апостол только для примиряя устанавливает пъекточных — иметь спутницею сестру жену 23), получать средства пропитания и содержания от духовных детей за свои пастырские труды, не обременяя себя для снисхождения материаль-

Такимъ образомъ, говоря вообще, Апостоль разумѣеть здѣсь выполненіе и осуществленіе принципа воздержанія 28) даже отъ „позволненаго“ 29) ради успѣшнаго выполненія апостольскаго служенія и достиженія личнох нравственнаго совершенства, каковое осуществленіе необходимо сопряжено съ борьбою, трудностями и лишеніями. Въ такомъ именно смыслѣ изъясненіе разматриваемыя слова Апостола и св. Златоуста. По мысли св. Отца, Апостолъ въ данномъ мѣстѣ, свидѣтельствуя о томъ, что онъ исполнить больше, чѣмъ сколько было заповѣдано (ὑπερήφανον ἡ προστάματα), кромѣ того, обращаетъ внимание христіанъ на то, что, не довольствуясь и этимъ подвигомъ, которыя и самъ по себѣ были для него тягостенъ, св. Ап. Павелъ, сверхъ того, приказалъ на себя и не опустительному переносить еще и великий трудъ воздержанной жислы (τὸλὸν ὑπερήφανον πόνον, ὀπτα σοφρόνως ζῆν). Въ частности, здѣсь разумѣются „плотская похоть и тиранія чрева (ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ τῆς γαστρον ὑπερασπεῖται). Апостоль, между прочимъ, упраѣбляетъ великое старатіе, чтобы какѣ-либо не увѣдаться этими страшами. Успѣвать въ этой борьбѣ ему удавалось не безъ большаго труда,—это подвигъ требовалъ отъ Апостола постояннаго воздержанія, могъ быть осуществленъ только благодаря борьбѣ съ природою, которая постоянно возставала и домогалась свободы, такъ что св. Апостолу Павлу приходилось укрощать и подчинять ее съ великими усилиями, чтобы держать ее въ должныхъ границахъ, не уступать ей господства и главенства 30). При этомъ св. Отецъ обращаетъ внимание на смыслъ и значеніе тѣхъ глаголовъ, которыми характеризуется у Апостола фактическое отношеніе его къ своему тѣлу. Апостоль не сказалъ: уничтожая или мучу (ἀνατρέψοι ὁμοὶ χολάζω); но онъ употребилъ

24) Ibid., ст. 6—11.
25) 12 ст.
26) ст. 15.
27) Ст. 12.
28) Ст. 25.
29) VI, 12. Ср. X, 23.
30) ...Δρόφος ἀτὰ καὶ παχαράτου καὶ φόδεως τορπνις κατεξανισταμενὴ συνεχός καὶ ἐπεθυμάσειν βουλομενή ἀλλ´ οὐκ ἀνήχοτα, ἀλλ´ καταστάλακας καὶ ιῶταττυ ὑπερὶ τοῦ ὕποντος αὐτῶν.
именно глаголы: δὲ ῥωπὶ ἀλαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαγωγαгослед., онъ желалъ обозначить такое именно отношение къ тьму, которое „свойственно, гospодину, а не врагу, учителю, а не злодѣю, воспитателю, а не противникu“ 31) 32) 33). 

Итакъ въ данномъ мѣстѣ св. Ап. Павелъ несомнѣнно разумѣетъ осуществление въ своей жизни принципа воздержанія 34). Этотъ принципъ въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій Апостоль предвѣстствуетъ въ видѣ общеобязательнаго подвижническаго требования, необходимаго для дѣйствительнаго осуществленія христіанскаго аскетизма. Проводя аналогію между „бѣгущими на ристалищѣ“, съ одной стороны, и христіанами, съ большими усилиями проходящими назначеный имъ подвигъ напряженнаго и непрерывнаго совершенствованія,—съ другой, св. Апостоль между тѣмъ и другими указываетъ, въ частности, то сходство, что и тѣ и другіе—по самому роду и особенностямъ своей дѣятельности—должны соблюдать строгое воздержаніе. „Всѣ подвижники воздерживаются отъ всего (τὰ αὐτήν ἐγερόμενα τὰ πάντα ἐγκαθεστώτα): тѣ для получения вѣнца тлѣннаго, а мы нетлѣннаго“ 35). 

Въ другомъ мѣстѣ „воздержаніе“ (ἐγκαθεστώτα) прямо посто- 

ляетъ у Апостола въ числѣ „плодовъ“ духа, восстановленнаго, возрожденнаго и освященнаго въ христіаннаѣ силой благо- 

дати 36). 

Слѣдовательно, по учению св. Апостола, для осуществленія христіанскаго подвижничества необходимо соблюдение закона воздер-

31) „...Ο ὑποτασσόμενος ἵνα ὁ πολεμῶν ἐνδικαλεῖ, ὅς ἐχθρὸν τιμωτρίπου, ὅς ἐναν-


33) ἕπεκάλω происходить отъ ὕπατον, которое, въ свою очередь, обра-

зовано отъ ὕπα καὶ ὕφζ и означаетъ 1) ту часть лица, которая находится подъ-

глазами и 2) ударъ въ ту часть лица. Τὸ ὑφεκαλόν—наноситъ удары 

своему тѣлу, суюро обхожу съ нимъ, упражняя его въ трудахъ. Grimm. p. 419. 

34) Ср. Василий Е. Regul. fusius tract. interv. XVI. T. XXXI, col. 957B: ὁ ὑποτασσόμενος τοῦ ὑποτασσόμενος καὶ ἡ δουλαγωγία ὑπὲρ ἀνάκεισιν ἀλλοῦ τετοποιητῶν, ὡς ὁ π. τ. ἡ ἡ κρα-

τείς ἐναντιόν. 

35) 1 Кор. IX, 25. 

36) Галат. V, ст. 23, ст. 22. 

37) Ср. Василий Е. Lib. cit., col. 957A: — — — ὁ μεν ἐναντιός ἦ τῆς ἐγκαθεστώτας 

ложес.
жания" (ἡ ἀκόη: τῆς ἐγκρατείας) 38) въ дѣлѣ осуществления собственно христианского подвижничества (ἡ κατὰ Χριστὸν τελειομένη ἐγκρατεία) 39), гдѣ названный принцип собственно только и получает свой настоящий глубокий смыслъ, такъ что только и именно здѣсь осуществляется воздержание истинное (ἡ κατὰ ἀλήθειαν ἐγκρατεία) 40).

Понятие воздержания (ἡ ἐγκρατεία) 41) въ святотатеской аскетической письменности имѣть собственно объемъ очень широкий, захватывая своимъ содержаніемъ не только "внѣшняго человѣка" (τὸν ἔξω ἀνθρώπου) 52), но также и "человѣка внутренняго" (τὸν ἐξω ἀνθρώπου), такъ что "воздержаніе тѣлесное" (continentia corporealisa 43) далеко не покрываетъ собою всего названного понятія,

39) Ср. Климентъ А. Strom. lib. III, с. VII. Т. VІІІ, col. 1101А.
41) Для обозначенія названной аскетической добродѣтѣли употребляется нерѣдко также и другая термины—ἀκοή τῆς. Ср., напр., Василий В. Ліб. cit. interr. XVI, с. 3, col. 960B; constitut. monast. с. IX, col. 1388D—1389В.
42) Василий В. Толков. на пр. Исаиа с. 1, 32. Т. XXX, col. 184B.

'Εγκρατεία отъ ἐγκρατίζω (= ἐν χρατείᾳ ζω). Соответственно такому филологическому составу, названное прилагательное означает прежде всего—сильный, крѣпкий (Σκληρυν, θυκιдидъ и др.); участвующий въ чемъ-либо, получивший что-либо (съ родит., охватывающимъ предметъ); господствующий надъ чьимъ-либо (ἀφροσίδων Χερон. memorabil.; ἰδιός ibid.). управляющій собой, умѣренный, воздержный (Φιλонъ объ Иосифѣ. Сиракъ XXVІ, 15; Прем. VIII, 21). Въ Новомъ Завѣтѣ Тит. 1, 8 ἐγκρατίζω берется для обозначения качества, которымъ необходимо должны обладать кандидаты во епископа. Ἐγκρατείαми—воздерженіе—ὁ γλαστος (Сирп. XІХ, 6); ἡμετερία—во всемъ вообще, всѣмъ способомъ. 1 Кор. IX, 25. Ап. Павелъ, выясняя необходимость "воздержанія" въ дѣлѣ христианского подвижничества, въ тѣляхъ достижения христианскаго идеала, пользуется аналогіей изъ жизни борцовъ, атлетовъ. Эти постройщенія, приглаживая въ состояния, воздерживаются отъ тяжелыхъ кушаній, отъ вина и отъ удовлетворенія половыя влеченія. Отсюда—это—глаголь съ оттенкомъ употребляется для означенія поведенія людей, которыя не хотятъ управлять своими половыми влеченіями. 1 Кор. VII, 9. У древнихъ греческихъ писателей названный глаголь употребляется вообще очень рѣдко. Наконецъ, существитъ ἐγκρατεία (воздержаніе, умѣренность) означает добродѣтель тѣхъ, которые управляютъ своими страстными влеченіями, нежеланіями, умѣряютъ и ограничиваютъ свои чувства. (Изъ классическихъ писателей оно встрѣчается, напр., у Ксенофонта, Платона; въ Ветхомъ Завѣтѣ см. Сир. XVIII, 29. 4 Мак. V, 39). Въ Новомъ Завѣтѣ Апостолъ Павелъ говоритъ предъ Филипомъ "о правдѣ, о воздержаніи (ἐγκρατείας) и о будущемъ судѣ",—имѣя въ виду, очевидно, отвѣтъ предъ захваченнымъ правителемъ наиболѣе характерныя особенности христианства, предъявляемыми богооткровенною религіою, особенно въ виду наличнаго религиозно-правительственаго состоянія тогдашняго захваченіства (Ср. Рим. I,

Такимъ образомъ, „воздержаніе“ въ своемъ полномъ осуществленіи, при условіи правильнаго, цѣлесообразнаго пользованія имъ, обеспечиваетъ достиженіе не только отрицательной цѣли—искорененія пороковъ, освобожденія отъ „страстей“, но вмѣстѣ съ этимъ, необходимо предполагаетъ и положительное совершенствованіе христианина, путемъ приобрѣтенія добродѣтелей, противоположныхъ порокамъ, препобѣдненными, благодаря „воздержанію“ 48).

48) Lib. cit. interro. XVI, c. III, col. 960B: οὐ μὴ περὶ τὴν ἡγεμονίαν τῶν θεορμάτων μόνην ἢ τὴν ἑγερπιανὴν ἀσκήναι καταρθοῦσιν, ἀλλὰ διοίκειαι καὶ εἰπὶ πᾶσαι τὸν ἑαυτοῦ ἀπογούν.
49) Constit. monast., col. 1388D—1389A
50) Lib. cit. Interrog. XVII, c. II, col. 964B.
Съ этой точки зрения становится понятным святоотеческое учение о „воздержании“ какъ добродѣтели, такъ сказать, родовой, основной по отношенію къ другимъ добродѣтелямъ (49).

Что касается нормы, границы „воздержанія“, то святоотеческое учение въ разрѣшеніи этого вопроса принимаетъ два основныхъ направлений, въ зависимости собственно отъ того, что именно является прямымъ объектомъ названнаго подвига,—порочная страсть и грѣховная влеченія человѣческой природы или же ея естественная нужда и необходимыя потребности. Всѣдствіе коренного различія названныхъ объектовъ, и регулирующій ихъ проявленіе принціпъ „воздержанія“ получаетъ совершенно иное примѣненіе, является не съ однороднымъ, а съ совершенно различнымъ характеромъ въ томъ и другомъ случаѣ. Что касается грѣховныхъ примѣсеній, имѣющихъ мѣсто въ человѣческой природѣ, то въ отношеніи къ нимъ „воздержаніе“, по аскетическому учению, должно быть примѣнено безъ всякаго ограничения, въ смыслѣ абсолютномъ и безусловномъ. Здѣсь всякое послабленіе является дѣломъ нежелательнымъ и недолжнымъ, какъ измѣна принятому въ „обращеніи“ и съ „рѣвностью“ охраняемому принціпу самоотверженія, рѣшительной „смерти“ грѣха (50). По словамъ Максима И., „воздержаніе исусщаетъ похотъ“ (μαραθεῖ την ἐπιθυμίαν) (51).

Совсѣмъ иной оттѣнокъ и другія характерныя особенности получаютъ „воздержаніе“ въ томъ случаѣ, если имѣются въ виду естественныхъ потребностей природы человѣческой. Въ такомъ случаѣ „воздержаніе“ не можетъ быть осуществлено безъ значительныхъ ограничений,—такъ какъ христианство вовсе не имѣетъ въ виду не только рекомендовать уѣздѣніе тѣла, но оно неодобритительно относится даже къ его „изнуренію“ (ἀφαία), когда практикуется „небреженіе“ объ удовлетвореніи его необходимыхъ потребностей (52).

Отсюда, для выясненія подлинаго смысла аскетического учения о „воздержаніи“, поскольку оно относится именно къ естественнымъ, необходимымъ нуждамъ природы, весьма важно предварительно раскрыть христианское ученіе объ общемъ смыслѣ и основанномъ значеніи аскетическаго отношенія къ природнымъ потребностямъ, и прежде всего къ потребностямъ собственно телеснымъ.

52) Ср. Косос. II. 23.
Христиански-нормативное отношение к телу характеризуется подчинением его потребностей и инстинктов контролю и управлению его духовной стороны,—его „разуме“, 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 ть или аскетические средства для приведения своей природы в нормальное состояние. Обычно чувственность является в человеке не подчиненному, а, наоборот, господствующему силой. Какая-либо изъ „страстей“ в отдельности или даже всѣ въ совокупности, если и не являются въ известномъ человекѣ на лицо, то, при подходящихъ и благоприятствующихъ условiяхъ, всегда готовы пустить корни въ природѣ человѣка и постепенно сдѣлаться главенствующимъ началомъ въ его жизни, полагая непреодолимое препятствие для достиженія его религіозно-нравственного совершенства. Отсюда христианину предстоитъ долгъ,—не только поставить, но и скрыть себя отъ видѣнія и искренности „страстей“, если онъ уже нашелъ дорогу и спасъ себя въ природѣ человѣка 1), — но, вмѣстѣ съ этимъ, онъ долженъ стремиться также и къ тому, чтобы предотвратить самую реальную возможность ихъ возникно-

1) Ср. Аева Иоан. Ор. XV, c. П, col. 1142A: qui credit futurum esse sanctorum regnum, cavet ne in parvis aut minimis rebus peccet, ut fiat vas electum. Qui credid corpus suum in die judicil resurrecturum, debet illud ab omni sorde at macula purum integrumque servare.
вения 2). Это—отрицательная сторона в отношениихъ христианина къ своему тѣлу и къ своей природѣ вообще. Съ положительной стороны слѣдуешь достигать такого состоянія послѣдней, чтобы оно являлось гибкимъ, послушнымъ орудіемъ духа. А это, въ свою очередь, осуществляется только въ томъ случаѣ, когда человѣческая потребности дѣйствуютъ именно въ нормальныхъ предѣлахъ и естественныхъ границахъ, подчиняясь управлѣнію разумной стороны человѣка.

(Отсюда уясняется, что "тѣлесное воздержаніе" (continentia corporalis) 3) своимъ необходимымъ, главнымъ и основнымъ предположеніемъ имѣетъ наблюденіе разума человѣка за состояніемъ своихъ психофизиологическихъ силъ и потребностей въ цѣлкомъ удовлетворять ихъ въ должныхъ предѣлахъ и, когда это представляется необходимымъ, въ видахъ нравственного совершенствованія,—даже отказывать имъ въ удовлетвореніи 4).

Съ особенною послѣдовательностью, ясностью и опредѣленностью христианское принципиальное ученіе о нормативномъ примѣнѣніи принципа "воздержанія" собственно къ тѣлесной жизни раскрывается въ твореніяхъ св. Григорія Н.

По мысли св. Отецъ, человѣкъ, какъ существо, состоящее изъ двухъ природъ—духовной и матеріальной, долженъ стремиться къ тому, чтобы духовная, разумно-свободная сущность его природы господствовала надъ соединенной съ нею чувственной стороною. Однако въ дѣлѣ такого господства и подчиненія тѣлесной стороны разуму, а равно и въ процессѣ достиженія такого состоянія должна быть соблюдаема "умеренность" (I. соретрія). Въ этомъ отношеніи возможны, какъ и дѣйствительно наблюдаютъ, двѣ рѣшительно отступающія отъ названного принципа крайности,—правда, далеко не одинаковыя по достоинству, но все же въ равной степени нежелательны и не нормальны. Съ одной стороны, всегда были и есть люди, которые безраздѣльно отдаются влеченіямъ къ удовольствіямъ, всѣцѣло предаются страстямъ и наслажденіямъ. Съ другой стороны, бываютъ и такие, которые, всѣцѣло сосредоточивъ свои силы и вниманіе на борьбѣ противъ удовольствій, оказываются побѣжден-
ними противоположною крайностью,—печатями, вспышками гнёва, злопамятством и всём прочим, что совершенно противоположно пристрастию к удовольствиям. Это и наблюдается именно чаще всего при строгом и безукоризненном, повидимому, образе жизни 5).

Св. Отецъ съ одинаковым неодобрением и рѣшительным порицаніем относится какъ къ первому, такъ и ко второму роду поведенія. Если первое отношеніе къ тѣлу вполне безнравственно, такъ какъ рѣшительно противорѣчить началу богоусподоблія, то и второй образъ поведенія совершенно неправилемъ, и собственно потому, что центръ тяжести самосознательной жизни христіанина всѣгда переставляется въ такомъ случаѣ съ духовной стороны на тѣло, такъ что, всѣдстве этого, оставляется безъ вниманія, по крайней мѣрѣ, оказывается на второмъ планѣ та сторона человѣческой личности, которая въ ней безспорно имѣеть наиболѣе существенное значеніе. А отсюда получается, что правильное развитіе духовной стороны природы христіанина становится невозможнымъ. Слѣдовъ, въ такомъ случаѣ люди впадаютъ „въ другой видъ неумрѣнности“ (ѣті та ѐєроно ёидос тѣс афера), который не только не благопріятствуетъ достиженію намѣченной цѣли высшаго христіанскаго совершенствованія, но такому достиженію, наоборотъ, именно препятствуетъ. Стремясь достигнуть названной цѣли особенной строгостью воздержанія, человѣкъ именно „вслѣдствіе излишней строгости жизни“ (ди тѣс інтерполліозис ахрѣіаз) незамѣтно оказывается на сторонѣ противоположной, по сравненію съ преслѣдующей имъ цѣлью. Обратимъ умѣ свой къ наблюдденію за тѣлесными состояніями (про та ăоматика паратеримата), низводя свою душу въ кругъ мелочныхъ заботъ и попеченій (вті таевас фроныіаз кai асологіаз) человѣкъ такимъ путемъ вовсе не приближается къ цѣлѣ совершенственнаго единенія съ Богомъ, а наоборотъ, отъ нея отдѣляется. Сосредоточивъ исключительное, специальное вниманіе на тѣлесныхъ подвигахъ, христіанинъ утрачиваетъ способность тяготѣть къ предметамъ возвышеннымъ и божественнымъ (ѣфилон та кai љевотрѳв). Погрузясь въ заботу о томъ, чтобы удержать и сокрупить свою плоть, подвижникъ оказываетъ не въ состояніи

5) Ср. De virginitate, c. XVI. T. XLVI, col. 385C: еısı тě палоν сі тѣ паллѣ прό тѣс єрѳіонъ мѣчѣ, еβακακαμαντοι тѣс тѣс аντικεμπινъ пάθηс гενοναι και εν тѣс єμπετηραμενѣ тѣс ζωδικας ἀρχαιας λογιας και πάρασυμβαται, και μητρικαις και тοις λοιποις πάθης ὡς прό тο οναντιον του κατά τѣν єβενον παθους ἀντικεμπετηραμενοι, εὐθυς ης ἐκλειπονται και διογερως διεκδόνουσι.
свободно (ἐν ἐλευθερίᾳ) возноситься умом и созерцать „горнее“ (τὰ ἀνω βαθέαν).

В результате получается, что излишняя строгость в удовлетворении телесных потребностей вредит целям высшего религиозно-правственного совершенствования не менее, чем безпорядочное, не урегулированное разумом их удовлетворение,— только, конечно, это происходит „нечным образом“ (ἀλήθεια). Таким образом, крайности в этом, как и во многих других случаях, оказываются ровно пеблагоприятными, а потому и одинаково нежелательными 5). Опищение христианина к своему телу следует признать нормальным только в том случае, когда оно избегает неумеренности, как в том, так и в другом отношении (ἐκτεθεῖσα εἰμιμετρίας), т. е. когда, с одной стороны, его ум (ὁ νοῦς) не подавлен утучнением плоти, но, с другой стороны, он не увлечен (τασσεῖν νοεῖν) и не ослаблен (ἐκτεθεῖσα) тьм, что все его внимание обращено на телесные труды (περὶ τὸς σωματικὸς τόνος ἱερολογοῦν). Только таким образом соблюдается мудрое правило, которое равно (ἐπίσχη) запрещает уклонение (παραφοτοῦ). как в правую, так и в левую сторону 7). Поэтому следует осторожаться и того, и другого, одинаково вредного телу (ἐκτο φιν ἐκτεθεῖσα τοσ οὐσικῶν ἀγριατον φολαίται,— т. е., с одной стороны, избегать того, чтобы излишним угощением ему (ὅι ἐκεῖσαλλοις εἰλαθέας), не сделять его беспорядочным и необдуманным; с другой же стороны, необходимо наблюдать за тьм, чтобы, вследствие чрезмерного упражнения (αλποστάτε— κακολογιας), тьмо не оказалось болезненным, разстроенным, безчинными (υνιόδι τα κακολογένη τα ἀθόνων) 9).

Св. Отец решительно утверждает, что господство духа над телом должно быть чудным 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-

правственном отношении не только тогда, когда она, давая свободу телу, всеполю порабощается чувственным влечениям, но не менее в том случае, когда ея отношения к телу непосредственно согласованы 9).

5) De virginitate, с. XXIII, col. 404А.
6) Ibid., col. 404АВ. Ср. Василий Б. Sermo ascet. Т. XXXII, col. 876С—877А Ебрея. С. Sermo asceticus. Т. I. p. 582ЕФ.
8) In psalmos. Tr. I, с. III. Т. XLIV. col. 444.
Таким образом, по смыслу христианского учения, „телесный аскетизм“ имеет в виду собственно приспособление тела к нашумевшему служению высшим, духовным потребностям человека. Смысл телесных подвигов — не в каком-либо напичивании и подавлении жизненности и ослаблении работоспособности тела, не в количественном, так сказать, преобладании и перевесе духовной жизни над телесной, а именно в известном качественном состоянии телесных сил и отправлений. По слову Апостола, „телесное упражнение (ἐσκεπτώμενος γυμνάσια) мало полезно, а благочестие (ἐσκάσθη) на все полезно“ 10). По словам св. Григория Нисского, „совершеннейшая цель воздержания состоит в том, чтобы иметь в виду не злострадание тела, а облегчение служений души“ 11). Отсюда вытекает аскетическое правило, согласно которому „телесное подвижничество“ должно „устроиться“ собственно „в видах нравственных“ 12), т. е. центру 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 души 13). Кратко, но очень точно и характерно выражает сущность святоотеческого учения о значении и цели „телесного воздержания“ препод. аева Исаия. Эта цель, по его словам, состоит в том, чтобы, путем названного аскетизма, „тело покорилось душе“ и душа — духу (menti) 14).

Итак, по свому учению свв. Отцов Церкви и знаменитых подвижников, телесное „воздержание“ не должно сопровождаться насильственным ломанием, чрезмерным напряжением тела. Телесная природа человеческого существа действительнолежащая приспособиться к высшим, духовным состояниям христианской-обладателствованной жизни, и это приспо-

---

10) 1 Тим. IV, 8.
11) De virginitate, c. XXII, col. 406А: εὐχετές ὑμεῖς ὑπὲρ τῆς ἐργατείας σοικος; εὐχετε πρὸς τὴν τοῦ σωματος βλέπειν καταπαθεῖαν, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν φυσικῶν διεκομμάτων ἐκείνην.
12) Препод. Нила С. Tract. ad Eulogium, с. XIX, col. 1117D.
14) Ор. XXVIII. с. IV, col. 1199В. Ср. Григорий Н. De vita S. patris Ephraem Syr. T. XLVI, col. 836D.
соблюдение обязательно должно выразиться в значительных и коренных его измннениях, по все это должно совершаться в виду постепенного, органического приспособления к жизни духа. В этом отношении христианство существенно отличается от ветхозаветной законническо-обрядовой педагогики. По словам св. Иринея Л., "закон, будучи дан для рабов, обусловил душу, порядком, тыленого... "Слово же освободило душу и научило чрез нее очищать и тьмо" 15). По мысли Климента А., "воздержание" языческое, безбожное характеризуется именно чрезвычайной напряженностью жизненного строя; тогда как "воздержание" нормальное, истинно христианское отличается спокойствием и устойчивостью и совершается по здравому правили благочестия (как тон урны хановиа мет эосерсияс), будучи всестре проникнуто благородностью к Богу за дарованная милость и не имел никакой ненависти к Божию творению (евхаристовта вну атис басилия харита, от мусевента де ти хтос) 10).

Подвижники различали вообще два вида тыленого аскетизма: подвижничество божественное и царское, с одной стороны (тйн дейон кай басилийн дакун) и мучительное и демоническое, с другой 17). Существенною чертую перваго рода подвижничества и характерным отличием его от второго является именно "умеренность", соразмерность (сометрия) 18). По наблюдениям подвижников, часто случаяется не только с новичками и еще не открытыми в аскетическом совершении, но даже с опытными и уже совершенными, что они впадают или в холодность духа (in teorem Spiritus) или, по крайней мере, в гибельную болтовню тела, если напряжение их духа (mentis eorum directio) и строгость (жизни) не будут иметь какого-либо посвящения в промежутках отдыховения 19). Ослабление жизненности...
нных силь 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 сподвигательно, и духовной деятельности человека.

По словам св. Василия В., и законы природы, и изучение Божественных Писаний, и жизнь Спасителя нашего, и православные и дейтельности людей святых и благочестивых, — все эти безспорные данные согласно подтверждают ту истину, что гораздо лучше и полезнее — иметь крупное, а не размазанное тело, поддерживающее его энергию для совершения добрых действий, а не доводить его произвольно до бездействия 20). В частности, Божественное писание повелевает работать, приводить тело в движение, но нимало не рекомендуляет истощать и разглашать тело неумеренными изнурениями (ταίς ἀμέτροις ἐκτίσεωι) 21). Вот почему, по аскетическому учению, чтение, бдение, пост, молитва и под. подвижнически средства, — несомненно полезны и даже необходимы для укрощения страстей; но все это должно быть применяемо в приличное время и в надлежащей мере (opportunis temporibus, et mensura adhibita). В противном случае все названные средства приносят пользу только на короткое время, а иногда оказываются боле вредными, чем полезными 22).

Итак, аскетический принцип "телесного воздержания" 23) понимается ив. Отцами именно в вид и в смысл умеренности (σωματικία) 24). Точно установить эту послѣдовнюю и правильно-

20) Instit. monast. c. IV, § 7, col. 1360A.
24) Раскрываемый в аскетической письменности принцип "соразмерности и благосклонности" (σωματικία καὶ ἔχαρις). Ср. Григорий Н. In Ecclesiast. Homil. VI. T. XLIV, col. 667B: δός γὰρ εἶναι γραφαὶ τῶν ἔργων κρήτων παρὰ τῶν βίων, ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐν τῇ ζωῇ ταῦτα σπουδαζόμενον, τὸ σωματικία καὶ τὸ ἐχαρι- 
соблюдать её человекъ можетъ не иначе, какъ при обязательной помощи и непремѣнномъ участіи добродѣтѣли разсудительности (φρόνεσις, σοφοσκότης, discretio) 23) 26).

Подъ „умѣренностью“ въ данномъ смыслѣ разумѣется во-обще пользованіе только необходимымъ, соответствственно дѣйствительнымъ нуждамъ тела (ἡ χρήσις τῆς χρείας σοφοτροφί) 27). Попимаемое въ этомъ смыслѣ „воодушевленіе“ ведетъ христианина къ умѣренно довольствоваться удовлетвореніемъ лишь тѣхъ желаній, мѣру которыч опредѣляеть сама природа 28), не только не дозволяя себѣ въ этомъ случаѣ ничего противнаго природѣ, но не допуская даже чего-либо, просто только выходящаго за ея предѣлы 29), такъ какъ и отсюда уже рождается наклонность ко грѣху (ἀφροτρυχί) 30). Вотъ почему отъ исполненія въ которычъ желаній христианину иногда полезно уклоняться. Въ самомъ дѣлѣ, чрезъ удовлетвореніе ихъ похотъ (ἐπιθυμία) питается и оживляется, тогда какъ, не получая пищи въ безпрепятственномъ удовлетвореніи, она иссякается (μαθαινεται) 31).

Поэтому „прекрасно оставаться въ предѣлахъ потребности (тѣхъ бртъ τῆς χρείας) и всѣми силами стараться не пересту- пать ихъ“ 32).

420АВ. Несомнѣнно, σοφοσκότης гораздо точнѣе и правильно выражаетъ существо дѣлъ, тогда какъ ρατσιти—„теплоходливасть“—прямой осудается Откровеніемъ (см. напр., Апок. III. 15. 16). Ср. Д. Н. Тихомировъ. Св. Григорій Н., какъ моралистъ, стр. 317, 316.


28) ... μόνος τοις κατὰ φώσις μετερημένας ὁμολόγημα ἀφείδεσθαι.

29) ... μικρὰ ὑποπολοχοὶ τῶν κατὰ φώσις, ἢ τοῦ μᾶλλον ἢ παρά τῆν φώσιν... Ср. Григорій Н. De vita Moysis. T XLIV, col. 357А.

30) Кламмнтъ А. Стромата. Lib. II, с. XX, col. 1053АВ.

31) ibid. Lib. III, с. V, col. 1145А.

Въ случаѣ такого нормального удовлетворенія тѣлесных потребностей, элементъ чувственного удовольствія, неизбѣжно явленияся при этомъ удовлетвореніи, въ видѣ его результата и сопровождающаго момента,—оказывается въ своемъ должномъ видѣ и настоящемъ значеніи, какъ моментъ именно второстепенный, привходящий, зависимый. По словамъ препод. Нила С., христианинъ долженъ заботиться о воодушевлѣнномъ образѣ жизни (προονήσει τῆς ἐγκρατείας; ἑαυτοῦ), который характеризуется собственномъ тѣмъ, что, при пользованіи тѣмъ или другими предметами, мѣрою и границею его пользованія поставляется тѣлесная нужда въ немъ, а не удовольствіе. Если же къ потребности „часто“ (ἐπιλακι) примѣшивается и „услажденіе“ (το ἔδο), такъ какъ скудость все умѣеть сдѣлать пріятнымъ (πάντα σιδε ἐγκεφαλοῦσα), силою пожеланія услаждать (ἐκαθολοκοινωνα) все, служащее къ удовлетворенію извѣстной потребности,—то, конечно, и въ этомъ случаѣ не слѣдуетъ отвергать потребность ради того, чтобы избавлять послѣдующаго за ея удовлетвореніемъ наслажденія. 

„Умѣренность“ воодушевленія нарушается и уничтожается, такимъ образомъ, воисе не тѣмъ, что удовлетвореніе извѣстной потребности не чуждо и элемента удовольствія, чувства пріятности,—нетъ; отъ сознанія данного и только въ томъ случаѣ, когда въ христианинѣ начинается господствовать „влечения стремленіемъ къ пріятностямъ жизни“ самимъ по себѣ, т. е. когда наслажденія, удовольствія, сами по себѣ являются цѣлью удовлетворенія извѣстной потребности, которое собственномъ ради нихъ


34) ... υπερ’ και ἐν την απολακτιζοντως οδι την ἔνοικην, ολλα την ἐφ επιστα ἐχαι απεδοντεσ. Ср. Максимъ И. Сermo ascol., col. 929A.

35) τις ἀποκεκλεισεν την χρειαν δια την ἐπανοικοδομιαν ἀπολακτων σε ἐν μιν κατα το προτυποῦμεν διωκτεῖν την ἔνοικην.


предпринимается и осуществляется. Въ такомъ случаѣ происходит полное извращеніе нормального порядка, поскольку чувство „удовольствія“, наслажденія получает не припашлежащее ему по существу значеніе въ сознаніи и жизни человѣка,—оно является господствующимъ, въ высшей степени интенсивнымъ состояніемъ, нарушая его самообладаніе, заправляя всѣмъ ходомъ его жизнедѣятельности.

По словамъ Климента А., „страсть къ удовольствію не есть необходимое (οὐκ ἀναγκαῖον τὸ τῆς ἀδονίς πάδος)“. Въ нормальномъ своемъ видѣ оно бываетъ только слѣдствіемъ удовлетворенія некоторыхъ естественныхъ потребностей (ἐβηλοικά δὲ ἡμαὶ ἁρμίας ἀναγκαῖοι), какъ, напр., голода, жажды и под. Будучи взято само по себѣ, въ отрѣшенності отъ процессовъ удовлетворенія голода, жажды, чувственное удовольствие оказывается ни на что не пригоднымъ (ἐκαλοῦσθαι ἕν ὀδερία ἑτέρα ἁρμία ταχύς). Не представляется оно собою ни дѣятельности какой-либо, ни склонности, и вообще не составляетъ какой-либо необходимой части человѣческаго существа (οὐτε γὰρ ἐνέργεια, οὐτε διάθεσις, οὐδὲ μὴν μέρος ἀ ἤμε- ταρον ἀδονίς) 27.

Такимъ образомъ, умѣренное воздержаніе направляется безусловно собственномъ только противъ страстной преданности удовольствіямъ, переступающимъ надлежащую мѣру,—оно имѣетъ въ виду, слѣдов., только и именно „роскошь“ (ἀφοφό) 28).

27) Strom. Hb. II, c. XX. col. 1064AB.
"Умъренное" удовлетворение потребности питания.—Ученіе св. Писаний о нормальномъ отношеніи къ пищѣ.—Отношеніе христіанъ первыхъ вѣковъ къ различнымъ родамъ пищи.—Святоотеческое учение о нормальномъ удовлетвореніи потребности питания.—Излишество въ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей и насильственное подавленіе ихъ одинаково противны умѣренности".

Относимся безусловно отрицательно къ „роскопии“, „умѣренности“ столь же рѣшительно предостерегаетъ подвижника и отъ другой противоположной крайности,— отъ такого „воззрѣнія“, которое идетъ уже прямо противъ необходимыхъ потребностей природы. „Какъ не свойственно людомудрію—переступать предѣлы потребности и обременять душу излишними и суетными заботами, такъ безумно и не соответствуетъ „разсудительности“—отказывать тѣлу въ служеніи необходимымъ 1). Писаніе не отнимаетъ ничего даннаго намъ отъ Бога для потребленія (εἰς Χριστὸν), но обуздываетъ неумѣренность (τὴν ἀμετρίαν) и исправляетъ безразсудное (τὴν ἀλογιστίαν). Такъ, оно не запрещаетъ ни ѣсть, ни рѣжать дѣтей, но запрещаетъ пресыщаться (χαοράζεσθαι), прелюбодѣйствовать и проч. Не запрещаетъ и думать обо всѣмъ этомъ, ибо для того оно и сотворено, но запрещаетъ мыслить страстно (τὸ ἑρυθὼς νοεῖν) 2).

Въ частности, относительно потребности питанія св. Писаніе и свв. Отцы Церкви принципиально допускаютъ полную свободу употребленія различныхъ родовъ пищи, предостерегая только отъ излишества, такъ какъ оно препятствуетъ господству духа надъ тѣломъ, поскольку послѣднее становится предметомъ чрезмерной заботливости человѣка и ведетъ вообще къ перевѣсѣ тѣла надъ духомъ, усиливая и укрѣпляя физиологическую основу „страстей“.

1) Нил. С. Сermo in effatum etc., c. I, col. 1264C: ὡς γὰρ τὸ παρατέρω προσβαίνει τῆς χρείας, καὶ τὴν φυτὴν ἐνδέχεται περιτιστικῶς, καὶ ματαιώσει φροντίαν ἀμφότερον, ὅπως τὸ παρατέρωσθαι λειτουργίαν μανιῖς καὶ σωφροσύνης ἀλλότριον καταστάσεως.

2) Макарій III. Lib. cit. IV, 86. T. XC, col. 1064B; III, 9, col. 1020B; III, 40,
По слову Самого Христа Спасителя, „не то, что входить въ уста, оскверняется (хоней) человечка; но то, что выходит изъ уста, оскверняет человечка“ 3). Посылая Своих учеников на проповѣдь и заповѣдуя имь останавливаться въ какомъ-либо одномъ, определенному домѣ на все время пребывания въ называемой мѣстности, Христосъ позволяет „быть и пить все, что найдется у хозяева этого дома“ 4) и что они предложить своимъ гостямъ 5). Первые христиане „каждый день единообразно бывали въ храмѣ и, преломляя по домамъ хлѣбъ, принимали пищу въ веселии и простотѣ сердца, хваля Бога“ 6). По учению св. Ап. Павла, употребление или воздержание отъ пѣкоторыхъ родовъ пищи въ тѣ или иные дни 7) и подобные вопросы для каждаго человѣка въ отдѣльности разрѣшаются только судомъ его собственной совести (η συνείδης) 8), подъ руководствомъ высшей стороны его сущности — ήμα (νοης) 9), просвѣщенаго строю 10). Въ этомъ случаѣ христианинъ долженъ „избирать“ то, въ чемъ онъ не можетъ себѣ укорить 11). Съ указанной точки зрѣнія вопросъ о родахъ пищи и под. разрѣшается неоднократно. „Иной утверждаетъ, что можно есть все, а немощный (ὁ ὅσιος) есть овощи“ 12). „Кто есть, для Господа есть, ибо благодарить Бога. И кто не есть, для Господа не есть и благодарить Бога“ 13). При такомъ настроении полнѣйшей самопреданности Господу то и другое поведеніе христианина, то и другое отношеніе его къ различнымъ родамъ пищи въ сущности безупречны и, если подлежать суду, то не человѣческому, а исключительно Вожественному, проникающему въ сокровенныя намѣренія, опредѣляющему искренность и глубину религіозно-нравственныхъ отношеній того или другого человѣка ко Христу и вообще оцѣ-

То или другое состояніе человѣческаго организма, по ученію Апостола, также несомнѣнно должно быть принимаемо во вниманіе при употребленіи той или иной пищи, въ особенности вина 22).

14) Ср. ст. 4, 10, 12—13
15) Ст. 14, ср. ст. 10.
16) 1 Кор. VІІІ, 8.
17) 1 Кор. VІІІ, 9.
18) Ibid. X. 30; 26, 28.
20) 1 Тим. IV, 4—5. Ср. I. Kacieian. Collat. XXI, с. XIII, кол. 1188АВ.
22) 1 Тим. V, 23.
Однако, допуская в отношении христианина къ пищѣ примѣненіе принципа христианской „свободы“, Св. Писание, несомнѣнно, имѣть въ виду и въ данномъ случаѣ истинный характеръ этой свободы, которая ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить „поводомъ къ угощенію плоти“ 23). Отсюда, при нормальномъ теченіи христианской жизни, не можетъ быть и рѣчи объ излишествахъ, неумѣренности въ употребленіи пищи и вина 24).

Какъ именно христианами первымъ вѣкомъ попиналось принципиальное евангельское и апостольское учение о свободномъ отношеніи къ пищѣ, объ этомъ можно получить нѣкоторое понятіе изъ нѣсколькихъ характерныхъ фактовъ, сохранившихся въ памятникахъ того времени.

“Одинъ изъ мучениковъ, нѣкто Алкивіадъ, велѣлъ жинѣ самую строгую, и прежде не употреблялъ въ пищу ничего, кроме хлѣба и воды. Когда же онъ старался продолжать такую жизнь и въ темницѣ, то Атталу (другому мученику), послѣ перваго выдерживанія имъ въ амфитеатрѣ подвига, было открыто, что Алкивіадъ поступаетъ нездорово, не употребляя въ пищу твореній Божіихъ и черезъ томъ подавалъ поводъ къ соблазну прочимъ. Алкивіадъ повиновался, сталъ вкушать безъ разбора всякую пищу и благодарить Бога” 25).

Однажды къ Спиридону Тримифунтскому кто-то зашелъ съ пути уже по наступлении четырнадцати (14-тысячной) епископской. Въ это время св. Отецъ со своими домашними обыкновенно держалъ постъ и вкушалъ пищу только въ опредѣленный день (всѣхъ 14-тысячныхъ), а въ промежутки дни оставался безъ писи (14-тысячный всхесный). Видя, что гость очень усталъ, св. Спиридонъ приказалъ своей дочери обмыть ему ноги, а потомъ предложилъ покушать. Когда же дѣвушка отвѣтила, что у нихъ въ домѣ нѣтъ ни хлѣба, ни мукъ, то св. Отецъ послѣ милости приказалъ дочери нажарить случайнаго у нихъ въ домѣ соленаго свиного мяса. Когда оно нажарилось, Спиридонъ, посадивъ ѣсть его съ собою странника, началъ есть предложенное мясо, убѣдившись и гости его дѣвать то же. Когда же послѣдній, называя себя христианиномъ, отказался,—то св. Отецъ возразилъ: „тѣмъ болѣе не слѣдуетъ отказываться (такого радионъ ѣть харасти- теву); ибо слово Божіе изрекло: все чисто для чистыхъ” 26) 27).

23) Галат. V, 13; ср. 1 Петр. II, 16; 2 Петр. II, 19; Иуд. 4.
26) Тит. I, 15.
Сущность и основной смысл святоотечесского 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 (χαιρεῖ τρόφης), один способ (τοῦ τρόπου) и одна мера (τὸ μέρος), но общую цель пускать будет удовлетворение потребности (ἐκοιδεῖ μὲν ήκοιδεῖ ἐστὶ ό τῆς χρείας ἐκτάλψος). Целию вкушения слѣдует поставлять не приятность, а потребность пищи для жизни (οὐδὲ τὸ τρόφι τέλος ποιεῖται... ἀλλὰ τὴν πρὸς τιν τῆς χρείαν) 20). Для удовлетворения же этой цѣли „одному необходимо пищу в большем количествѣ, и притомъ больше твердая, по причинѣ труда, а другому — болѣе мягкая, легкая и под., по причинѣ немощи“ (ὅτι τὴν ἁλπέναι) 21). Воодушевленье для каждаго должно быть опредѣляемо соответственно его тѣлесной силѣ, чтобы не останавливаться на томъ, что ниже силы, какая есть въ человѣкѣ, и не пристраиваться до того, что выше силы 22). Конечно, при этомъ все же необходимо наблюдать, чтобы тѣлесныя потребности представляли человѣку, какъ можно, менѣе поводовъ къ развлечению 23). И это вовсе не препятствуетъ сохраненію и поддержанию тѣлеснаго здоровья. Жизненная сила легко переравняется и претворяется въ плоть пищу умѣренную и простую (αὐτάρκεια καὶ λιτότητα) 23).

Между тѣмъ, по словамъ св. И. Златоуста, есть и пить „неумѣренное“ (μετὰ ἁπλοῦ) „не полезное“ (οὐ συμφέρει). Неумѣренность...
ность дължаетъ человѣка работь страсти „чревоугодія“. Кто надлежащим образомъ удовлетворяет потребности питания, тотъ властенъ надъ нею; кто же предается своему пожеланію неумѣренно, тотъ уже теряетъ надъ нимъ власть, становится рабомъ своей неумѣренностіи. Заслуживаетъ порицанія и осуждается „не чрево, а неумѣренное пожеланіе, не пища, а излишество, роскошь, пренебреженіе (τροφѣ)“, не природа и потребность тѣла, а безмѣрная ненасытимость души (τῆς ἀμετρον. τῆς ψυχῆς άνακοπίη) 34). Запрещена только „неумѣренность“ (μηκέλοτα ἡ ἀμετρία) въ употреблении пищи и вина 35) и предписано пользованіе умѣренное (κέχυρος αμφιθρόφ) 36). По словамъ прп. И. Кассіана, „никто не былъ осужденъ за одно употребленіе пищи; осужденіе постигаетъ человѣка только въ томъ случаѣ, если онъ употребляетъ пищи соединяется или за нимъ послѣдуетъ нѣчто предосудительное“ 37). Предписаніе „умѣренности“ въ дѣлѣ удовлетворенія потребности питания напрямую противъ обоих равнѣ нежелательныхъ въ подвижничествѣ крайностей, представляющихъ собою уклоненіе отъ названнаго принципа,— оно исключаетъ собою—какъ излишество въ удовлетвореніи тѣлесныхъ потребностей питания, такъ и подъ, такъ не менѣе и насильственное подавленіе ихъ 38).

По словамъ, напр., прп. Ефрема С., „воздерживаться сверхъ мѣры не похвально, и пренебрежать должнымъ воздержаніемъ не полезно“ 39). И далеко прострое воздержаніе и наполненіе себя пищею (одинаково) худы 40). Если первое дѣлаетъ подвиж-

37) Collat. XXI, c. XIII, col. 1188B: ob solam perceptionem esca neminem LEGIMUS CONDEMNATUM nisi forte junetum quid fuerit, vel postea subsectum, per quod meruerit condemnari.
40) Она же. Т. III, p. 404D: η πολυ εκπειταμενη εγκρατεια, και της τροφης, των τε ιερων, των τε ψυχης. Πο ταλιννη ενορια ἡ προφανή.
ника бесильными, не энергичными и прямо неспособными къ дѣятельности, то второе возвуждаетъ плотскія страсти, съ которыми по необходимости уже приходится вести жестокую борьбу 41). Таким образомъ, чрезвычное возражение отъ пищи приводить „разслабленное тѣло“ „въ изнеможеніе“, которое является состояніемъ не только не необходимымъ, но даже прямо и несомнѣнно — вреднымъ и именно для духа, для его высшей дѣятельности 42).

Итакъ „общее правило умренности состоитъ въ томъ, чтобы каждый, сообразно съ силами, состояніемъ тѣла и возрастомъ, вкушалъ столько пищи, сколько нужно для поддержания (здоровья) тѣла, а не столько, сколько требуется желаніе сытости“ 43). Отсюда „умренность“ 44, рекомендованная отцами, заключается въ употреблении ежедневно такого количества пищи, чтобы постъ ея принятія все-же чувствовать голодъ 45). Немощь плоти не можетъ воспрепятствовать чистотѣ сердца, если употребляется только та пища, которая нужна для подкрѣпленія


41) Lib. cit., p. 404E: ή μέν άτομων παίδε τῶν άγαθων καὶ παντελῶς πρὸς τὰς πράτες ανένεργον ἢ ἄτα πάθη τῆς σαρκὸς ἀπειλεῖ διεγείρει καὶ συφόβητον τὸν κατὰ τῆς φύσεως τόξον ἀληθῆ.


слабости плоти, а не та, которой требует похоть* (non quae voluptas exigit). Тѣ, которые совершенно воздерживались отъ мясной пищи (ab escis corpulentioribus omnimodis temperarent)—умѣренное употребленіе которой по нуждѣ позволительно—и по любви къ воздержанію отказывались отъ всего (totum), скорѣе падали, чѣмъ тѣ, которые по слабости (sub infirmitatis occasione) эту пищу употребляли, но въ мѣру 43) 44).

44) Подобный же принципъ „умѣренности“ рекомендовался свв. аскетами и въ отношеніи сна. Ср. аева Исаия. Ор. XVII, col. 1148D: vigilia moderata salus est cordis. Somnus immodicus hebetat animum, moderatus autem illum acuit. Ср. Ор. IV, col. 1114C.
IX.

"Пост", какъ одно изъ важнѣйшихъ аскетическихъ средствъ.—Филологическій смыслъ термина, выражающихъ это понятіе,—Ученіе о "постѣ" св. Писанія и аскетической письменности.

Если всегда и обычно христианинъ въ дѣлѣ удовлетворенія своихъ тѣлесныхъ потребностей долженъ руководствоваться принципомъ "умѣренности", то въ нѣкоторыя времена, на болѣе или менѣе продолжительные сроки, въ виду особыхъ обстоятельствъ, событий и воспоминаній, по нѣкоторымъ нравственнымъ побужденіямъ, онъ совершенно отказывается отъ нѣкоторыхъ, наиболѣе трудно перевариваемыхъ родовъ пищи, особенно же отъ пищи мясной,—употребляя пищу легкую, преимущественно растительную, или же иногда, въ зависимости отъ индивидуальныхъ особенностей и обстоятельствъ, нѣкоторое, болѣе или менѣе продолжительное, время и вовсе оставаясь безъ пищи. Т. е., другими словами, христианинъ по временамъ практикуетъ "постъ", въ качествѣ нравственно-аскетического подвига. Нравственная потребность "поста" такъ глубоко коренится въ природѣ человѣка, что это явленіе историкъ встрѣчаетъ въ практикѣ всѣхъ народовъ и религій,—какъ фактъ обширнѣй и обыкновенный 1).

И действительно, каждый, даже изъ собственнаго опыта можетъ убѣдиться, что состояніе душевной самоуглубленности, раскаянія и терзаній совѣсти естественно и непринужденно, въ силу тѣснѣйшей органической связи души съ тѣломъ, сопровождается невѣкушеніемъ пищи, потерю аппетита. Человѣкъ, предавшійся молитвенному подвигу и сосредоточенности, также естественно, само собою, теряетъ на время поѣздѣ и влечение къ пищѣ. Вообще всякое состояніе особенной душевной напряженности не располагаетъ къ обильному вкушенію пищи.

Съ другой стороны, по тѣсной, неразрывной связи души съ физиологическимъ состояніемъ тѣлеснаго организма, воздержаніе на вѣкоторое время отъ обычнаго питания представлять собою удобную и благопріятную почву для возникновенія и развитія въ человѣкѣ указанныхъ психическихъ явлений. Зависимость между психическими и физиологическими состояніями въ данномъ случаѣ, какъ и вообще въ жизни человѣка, взаимная, обводненная.

Поэтому и въ св. Писаніи и у свв. отцовъ — аскетовъ мы встрѣчаемъ указаніе на „постъ“ и упоминаніе о немъ именно въ

— 631 —
связи с показанием и молитвой 3). Таким образом, говоря вообще, "постъ" въ смыслѣ временнаго воздержанія отъ навѣстныхъ родовъ пищи или даже отъ принятія пищи вообще, имѣетъ своею цѣлью собственно приспособленіе тѣлесной жизни къ сошерстальному подвигу сосредоточенной самоуглубленности и показанія самопытанія.

Если для выполнения дѣятельнаго практическаго служения человѣкъ нуждается въ пищѣ болѣе обильной и питательной, то во время преимущественного и спеціального сосредоточенія на сошерственномъ молитвенномъ подвигѣ болѣе удобномъ, а иногда даже прямо необходимомъ, оказывается употребленіе пищи болѣе легкой и не обременяющей желудокъ, преимущество и даже исключительно растительной, и при томъ въ маломъ количествѣ.

Начало христіанскаго поста восходитъ къ примѣру Самаго Христа и Его Апостоловъ. Преждѣ выступленіемъ на двѣ Своего открытия мессианскаго служенія Господь постьился въ продления сорока дней 4). Въ Своей "нагорной проповѣди" Христосъ Спаситель говоритъ о "постѣ", практикуемомъ по временамъ, какъ о необходимомъ и самопонятномъ факторѣ религіозно-правственной жизни, характеризуя и опредѣляя его истинный возвышенный смыслъ и подлинно христіанскій духъ его выполенія и осуществленія 5). Хотя ученики Исуса Христа во время земнаго предвѣщанія Его съ ними не держали вообще "поста", и онъ защищалъ ихъ за это отъ ригористическихъ нападокъ фарисеевъ и учениковъ Иоанна Крестителя, однако же онъ Самъ указываетъ при этомъ случаѣ и по этому поводу, при томъ весьма выразительно, что во время Его отшествія къ Оцу, въ дни скорби и печали, "постъ" снова будетъ практиковаться Его послѣдователями въ качествѣ подвига психологически естественнаго и нравственно необходимаго 6).

---

4) Мс. IV, 2, Ср. Лк. IV, 2. Въ Ветхомъ Завѣтѣ сорокодневный пость выдержалъ Монсеи и Елия (Исх. XXXIV, 28; 1 Царствъ XIX, 8). Ср. Исаакъ С. Л. LXXXV, c. 493.
5) Мс. VI, 16—18.
Согласно этому, "пость", в соединении с молитвою, по временам, по поводу особо важных событий и обстоятельств жизни церкви, практикуется христианами, с самаго возникновения христианских общин 7). Апостол Павел, упоминая о "постах" — при том, очевидно, далеко нередких постах, как об одном из обычных и наиболее выдающихся подвигов своей необычайно трудовой, богатой деятельности жизни 8), вмести с тьмъ, истинный, нормированный Евангелиемъ, чудный крайностей и изнурений тьла "пость" представляетъ въ качествѣ навъстнаго и всеобщаго обычая въ основаныхъ имъ христианскихъ общинахъ 9).

Въ святоотеческой аскетической письменности мы встрѣчаешь слѣдующее — въ общихъ и основныхъ чертахъ — учение о постѣ. Пость, въ своемъ ближайшемъ и непосредственномъ примѣненіи, являлась временнымъ воззрѣваніемъ отъ извѣстныхъ наиболѣе разгорячающихся родовъ пищи,— или иногда на недолгое время отъ пищи вообще, итъ свою главною цѣлью приспособленіе тѣла къ сосредоточенной и покойной дѣятельности души, способствуетъ общему господству духовной жизни надъ материальной, подрываетъ и обезсиливаетъ физиологическія основы "тѣленскаѧ" "страстей". Что касается каждого въ отдельности человѣка, то въ отношеніи подвига "поста" онъ долженъ руководиться своими индивидуальными особенностями, состояніемъ здоровья, крѣпостью тѣлеснаго организма, родомъ занятій и пол., то усиливается, то ослабляется степень и мѣру воздержанія, сообразясь со всѣми условіями, имѣющими въ данномъ случаѣ значеніе. При нормальномъ, руководимомъ разумомъ и регулируемомъ "разсудительностью", прохожденіи подвига поста, послѣдній не только не вредить физическому здоровью, а напротивъ, ему благопріятствуетъ, способствуетъ его укрѣпленію. При этомъ св. отцы съ особенной настойчивостью и нарочито выразительностью предостерегаютъ отъ того гибельнаго въ духовной жизни заблужденія, которое теоретически или практически переноситъ центръ тяжести подвига "поста" на тѣло,— убѣждая, наоборотъ, полагать цѣль его въ достижениіе навѣстнаго нравственнаго состоянія "духовныхъ добродѣтелей"; преимущественно "любви". За исходный пунктъ богословскаго анализа

7) Дѣян. XIII 1—3: XІV. 23. Ср. Х, 9, 30.
8) 2 Кре. VI, 5; XI, 27.
9) 1 Кре. VII, 5; Ср. Римл. XІV, 14—23; Гал. П, 12 и дал. Кол. П, 16—22:
православно-аскетического учения о „постъ“ цълесообразнѣ и правильнѣ всего принять святоотеческую идею о постѣ, какъ своего рода „лѣкарствѣ“, весьма полезномъ и даже необходимомъ въ процессѣ духовного, религиозно-правственного освобождения христианина. Съ точки зрѣнія этой общей, основной идеи всѣ наиболѣе важные и существенные пункты святоотеческаго учения о „постѣ“ освѣщаются совершенно точно и обрисовываются рельефно во всѣхъ своихъ деталяхъ и наиболѣе вылупленныхъ, характерныхъ чертахъ, въ органически перарвной связи съ цѣльнымъ аскетическимъ мирозрѣніемъ.

Итакъ, по святоотеческому учению, „постъ есть лѣкарство“ (фармаκов ётвъ и натеана) 10),—вотъ наиболѣе характерное, хотя и образное, понятіе о немъ. Но лѣкарство, даже и въ высшей степени полезное (квѣ муріа съ фрілесъ ё), часто оказывается безполезнымъ, вслѣдствіе неумѣнія надлежащимъ образомъ воспользоваться имъ. Нужно знать и то, въ какое время (кърфо) слѣдуетъ принимать его, а также и количество самаго лѣкарства (поссъта овто тобъ фармаіою), равно и тѣлесную крѣпость того, кто принимаетъ (оуматос краас вѣ балумену), и свойство страны (ъфрас фуон), и время года (оран ётов) и образъ жизни (калу каталялекаку) и многое другое (ка польлъ естера). Если даже одно какое-либо изъ указанныхъ условій будетъ оставлено безъ вниманія, то постъ, какъ и всякое лѣкарство вообще, не приносить пользы 11). Понятіе о „постѣ“, какъ о лѣкарствѣ въ духовной жизни, носимыѣ предполагаетъ вообще уклоненіе этой жизни отъ ея норшлагітаго, здороваго состоянія. Такъ это и есть въ дѣйствительности. Если бы человѣкъ устроилъ свою жизнь внимательно (съ трезвенною мыслью—he таро роу оуатос ё диановас), проявляя полное тщаніе въ отношеніи духовныхъ предметовъ (пері та пнеуватака тѣоов вѣ охолеу); если бы и пищу онъ употреблялъ только для удовлетворенія потребности (ѣкъ хрека онъ мону тлароо), къ всего жизни вообще проводилъ въ добрыхъ дѣяхъ,— то ему не было бы нужды и въ пособіи поста (овдо хрека ёкну вѣ ботеан тѣс ато вѣ натеана). Но


такъ какъ человѣческая природа неустойчива (ῥάφος: ἔστιν) 12) и предается невосдерживаем и роскоши (τῇ ἀνέκδει καὶ τῇ τροφῇ), то, вслѣдствіе этого (διὰ τοῦ), человѣколюбивый Господь, какъ любящій отецъ, изобрѣть для человѣка вращевство въ видѣ поста (τὴν ἀπὸ τῆς νυστείας ὑμίν ἱερατικὴν ἐγκυριότητα), чтобы отвлечь его отъ роскоши (τα τῆς τροφῆς) и заботу о житейскомъ направить на духовные подвиги (τὴν περὶ τὰ βιωτικά φροντίδα μεταγάλυπτι μὲ τὴν τῶν πνευματικῶν ἐργασίαν) 19). Такъ какъ образомъ, восдерживаемъ отъ пищи Господь заповѣдуетъ для того, чтобы христіане, обуздавая излишнія пополненія плоти (χαλκοῦντες τὰ σκιρτήματα 14) τῆς σοφίας), приводили ея въ состояніе полной готовности и послушанія въ дѣлѣ исполненія заповѣдей (εὐθύνων αὐτὴν ἐργαζόμεθα πρὸς τὴν τῶν ἐντολῶν ἐκπλήρωσιν). Дурно не употребленіе пищи (οὐ τὸ φαγεῖν κακόν), совершенное умышлено (τροφῇ σφυματικῷ), —нѣтъ; вредно презрѣніе, не должно быть допускаемо переполненіе и обремененіе желудка сверхъ нужды (ὑπὲρ τὴν χρείαν). Поэтому, если кто поѣдаться поемощи (ἢ ἀσθένειαν σοφιτήρι) во время поста не можетъ оставаться безъ пищи цѣлый день (ἂντος παρατηνευ τὴν ἡμέραν), то онъ не подлежитъ ни въ какомъ случаѣ осужденію: Господь ничего не требуетъ отъ человѣка свыше силы (οὐδὲν τῶν ὑπ’ ὑμῶν) 15). Такъ какъ образомъ, „напряженный постъ“ (νυστεία σύντονος), равно какъ и „прочее, способствующее смирненію тѣла“ (τὰ λοιπά, ὡς πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἐκπλήρωσιν ταλατορίαν),—все это оставляется (μᾶντα σφυματικά), если силы человѣка не достаточно крѣпки 16). Поэтому, по мысли св. Василия В., слѣдуетъ непремѣнно и пость держать къ пищу принимать, и въ томъ и въ другомъ случаѣ

14) отъ σκιρτήματα—притягать; въ русскихъ переводахъ твореній Святителей слово σκιρτήματα передается выраженіями:—„выгрѣянія“, „похотія, „вожделѣнія“ и под.
16) De Sacerd. Lib. VI, c. 5. T. XLVIII, col. 682.
соображаясь съ цѣлью, имѣющею въ виду достиженіе благочестія (мета λογος τοι̑ς αἰσθε̑ων τῆς θεοσεβείας). Такимъ образомъ, необходимо поститься, когда требуется выполнить заповѣдь Божію чрезъ постѣ (δια νηστείας); когда же заповѣдь Божія требуетъ вкушенія (βρῶν ἐπιτροπῆι), укрѣпляющаго тѣло, въ такомъ случаѣ слѣдує принимать пищу, но не какъ чревоугодникамъ, а какъ Божіймъ дѣтелымъ (τῶν ὡς γετρὶματοι, ἀλλ' ὡς ἐργατά Ἐσσο). Остѣда получаются, что „пость“ не можетъ и не долженъ быть подвигомъ не только постояннымъ, но даже слишкомъ продолжительнымъ, если призвано, что онъ не долженъ приводить къ чрезмѣрному нануренію и истощенію тѣла. Однако св. Отецъ предвидитъ здѣсь возраженіе со стороны строгихъ ревнителей поста. Указывали на примѣры Господа Спасителя, Который, равно какъ Монсей и Илія, выдерживалъ продолжительное воздержаніе отъ пищи (ἀπʼ ἐκτεταμενονъ) 17). Въ виду этого возраженія св. Отецъ выразительно подчеркиваетъ то обстоятельство, что Господь Спаситель только одноажды совершалъ такой подвигъ поста—(ἀναφφευγε μονον ἐκσεβεία), равно какъ и Монсей и Илія. Во все же прочее время (τὸν δὲ λατον ἡρον ἐκατον), управляя тѣломъ въ надлежащемъ порядкѣ (ἐν ταῖς τῷ ἐπιστροφῆι), они заботились о сохраненіи его силъ, чтобы оно не теряло способности къ дѣятельности (ἐνεργον τῶν ἐπερχοντος), къ выполненію „трудовъ“ и „работ“ (κῶτος τε και τῶν προσωπικῶν ὁμιλεως ὀτι). Такимъ образомъ, они просили дуэльными добродѣтеліями именно „при содѣйствіи тѣла“ (τῷ συνεργεῖ τοι ἀσφαλεῖα), проводя жизнь дѣтельную, какъ печать и завершеніе житія духовнаго (τὸν πρακτικὸν βίον ἐφαγιδα καὶ τελειωτῶν τῆς πνευματικῆς κοιλιτάς ἐπιστροφῆι) 18).

Т. е., по мысли св. Опца, строгій и продолжительный постъ возможенъ исключительно при единственно-созерцательной жизни и способствуетъ только и именно этому образу жизни. Что же касается общественно-дѣтельной жизни, то она не представляетъ уже въ такой степени благоприятствующихъ условій для проходженія и осуществленія подвига продолжительнаго и строгаго поста, поскольку самымъ существомъ этой жизни обязательно


18) ἀπαίζε—означаетъ вообще воздержаніе отъ пищи—какъ добровольное, такъ и по необходимости. (Употребляется у Геродота, Еврипида, И. Флавиа) ἀπαιζα πολλα (продолжительное воздержаніе) Діян. XXVII. 33. ἀπαίζε ἔμπειρον XXVII. 33. Grimm. p. 55.

предполагается и непременно требуется, чтобы тело человека не было изнурано, разслаблено, обесцелено, а было, напротив, здорово, крепко, выносливо, сильно; и это, в свою очередь, не достигало при продолжительном посту и написке скучного пения 20).

Мало того. По свидетельству аскетов, опирающихся на непосредственном самонаблюдении и подкрепляемое несомненными фактами подвижнической жизни, особенно строгий пост, "неуправляемое воздержание от пищи" оказывает вредное влияние на уступное осуществление даже и совершательной жизни, не говоря уже о дяйте, в том отншении, что обезсливая тело, может разслабить и устойчивость "ума" и, таким образом, ослабить действенность "молитвы" 21). Поэтому "лучше каждый день умеренно употреблять пищу, нежели чрезъ извѣстные промежутки времени обрекать себя на строгій и продолжительный пост" 22). Отсюда—существует "воздержание" состоит не в том только, чтобы наблюдать время употребления пищи, и не в качествѣ этой послѣдней. Во всяком же случаѣ практика "поста" должна сопровождаться пропѣрной правильности предприимаемаго подвида поста предъ судомъ совѣсти 23).

И прежде всего "каждый" должен налагать на себя такую степень указаннаго подвида, которая необходима "для укрощения плотской брахи" 24). Для достижения и сохраненія неповрежденности, чистоты "ума" требуется иногда оставление желудка безъ пищи 25). Кто не умѣетъ послѣдовательно соблюдать правила

23) И. Басилий. De coenobior. instit. lib. V, c. IX, col. 224: summâ continentiae non sola temporis ratione, nec escarum qualitate tantummodo, sed ante omnia conscientiae judicio colligenda est. По словамъ св. И. Златоуста, постъ должен быть совершаемъ съ "трезвѣйи помышлениемъ" (λογισμῷ νοησει).
25) ibid. Integritas mentis ventris cohaeret inediae.
"умфренности" тот не может иметь постоянной чистоты целоцудрия 26).

Отсюда, таким образом, выясняется, что пость не может быть признан в качестве самостоятельного и самодовольного нравственного добра (non ipsum bonum 27), принципиального блага (non principale bonum) 28, а должен быть отнесен собственным к числу средних добрых датель (medium quiddam) 29), т. е. именно таких, которые иногда с помощью выполняются, и в других случаях, не подвергая подвижнику осуждению, оставляются; даже больше,—к разряду таких вещей, которые иногда предосудительно именно осуществлять, так что в некоторых случаях их похвально опустить 30). Итак, "постъ" относится св. Отцем к дрьлам так называемым "средним". Отличительной чертою и характеристикою особенностью таких подвигов является то, что, если правильно соблюдать их, то они освящают; если (в некоторых случаях) опустить их, то не освящают. К числу таких именно состояний предодобный Отцъ относить следует состояния и подвиги: бракъ, имущество, уединение, блудъ, чтение священныхъ книгъ и посты. Поэтому родонаучальники подвижничества весьма хорошо повелѣли совершать ихъ, сообразуясь съ обстоятельствами, мѣстомъ и временемъ, потому что они бывают полезны, если сообразны съ этими обстоятельствами, и напротивъ, дѣляются вредными, если не сообразны съ ними. Такъ, напримѣръ, болѣе жестокосерднымъ, чѣмъ ревнителемъ благочестія слѣдуетъ считать того, кто сохраняетъ строгий пость и тогда, когда посѣтить его


28) Ibid., c. XVII, col. 1192B.

29) loc. cit.

30) Collat. XVI, c. XII, col. 1187: ...quod interdum factum possit prodesse. Interdum praetermissum condemnare non possit, quodque nonnumquam egisse reprehensibile sit, nonnumquam praetermissae laudabile.
братъ, въ лицѣ котораго онъ долженъ принять Христа: къ самоубийцамъ слѣдуетъ причислить того, кто не замѣняетъ строгихъ правилъ воздержанія и тогда, когда нужно подкрѣпить ослабѣвшія силы принятіемъ пищи 31). И это собственно потому, что „постъ“ является отнюдь не цѣлью нравственного совершенствованія, а служитъ только однимъ изъ средствъ, хотя средствомъ и весьма важнымъ, способствующимъ, при цѣлесообразномъ его осуществленіи и примѣненіи, достиженію названной цѣли. По словамъ того же св. Отца, именно тѣ добродѣтели, которыя дѣйствительно, по своему существу, относятся къ содержанію истиннаго добра, именно онъ долженъ быть приобрѣтаемы посредствомъ поста, а не наоборотъ,—совсѣмъ не для поста должна быть совершаемы дѣйствія тѣхъ добродѣтелей 32). Итакъ, для кого полезно сокрушеніе плоти, для того къ нему должно быть присоединямо вѣчествство поста, чтобы христіанинъ могъ дости- гнуть любви, въ которой заключается незаѣмное и постоянное добро 33). Слѣдовательно, пость важенъ, полезенъ и необходимъ именно постольку, поскольку чрезъ него достигается самое существенное содержаніе религіозно-нравственного христіанскаго со- вершенства — „чистота сердца“ и „апостольская любовь“ 34).

Такимъ образомъ, „постъ“ въ аскетическомъ ученіи получаетъ свое должное мѣсто и освѣщается надлежащимъ образомъ именно чрезъ указаніе его отношенія къ самой сущности, сердцевинѣ христіанскаго совершенства — чистотѣ сердца, или, что то же, „апостольской любви“ 35).

Эта характеристическая черта и специфическая особенность православнаго ученія съ особенной опредѣленностью раскрывается, какъ мы видѣли, у препод. И. Кассіана. Другіе св. Оты—аскеты отмѣчаютъ посредствующіе моменты этого ученія, указываютъ тѣ пути, посредствомъ которыхъ „постъ“ содѣйствуетъ осуществленію цѣли христіанскаго совершенства, въ качествѣ

31) I. Kassiana. Collat. XXI. c. XIV.
32) ibid., c. XV. col. 1190: elaborandum est enim ut virtutes illae quae vere bona sunt, jejunies acquirantur, non ut ad Jejuniorum ternimun tendant illarum gastae virtutum.
33) ibid., col. 1180—1191A: ob hoc ergo est utilis carnis afflicto, ob hoc ei adhibenda est inediae medicina, ut per illum ad charitatem, in qua imbibile ac sine una temporis exceptione perpetuum bonum est, pervenire possimus.
34) Collat. XXI, c. XVII, col. 1192B: ita illud (jejunium) totius viribus animi appetamus ut per ipsum ad puritatem cordis et apostolicam charitatem perve- nire possimus.
35) Ср. I Корин. XIII гл.
одного изъ важнѣйшихъ и существенныхъ аскетическихъ средствъ. Такъ, по словамъ св. Василия В., „каскъ черви, зарождающегося во внутренностяхъ у дѣтей, уничтожаются какими либо самыми острыми (брюкваками) пѣкарствами, такъ и грѣхъ, живущий въ глу- бинѣ (человѣческаго существо) умерщвляется въ душѣ прини- тиемъ поста. 85), который подлинно (ῆλθὲ) достоинъ этого имени 37). По учению св. И. Златоуста, „постъ потому и есть добро, что онъ пресѣкаетъ заботы души, и прекращая угнетающее „умѣ“ нера- дѣніе, обращаетъ всю силу ума къ самой душе“ 38).


Если таково именно, по святоотеческому учению, значеніе поста въ духовной жизни, то совершенно понятно, почему, на- примѣръ, св. И. Златоустъ причисляетъ постъ собственно къ подвигамъ,—„духовнымъ“ (τὰ ἀσκητικὰ) 41).

85) ...οὕτως ἀμαρτίαν ύποκομποῦσαν τῷ βάθις, ἐναποθείει τῇ ψυχῇ ἐπεκελθόθαι νοστεία.
91) Ефремъ С. Подражаніе причтамъ Т. I, p. 91F: ἐφόμενα πολλά παράγνια ὄντων, ἐπικήνα ἢ ἐγνώθη καθορεῖσα αὐτὴν. Β. духѣ раскрытаго святоотеческаго толкованія религіозно-правственного смысла поста, въ полномъ соответствии съ нимъ, определяетъ сущность поста Е. Испатий (Брянчанниковъ). По его достопримѣтательнымъ словамъ,—„законъ поста, будучи по наружности закономъ для чрева, въ существѣ есть законъ для ума“. О постѣ. Сот. Т. I, стр. 131; ср. поученіе во вторую недѣлю Великаго Поста. Т. IV, стр. 86.
40) Василий В. De jejunio c. IX, T. XXXI, col. 180.
Витом анализе святоотеческого учения о „постъ“ именем, что изнурение, ослабление тѣла ни въ коемъ случаѣ не должно составлять сознательной цѣли аскетического трудничества; на-противъ, по ясному и определенному свидѣтельству самихъ подвижниковъ, тѣло, изнуренное, ослабленное и лишившееся, чрезмѣрнымъ постояномъ (αστικα συλλογα 1), ἡ ἀστικα ή πολλη) 2, является даже помѣхою въ дѣлѣ осуществленія духовнаго совершенства, поскольку его слабость препятствуетъ постоянству и энергіи напряженного подвига. Болѣзненное, изнуренное тѣло не только не служит удобнымъ, приспособленнымъ органомъ духовной дѣятельности подвижника,—цѣлесообразнымъ орудіемъ для проявленія и осуществленія высшихъ намѣреній и запросовъ благодатствованнаго духа, но представляетъ собою непреодолимое препятствие въ этомъ отношеніи, невольно отвлекая къ тому же внимание человѣка своими болѣзненными ощущеніями. „Разсуждительность“—это главный и существенный регуляторъ подвижнійской дѣятельности—съ непреодолимо убѣдительностью предстѣрягаетъ аскета противъ излишества и крайностей въ обоихъ отношеніяхъ, удостовѣряя, что и отъ чрезмѣрнаго воздержанія въ пицѣ, какъ и отъ невоздержанія обязательно,

1) Нилъ С. Epist. Lib. III, 46, col. 413D. Ср. Григорій Н. De vita Moysis, col. 357A.
2) Исамахъ С. Л. LXXV, с. 435—436.
получаются неблагоприятными 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 жизни 5).

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 самоувершления, в отношении поста переходили всюкую "мёрту", осуществляя предъявляя высшего воздержания (άφασις ἐγκρατείας ὑποκράτεσ) 4), — в подлинном и буквальном смысле изнуряли и истощали свое тело, практикуя великую суровость, необыкновенную строгость (μετάλη οὕσας οἰκλατωτίας) 5) в деле удовлетворения естественных, повидимому, необходимых его потребностей. Чрезвычайное воздержание (ὑπερβολὴ ἐγκράτεια) 6) подвижников, в частности, проявлялось в том, что они "жили в великом изнурении тела" 7), которое правильно назвать убийством его 8). Они намеренно избегали всякой хорошей пищи, довольствуясь самыми скудными питанием, уживательным — как в отношении количества принимаемой пищи, так и в отношении ея качества. Принятие же всякой вкусной пищи считалось нередко делимовым греховным, достойным осуждения.

Фактов такой суровости (οἰκλατωτίας) 9) в истории христианского аскетизма очень много. В настоящем случае мы ограничимся только указанием телкоторых примёров в этом роде.

Например, склиратогий заявили себя рононачальник христианского монашества — Антоний В. и Пахомий В. Объ Антони В. св. Афанасий А. передает, что он упражнялся в подвижничестве (ἐνεχρηστῇ τῇ ἐκκλησίᾳ), постепенно переходя к подвижни-
гамь все болтве и болтве суровымь (σκιλαρτώσας ἄγνωστος). Нераждко (σκιλαρτώς) и даже, можно сказать, часто (τολλάκης) проводить онъ целую ночь безъ слна (καθ' ἑκατέραν τῆν νύκτα διατελεῖν ουτόν ἄγνωστον). Пищу принимать онъ однажды въ день, по захождении солнца; бывало, что онъ вкушать ее и черезъ два дня, часто (τολλάκης) даже — черезъ четыре. При этомъ пищею ему служили хлбъ и соль, а питьемъ — одна вода (βδὼρ μόνον). Во время сна Антоний довольноствовался рогожей, и болею частью (τὸ δὲ πλείονον) ложился на голой землт и т. д. 10).

Пахомий Вел. запишка, когда увидьль, что братия съ удностьмь и безь разбора (ἀπαρχήτως) или предложенные на трапезъ плоды и пищу съ масломъ. Самъ онъ тль только хлбъ 11).

Великой скилиаргогией заявили себя и многие другие подвижники въ послдующей истории аскетизма, какъ напримьрь, Макарий Александр. 12), Адольй 13), авва Дороеей 14) и друг. 15). При этомъ въ повествованияхъ о жизни такихъ аскетовъ иногда прямо отмчается, что подобная „скилиаргогия“ сопровождалась крайнимъ расстройствомъ ихъ здоровья. Такъ, напримьрь, по свидтельству Созомена, „нкоторые изъ подвижниковъ (иерусалимскіе) достигли такой степени воздержания (ἐξι τοσοοτον ἐγκρητεῖς ἔλθου), что, напримьрь, у Ватаеоте у неяденія изъ зубовъ вы-  

10) Vita Antonii. c. VII, col. 852B.
13) Hist. Laus. col. 1051B, 1058C.
14) Ibid., c. IV, 1012C.
полади черви (ὡς Ἡθανοῶν μὲν ὑπὸ τῆς ἁγίας ἁστικῆς οὐκόληχας ἐκ τῶν ἀθών ἀρτιν) 16) 17.

При объяснении и обсуждении этих и подобных фактов, несомненно говорящих о слишком высокой степени вдохновения древних аскетов, бесспорно далеко превосходящей всякую границу „умеренности“, — мы необходимо должны принять в соображение прежде всего свойства и особенности климата тёхъ странъ, которыя послужили колыбелью монашества: благодаря свойствамъ южного климата, жители этихъ странъ вообще не нуждаются въ такомъ количествъ питательныхъ элементовъ, которое составляетъ непремѣнную потребность обитателей мѣстноть съ болѣе суровымъ климатомъ. Въ частности же и въ особенности, это нужно сказать относительно мясной и жировой пищи. Послѣдний родъ пищи не только не составляетъ никакой существенной необходимости для обитателей этихъ странъ, но въ нѣкоторыя, особенно жаркія, мѣсяцы годового круга, употребленіе мясной и жирной пищи оказывается прямо вреднымъ, способствующимъ возникновению и развитию нѣкоторыхъ формъ заболѣваній. Жители южныхъ странъ удобно и легко могутъ довольствоваться


17) Впрочемъ, относительно пѣкѣтныхъ наиболѣе знаменитыхъ, подвижниковъ мы находимъ въ повѣствующихъ о нихъ историческихъ памятникахъ замѣчаніе совсѣмъ иного рода, сущность котораго сводится къ тому, что эти подвижники, несмотря на необыкновенно суровые условия жизни, при чрезвычайной „склиракогіи“, не только не утратили здоровья, крѣпости тѣла, продолжать вида, но, напротивъ, ихъ всѣгда сохраняли. Такъ, у св. Авваасія А. обѣ Антоніи Б. разсказывается, что, когда много, желаніе подражать его подвижнической жизни (τὴν ἅγιαν ἁστικήν), приводили подвижника въ первый разъ въ своей оградѣ (πρῶτον ἀπὸ τῆς παρεμοίλης), то всѣ, увидавшіе св. Антонія, были очень удивлены. Тѣло его сохранило прежний видъ (τὸν ἀγαθὸν ἐξιον), не измѣнило отъ постовъ (μὴ ἀγαθὸν ἐξιον ἐητεινων). Вообще Антоніи оставались такими, какимъ звали его до его подвижничества (πρὸ τῆς ἀνακριβολῆς). Vita Antonii, c. XIV, col. 864В. Хорошее здоровье св. Антонія сохранило до самой старости. Съ юныхъ лѣтъ и до старости, до самой смерти, соблюдалъ равное усердіе къ подвижничеству (τὴν τὴν προσβαλαν τῆς ἁστικῆς), который подвиженіе ни въ чемъ однако не потерпѣлъ вреда (εἰς τὸν ὑπὲρ ἄρεμον ἀγαθόν). Глава у него было здоровье и наверняка, и видѣли онъ хорошее; не выпадало у него ни одного зуба (τῶν ἰδιῶν υπὸ ἐκείνων); здоровье онъ былъ также руками и ногами. Вообще онъ казался бодрымъ и счастливымъ (ἀρπαῖος ἁγαθὸς ἀφθειατολ καὶ πρὸς ἰδιῶν προθυμολογος) всякаго, пользуясь ежедневно разнообразной пищей, оковавшей и различными одеждами. Ibid. с. XCI, col. 973АВ. Ср. Historia Lausiaca, с. I, col. 1009В (обрѣ Исидорѣ Страннопріимца); с. IX, col. 1028D—1027А (обрѣ Авгѣ Орѣ).
не только одной растительной пищею, но—вмъсть съ тѣмъ—
нуждаются и въ меньшемъ количествѣ этой послѣдней.

Вотъ почему мы не должны рассматривать факты аскетическъы
воодушевления древнихъ подвижниковъ съ точки зрѣнія тре-
бованій нашего климата. А при этомъ условія необычайная и,
повидимому, убѣжденная воодушевленность въ пищѣ этихъ аскетовъ
въ значительной степени потеряеть въ нашихъ глазахъ свою
усправляющую остроту. Сами древнѣе аскеты, обитавшіе въ стра-
нахъ съ болѣе суровымъ климатомъ, объясняли тотъ фактъ, что
ихъ тѣлесный аскетизмъ не можетъ идти въ сравненіе съ силѣ
самоотреченія и степени воодушевленіи—съ необычайной воодушев-
ленностью подвижниковъ юга, объясняющіе это обстоятельство, между
прочимъ и даже иногда главнымъ образомъ, именно громадной
разнотѣй климатическихъ условій, въ которыхъ жили тѣ и
другіе.

Описывая подвиги аскетовъ тавенскихъ монастырей, изо-
бралъ трудный и высокий родъ ихъ воодушевленій (arduum atque
sublime genus continentiae), при которомъ они считаю высо-
чайшимъ наслажденіемъ, если на трапезѣ ихъ предлагалась ли-
кая капуста, приправленная солью (in qua summae reputantur
deliciae, si herba sale condita, quam lapsanum vocant —
opponatur),
препод. I. Кассіанъ замѣчаетъ, что такая строгость воодушевленія
совершенно не осуществима въ сѣверной мѣстности не только
по слабости монаховъ, но и по свойству самаго климата (quia
in hac provincia nec aerum temperies, nec qualitas nostrae fragili-
tatis admittit). Поэтому, не настаивая особенно на подражаніи
египетскимъ отшельникамъ въ этомъ отношеніи, I. Кассіанъ при-
зываетъ сѣверныхъ монаховъ подражать имъ въ достиженіяхъ та-
кихъ добродѣтелей, воспитаніемъ и сохраненію которыхъ не мо-
жетъ воспрепятствовать ни немощь плоти, ни климатическія усло-
вія мѣстности (nulla carnis infirmitas, non situs loci), —разумѣ,
ближайшимъ образомъ, послушаніе, смиреніе и под. 18).

Сульпиций Северъ, биографъ св. Мартина Турскаго, въ своихъ
интересныхъ, для нашего вопроса весьма важныхъ, диалогахъ не
разъ выражааетъ ту же мысль. Одно изъ выведенныхъ въ диало-
гахъ лицъ, именно Галль, говоритъ, между прочимъ, слѣдующее:
нать лѣтъ тому назадъ я читалъ одну его (т. е. Бл. Іеронима) книжку, въ которой онъ сильно оскорбляеть и затрогиваетъ всѣхъ

18) De coenobior. institut. lib. IV, c. XI, col. 163Β—164Α. Cr. ibid. lib. V,
c. IX, col. 224. Collat. XXI, c. XVII, col. 1192B. I. Златоустъ. Ad populum An-
tiochenum. Homi. III, c. IV. T. XLIX, col. 51—52.
монахов нашей нации (т. е. Галльской); наш Белыйкъ иногда очень сердится на него за то, что онъ (т. е. Иеронимъ) высказал, что мы объѣдаемся до рвоты. Я того человѣка (т. е. Иеронима) не знаю; но думаю, что онъ скорѣе разсуждает о монахахъ восточныхъ, чѣмъ западныхъ, потому что многоженіе для Грековъ—излишество, тогда какъ для Галловъ оно—дѣло естественной необходимости (edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura)" 19). "Я, говорить другой участникъ диалога Постуліанъ, буду остерегаться всѣхъ язычниковъ, чтобы труднѣе, суровые примѣры (въ этомъ родѣ) глубоко не оскорбили нашихъ Галловъ" 20).

Но и при указанномъ условіи воздержность древнихъ аскетовъ все-же была чрезвычайно сурова и удивительна.

Для объясненія ея причинъ и движущихъ мотивовъ слѣдуетъ прежде всего принять во вниманіе особенную страстность многихъ аскетовъ, при значительнѣйшей крѣпости, и избыточный физическій силь, — тѣ аномаліи, которыя средою и воспитаніемъ прививались къ нимъ еще съ дѣтства, всасывались съ молокомъ матери. Для ослабленія и уклоненія такой, необусловленной интенсивной страстности—и подвиги воздержанія, конечно, должны были быть соответственно чрезвычайны, такъ какъ въ аскетическому ученію незамѣтно, выше всякихъ сомнѣній, стоятъ положеніе о тѣсной, неразрывной связи страстей „чревоугодія“ и „блуда“, при чемъ „прираженія“ послѣдней разматривались не иначе, какъ въ качествѣ послѣдствій лишняго питанія, недостаточнаго изнуренія тѣла постомъ 21).

По словамъ прпосовъ Теодора, на плоть слѣдуетъ обращать вниманіе лишь постолько, поскольку это необходимо для удовлетворенія ея необходимыхъ потребностей и поддержанія жизни, чтобы не разрушить насилиственно животного организма (въ рѣчі брахіо фарѣя тѣ зевов). Однако это правило только установить

20) Ibid., c. V, p. 187; ср. Ibid., c. IV.
легко; въ дѣло-же привести весьма трудно (та́та дѣ хато́рія́са-ва́я мань растон, прекрас дѣ эгюфостероу); ибо устарѣвшихъ привычекъ безъ труда искоренить изъ души нельзя (оо тар джоке тъ досфюлеютовъ экис эквивакъ экризован остан ты́ поже) 22). Т. е., по мысли преподобного, норма умѣренного воздержания только съ трудомъ примѣнится тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ искорененіѣ „устарѣвшихъ“ привычекъ, т. е. „страстей“ особенно интенсивныхъ и упорныхъ. Здѣсь нарушение этой нормы представляется дѣломъ психологически-естественнымъ и нравственно-непредсказуемымъ и даже одобрительнымъ. Вотъ какъ, наприимѣръ, мотивируются въ историческихъ памятникахъ подвиги самоизнуренія, которые предпринимались и осуществлялись Моисейъ тивандскій, бывший разбойникъ. Имѣя отъ природы и отъ прежняго образа жизни (етъ тар дрѣво даетъ), крѣпкое здоровье и увлекаюсь представленіями удовольствій (тре фантазія ъдованъ хикоменос), онъ началъ изнурять свое тѣло безчисленными подвигами (макис азис онъ сока хатэкже): онъ то довольствовался малою частицею хлѣба, то исполнялъ множество работъ и молился до пятидцати разъ, то въ продолженіе шести лѣтъ непрерывно каждую ночь проводилъ стоя (эстос), не ставъ колѣнъ и не сжимая для сна одной, а иногда ночью, обходя жилища монаховъ, ведра каждаго тайно наполнялъ водой... Но какъ ни старался онъ многими подвигами осла- бить свои сильы и изнурить тѣло, долго, однако же онъ оставался съ прежнею крепостью 23) 24).

По свидѣтельству Ел. Диодора, подвижники воздерживаются отъ пищи не потому, что они считаютъ ее дурною по природѣ, но съ тою цѣлью, чтобы посредствомъ этого воздержанія „сораз-мѣрно укротить пламенѣющіе члены плоти“ 25).

По словамъ Блаж. Иеронима, „для Бога, Творца и Владыки вселенной, конечно, не нужно ворчать во внутриностяхъ и...

22) Филокalia товъ жерон митріяновъ, сол. 181—182. Тоо одион Патріо Хиродоро Хирот- тиковъ. Ср. аеву Талаесей Cent. III, 6—7. Т. CXI, col. 1448CD. Нила С. De octo spirity. militiae c. IV, col. 1148C.
23) Діемене дѣ епи полю тар дрѣво логіон икунъ жемъ, кайтер тонъ поллас азис естес кабелен таютъ оптодекон, кай то съма тонъ таламентаріас пейон.
пустота желудка, но без этого не может быть безопасно цёлосудие (aliter pudicitia tuta esse non possit) 28).

Блаж. Иероним утверждает, что это по собственному опыту. Вот как он описывает свою чрезвычайную борьбу с плотью и страстю, поразительно суровые подвиги воздержания, какие он на себя возлагал только для того, чтобы не уступить позывам этой "страсти". Сколько раз, писал он о себе, удаляясь в уединение (in eremam constitut) 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 бывал в уединении, потому что был исполнен горести. Истощенные члены были прикрыты ветвями, и загрязненная кожа напоминала кожу эбония. Каждый день—слезы, ежедневно—стонет, и когда он грозил захватить меня во время моей борьбы, я слагал на голую землю мои кости, едва державшихся в составах. О пище и питье я уже не говорю, потому что даже больные монахи употребляют холодную воду, а иначе что-либо вареное считалось роскошью. И все таки, я, тот самый, который ради страха генны осудил себя на такое заточение в сообществе только скорпионах и эфрей, —я часто был мысленно в хвородье дѣвницт (saeppe choris interem puellarum). Блѣднѣло лицо от поста (paleant ora jejuniis), а мысль кипѣла страстными желаніями (desideriis) в похолодѣвшем тѣлѣ, и пожар похотей (libidinum incendia) пылал в человѣкѣ, который заранѣе умер в своей плоти. Лишенный всякой помощи, я припадал к ногам Иисусовым, орошал их слезами и враждующую плью покрывал неудением по цѣлым недѣлям (repugnament carinam hebdomadarum inedia subjugabam) 27)

Итак, чрезвычайная, превосходящая всякое требование "умѣренності", воздержанность подвижников в пище вполне сосвѣтствовала, по крайней мѣрѣ, во многих случаях, особенной силѣ страстных плотских влечений их неуравновѣшенной, кипучей натуры. Для урегулирования, ослабленія и подавленія их примѣнялись и аскетическія мѣры—необычайная, исключительная, поразительная.

И въ данномъ случаѣ мы также должны отмѣтить, что на подобные примѣры воздержанія не слѣдуется смотрѣть съ обнаженной точки зрѣнія, а необходимо принять во вниманіе особенную ин-

27) Ibid., col. 398.
тексивность страстных порывов, при значительной крепости физического организма. По справедливым словам св. Василія В. «для нѣкоторых и высшая степень элострадія не казалась принорбною, и представлялась скорѣе послаблением, чѣмъ трудомъ, благодаря твердости и непреклонности ихъ тѣлеснаго организма и (обилия) силы 28). Но что сносно (ἀνεκτὸν) для такихъ людей, то для другихъ бывало причиной опасностей. Ибо въ отношеніи крѣпости физическій организаціи между людьми можно найти столь-же рѣзкое различіе, сколь сильно различаются по своей крѣпости желѣзо и медь, съ одной стороны, и кустарниковъ деревья, съ другой 29).

Оба указанныя соображенія, приведенные нами въ объясненіе такой воодушевленности многихъ изъ древнихъ аскетовъ, которая несомнѣнно переходила границы „умѣренности“, — несмотря на свое полное соответствіе съ данными аксіетической письменности,—все же далеко не достаточны для обоснованія и разъясненія анализируемаго явленія въ полномъ его объемѣ, во всей его широтѣ и глубинѣ. Названными соображеніями фактъ „скллярографіи“—вообще и въ частности—въ отношеніи пищи—объясняется только отчасти; ими обнимаются далеко не всѣ, а только нѣкоторые случаи названнаго явленія. Главныя, коренные причины несоответствія „скллярографіи“ на практикѣ и „умѣренности“ въ теоріи кроются, очевидно, глубже, имѣютъ болѣе принципіальный характеръ, по ученію самихъ-же аскетовъ. Открываясь къ разсмотренію ихъ, мы прежде всего, по самому существу дѣла, должны обратить внимание на психологію подвижниковъ, которая главнымъ образомъ опредѣлялась настроеніемъ напряженной, плохенной, аксіетической ревности. Это настроеніе уже само по себѣ не представляло благопріятствующихъ условій для сохраненія принципа „умѣренности“.

Вооружаясь собственно только противъ „страстей“, нашедшихъ доступъ въ природу человѣка, благодаря ея поврежденію, и въ ней укоренившихся, аскеты — совершители часто даже невольно, помимо сознательной цѣли, переходили нормативно обязательныя, по ихъ же собственнымъ словамъ, границы „умѣренности“, подавляя иногда совершенно естественныхъ и нормальныхъ...

28) ἐνίος μὲν ὡς καὶ ἐπιφυσικά ἔχουσα ἀλωπος ὡφθητικά, καὶ ἀνεκτος, καὶ πόνος ἀπεξικαὶ το τεταρτον καὶ ἀνεκτον (μηνι δοκεικοτον) τῆς τοῦ σώματος ἡμιακεφαλῆς καὶ ἱλαράστρον.
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 наметить себе выполнение того или другого плана, непременное 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. Таковое уже свойство человеческой природы, ограниченной, несовершенной.

Разве не известны каждому примы книга учёных, которые ради научных занятий забывают о потребностях пищи и сна, которые явно не жалуют, не берегут своих сил, неутомимыми 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 дуэль религиозно-правственном подвижничества и особенно в дуэль подавления правственных аномалий,— "страстей", в частности и в особенности, так называемых,— "плотских". Сущность "страсти" заключается в отравлении 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 удовлетворены 30).

Однажды, именуемая пламенной ревностью к очищению своей природы от всего греховного, страстного, искренне желая сокорением вырвать из нее начало греха и порока, аскеты иногда совершенно неумеренно переходили границы "воздержания",

впала в ту крайность, которую теоретически они сами же осуждали, к которой относились с рвшительным неодобрением.

Вот почему мы иногда встрчаем въ аскетическихъ твореніяхъ прямая заявления въ томъ смыслѣ, что собственно необходи име уничтожить только „пришлые“ къ человѣческой природѣ, не переходя въ своихъ аскетическихъ подвигахъ тѣлесного воззрѣнія границу умѣренности, не отказывая тылу въ удовлетвореніи естественныхъ его потребностей. Но такъ какъ этотъ принципъ только „установить для себя легко, на дѣлѣ же осуществить весьма трудно“ (тавта бѣ хаторфкевовичи мѣн рѣстов, прѣха бѣ ершькеерреров) 31), не впадая въ ту или другую крайность,—т. е. или въ послабленіе тылу или же въ налишнюю страстность по отношению къ его потребностямъ, то подвижники, изъ боязни впасть въ послабленіе страстности, предпочитали лучше перейти границы умѣренности въ смыслѣ самоуверенія.

По свидѣтельству св. Григорія Б., подвижники соразмѣрили постъ съ силами, „хотя ревеность убождаетъ нѣкоторыхъ прости раться и сверхъ силъ“ 32).

Въ указанномъ смыслѣ выясняютъ мотивы чрезмѣрности тѣлесныхъ подвиговъ и пресевъ. Теофана. По его словамъ, „ѣвшившись исправиться во всѣмъ и, слѣдовательно, возвратить свойственную духу свободу, отъ (т. е. ревностный христианинъ) и хотѣлъ бы ограничить сиі потребности благоразумною мѣрою ихъ удовлетворенія, напримѣръ, умѣренной пищею, сномъ и проч.; по образовавшіяся склонности до того сроднились, или въ такую чувствительную пришлую связь съ органами своими, что легкое движение сихъ органовъ приводить въ силу склонности и злоѣстѣлежатъ духу; напримѣръ: отъ легкаго движения чувствъ—расхуданіе мыслей и потеря самособранности, отъ употребленія пищи вдоволь—холодность духа, вялость и проч. Посему съ первого раза онъ полагаетъ для себя закономъ—связать органы тѣла, чтобы не возбуждались пни образовавшіяся чрезъ нихъ склонности, и духъ имѣлъ свободу возстановлять свойственныхъ себѣ совершенства“ 33). „Природа наша повредилась чрезъ паденіе. Христiанство, во всемъ своемъ строѣ, есть возстановленіе сей

31) Преподобный Теодоръ, loc. cit., с. 282.
32) Ог. XL, п. 30. col. 401B: ἡμεὶς δὲ τῇ δυνάμει τοῦτο συμμετρίσομεν, εἰ καὶ νωκ ὡς ἐκαίν ὁ θεὸς τείχει καὶ ύπὲρ δυνάμειν. Ср. апост. Исаия. Ог. XXVIII, с. IV, col. 1192В.
33) Начертаніе, стр. 327—328.
природы въ первый чинъ. Слѣдовательно, оно есть въ сущности своеемъ насилие природы, какъ она въ насть теперь есть" 34).

Слова преосв. Теофана и въ настоящемъ случаѣ, какъ и всегда почти, являются точнымъ отраженiemъ святоотеческаго учения. По учению, напримѣръ, преп. Ефрема С., ссылающагося на Евангелие (ъф. го сіѧ тѣлѣ), „грѣхъ дѣлаетъ насилие природѣ", (тѣ же приямка іпь отъ тѣхъ архатихъ). Такъ, природа, вмѣсто довольства, предается неясности, вмѣсто утоленія жажды питьемъ—шарью, вмѣсто брака—сладу и т. п. Поэтому надо дѣлать ей принужденіе (срѣб стѣномъ вяяе агата). И это „принужденіе“ простиралось такъ далеко, что направляется въ концѣ концовъ противъ всякаго проявленія „шлющкой“, т. е. чувственно-телесной жизни. Подвижникъ дѣлаетъ не то, чего требуетъ его низшая, чувственно-материальная природа, а поступаетъ дѣйственно противоположно ея требованиямъ, совершенно наоборотъ. Если „природа плоти требуетъ покоя, то подвижники стараются болѣе о ее сокрушении“ 88). Если природа плоти требуетъ вкушенія пищи, то они „изглаживаютъ ее постами и истощаютъ подвигами“. Если „природа имѣетъ склонность къ браку“, то они „обуздываютъ ее воздержаніемъ и отсѣкаютъ всѣ причины (къ воздержанію этого стремления“ и т. д. 89) 87).

По объясненію святаго Григорія Н., „воздержанія и строгая жизнь препятствуютъ грѣху,—взявшиись изъ мальаго и незамѣтнаго началы, пропищао до внутренности" 88).

По учению преподобнаго Исаака С., подвижникъ долженъ осторожаться мальаго, чтобы не впасть въ большее“ 89).

По словамъ преосв. Теофана, „ревность о богоугожденіи истинная“ преслѣдуетъ грѣхъ въ малѣйшихъ обръ немъ паломникахъ или намекахъ; ибо ревнуеть о рѣшительной чистотѣ“ 49).

Такимъ образомъ, опасался пригвѣдской страстности къ удовлетворенію тѣлесныхъ потребностей, многіе древніе подвижники предпочитали удовлетворить ихъ возможно меньше и рѣже, дозволяя minimum почти до нуля. При этомъ тѣ, которые изъ нихъ несомнѣнно сознавали, что удовлетвореніе потребностей въ долж-

44) Письма къ разнымъ лицамъ, стр. 340.
88) Срѣб стѣномъ вяяе агата.
49) Срѣб стѣномъ вяяе агата.
50) Срѣб стѣномъ вяяе агата.
51) Е. И. Путъ, стр. 12.
ных границах свидетельствовало бы о большей духовной крепости подвижника, чтоб почти полное отречение от этого удовлетворения; это именно отречение совершается собственному потому, что подвижник не имеет возможности остановиться в определенном пункте, не увязши в себё, боится преступить данную границу и т. под. Очень характерен в данном случае слгдующий рассказ изъ истории древняго восточнаго християнскаго подвижничества.

Ава Теодоръ въ отвѣт на вопросъ, слгдует ли разрѣшать вино въ случаѣ взаимнаго посвященія братій, отвѣтилъ отрицательно. На недоумѣвающій встрѣченный вопросъ: "какъ же древніе отцы разрѣшали?" онъ пояснилъ: "древніе отцы, какъ святые и сильны, могли и запрещать и разрѣшать, а наше положение не можетъ разрѣшать и запрещать. Ибо если мы нарушимъ обычай нашего воодушевленія, то болѣе не вернемся къ строгости нашей релігіозной жизни" 41).

Вотъ почему и по отношенію къ пище у аскетовъ являлось опасеніе, какъ бы не переступить нормы умѣреннаго употребленія і, такимъ образомъ, не нарушить чистоты "цѣломудрія". По словамъ преподобнаго И. Кассиана, "не только излишне желаніе пищи надо подавить ради сохраненія доброятств, но и самую необходимую для природы пищу слгдуетъ принимать безъ скорби сердечной,—какъ противная цѣломудрію" 42).

Отсюда уже понятно, почему многіе подвижники на "всякое плотское утѣшеніе" (omnis oblectatio carnis) 43), на "плотское успокоеніе" (ἀνάπαυσις σαρκική) 44), на "тѣлесное успокоеніе" (ἡ ἀνάپαυσις τοῦ σώματος) 45), на "тѣлесное наслажденіе" ( corporalis delectatio) 46), на "всякое утѣшеніе тѣлесное" (πάντα παράξλησις τοῦ σώματος) 47), на всякий покой (ἀνάπαυσις) 48) вообще, на "всякую-

41) Pratum Spirituale с. CLXII, col. 201BC.
42) De cenobiior institut. lib. V. с. XIV, col. 229: — ciborum non solum superfluis appetitus virtutum contemplatione calcandus, sed etiam ipsi naturae necessarius tamquam castitati contrarius, non sine cordis anxietate sumendus est.
43) Марко Діадос. Capita de perfectione spirituali, LV, T. LXV, col. 1184с.
45) Василій B. Sermo de renuntiatione saeculi. c. IX, T. XXXI, col. 645CD-
46) De vitis Patrum, lib. V, § 34, T. LXXIII, col. 869BC.
47) И. Лествичники. Gr. VII, col. 801D—804А.
житейскую радость" ( temas τοῦ xarŏ) 49), "на все прятное", — "смотришь въ высшей степени подозрительно" 50).

По учению преп. Исака С., "дъло покоя бываетъ слѣдствіемъ усыпления совѣстія" (ἐκ τοῦ κόρου (ant κόρου) τῆς συναιθειας γίνεται) 51).

Такое вполнѣ отрицательное, въ высшей степени "подозрительное" отношеніе аскетовъ ко всѣмъ рода "@studentiо", ихъ стремленіе необГать, по возможности, всѣхъ льготъ и послабленій ц е осуществленіемъ принципа "воздержанія" находитъ ся ближайшей и тѣснѣйшей связи съ учениемъ о вредѣ и гибельности "удовольствій" въ духовной жизни христианина — подвижника. А такое воздержаніе, въ свою очередь, опредѣляется тѣмъ значеніемъ, какое принаслежитъ "удовольствіямъ" (ηδονѣ) въ психологіи и нравственной характеристикѣ тѣхъ явлений, которыя называются "страстями".

"Удовольствие" (ηδονѣ) лежитъ въ основѣ всѣхъ "страстей" 52). Отсюда, скверна для душевной чистоты есть именно "удовольствие во многихъ видахъ" и многими способами примѣщаемое къ человѣческой жизни 53) 54). По выраженію преподобнаго Нила С. "удовольствие (ηδονѣ) — это "пажить пороковъ" (ἡ φυτὴ κακῶν) 55). Но "превышенно и болѣе всего слѣдуетъ остерегаться удовольствія вкуса, потому что оно упорно другихъ и есть какъ бы мать запрещеннаго" 56). Отсюда "чрево — причина почти всѣхъ наслажденій" 57). А этимъ обстоятельствомъ, въ свою очередь, обусловливается то, что "чревоугодіе" обыкновенно

49) Нилъ С. Capitol. paraen. § 51, col. 1203B.
50) Василій В. Homil. XXI, c. 1, col. 541AB.
51) Исакъ С. Л. XVI, с. 81.
54) Въ данномъ пункѣ нельзя не видѣть строжайшей психологическихъ воздержаний, философія того времени. По учению, напр., Филокалъ, ηδονѣ является не только донемъ изъ страстей, но именно постѣднейшеръ изъ нихъ,—состояніемъ, лежащимъ въ основѣ всѣхъ страстей, по скольку "страсть" является только руководами "удовольствій". Ср. Д. П. Миртовъ. Нравственное учение Клиmenta А., стр. 5.
55) Нилъ С. Tract. ad Bulogium monach. c. XXII, col. 1121CD.
56) Григорій Н. De virginitate. c. XXI, T. XLVI, col. 401B: πρὸ πάντων τὴν ἐαρ ὑπὸ γε γνῶσις ἡ δοξήν διαφορέστερα φιλόσοφοι ἤπειρον καὶ προσεχότα ἢς αὕτη Ἑξει αὐτῷ, καὶ ὠνεί μὴ ἐπὶ τῆς ἀνθρωπομονής.
57) Сτριβὸν γὰρ τῶν ἣδονῶν αὐτίκα ἐστὶν αὕτη. De monastica exercitatione, с. LVI, col. 789A.
считается аскетами „началом всхъ порочных страстей“ 58) почему и занимает первое место въ спискѣ главныхъ восьми страстей 59). Соответственно „этому и „началомъ плодоношения“ (въ духовной жизни) является „воскрешаніе“ 60).

И это „воскрешаніе“ получает смыслъ самым строгим, соответствственно основной цѣли подвижничества.

По словамъ а́вы Доровея, „были нѣкоторые боголюбивые люди, которые захотѣли испробовать страсти въ корнѣ, сдѣлаться безстрастными (γενόμενα: ἀκαθάρσιν; 61). Для достижения этой цѣли они должны были подвизаться противъ злыхъ навыковъ и страстей, и не только противъ страстей, но и противъ причинъ ихъ, которыя являются для нихъ корнями; ибо когда не исторгнуты корни, то тернѣ (страстей) необходимо опять выростетъ“ 62). А это, въ свою очередь, означает, что цѣль христіанскаго аскетизма достигается только въ томъ случаѣ, когда христианинъ, освободившись отъ вѣтвящихъ вещей, подвизается и противъ самаго удовольствій (τα ἐξοντικά), или противъ самаго пожеланія (ἐπιθυμία) вещей и противъ своихъ желаній (τα θελυμάτα αυτοῦ). Именно и только такимъ образомъ подвижникъ можетъ „умерить свои страсти“ 63). Если „плотская удовольствія“ не совмѣстимы съ аскетическимъ совершенствомъ вообще, то тѣмъ болѣе это приходится утверждать относительно такого подвижничества, которое своей цѣлью поставляетъ совершающее единеніе съ Богомъ 64).

Отсюда, имѣя въ виду тотъ фактъ, что специфическимъ, наиболѣе характернымъ элементомъ „страстей“ является стремление получить „удовольствіе“, посредствомъ удовлетворенія извѣстныхъ потребностей, многие аскеты, изъ боязни развитія себѣ „страстей“, относились подозрительно и даже отрицательно къ всему вообще удовольствію, всѣми мѣрами избѣгая чувства физической удовлетворенности и пріятности 65).

58) Нилъ С. De octo vitiosis cognitionibus, col. 1440А: ἄρξῃ καταφοράς...
59) Объ этомъ подробности и цитаты см. во II главѣ (стр. 237 и др.).
60) Ср. примѣтание 58.
62) Оны же. Doctr. XII, c. 5, col. 1756B.
63) Doctr. I, c. XI, col. 1829D.
64) Ср. Кирyllа А. In Isaiam. Lib. I, or. III, T. LXX, col. 149D—150A.
65) Ср. Василий В. Reg. fus. tract. Inter. XVIII. T. XXXI, col. 965B: ...τῆν...πρὸς ἤδων καθολον ἀκεφών.
Таким образом, послѣдовательное развитие аскетическихъ предпосылокъ приводило подвижниковъ къ мысли о необходи-
мости избѣгать удовлетворенія всѣхъ потребностей, насколько это возможно, и къ реальному осуществлению въ своей жизни этого намѣренія.


Очень характеренъ описанный разсказъ изъ история хри-
стіанскаго аскетизма.

Подвижникъ Ніоръ жилъ только шесть унцій хлѣба и пять мазлинъ, да и эту пищу принималъ находу. Когда его спросили, почему онъ такъ поступаетъ, подвижникъ отвѣчалъ, что онъ не хочетъ заниматься пищею, какъ дѣломъ, и потому ѳесть между дѣломъ; ѳесть же онъ находу также и съ тѣмъ цѣлью, чтобы душа не ощущала тѣленаго наслажденія (ut non in comedendo corporalem delectationem habeat anima) 70).

Будучи твердо увѣрены въ томъ, что „въ природѣ человѣческой чередь чувственности (или дѣла) такъ укорѣнелась сила неразумной животности (и дѣла) природы душевнаго), что мнѣніе считаютъ человѣка нитѣмъ инымъ, какъ плотью (сфера), имѣющею способность только къ наслажденіямъ настоящей

66) Нилъ С. Защи. параг. § 48. кол. 1253а: μισε: τὰς ἱδονὰς τῆς σαρκὸς ἑπι-

67) Оне есе. De octo spiritibus malitiae, с. IV, кол. 1148В.

68) Оне есе. Epistol. lib. II, n. 154, кол. 273А: καλῶς τε πάνω πράττειν, ταῖς

69) Μακσιμος И. Лок. cit.

70) De vita Patrum. lib. V, § 34. Т. LXXIII, кол. 869ВС.
жизни" 72), аскеты состояниях противоположнаго, воззвышений надъ такими состояниямъ животности, стремились достигнуть отрицательнымъ отношеніемъ къ удовольствіямъ и наслажденіямъ тѣлеснымъ. Вотъ почему они всѣми мѣрами избѣгаютъ удовлетворенія тѣлесныхъ потребностей, такъ какъ съ этимъ удовлетвореніемъ неизвѣстно связано чувство пріятности, удовольствія, и стремятся причинять себѣ страданія путемъ отказа въ удовлетвореніи тѣлесныхъ позывовъ и влеченій, до послѣдней степени возможности. Если жизнь греческая характеризуется стремленіемъ къ "удовольствіямъ", то противоположная ей жизнь,—святая, должна быть, по взглядѣ многихъ аскетовъ, именно перенесеніемъ страданій, лишеній, оторченій. И это тѣмъ болѣе естественно и необходимо, что Христосъ претерпѣвалъ всю жизнь Свою страданія, лишенія, а вѣрующіе должны подражать Ему во всемъ.

Такимъ образомъ, перенесеніе всевозможныхъ страданій, лишеній получаетъ въ аскетическомъ истолкованіи принципиальное значение, являясь характерной и специфической чертою истиннаго подвижника, всѣнаго послѣдователя Христа. По словамъ проподобнаго Марка, "Господь хочетъ, чтобы христиани терпѣли понѣнія и злостраданія (мукопатыч), дабы же хочешь "противнаго" (къ иконом). По учению святаго И. Златоуста, естественно и послѣдовательно (дѣлоховъ), чтобы печалиющіеся здѣсь были утѣшены тамѣ; совершенно необходимо, чтобы здѣсь роскошествующіе (въ ионикъ трофотак), скмающіеся и безпечатливо относящіеся къ своимъ грѣхамъ опечалились тамѣ, скорѣли и скрежетали зубами" 73). По словамъ преподобнаго Ефрема С., "не здѣсь обѣщали намъ Богъ даровать покой и царство Свое (вотсамовъ кай тѣр баслаив), ибо Онъ опредѣлилъ, чтобы этотъ вѣкъ служилъ для пасс мѣстомъ управленія, испытанія и подвига (гразвановъ кай патратеровъ ки аптоновъ). "Богъ ясно показываетъ, что нѣть покоя (съ вѣкъ вѣкъ) на землѣ, являющемся спасеніем" 74).

Св. Василий В. "евангельское слово" о томъ, что "царство небесное принадлежитъ употребляющимъ принужденіе" (Паевов...)
ёста й басилея тон офоранн) 76), комментирует в том смысле, что „припудренiem“ здесь называется „утруждение тела“, кото ро ученики Христовы добровольно терпят в отречении от собственных своих хотений и от телесного упокоения, в со блюдении всех заповедей Христовых 77). В частности же, здесь разумуется „ятвение (léptovon) ея трудом добродетелей, в по стах (αν νυσταίας), в бодрствованиях (αν άγρυψάς), в по слушании, в безмолвии, в псалмопьнях, в молитвах, в слезах, в рукодельии, в перенесении всякой скорби (αν ἡμοῦ τάσης θλίψεως) 78).

По словам Макария Е., „не уврьоровать только должно во Христа, но и пострадать с Ним (συμπάσχειν αὐτῷ). Пострадать же и спросовить себя Христом можно тьым только, которые в этом ми́р разшли самих себя, и явны Господа носить на собственных тела их своих“ 79). „Богъ определить, чтобы путь, вводящих в жизнь, быть со скорбию, съ тьснотою, со многим испытанием, съ самыми горькими испытаниями“ 80). Этот закон праведной жизни имьеть безусловное значение и исключением не допускаеть. „Невозможно безъ страданий (ἀνταρχόμενοι), путемъ гладкимъ, а не тьснымъ и узкимъ, войти въ городъ святыхъ, успокоиться и царствовать съ Царемъ некончаемые вька“ 81). Отсюда, по выражению преп. Ефрема С., „святые наслаждуют царство небесное за многие скорби“ (οί ἀγαθοὶ πολλῶν θλίψεων τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν κρύφοντος) 82).

В таком же духъ аскетическое учение о важномъ, необходнимъ значеніи страданій и скорбей въ духовной жизни, въ дьлъ достижения высшаго христіанскаго совершенства, раскрывается съ полной ясностью и опредѣленностью и у преподобнаго Исаака С.

По учению святого Отца, „малая скорбь ради Бога лучше. великаго дьла, совершаемаго безъ скорби“, потому что пропа-

Опредѣляя точкѣ и ближе, почему именно лишение всякаго тѣсеснаго упокоенія, услажденія,—приниженіе тѣлу всевозможныхъ страданій, лишений,—почему такое именно отношеніе къ тѣлу составляетъ характеристическую черту и специфическую принадлежность истинно подвижнической жизни, святые аскеты на первый планъ выдвигаютъ всегда проникающее подвижн-

84) Нов.  С.  А. XVI, с. 81—82... σε γυμνᾶτα καὶ μετὰ τοῦ Τιμοθῆ, έκα
85) Онъ же.  С. А. IV, с. 22—23.
86) Ibid., с. 24.
87) С. А. LIV, с. 339.
88) С. А. LXXIII, с. 425—426.
89) С. А. LIV, с. 321—322.
ческую жизнь настроение „покаяния“. Настроение покаянного самоутленения, по самому своему существу, не совместимо со всяким телесным усаждением, физическим довольством и требует наоборот, именно телесного упражнения.

Основное, существенное значение „покаяния“ в подвижнической жизни не подлежит ни малейшему сомнению.

По словам прп. Исакия С., „если всё мы грьщники, и никто не выше искушений, то ни одна изъ добрьдлетелей не выше покаяния“; поэтому „твое покаяние никогда не может быть совершенно. Покаяние всегда прилично всём грьщникам и праведникам, желающим получить спасение... Покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни дьлами“ 90). По учению преподобного Марка II., „безъ сокрушенія сердца невозможно совершенно избавиться отъ зла; а сердце сокрушаєтся отъ троякаго воздержанія: отъ сна, пищи и телеснаго покоя“ 91). По мысли преподобного ап. Исаи, какъ земля безъ сьмени и воды не можетъ принести плода, такъ и человѣкъ не можетъ совершать покаянія безъ смирения и упражнения тѣла (sine humilitate et corporis afflictione) 92). Столь же рѣшительно и опредѣленно учение по данному вопросу и святаго I. Златоуста. По мысли святаго Отца, „какъ трудно и даже невозможно смѣшать огонь съ водою, такъ невозможно совмѣстить наслажденіе съ сокрушеніемъ (τροφῇ καὶ καταναλῶν ὑπὸ ταῦτα συναγαγωγή), — они противоположны и взаимно неключаютъ другъ друга. Одна—мать слезъ и тревожности (γήρας), а другое—смѣха и неумѣренности (παραθρῆσα) 93). Вотъ почему, по словамъ Иоанна Л., „покаяніе есть безскорбное отверженіе всякаго утѣшенія тѣлеснаго“ 94), и въ частності,—всего, по возможности, относящагося къ области питания. „Когда ство- няется чрево, тогда смиряется сердце; если же служать первому, то (и въ сердцѣ) возникаетъ помысль“ 95)(конечно, стран- ный) 96). Съ этой точки зрѣнія будутъ попытки и слѣдующія слова подвижника: „твѣ, которые приобрѣли плать въ чувствѣ

80) Исакій С. Л. ЛV, с. 325.
90) Маркъ II. Де б. j. o. j. § 197. T. LXV, с. 961: ἐκτὸς συντρημοῦ καρδίας ἀπαθείων καθάλων ἀπάλλαγην κακίας. Συντρηθεὶς ἐς καρδίαν ἡ ἐμπερεί ἐγκράτεια, ὅπου λέγω- καὶ τροφῆς, τῆς σωματικῆς ἀνέσεως.
94) Оно же. Gr. XIV, кол. 888A: ἀλεξομολογής κακίας ουκ ἀπευδοτότας καρδίας ἑρακλε- ομένης δὲ ταῦτα, γαρ πάντως.
95) Ср. Исакій С. Л. XXII, с. 175.
сердца, возненавидь самую жизнь свою; а отъ тѣла своего отвращаются, какъ отъ врага" 97).

Если, такъ-то образомъ, даже при благополучномъ смертномъ подвижнической жизни "покаяніе" должно сопровождаться строгостью подвиганиемъ, то эта строгость, конечно, должна еще болѣе усиливаться въ случаяхъ нарушения этого нормального теченія, когда подвижникъ, напримѣръ, впадаетъ въ тяжкій грѣхъ, тѣмъ болѣе, когда онъ правильно его соотвѣтствуетъ. По учению того же аскета, "одно воздержаніе принадлежитъ неповиннымъ, а другое — виновнымъ" 98). Если для первыхъ только движеніе (похоти) въ тѣлѣ служить знакомъ того, что воздержаніе должно быть усилено, то послѣднее сохраняютъ воздержаніе самое строгое, лишая тѣло всѣго утѣшенія (апарасукхаса) непрерывно до самой смерти. Если первые, примѣняя воздержаніе, стремятся этимъ сохранить благоустойствіе своего ума (тѣнъ афхрата таъ въ), то вторые, "душевнымъ сѣтованіемъ и тѣлеснымъ истощеніемъ умилюостивляютъ Бога и (диапъ молитвы) сочувствіемъ и тѣлеснымъ истощеніемъ умилюостивляютъ Бога и (диапъ молитвы)."

Преподобный Г. Лествичникъ представляетъ видѣнную имъ картину уживучихъ терзаний иноковъ, осужденныхъ за особо тяжкіе грѣхи на заключеніе въ особыхъ помѣщеніяхъ, вдали отъ обители. У нихъ видны были колѣнны, ощущенія для отвращенія отъ множества поколѣній (квамъ пахамъ маконовъ); глаза, померкнувши нѣкоторое время и глубоко впавшее, лишенныя рѣзкость; щеки, разводившіе и опаленыя отъ множества горячихъ слез; лица, увядшия и блѣдныя, ничтожнѣе не отличавшіяся отъ мертвецовъ; грудь, болѣзную отъ ударовъ; кровавыя мокроты, извергаемыя отъ ударовъ въ груду и т. под. 101).

Терзанія совѣтъ, воспоминаніе о смерти и т. под. настроенія, наполняющая собою сознаніе подвижника, служили поводомъ къ чрезвычайнымъ подвигамъ необыкновенной строгости, претендовавшіе чѣмъ-либо насаждаться, заставляли воздерживаться даже отъ необходимыхъ потребностей и т. д.

У того же I. Лествичника записанъ слѣдующій разсказъ одного египетскаго монаха. "Когда память смерти утверждалась

97) Окак оке. Гр. VII, с. 808Б: таа эъ эъвиер экарія тъвих апокатефло, оото- kai aутъ тенъ эвих віевъ еріеста тъ въ еуатовъ ахіа, асъ эфіро, апокатефло.
98) Аллъ и толи анаваюого и Аллъ толи эпіоновъ арміоса Авезяства.
99) Гер. XIV, с. 865Г. Ср. Исаака С. А. XXVII, с. 175: Богъ радуется, что за уклоненіе отъ пути Божій самъ человѣкъ наложить на себя этимііі (тк апійевіевъ діэваса), что служитъ знакомъ покаянія.
100) Ср. Сивеетес. Т. II, с. 359—360.
101) Гер. V, с. 789Д—772А.
въ чувстве моего сердца, и я однажды, когда пришла потребность, захотѣлъ дать (своему тѣлу) малое утѣшеніе, то памятъ о смерти, какъ бы какой судія, воспрепятствовала мнѣ сдѣлать это. Что всего удивительнѣе,—хотя я и хотѣлъ ее устранить (отпрасовала), но не могъ 192).

Подвиженникъ Балалей смѣсь своего тяжелаго, мучительного подвига, состоявшаго въ томъ, что онъ сидѣлъ согнувшись, въ скорченному положеніи, самъ объяснилъ такъ: „обремененный многими грѣхами и вѣруя въ ожидаящія грѣшниковъ наказанія, я придумалъ этотъ родъ жизни для того, чтобы, подвергнувъ тѣло наказаніямъ незнамѣрнымъ, уменьшить тяжесть будущихъ Если я настоящими, малыми скорбями уменьшу будущія, то навлечу отсюда пользу 193)."

Внушая себѣ и другимъ указанныя настроенія, аскеты естественно способствовали тѣмъ самымъ воспитанию и осуществлению крайней воздержанности. „Ложась въ постель, говорить преподобный И. Лествичникъ, воображай твое возлежаніе во гробѣ,— и будешь меньше спать. Сидя за столомъ, приводи себѣ на память плачевную трапезу черевъ,— и будешь меньше наслаждаться (ἐν τῷ φροσνεῖ). Когда пьешь воду, не забывай о жаждѣ въ неугасимомъ пламени; и вообще всячески помнішь свою природу (κανές βασιλς τῆς φιλο)." 194).

Раскрытое значеніе тѣлесныхъ страданій, причиняемыхъ „неумѣренно“ подвигами „воздержанія“. утвѣлялось еще болѣе тѣмъ, что „склиропагія“ была поставлена въ связь съ идеей мученничества была истолкована и освѣщена съ точки зрѣнія этой именно идеи.

Происхожденіе и развитіе этой идеи въ міровоззрѣніи христианскаго подвижничества совершенно естественно и понятно,— какъ съ точки зрѣнія основъ самого христианскаго ученія, такъ равно и съ точки зрѣнія тѣхъ условій, среди которыхъ началась и продолжалась исторія Церкви христианской.

Мученчество въ исторіи христианства имѣтъ далеко не случайный, а существенный характеръ.

Христианство, по самому своему существу, открываемомуся

192) Gr. VI (De memoria mortis), col. 796C.
и въ ученіи, и въ жизни его Божественнаго Основателя, а также въ ученіи и жизни и Его учениковъ и послѣдователей,—вѣрныхъ истолкователей и носителей духа Христова,—явилось торжествомъ добра и правды именно чрезъ побѣду, одержанную надъ зломъ и правдою „Мира“ путемъ терпѣливоаго и самоотверженаго перенесенія страданий. „Миръ“ по своей непримиримой противоположности духу Христову, по своему рѣшительно боговраяжебному настрое- нию и крайне агиостическому, себѣлюбивому направленію, можетъ относиться къ его носителямъ не иначе, какъ только съ рѣзкимъ ненавистью и крайнею враждебностью. Слѣдствіемъ такого именно отношенія всего „мирскаго“ ко Христу, Его дѣлу и Его истиннымъ послѣдователямъ ненавистно явились и являются страданія Христа и Его вѣрныхъ послѣдователей. „Если миръ васъ ненавидитъ, говорить Христосъ Своимъ ученикамъ, знайте, что Меня прежде васъ возненавидитъ; если бы вы были отъ миравъ, то миръ любилъ бы свое; а какъ вы не отъ миравъ..., потому ненавидитъ васъ миръ. Помните слово, которое Я сказалъ вамъ: рабъ не больше господина своего. Если Меня гонятъ, будутъ гнать и васъ“ 105). Стремленіе къ усвоенію „правды“ Христовой, осуществляемое въ наличии условій современаго космическаго строя, ненавистно вызываетъ со стороны мира преслѣдованія, поновенія и гоненія 106).

Крестная смерть Спасителя мира, мученическая кончина Его апостоловъ, другихъ проповѣдниковъ Евангелія и многихъ Его истинныхъ послѣдователей, вслѣдствіе скоро начавшихся и въ продолженіе трехъ столѣтій почти непрерывно продолжав- шихся гоненій на христианъ со стороны языческой власти и общества,—всѣ эти явленія въ своей совокупности, давши историческому подтвержденіе предреченіямъ Спасителя о скорбной участи его,вѣрныхъ послѣдователей, по примѣру Его Самаго,—вмѣстѣ съ этимъ,—еественно, еще болѣе укрѣпляли и утѣшали въ сознаніи христианъ эту идею. И действительно, мы видимъ, что въ патристиической письменности мученичество—въ широкомъ смыслѣ—истолковывается, какъ принципиально-необходимое, обще-обязательное христіанское требованіе, всеобщей и всеобъемлющей подвигъ христіанскаго религіозно-нравственнаго совершенствованія.

Изъ болѣе раннихъ церковныхъ писателей съ особенною опредѣленностью и возможною систематичностью ученіе о мученичествѣ въ намѣченномъ смыслѣ раскрываетъ Климентъ А.

105) Іоан., XV, 18—20.
106) Мт. V, 10—12; ср. Лук. VI, 22; 1 Петр. IV, 14; 2 Тим. II, 12
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 отъ страстей, жизнь, и повинуется заповедям, — является мученикомъ и жизнью, и словомъ 107). Таковымъ онъ является не только вообще, въ цѣломъ и общеемъ направлений своей жизни, но и въ каждомъ отдельномъ своемъ поступкѣ 108). „Мученичествомъ“ жизнь христианина является собственно потому и постольку, поскольку она представляетъ собою непремѣнное и постоянное распинаніе плоти съ ея „страстями и похотями“ 109). Въ этомъ подвигѣ проявляется, такимъ образомъ, высшее, глубокое и постоянное самоотреченіе христианина, его полная активность, высшее напряженіе его силы. Слѣдовательно этого подвига является какъ бы отвлеченіе души отъ тѣла, отреченіе души отъ самой себя чрезъ совершенное покаяніе во грѣхахъ 110). Климентъ выразительно и знаменательно подчеркиваетъ, что такими подвижниками, которые подраздѣляютъ смерти Христовой въ теченіе всей своей жизни, полна вся церковь, какъ изъ мужчинъ, такъ и изъ женщины 111).

Итакъ, по мысли Климента, вся жизнь истиннаго христианина, — „ностикъ“, по его терминологіи, — есть мученичество въ настоящемъ смыслѣ этого слова.

Что касается „мученичества“, въ тѣсномъ и специальному значеніи этого слова, то оно является, по общему смыслу его ученія, только какъ бы однимъ изъ видовъ, — правда, самымъ славнымъ и совершеннымъ, — общемъхристіанскаго подвига, имѣя тождественную дѣль и одинаковый результатъ, — въ достижении очищенія отъ грѣховъ 112).

Одинаковое по существу ученіе о значеніи „мученичества“ можно находить и у поадящѣйшихъ аскетическихъ писателей, напримѣръ, у преподобнаго Исаака С. По ученію этого святаго Отца, „не тѣ только мученики, которые получили смерть за вѣру во Христа, но также и тѣ, которые умираютъ за соблуденіе заповѣдей Христовыхъ“ 113). Предѣломъ подвага, совершеннаго по
любви к Христу, должна быть смерть. Такой подвижник на самом деле сподобляется войти на степень мученичества, в борьбе с каждой страстью 114). Святой Отец увещевает добровольно принять за Бога временных страданий, чтобы войти в славу Божию. Кто в подвиге Господнем умрет телесно, того уважает Сам Господь и его честным останкам да-рует честь мучеников 115).

Таким образом, мученичество, в тесном и специальном смысле этого слова, далеко не покрывает собой всего существа христианского "мученичества", представляя собой только одну из форм этого послѣдняго, хотя форму самую интенсивную и характерную.

Однако, мученичество в тесном и точном смысле этого слова не могло пройти безследно для нравственного мировоззрѣнія христианскаго, особенно же аскетическаго. Оно несомнѣнно повлияло на его послѣднее существенное образованіе.

При этомъ, сохранившимся данные патриархической литературы позволяютъ намъ заключать о влиянии мученичества на аскетизмъ въ двухъ собственныхъ отношеніяхъ: 1) аскетизмъ иногда разматривался и практиковался, какъ упauptование къ мученичеству; 2) аскетизмъ, въ нѣкоторыхъ своихъ свойствахъ и обладалъявлялся подражаніемъ мученичеству.

Что касается первой стороны вопроса, то мы видимъ, что церковные писатели и даже сами пастыри церкви рекомендовали христианамъ "умѣренность" во всѣхъ, въ тѣхъ видахъ, чтобы принять себя по всевозможнымъ лишениямъ и страданіямъ, вообще совершавшимъ имъ вести такой образъ жизни, который бы своей суровостью подготовлялъ ихъ къ перенесенію мученичества, котораго во время гоненій можно было ожидать постоянно. Вся жизнь христианъ, по мысли этихъ писателей, должна быть рядомъ лишений, которыя должны были постепенно закалить не только душу ихъ, но и самое тѣло сдѣлать поспѣшнымъ. Мученичество не должно являться чѣмъ то совершенно неожидан-нымъ,—оно должно представляться продолженіемъ и завершеніемъ всей ихъ жизни, всегда и во всѣхъ воздержанной, для которой лишения и страданія—дѣло вполнѣ привычное.

114) Л. XXXVIII, с. 246: ὅσον κατὰ τῆς ἐπιθυμίας αὐτοῦ τὸν ὄρον τοῦ θανάτου καὶ σωτερον ἐν τῷ προαγμ. εἰς τὸν βαθμὸν τῆς μαρτυρίας ἀντιδεικνύει άφυκτον πάθος.
115) Л. L, с. 310... τοις λειψάνοις σου τοῖς τεμαῖοι παρέχει ὁ Θεὸς τὴν τιμήν τῶν μαρτυρῶν.
По мысли, напр., Тертуллиана, христианами должны быть отвергнуты все наслаждения, утюхи (deliciae), пьета и роскошь, которых может ослабить твердость ветри (quarum mollitia et fluxu fidei virtus effeminari potest). В высшей степени сомнительно, что руки, привыкшія к массивным браслетам, могли устоять против тяжести цѣней, чтобы голова, скрытая подъ открытым небом, изумрудов и жемчугов, оставила свободное мѣсто для разслабления. Вообще следует приготовить себя к перенесению болѣе тяжелаго (meditemur duriora) и тогда можно не почувствовать (non sentiemus) этой тяжести. Необходимо быть готовым ко всѣмъ насилію (stemus expedite ad omnem vim), не имѣя ничего такого, что бы побоялись оставить.

Полобныя увѣщенія и наставленія встрѣчаются и по прекращеніи времени гоненій, въ эпоху торжества христианства. Пастыри церкви всегда предвидѣли возможность наступленія такихъ условій, которыя потребуютъ отъ христианъ мученичества. Прославивши мужество мученика Лукіана и стойкость его въ перенесеніи физическихъ мученій, особенно голодѣ, св. И. Златоустъ обращаетъ къ слушателямъ со слѣдующимъ увѣщеніемъ: „Знаю это, будемъ и мы во время мира заботиться о томъ, что нужно для войны, чтобы съ наступленіемъ ея и намъ воздвигнуть блистательный трофей. Онъ прирѣзаетъ голодъ (αμοι)."

будемъ и мы пресирать пресыщение (того), свергнемъ тираннію „чрева“, чтобы, когда настанетъ время, требующее отъ насъ такого же мужества (тосвятъ андріан), мы, напередь притоговившись посредствомъ меньшихъ подвиговъ (того) явимися славными во время борьбы* 117).

Въ другой своей бесѣдѣ тотъ же св. Отецъ говорить слѣдующее: „будемъ и мы упражняться, какъ во время мученичества (того) наявнье ес: кафовъ мартирію). Они презирали жизнь,—ты пресирашь нальшества, роскошь (того). Они попирали утолы,—ты пошадь пламень похоти* 118.

Отсюда понятно, почему совершенное, по возможности, удовлетворение всея жизни потребностей и удовлетвореніе всѣдствія добровольного отказа въ удовлетвореніи тѣленныхъ потребностей могли разсматриваться, и действительно разсматривались нѣкоторыми аскетами, въ качествѣ добровольнаго мученичества, въ видѣ точнаго подражанія подвигу мучениковъ.

Трѣхвѣковья преслѣдованія христіанъ языческой власти, отдѣленіе отъ всѣхъ удовольствій, страданія и мучительныя лишения, происходившия всѣдствіе добровольнаго отказа въ удовлетвореніи тѣленныхъ потребностей могли разсматриваться, и действительно разсматривались нѣкоторыми аскетами, въ качествѣ добровольнаго мученичества, въ видѣ точнаго подражанія подвигу мучениковъ.

По словамъ святого Kуприана Р., велика слава (quantae sit gloriae)—принятіемъ одного удара (unius ictus remediis) очистить какое либо питье жизни, нечистоту оскверненаго тѣла, языков пороковъ, заставшія отъ продолжительного нагноенія, преступленіе, важное въ продолжительное время.

Этимъ подвигомъ „можетъ увеличиться награда и изгладиться преступленіе (quo et augeri merces et crimen possit excludi). Отсюда—все совершенство и достоинство жизни заключается въ мученичествѣ. Оно есть основаніе жизни и вѣры, опора спасенія, союзъ свободы и чести,—и хотя есть и другія средства, при помощи которыхъ можно достигать свѣта, однако достигать объѣмной награды гораздо лучше посредствомъ искупительныхъ наказаний* 119). „Богъ даровалъ въ мученичествѣ какъ бы вѣко-

---

118) De sanctis martyribus. T. I., col. 710.
119) Kupriana R. De laude martyrii n. 2. T. IV., col. 789; unde omnis consummatio et status vitae in martyrio est collocatus. Hoc fundamentum vitae et fidei
торое врачество жизни (remedium vitae), когда одним усвоение его за их заслуги [pro merito eorum], а другим дарует его по своему милосердию. Мы видели, что многие, знаменитые своею върою, приступали къ почести этого наименования (ad hunc nominis titulum), чтобы смертью доказать вѣрность обѣту. Но также часто видели, что иные потому стояли неустрашимо, что желали испытать содѣланные грѣхи черезъ омѣтіе въ своей крови и чрезъ смерть спова надѣвались ожитъ тѣ, которые при жизни считали смерть мертвыми" 120).

Съ прекращениемъ гоненій и преслѣдованій и наступленіемъ спокойнаго теченія церковной жизни прекратился и этот, сдѣлавшйся уже привычнымъ и считавшйся особеніо славнымъ, способъ соединенія со Христомъ и средство достиженія вѣчной жизни — мученичество 121). Равнодушнаго христиани не могли сразу освоить съ такой новымъ положеніемъ дѣла. Тяготѣніе къ мученичеству не могло исчезнуть безслѣдно.

Появившееся послѣ прекращенія гоненій монашество сдѣлалось какъ бы особою, новою, добровольною формою мученичества 122).

hoc praesidium salutis, hoc vinculum libertatis et honoris; et quamvis sint et alia, per quae adipisci lux possit, tamen ad proximitatem muneris repromissi poenis patrocinatus melius pervenitur.

120) Ibid., n. XXIII, col. 799—800.

121) Все содержаніе книги Августія А. Пері тѣхъ верований (sermo depatien-
tia) представляетъ илюстрацію той основной мысли, которая выражается у него самого въ слѣдующихъ словахъ: „святые отдѣли свои тѣла на мученичество, а душі сохранили чистыми, чтобы Богъ обиталъ въ нихъ (къ т. д. вѣр. . . . та обида осквернелъ васъ). Напредѣлки они тѣмъ, что вѣруютъ въ тьмы, что они никогда не вновь будутъ свое свои послѣ смерти.“ Т. XXVI, col. 1217ГС. Это мысль подтверждается примѣрами ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ святыхъ и, въ заключеніе, примѣромъ Самого Господа. col. 1309АВ.

122) Связь мученичества съ отшельничествомъ отчасти устанавливалась и другими путемъ: иногда лица, не выдерживавшия тяжесть мученій и нытокъ, удалились въ пустыню и проводили всю осталную жизнь въ суровыхъ подвигахъ покаянія, чтобы загладить свою великую вину отреченія. Вотъ одинъ изъ характерныхъ случаевъ такого рода. Старецъ въ пустынѣ встрѣтилъ подвижника, который „съ рѣдкіемъ и плакемъ (cum lamentatione plorans) разсказать ему: „я былъ епископомъ; когда наступило гоненіе (persecutione facta), къ много муку было положено на меня, то я на послѣдѣтокъ принесъ жертву (postea sacrificavi), такъ какъ не могъ вынести пытки. Когда же пришелъ въ себя и уразумѣлъ свое беззаконіе, то отдѣлъ себя на то, чтобы умереть въ этой пустынѣ (dedi meipsum ad moriendum in haec eereum), и вотъ живу здесь сорокъ девять лѣтъ въ покаяніи и молитвѣ къ Богу, не отпустить мнѣ свое моего грѣха“. Verba Senilorum III, 12, col. 1011В (ср. Патерикъ XX, 18, стр. 460).
Вот почему въ аскетической письменности мы встрѣчаемъ увѣчаніе терпѣнію переносить подвиги и страданія подвижнической жизни, основанной именно на примѣрѣ мучениковъ (videte martyres), которые постоянно должны жить въ памяти подвижниковъ, возбуждая въ нихъ удивленіе своимъ терпѣніемъ. Далѣе перечисляются всевозможные виды страшныхъ мученій (лишеніе глазъ, руку, ноги, сожженіе въ огнѣ и т. д.). Въ частности, мученчество постановляется въ связи съ сномъ. Вообще все время борьбы монаха съ причинами грѣха называется временемъ мученчества (μαρτυρίας καρπός); всѣ монахи призваны „къ мученчеству“, хотя и „невидимому“ (т. 187). Кельдія, где подвизались близь Макарія Египетскаго два юныхъ странника, называется „местомъ мученчества“ (μαρτυρίου). Сравнение монаховъ съ мучениками встрѣчается и въ позднѣйшее время. Съ точки зрѣнія намѣченной связи аскетизма съ идеей мученчества слѣдуется, по всей вѣроятности, объяснять и факты такого чрезмѣрнаго подвижничества, которое—въ буквальномъ смыслѣ—доходило до самоумерціенія. О подобныхъ фактахъ мы имѣемъ свидѣтельства самыхъ неоспоримыхъ и авторитетныхъ. По словамъ, напримѣръ, святого Григорія Изя., „изъ числа дѣственниковъ, которые не хотятъ прибѣгнуть къ руководству мудрымъ опытнымъ, мы узнаемъ и такихъ, которые претерпѣли голодъ до смерти, какъ будто бы съ такими жертвами благоговѣнствуется Богъ. Столь же опредѣленно свидѣтельство святаго Григорія В. „Дошло до меня, говорить онъ, страшное слово, будто бы у монаховъ, върныхъ по имени и жизни, (которыхъ многие знаютъ, въ которыхъ же порицаютъ за горячность, превышающую требованіе благоразумнаго благочестія,—будто у такихъ монаховъ установился слѣдующій обычай. Если придется къ нимъ кто-нибудь изъ мудрыхъ благоговѣйныхъ, не знакомый съ нашимъ уставомъ, то радушно принимаютъ его въ своихъ обителяхъ, предлагаютъ ему свѣтлую трапезу, оказываютъ ему всѣ виды
дружбы и душу его восторгают Божиймъ словомъ, которое на-черталъ Духъ. Потомъ выходитъ кто-нибудь на средину, напо-минаетъ о суровомъ уставѣ и предлагаетъ такой вопросъ: хорошо ли благочестивому пріять смерть ради Бога? И если приспѣшилъ по неразумию похвалить такую кончину, онъ продолжаетъ: (под-вижники) охотно умираютъ многими родами смерти (σῶματος τὸ κρίστου τούτου: одинъ отъ своей руки и „принужденія чрева“, т. е. неяденія (αστέρων· θνατος), другіе — пинались съ горъ въ глубинѣ или прибывая къ удавленію. Такъ мученики истинны (μακροπερά τοις таинихъ) съ радостью переселяются отъ адской брани и многопламенной жизни") 131).

Свѣдотельственно, связь аскетизма съ мученичествомъ не подлежитъ никакому сомнѣнію 132).

Имѣя несомнѣнно нѣкоторое отношеніе къ идеѣ и факту мученичества, отчасти объясняясь изъ нихъ, чрезвычайно суровое отношеніе къ тѣлу и его потребностямъ въ еще болѣе прямомъ, близкомъ непосредственному отношеніи находится къ той сторонѣ христіанскаго — преимущественно восточнаго — аскетизма, которая обусловливается его по преимуществу совѣршеннѣйшимъ идеаломъ 133).

Съ этой точки зрѣнія тѣло служило предметомъ истошенія и изнуренія не только потому, что въ немъ видѣли сѣдалище и опору страстности, но въ нѣкоторыхъ — и нерѣдкихъ — случаяхъ всѣдствіе того, что чувственность, тѣлесность — даже сами по себѣ — разсматривались, какъ препятствіе къ достиженію высоты, чистоты и невозмутимости, совѣршеннѣйшія. Поѣдняя идеала аскетизма во всѣчной совѣршеннѣйшости, нѣкоторые

131) Григорій Б. Carmen ad Hellenium pro monachis exhortatorium ver. 85—104. Т. XXXVII, col. 1458—1459.
подвижники психологически-естественно приходили к непоколебимому сознанию того, что тело, как бренное, материальное, пинерное начало в человеке, не благоприятствует бессознательной и невозмутимой социальности, а иногда даже прямо препятствует в деле достижения и сохранения такого именно состояния. Естественные потребности природы, условия ограниченной жизни, проистекающая преимущественно из телесной организации, подвижникам-совершителям представлялись такими обстоятельствами, которые связывали и ослабляли стремление духа ("ума") к невозмутимой нитьм социальности, так как эти потребности, обращая внимание человека к мелочному, обыденному, непременно и естественно — отвлекают его от занятий исключительно духовных, от пребывания в сфере идеальной, от бессознательной отдачи чистому "соединению" (Theofía). Отсюда идеалом для них служило состояние чистой духовности, отрешенной от чувственности, телесности, так как только такое состояние обеспечивает собою возможность осуществления непрерывной социальности. "Отсюда "тело" представлялось ими нередко, как начало прямо противоположное "духу", при чем чувственность ритуально противополагалась социальности и духовности. Если уже человеку определенно жить в теле, то, по мнению таких аскетов, телесная жизнь должна быть доведена до minimum'a, до такой степени, чтобы она сдавалась, по возможности, незаметно, будучи поглощена духом. Тело должно быть усвоено и истощено, чтобы противоположное ему духовное начало высвободилось из оков материальности и чувственности и воспряло к небу. Человек должен уподобиться ангелам, все телесное и чувственное в нем, по возможности, должно быть подавлено, — вот конечный и последовательный вывод из цели того ряда положений, исходным пунктом и опорой которых служит идеал всецелой социальности. Вот почему в некоторых аскетах прямо ставится своей телесной природы, ея естественных позывов к пище, сну и т. д.

Таким образом, самыми особенностями и потребностями социального идеала явились между прочим — суровое отношение к телу, истощение и истощение его постами, спаньем на голой земле, жесткими веригами и т. под.

Св. Василий В. в отношении полной взаимной противоположности мыслить собственно "умом" (υοβ) и "плотью" (σάρξ) 184.

Однако "плоть" представляется у него тесно связанной именно с телесной стороной природы человечка, так что "плоть" является как бы наивысшим направлением и свойством "тела" 185). Отсюда "ум", как способность "созерцания" 188), по-существенно — чрез "плоть", как определенное направление "телесной" жизни, — поставляется в отношение противоположности и к самому "телу". Благополучие, "доброе состояние тела", совершенно несовместимо с "благоустройством" духовной стороны человечка, главным проявлением и свойством которой служит именно "созерцание". Таким образом, забота объ осуществлении, развитии и преуспевании этой последней не может не сопровождаться совершенным упадком телесного благополучия, физического благосостояния. Эту мысль св. Василий иллюстрирует на приме́рь въ сове́ть: "Какъ при взвьшенности, если обременить одну часть, то непременно сдьляешь легко-другую, противоположную ей (тна́ антитезу́ты), — такъ бываетъ съ тьемъ и душою (обо́ и а́тъ сатато и фую́гъ). Увеличение одного тьхъ необходи́мымъ уменьшение другого (о тобъ е́тэро плауна́ро́с анага́йев тнй элатьюнов тобъ е́тэро). Когда тьло чувствуе́тъ себя хорошо и обременено тучностью, то умъ по необходимости оказы́вается бездейственнымъ и безсильнымъ. А когда благоустроена душа и заботою обь (истинномъ) благѣ (диа тнй товъ агабовъ мелатас) возьшена до свойственного ей величия, тогда сладствиемъ этого оказывается удваждение тьлесныхъ силъ (етмоевъ о́с тнй тобъ сатато зеън хофеараяевсеба) 187). Съ этой точки зрьния понятно и то, что "для поступающего къ горней жизни пребываніе съ тьемъ тяженемъ всякаго наказанія и всякой темнинъ" 188). Напротивъ, для живущихъ по Богу началомъ истинной жизни служить именно "разв'яне души отъ тьлесныхъ узъ" 139).

Съ представленнымъ учениемъ св. Василия Вел. въ сущности вполне гармонирует и учение Григорія Б. по данному вопросу.

188) Cp. ibid., col. 205A.
187) Lib. cit., col. 204D—205A.
188) Homil. in martyrem Inlittam, c. V. T XXXI, col. 249B: тов е́тмоевфун прось тну а́н диагогонъ барунетра пасош каласов кай диаметраров пантовъ і мета товъ сатато е́сті диапрфо.


141) Ver. 64.
142) Ver. 65.
143) Ver. 66.
144) Ibid., ver. 66—67: πῶς ἐφίγη πνεύμα πάχει, σαρκιν ὡς νός, καὶ ἐχθεί κοβη.
145) De animae saeae calamitatibus carmen lugubre ver. 61—64, col. 1358A.
146) Ibid., ver. 65—66.
148) Григорій Б. Or. XII, сap. III, col. 845B: ...καὶ σῶμα μὲν ἑκαστεῖν καρνοσθ.
Съ этой точки зрения вполне понятно крайне суровое отношение аскетов к своему телу. Коренное, принципиальное противно в данному случае является та основная, высшая цель, которая определяет собою существо и направлению всей жизни христианского подвижничества. Подвижники, по выражению святого Отца, "к Богу возводят всесия́ль умъ" (Θεῷ πέρπατον; ἐλού νοῦν) 148). Стремясь к достижению этой цели, подвижники, вследствие раскрытия уже отношения "духа", или "ума", к "плоти", неизбежно испытывали противоположние со стороны "плоти". Отсюда, для того, чтобы предоставить "уму" полное и безраздельное господство к природъ человекъ, и тѣмъ обезпечить ему дѣйствительную возможность осуществить достижение чистаго "совершенія", подвижникамъ обязательно приходилось прибѣгать к различнымъ средствамъ, съ цѣлью освободить плоть, чтобы усилить противоположное ей по существу начало — "духъ" или "умъ". И дѣйствительно, по свидѣтельству св. Отца, подвижники практиковали различныя подвиги строжайшаго воздержанія и суроваго самоизнуренія, при чемъ собственно имѣли в виду "источеневся персть, источникъ вмѣсть и грѣхъ" (τιμοντες, ἤλθον γινετον τρομονον) 150).

Такимъ образомъ, св. Отцъ суровые подвиги самоизнуренія несомнѣнно поставляетъ въ тѣснѣйшую и ближайшую связь съ идеаломъ безраздельнаго совершенства. Всесильная совершенственность необходимо ведетъ къ упадку тѣлесной жизни,—вотъ коначный выводъ изъ приведеннаго учения св. Григорія Б. 151).

148) Ad Hellenium pro monachis exhortatorium, ver. 45, col. 1455. 150) ibid., ver. 60, col. 1456. Cr. Or. IV. c. CXXIII, col. 664 A. 151) Слѣдуетъ замѣтить, что приведенный взглядъ св. Отца не проводится имъ всегда и послѣдовательно, поскольку св. Григорій не является и крайнимъ послѣдовательнымъ защитникомъ безраздельной совершенности. Самъ лично онъ долго колебался между двумя идеалами — совершенствомъ и дѣятельностью и нашелъ болѣе правильнымъ назвать путь средний, царскій. (См. раскрытие ея ученія—въ указанномъ омъствѣ—въ III гл. нашего сочиненія, стр. 476—480). Отсюда и его собственное ученіе объ отношеніи къ тѣлу въ общемъ не отличается строгимъ ригоризмомъ. Вообще онъ находится дѣломъ не легкимъ точно и опредѣленно формулировать должное, нормальное отношеніе къ тѣлу. Здѣсь предъ нимъ возникала какъ бы антиномія, трудно разрѣшимая задача. "Этотъ тѣлъ, когда оно въ хорошемъ состояніи (ἀργετονъ), начинаетъ войну; когда же идуть войной противъ него, повреждаетъ къ скорби. Его и люблю, какъ сослужителя (συνοικονъ); отъ него же и отправляемся, какъ отъ врага (ας ευρεν ἀποκριθον); возьму отъ него, какъ отъ узлъ, и почитаю его, какъ сослужника. Рѣшусь ли истомить (τιματο) его? Но тогда мнѣ нечѣмъ будетъ восполно-
По словам св. Григория, подвижники старайтся быть какъ бы безплотными, изуряя смертное бессмертнымъ 183).

Не менее определенно ученіе и св. Григорія Н. о томъ, что стремлѣніе къ исключительной созерцательности сопровождается отрицательнымъ отношеніемъ къ чувственности и тѣлесности для достиженія безстрастія, какъ необходимаго условія безраздѣльной созерцательности.

По словамъ святаго Отца, „въ естествѣ человѣческомъ предstawляются два жизни: плотская, движущаяся чувствами, и духовная, невещественная, преуспѣвающая въ разумной и безтѣлесной жизни души. Но невозможно содѣлаться въ одно и то же время участникомъ той и другой жизни,—старательность объ одной изъ нихъ производитъ лишение въ другой 183). Причина такой непримиримой противоположности этихъ двухъ жизней простетаетъ изъ того и опредѣляется тѣмъ, что жизнь чувственная по необходимости является жизнью страстию—въ тѣсномъ и широкомъ смыслѣ этого слова, между тѣмъ жизнь духовная отличается совершеннѣйшимъ безстрастиемъ. „Черта безстрастія, одинаково сияящая и въ душѣ и въ ангелахъ, въ родство и братство съ безплатными вводить и ее, еще въ плоти преуспѣвающую въ безстрастій“ 184).

По мысли преподобнаго аѳеи Иоанна, забота о тѣлѣ препятствуетъ надлежащемъ образомъ созерцаться о душѣ. Подобно тому, какъ никто не можетъ смотрѣть однімъ глазомъ на небо, а другимъ — на землю, такъ и умъ не можетъ соединить вмѣстѣ заботу о Божественномъ и мирскомъ 185).


183) Ор. IV, с. СXXXIII, кол. 664А: μεθά ἄρεις εἶναι βλέψοντα, το ἄθανατο τὸ ἄνθρωπον ἄνδολοις;

184) In psalmos. Т. П. с. VI. Т. XLI, кол. 509ВС: δότα πει τῆς ἀθροποίησιν νοετοί φῶντι, ἢ τε σαρκίσθης ζωῆς, ἢ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἐπεργομένη, ἢ καὶ πνευματικὸ ἡ καὶ ἄλος, ἢ τῇ νοερῇ ἡ καὶ ἀσωμάτω τῆς φύσεως βίῳ κατερθομένη. Ἄλλοις ἔστα τῶν δύο κατὰ ταύτων ἐν μετοχει ἄνθρωποι.


186) Ор. XV, с. I, кол. 1141АВ: анимо vacare non potest qui de corpore sollicitus est. Quemadmodum nemo potest oculum unum in oculum tollere, et alterum humi defigere; idem mens nequial quae Dei et quae mundi sunt simul curare.
По учению святого Ефрема С., монахи должны наложить на себя произвольный голод, собственно с тю поцелою, "чтобы смирить земное тело и вознести небожительницу душу" 156). У преподобного И. Рассианна иногда именно тело (corpus) представляется коренною причиною удаления от Бога 157). Такое влияние оказывает тело потому и постолку, поскольку оно отвлекает подвижников от небесного созерцания, низводит к земному (a coelesti eos intuitu retrahens ad terrae deducit). Следствием влияния тела является, напримѣръ, то, что въ то время, когда подвижники познают и передаются на молитву, у нихъ, помимо желания и даже впреки собственной волѣ, являются представления человѣческих образовъ, воспоминанія рѣчей, или занятій, или суетныхъ дѣйствій. Такимъ образомъ, именно всѣдствие неблагорѣпствующаго влиянія тѣла, "ренующіе обѣ ангельской святости (aemulantes angelicam sanctitatem) и желаящіе постоянно приливаться къ Господу, при всѣхъ желаніях, "не могутъ достигнуть совершенства въ этомъ отношеніи". Напротивъ, "они "дѣлаютъ зло, котораго не желаютъ, т. е. умомъ увлекаются (traducuntur mente) къ тому, что не относится къ преисполненію въ добродѣтельяхъ и совершенству 158).

Мысль о томъ, что тѣло съ его нуждами и потребностями является препятствіемъ къ безраздѣльной и всѣдѣлой, исключительной созерцательности, — выражается очень опредѣленно и преподобнымъ Никола С., хотя у него она является въ формѣ сравнительно мягкой. По учению святаго Отца, душа человѣка, почтеннаго Вождя образомъ, умаленная "малымъ чьмъ отъ ангелъ" 159), всегда и всѣдѣло желаетъ заботится о лучшемъ и жить созерцаніемъ тамъ, гдѣ имѣетъ чистое веселіе, не возмущаемое воспоминаніемъ о чемъ-либо непріятномъ 160). Однако, "какъ сопряженная съ перстнымъ тѣломъ, хотя и не надолго, все же принуждена бывать, по неизбежной потребности, тратить

157) Collat. XXIII, c. XVI, col. 1272C: hoc inevitabile corpus est mortis, in quod perfecti quique, qui gustaverunt quam suavis est Dominus, quotidie revoluti, sentiunt cum prophetae, quam malem sibi et amarum sit discodere a Domino Deo suo.
159) Psal. VIII, 6.
160) "Oly dti oulo tov xreptovn ylovmenvn fraxvteven kai kai eijien tov thewri evde xatharion evge tov ephoriasin oux epiboloumenon nymh tov de dphovn.
время на удовлетворение телесных нужд). Ощутимость безраздельной созерцательности поставляют свою целию монахи. Этой цели соотвтствовала и самая их жизнь. По словам святого Отца, "они ничего не имели на земле, кроме тела, которое природа уделяла адаму, как к по существу тяжелое и неприсущее обновленное к восхождению вверх". Они и его жили бы имели с собою там, где пребывали своим умом, созерцая небесного блага, никогда не отвлекаясь от тамошнего наслаждения. Однако осуществить вполне эту цель им не удалось, — природа возвращала их опять к телесной потребности. Благовещение к Творцу, связанному душу с телом, побуждало их заняться и о телом, хотя "по опыту они признавали полезным отлучение от него". Всякий старательный подвижник "празднует потерю (σκότος) и кратковременное занятие удовлетворением телесных потребностей".

По учению св. Исидора С., "какъ невозможно остатся нередимымъ тему, кто на полѣ браннъ щадить своего врага, такъ и подвижнику невозможно избавить свою душу отъ погибели. если онъ щадить свое тѣло". Созерцать Бога препятствует душѣ наложенное на нее телесное (ἐκολογήτα... δια τα ἐπιθετήτα σωματικα), которое закрывает собой освященное истину, такъ что они не доходить до пасъ. И это собственное потому, что оно стремится къ достижению полнаго подобія ёстеству духовному. Одинъ изъ средствъ, ведущихъ подвижника къ намѣченной цели, служить "постъ". По словамъ святого Отца, "человѣка постникъ мочь ниеимуть и непрестаннымъ постомъ старается уподобить свою душу ёстеству духовному."
стояние безплотных; — непрестанно творить принуждение своей природы и неослабно охранять чувства... Удаление от мира есть добровольная ненависть к веществу и отречение от естества, для получения выше-естественного."

Подобные же взгляды мы встречаем у и таких подвижников, которые не оставили нам подробных рассказий своих возвратах, по которым завидели себя строжайшей египетской. По словам, например, апостолов Даниила, “чтому тучи, тело, тяжело, необыкновенно душа; и тяжело сущее тело, тяжело сильно душа.“ 188)

Апостол Бениамин во время страшной болезни (ужасной опухоли от водянки) сказал посвященным его: “молитесь, чтобы не сделался болен мой внутренний человек; а от этого тела не видимы и пользы, когда был здоров, теперь же, когда болен, не вижу вреда.“ 189)

По словам апостола Теодора, ученика Пахомия, жизнь монахов и монахинь, превышает обыкновенную жизнь людьми, есть жизнь ангельская. Люди, вступающие в монашеское званье, 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.“ 189)

С этой точки зрения даже естественные и необходимые потребности тела должны были представляться явлениями не желательными, несомненными недостатками. И действительно, у некоторых аскетов мы встречаем такой именно взгляд на телесную потребности. Апостол Пимен, например, говорит: “Трех недостатков не могу отвергнуть: питание, одежды и сна, впоследствии, в известной мере и их можно отвергнуть.“ 171).

Отсюда уже понятно, почему некоторые, даже великие, подвижники прямо страдали естественных потребностей тела. Объ Антонию В., например, в его биографии рассказывается, что он испытывал чувство сидя, когда ему приходилось вкушать пищу, ложиться спать, приступать к исполнению других потребностей. По словам его биографа, святого Авонасия А., преподобный Антоний „ежедневно (καθ' ημέραν) вздыхал при воспоминании о небесных обителях и, одержимый желанием их (со скорбию) смотреть на афемерность человеческой жизни (τῶν ἐφύσεως τῶν ἄνθρωπον βίων). Когда он намеревался вкушать пищу, ложиться спать, или приступать к удовлетворению других телесных потребностей, то чувствовал стыд, представляя себя разумность души 172). Часто, намеревался вкушать пищу с прочими монахами, вспомнил о пище духовной (ὑπερβολωτικῆ τροφῆ), отказался отъ вкушения, отходил отъ них далеко, считал для себя стыдом есть, когда другие смотрели на него 173). Поэтому онъ былъ отънье, ради необходимой телесной потребности. Иногда онъ былъ въ братии, тогда при этомъ онъ хотя стыдился, однако же рѣшался говорить имъ полезную рѣчь 174).

Объ Исидорѣ Стратонпприциѣ въ Лавсакѣ рассказывается, что онъ часто плакалъ во время трапезы (ἀγωνον ὑπὲρ τοῦτον σολλάκει ἀσχολοῦσα ἐκὶ τῆς τροφῆς). На вопросы о причинѣ слезъ онъ отвѣчалъ: „стыдно мнѣ, разумному созданію, питаться безсловесною пищею; мнѣ бы слѣдовало быть въ радо сладости и тѣмъ насыщаться невѣстную пищею (αἰδόθυμον ἀλόγου μεταλαμβάνων τροφῆς λογικῆς ὑπάρχουν καὶ ἑράφειλον ἐν παραβασίᾳ τροφῆς ὑπάρχειν)“ 175).

---

172) ...Μελλών ἐσθίεις καὶ ξαμαθεὶς, καὶ ἐκ ταῖς ἄλλαις ἀνάγκαις τοῦ σώματος ἔργεοθαι, ἵδοντες, τό τῆς φυγῆς λογικῶς νοερόν.
173) ...Νομίζων ἐρωτήθησα, εἰ δὲ εἰκῆ δοκεῖν ἐξίσους ἐσθίοις.
174) ...ἐπιλέον μὲντοι καθ' ἐαυτὸν ἄλλοι τοῦ σώματος ἀνάγκην τοιλλᾶκεν δὲ καὶ μετὰ τῶν ἀδιαλοφον ἀιδόθυμον μὲν ἐπὶ τοῦτον, παραβασιόωμεν δὲ ἐπὶ τῆς ὑπάρχουσαν λογικῆς ὑπάρχειν.
175) Hist. Lanz. c. I, col. 1010A.
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Все предшествующее изложению приводить к тому несомненному заключению, что подвижничество, "аскетизм", является необходимым моментом религиозно-нравственного христианского совершенствования, — обязательным условием (с положительной и отрицательной стороны) достижения богоусподобления в цылях богообщения. Но, с другой стороны, этим уже определяется и его не самостоятельное, самодовольствующее, центральное, а второстепенное, зависимое, периферическое значение. "Аскетизм", во всей совокупности своих предписаний, приспособленный и методов, — не цыль, а только средство, условие, орудие, хотя в этом качестве ему принадлежит значение существенно важное, обязательное, необходимое. Такое значение "аскетизма" определяется существовом и особенностями основной христианской цыли, каковою является усыновление каждым человечком спасения, совершенного Иисусом Христом (I глава), — содержанием самаго христианского идеала (II глава), съ одной стороны, и налицем состоянием человека, в котором этот идеал еще не восторжествовал (II глава), — съ другой.

Таково значене "аскетического" момента въ принципѣ, тако въ оно и во всѣхъ — безъ исключенія — его проявленіяхъ, обнаруженийяхъ и развитленіяхъ (IV глава). По характерному и вполнѣ определенному учению препод. И. Кассиана, которое можно съ полнымъ правомъ считать типическимъ выраженіемъ православно-аскетическаго учения, "посты, бдѣнія, нищета, отшелыничество, упражненіе въ св. Писаніи, расточение всего имущества, не составляютъ совершенства, но суть только средства къ совершенствованію; не въ нихъ состоятъ цыль аскетическаго искусства (disciplinae illius), но посредствомъ ихъ достигается цыль. Напрасно будетъ упражняться въ нихъ тотъ, кто довольствуется
ними, какъ высшимъ благомъ: это значитъ имѣть орудія для искусства и не знать его цѣли" 1).

Такимъ образомъ, забвение или невѣдѣніе настоящаго значенія „аскетизма“ можетъ имѣть прямо гибельное значеніе, для самого же подвижника, такъ какъ его вниманіе и дѣятельность отвѣщаются отъ существеннаго и важнаго и переносятся на второстепенное, на нѣмъ всецѣло сосредоточиваются и имъ ограничиваются.

Но если средство обращается въ цѣль, а самая цѣль, вслѣдствіе этого, забывается, то получается полное навращеніе нормальнаго порядка,—тѣмъ болѣе гибельное, чѣмъ важнѣе та цѣль, ради которой предпринимается самое подвиженчество. Подвижникъ можетъ затратить массу энергій, трудъ, претерпѣть всевозможныя лишенія, отреченія и страданія, и, однако, цѣль можетъ не приближаться, а все болѣе и болѣе отдѣляться, если подвижникъ „не законно подвизается“, если „аскетизмъ“ не отвѣтствуетъ указанному понятію о немъ.

Такъ образомъ, если „аскетизмъ“—не болѣе какъ средство, то его значеніе всѣцѣло опредѣляется его пригодностью и приспособленностью къ достижію опредѣленной и всегда живо представляемой цѣли. Эта цѣль всегда должна имѣться въ виду, и ни на минуту не выпускается изъ вниманія. Если же это условіе не соблюдается, „аскетизмъ“ не приспособляется къ цѣли, или же,—что еще хуже,—эта послѣдняя совсѣмъ забывается, то таковой „аскетизмъ“ совершается съ невѣдомою и является, именно въ силу этого, не настоящимъ, а только видимымъ, кажется подвиженчествомъ (ἐκπαρσις ἀποφεινενъ) 2), скрывающимъ подъ благовидною вѣйшностью отсутствіе внутренняго содержанія и дѣйствительно цѣннаго достоинства. Съдовольственно, только тотъ аскетизмъ, по православному учению, можно считать настоящимъ, дѣйствительно цѣннымъ подвиженчествомъ, который совершается ἐν γνῶσι 4), т. е. съ постояннымъ „разумѣніем“ той цѣли, которая составляетъ самое ядро, самую основную цѣль подвиженчества и есть именно богообоженіе, тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ, въ неразрывномъ союзѣ любви съ близкими. Отсюда γνῶσις съ полнымъ правомъ можно признавать основнымъ, фундаментальнѣйшимъ принципомъ „аскетизма“ 5), нормирующимъ способъ его выполнения и осуществленія."
Важнейшие и наиболее характерные аскетические принципы—рассуждение, трезвость, содрежательность и друг. лишь более точными и конкретными образом выражаются и раскрывают указанный нами основной аскетический принцип "въёдниня", "разумдняя", который проникает собою все восточное православно-аскетическое міровоззрение, при чем понятіе объ этом принципѣ иногда у нькоторых представителей восточного подвижничества (напр., у препод. Исаака Сиріна, аввы Дороѳея), оченѣ рельефно выражается и explicit, у большинства же других подразумѣвается implicit. Этотъ принципъ по учению нькоторыхъ подвижниковъ, представляется собою какъ бы душу подвижничества. Помимо этого основного аскетического принципа, всѣ усилия и труды подвижничества являются какъ бы тѣломъ, вѣчнойю оболочкою безъ души, и обозначаются иногда общимъ именемъ съ кото и соотвѣтно, хотя нѣкоторыя, безъ сомнѣния, не одинъ только тѣлесные, физическіе труды и лишения, а вся совокупность аскетическихъ приспособленій.

Итакъ основнымъ, общимъ и наиболее характернымъ принципомъ православной аскетики является убо—"вѣдниня", "разумдния". Этотъ принципъ вполнѣ гармонируетъ съ общимъ духомъ, содержаніемъ и направленіемъ православнаго богословскаго правленія, которое рельефно оттѣняетъ необходимость и существенную важность личнаго, сознательно-свободнаго момента въ процессѣ религіозно-правственнаго христианскаго совершенствованія, въ дѣлѣ усвоенія каждымъ человѣкомъ спасенія, совершенія Исусомъ Христомъ. Этотъ моментъ величайшаго на пряженія всѣхъ силъ человѣка, въ направленіи къ идеалу христианскаго совершенства, и лежитъ въ основѣ христианскаго "аскетизма", составляя его необходимую психологическую и религіозно-этическую основу. Съ этой точки зрѣнія слѣдуетъ смотрѣть на христианскій "аскетизмъ", чтобы понять и опредѣлить его истинную сущность и настоящую религіозно-этическую природу.

Такимъ образомъ, анализъ и раскрытие православнаго учения объ "аскетизмѣ" способствуютъ наиболѣе выпуклому выясненію существенныхъ особенностей и наиболѣе типическихъ чертъ вообще православно-христианскаго не только правленія, но также—отчасти—и вѣроученія. Этимъ опредѣляется значеніе и нашего настоящаго труда.
"А γάπη — "выше всего" добродетель, совмещённая в себе "всю полноту заповедей". Григорий Н., 338.

"А νεσεία (покой). Нет покоя на земле желающим спасения. Ефрем С. 657

"А νθ ροπος — существо, должно стремящее жить по началам богоустрошенного "разума" (νοείς).

"А мαρτίа. Зло — не сущность какая-либо, даже и не свойство сущности, но только случайное, т. е. добролюбное отсутствие от того, что согласно с природой, в то, что противовестественно, — в чем собственно заключается грех. Грех — неправильное употребление вещей. Максим Н. 241.

"А πάθεια — свойство Божественной жизни. Стр. 179.

"А πάθεια начало и основание жизни добродетельной. Григорий Н., 216, 306.

"А ρετη — синоним праведности, святости, 22, пр. 74. — Источник вской добродетели — естество Божие; конец добродетельной жизни — пребывание Бога, поскольку "концом его является уподобление Божеству". Григорий Н. 22. Добродетель в своем осуществлении не имеет "продолжения", 23.

Адамов образ заключается в "сстрастях", 308.

"А χειδία — шестая из восьми основных порочных страстей — высшее развитие чистой страсти — λογος, 286—289.

"А гια (глубь)— одна из причин "умышления", 289.

"А δειν οσιτος — свойствен.
ная человѣк, какъ разумному существо, способность сознательного выбора (хрисис) изъ различныхъ стремлений (прет), способность принимать рѣшеніе (крисс) въ пользу одного изъ нихъ, съ точки зрѣнія присущаго человѣку критерія добра и зла, 79, нр. 71.

Въ съ метрической душѣ присутствіе (апатія) души и достиженіе истиннаго пониманія сущаго. Царство Божіе есть пониманіе (гвосок) "св. Троицы". Евстахій, 7. — "Царство небесное" — "духовное возрожденіе" (Гаспарія, пневматикъ), "духовное вѣдѣніе" (гвосок Гаспарія).

Во сть или Вобла сть (соответственно или совпадение) одинъ изъ моментов послѣдовательного развитія волевого движения, 80, нр. 71.

Галъя (тиша) — одинъ изъ условій "созерцанія". Бого, 423, 424, нр. 68.

Гастрия (плотская), первая изъ всѣмъ — страсть, нео нормальное отношеніе къ потребности питания, 261 — 265.

Геевна. Генійное мученіе состояніе въ раскаянініи. Исакія C, 209.

Гуфы — расположение, склоненіе въ чувствѣ любви къ предьобразованному, одинъ изъ наиболѣе важныхъ въ религіозно-нравственной жизни человѣка моментовъ, въ которомъ проявляется актиное участіе человѣка въ совершеніи своего спасенія, 81.

Гусис пневматикъ, ощущеніе безсмертной жизни, ощущеніе сокровенного. Исакія C, 394.

Дачномія — опыта просительная, 454.

Доблестна, первая ступень богоугожденія, по побужденіямъ "страха". Стр. 176.

"Екстатикъ — вышняя степень "изумленія", "удивленія" Богу, созерцаніе духовныхъ предметовъ при отсутствіи всѣхъ "движеній" внутренней жизни, 463.

"Ехратна касается не одной только пищи, но проситъ также и на все вообще, что такъ или иначе препятствуетъ богоугодной жизни. 610. — Совершеннѣйшая цѣль воодушевленія состоитъ въ томъ, чтобы имѣть въ виду не одностороннее тѣло, а облегченіе служенія душѣ, 616.

Едъарія — молитва благодержственная, 456.

Евсеевъ — горячее, напряженное проповѣдь за другихъ. I. Касаніе, 456.

"Епос — напрежденная любовь (экстазинная дѣятельность). Григорій Н., 373.

"Епис — навыкъ — приобрѣтаемое упражненіе, привычка для новѣйшее природный свойства человѣка. Навыкъ къ доброму, приобрѣтаемый аксетизмомъ, навыкается добровольно, а навыкъ къ злу — страстью (кадис) порокомъ (какія). Стр. 82. — Приобрѣтеніе первыхъ и исчезновеніе вторыхъ — сущность и задача аскетизма.

"Епис товръ — основа страсти и чрезъ то источникъ религіозно-нравственного запугивания человѣка, питье моментъ страсти, 234.

"Еписомія — главный (положительный) моментъ аскетическаго подвига, называемаго нѣй.

Зетысис — одинъ изъ первыхъ моментовъ волевого движения. Стр. 80, нр. 71.

Надовь. Необходимы и неестественны удовольствія являются главнымъ моментомъ "страсти", 240.

Нэвіа — пребываніе въ "мирѣ" и тишинѣ, посредствомъ отреченія отъ настоящихъ мятежей и волненія помысловъ, отъ заботы о житейскихъ дѣлахъ, поставленіе себя "въ житейское попеченіе". — Безмолвіе — пребываніе въ своей кельѣ въ страхѣ и вѣдѣніи Богомъ, 424 — 425, прим. 68.

Θέλησα — сила человеческая, на
прижении которой обусловлено изменение его настроения, преобладание добрых наклонений и искушение злых (аскетизм), приобщение царству Божию, царству небесному, благодаря присущей ей способности свободного самоопределея (αυτοεξουσία). 79, пр. 74.

Θόμος — первь души", 280.

Θελίф (скорьбы). Святые наслаждаются царством небесным за многи скорби. Ефрем С. 658.

Τα κατηγορία — усиленная просительная молитва, 455.

Καθαρσίς — свободна отъ "страстей"—первочаровую дарованье человеческой природы, 304.

Καχτα. Порокъ не иное что, какъ удаление отъ добра. И. Дамаскинъ. 27. пр. 98. Καχτα — навыкъ (ἐξηκ.) ко глу 84.

Каховъ. Въ природу нѣть зла, кроме алопотребления, которое слывается отъ невнимания ума къ действительным естественнымъ. Максим И., 241.

Κακοβοσία — седьма изъ восьмь основныхъ порочныхъ "страстей", имѣющая въ основѣ "стремлрніе къ суетной славь". Приворозь Б. 298; совершение добродѣтей, прохожденіе аскетизма въ состоянии художниковъ совершается ради собственной, а не божественной славы". 295.

Κохасицъ. Мучимые въ гезынѣ поражаются бичемъ любви. Исаакъ С., 209. Причина загробныхъ мучений — "страсти". 1.

1) Ср. (въ дополненіе къ стр. 209) аяновъ Дорова Добр. XII, с. II, col. 1752A: "когда (душа человеческая, подвергаемая страстямъ), выйдя изъ тѣла, она остается одна со страстями своими, и потому всегда мучится ими: занятая ими, она разжигается ихъ натискомъ и терается ими, такъ что не можетъ даже вспомнить Бога, между тѣмъ, уже памятовъ о Богѣ уныываетъ душу. (Επειδαν δὲ ἐξῆλθαν ἐκ τοῦ σώματος, μοναχοὶ αὐτῶν, καὶ τὰ πάθη αὐτῶν, καὶ λειτουργίαι ταῦτα παντοτε ὑπ’ αὐτῶν, εἰς πάντα ἀπάθειαν, καὶ φλογειών ὑπ’ τῆς δύναμιος αὐτῶν, καὶ

Κοκрос (мѣрп) имѣ собирательное, обзначающее собою то, что навязывается страстями. Исаакъ С., 518.

Δογιѳо́мі — основной, источникъ моментъ страстей, 242—248.

Δьт — пять изъ восьмъ основныхъ порочныхъ "страстей", возникающихъ, вслѣдствіе неудовлетворенности страстныхъ желаній, 284.

Макаріо́ти — "общие съ Вождествомъ" (Θεοτόκος έν Θεοβίᾳ ἐστι) черезъ действительное уподобленіе Ему (τι πρεσς το Θεοβόν βροικοις). Приворозъ Н., 23.

Мэровдо́мі (долготерпѣніе) — состояніе противоположное брать 277.

Мисаріо́мі (наемничество) — вторая ступень подверженности, существующая по мотиву "надежды" на получение награды 176.

Мисосъ (неанвящетъ) — одинъ изъ элементовъ страстнаго состоянія брать.

Νησεиа. "Пость — лѣкарство". С. Златоустъ, 634; онъ дѣлаетъ умъ "крѣпкимъ". Василий Б., 40.

. Νηφиліо. (Трезвѣніе) — чердечное безмолвіе", — подвигъ, пребываніе "ума" въ "сердцѣ", 584, — "духовный методъ, который, при продолжительномъ и цѣлесообразномъ его признѣніи", совершенно избавляетъ человѣка отъ страстныхъ мыслей, словъ и худыхъ дѣлъ. Исаакъ, 429.

"Ωρια. Гнѣвъ и ярость въ отношеніи къ Богу означаютъ удаление и отвращеніе отъ порока. И. Дамаскинъ, 181.

"Ωριа — четвертая изъ восьмъ "страстей", — неправильное проявленіе способности о борьбѣ, когда она возбуждается по мотивамъ самолюбія 273—283.

Павлова апостола — страстя. Исайя С., 216, 308.

Паола — четвертый момент страстя, 257.


Парахов. Воплотившееся Слово врачает наше непослушание. И. Дармакин. 37, пр. 37.

Поризий (плотская) — вторая изъ восьми — страстей — ненормальное отношение к половому, потребительность, 265—266. Ср. 258-261.

Проистек (или йерес). — окончательное наражение жили либо плясти или стремлению, соизволение на какой либо способ или рвение, — один из наиболее важных в религиозно-нравственной жизни человеческого момента. 81.

Происходит — появление помысла в сфере сознательной жизни человека (первый момент развития страсти) 250.

Происходит (момент) — беседа ума с Богом, когда ум человека «предстоит пред Владыкой» и «беседует с Ним без всякого посредничества». Нил С. 443.

Происходит (внимание) — непрестанное от всякаго помышления безмолвие сердца Исидий, 434; тревожный наезд романа ума за помышлениями, 584.

Σχέψей — один из первых моментов волевого движения. Ср. 80, пр. 71.

Σκληρогия — осуществление суровых, переходящих границы «умиротворенности» подобное тленному вседержанию — в отношении пищи, сна и под. 642 и слбд.

Συνдоарос — второй момент развития страсти, когда внимание исключительно устанавливается на «помыслы», возбуждающие в человек чувствов удовольствия, 254-255.

Συνхатовеси — третий момент развития страсти, когда в душе народчается равнодушие достигнуть того, что встречается, «помышления», 256.

Таков стремление к истинно смирению мудрь (по отношению к Богу), кто нимается в сокровенности «что, достойное гордости, но не гордится, и в помышлении своем вяжется это в прах». Исайя С. 472. «Смирению мудрь (в отношении к людям) состоит в том, чтобы всё считать превосходящим себя самого» Василий Б., 489.

Так смирение нарушается случайством состоянием духа.

Тело — совершенство в добродетели, которое заключается в ея чистоте (таваротес), достигается только при помощи Вхождственной благодати. 37-39.

Τέσσαρες фуке. Здоровье для души — исполнение Вхождственной воли. Григорий Н., ст. 26, пр. 97.

Τύтческою (сыновство) — третье высшая степень подвижничества, осуществляется по мотиву чуждой страха, сыновней любви. 176-177.

Τεθεοкафий — последняя и самая гибельная из восьми основных порочных страстей; по своему существу она является высшей степенью самолюбия и проявляется в пренебрежении к людям и в забвении Вхождственной помощи, так как все подвиги и совершенства человека относить исключительно к себе самому, 297-301.

Ταχонос. Воплотившееся Слово сдѣлалось для нась обратным посплешанием, внъ котораго невозможно получить спасеніе. И. Дармакин. С. 37, пр. 87.

Τομовь (терпѣніе) — «субъ-страять святой и богоугодной жизни». (Е.Т.), 574.

Φη λαχь (хранение) сердца — «противление лукавым помышлениям», 586.

Φιλаргос — «душевная» — третья из восьми — «страсть» — посвящение души материальным благам, 267 и слбд.
Философия — общая этико-психологическая сущность греховного состояния, 341; корень религиозно-нравственного зла в человеке и основавшихся порочных страстей, 801.


Христианство означаетъ возведение человека въ древнее благополучіе. Григорій Н. 32.
Абстракция постепенно возвышалась, как путь приближения к «созерцанию» Бога, 436.

Автономия человека по отношению к Богу, как коренное заблуждение человека, 24, 28.—Автономия нари христианская справедливость? 177, ч. 51.

Адапт. Универсальное значение его, 33—35.—Каким путем вступает чрез Адапт. человечество греховное смерть? Способ участия людей в грехопадении и злодей 41—43.

Ад. Определение «ада» у Евгрия, 20—210.

Альтруизма и эгоизма в их взаимоотношения, 538—544.

Апофатический момент прилагаляемых к Библии определений, 435.

Аскетизм. Его значение в принятом словоупотреблении (стр. I).—Первоначальное значение слова (стр. II).—Смысл, приданый ему философами старческой школы (стр. III) и Филоном (стр. IV).—Отражение классического и философского словоупотребления в св. Писании, преимущественно у Ап. Иоанна (стр. IV—VI).—Значение понятия «аскетизм» в святогосподних писаниях (стр. VI—XI).—Общие выводы относительно точного смысла понятия «аскетизм» (XI—XII).—Частные оттаки, с которыми является данное понятие в аскетической письменности, (стр. XII—XIV).—Употребление термина «аскетизм» в современной богословской науке: католической, лютеранской и православной (стр. XIV—XV).—Связь с учением о спасении, 3.—«Аскетизм» в процессе обращения и в последующей христианской жизни, 562—565.—«Аскетизм» христианский и вне-христианский, 564—565.

Бесплотная святость, как цель стремления в некоторых подвижников, 674—675.

Безстрасти—только начало и основание жизни добродетельной, 306; оно достигается приобретением добродетели, 307.—Связь бдительности с фатум, 308.

Жизнь духовная—отличается совершенным безстрастием, 675.

Благодаря Божии, как сила, необходимая для спасения человека, 75.—Благодаря «совершенная» является достоянием только подвижника, 118.—Действие благодати умирает сердце (Макарий Е.), 537.—Благодаря Божия в ся отношения к греху в Божие, 184—185.—Бог оставляет благим, и наказывает греховных, 209.

Благословение полное будет достигнуто только в мир загробном, 130, хотя в непоследней, несовершенной степени оно переживается уже на земле, 135.—Благословение состояние праведников в загробном мире, 140—141.—Благословение, как момент «вечной жизни», 143.—144.—Степени благословения бывают различны, 150—153; они будут состоять в внутренней настроенности человека, 151—152.—Благословение сообщается християнну по милости Божией, 161.

Блуд (prostiti). Его сущность, основа и методы борьбы с ним, 260—261; 265—268; 219, 327.

Бог доступен человеку по Своей энергии и благодати, 406.—Внутренняя сторона Его близости и жизни и обнажение Его «миссии» в тварном мире, 435.—Бог не может быть предметом мышления, 437—438.

«Воскрешение», 583, 586, 668.

Борьба человека со злом, со страстями, 213, 217.

Внимание*, 434, 584—585.

Внутреннее делание—причина или виновник или же мучение и наказаний 125—126.—Внутренняя жизнь возбуждается «безмолвием», 424.

Внешняя блага. Их значение для...
християнка въ жизни будущаго вѣка 147—150, 152, 522—537.

Въ семь впечатлѣнія. Изображеніе ость въ жизни впечатлѣній, какъ феноменъ или целесономъ методъ для достижения безобордьтельного совершенствованія, 432—443.

Возраженіе, 609, 613, 661.


Связь, гноисца, въ волѣ, 385. — Воля (вѣлікая сила) отвергается въ обращеніи человѣка къ Христу, 555, и воля (разумная) укрѣплается, 555—558.

Въложеніе Сына Божія. Его цѣль — сдѣлать людей участниками Его Божества, 31—32.

Въложеніе Сына Божія, какъ основаніе условія людей Богу, 35.

Восприимчивость къ богообоженію, какъ необходимое условіе приобщенія християнна въ жизни, 128.


Вѣрность, какъ одна изъ основныхъ принциповъ асектизма, 568.


Геенна. Геенное мученіе состоитъ въ раскаяніи, 209.


Глубокая, какъ общий панъ болевой характерный признакъ православной аскетики, 681—682, 686—688, 460—462.

Глубокий Божій, 178—189.
Жалость (Θλησσόνη); этико-психологическая связь с со смирением и терпением, 490.

Жизнь Иисуса Христа, как основной и причина спасения людей, 32—33, как откровение жизни и жизни Божественной, 33.

Жизнь ложная, 25.

Заветный, 10, 11, 16.

Закон и евангелие как средство или путь спасения, 162.

Земное и истинно-христианское отношение к нему, 519—537.

Земное существование христианина не заключает в себе условий, благоустроенного раскрытия «Нечеловечной» жизни во всей полноте, 137, 138, 139.

Земля «новая», 147—148.

Злоотрадание, 657.

Имущество и христианское пользование ими, 533—535.

Искупительный подвиг Христа и его значение для возвращения человечества к его нормальному состоянию, 39.

Крест. Путь Божий — ежедневный крест, 659.

Крещение, как рождение в новую духовную жизнь, 48—50. Религиозно-нарративная сторона и плоды крещения 107—112. Крещение, как только основание новой жизни, ее фактическое начали, 112.

Любовь. 'Αγάπη и синонимы для обозначения понятия «любовь» 370—373. 'Αγάπη, как основное содержание бого-посвящения, 399—403.

Любовь к другим людям; ее естественное основание, 481. Постенное о себе и любовь к другим людям, 482—483. Этическо-психологический анализ любви, 485—488.


Любомудрие (φιλοσοφία), 396.

Любострастие, 319.

Мада, 162—163.

Мадообразование юридическое чуждо православному учению, 162.

Милосердие и справедливость, 491.


«Миръ» (κόσμος) и истинно-христианское отношение к нему, 506—518.

Младенчество духовное, 164—165.


Мученичество. Мученичество въ аскетическомъ истолковании и примкнении 662—670.

Мученья, ищащи постигнуть грешниковъ. Ихъ источники и значение, 153—155, 209.


Награда. Значение идеи «награды» въ христианствѣ, 156—157, 158, 162. — На высшей ступени подвижническаго совершенствования для христианина единственною наградою служить соизнание того, что онъ угоддаетъ Богу, какъ своему Отцу, 177.

Надежда на получение въчнаго блаженства, какъ второе, низшее небо, ниже «страха», побуждение къ подвижничеству, 170—171, 173—174, 175.

Направление жизнедѣятельности человѣка особенное важно для пробуждения его истинной жизни, 126.

Невыразимо къ гръху, 579.

Неукротимость въ «воздержаніе», 614, 622. Неукротимость въ пищу, 626—629, 635.

Обнаженіе, 113.

Обращеніе, 546.

Обращеніе человѣка къ Христу, 97. — Его существенность, отвержение егоспистическаго направленія воды, 554—555.

Оправданіе, 113. Христианское оправданіе осуществляется дѣйствіемъ въ невмчаниемъ благодаю Св. Духа, 153. — Оправданіе — «дарь Божій», 161.

Освященіе, 113, 561—562.

Песемникъ. Христианство не про-
поведение пессимистического миросозерцания, 143.

Печаль—пятая из основных «страстей».—Ея поча-любось человечка к "миру", 284.—Печаль противоположность удовольствия, 284.—Техническое проявление печали, 285.—Психологическая основа этой страсти, 286.—Печаль "по Богу", 386—287, 320, 321—232, 327, 336—337.

Писа. Асоматическое отношение к роду и качеству пищи, 261—282.—Христианская свобода в отношении к пище, 625—626.—Письма монашеского жения, 629.

Плоть. Элементы плоти и греха составляют и постъ к рецеси, 106.

Плгение (въдушение), 258. Противопологость "плоти" и "духа", 643.

Подвигъ необходим для пребожения христианина Христу, 65—67, 657. Продолжительный подвигъ необходим и постъ возрождения въ крецении, 118.—Въ подвигъ христианина различаются 3ъ полои: положительная и отрицательная, 213.

Подвижничество и христианская жизнь, 562.

Показанье, 546.—Показанье происходить всю жизнь христианина, 563—565.—Показанье, его связь съ вѣрою, 101, 510—552, 660.

"Покой" праведники находятъ въ Богъ, 142. Нять покоя на землѣ желающих снисканія спасенія 657.

Подражанье Вожи безстрасти, 20, божественнымъ добродѣтелей, 21.—Подражанье, посоображеніе Христу, 65.


Порокъ. Какъ удаление отъ добра, 27.


Постепенность религіозно-правленного христианскаго совершенствования и его степени, 97.—Постепенность религіозно-правленного христианскаго совершенствования послѣ креценія, 113.

Пость, 630—640. Факты "неумѣренаго" поста 642—644. Причины и различныхъ объясненія этого явленія въ исторіи христианскаго подвижничества 644 и слѣд.

Потребность питания, 622.

Правда Вожи, 198—199, 190.—Правда спасающая, 20, 191, 193, 194.—Правда поддающая, 193.—Отношеніе "Правды" къ Божественной любви 196—197, 200.—Праведная любовь, 200.

Правда Христа, усвоеніе ея человѣкомъ, 71.

Праведность христианская не можетъ быть названа "святейшей праведностью", 157.

Правосудие Вожи, 188.

Принужденіе, 655—658.

"Притвореніе" или "притологъ", 250—253.

Примиреніе человѣка съ Богомъ, 156—187.

Произволеніе, какъ основное и главный моментъ подвижничества, 128, 129.

Противостатственность ея сущность и причина, 232—234.

Рассужденіе, 585, 619.

Разумъ (.мозгъ), какъ органъ "духа", 376 и слѣд. 413, прим. 4.—"Миръ ума", какъ цѣль "дѣятельности безмолвія", 434.—"Обнаженнымъ "умомъ" сглущается приступать къ видѣніямъ Бога, 437.—Возможно ли быть въ общеніи съ умомъ, 439—440.

Рай. Мистическое определеніе рай, 210.

Расположеніе людей главнымъ образомъ оцѣливаются праведнымъ судомъ Вожимъ, 129.

Ревность, какъ единъ изъ основныхъ моментовъ "аскетизма", 569—570.

Родственники. Истинно-христианская любовь къ родственникамъ, 491—505.

Ре́шительность. Моментъ волевой рѣшительности, какъ основной моментъ спасающей вѣры, 102, 103, 104.

Самообладаніе, какъ общая этическо-психологическая сущность грѣховнаго состоянія человѣка, 341.

Самообладаніе, 345.

Самоотреченіе, самоотреченіе, какъ отрицательный моментъ вѣры, 95, 99, 101.—Одобримость подвига свободнаго самоотреченія для Бога, 221, 555, 557, 560.

Самопознаніе, самопонятіе, 588—590.

Самопреданность Христу, какъ положительный моментъ вѣры, 95, 99, 100—101, 102.

Самопротивленіе и самопринужденіе—формальная начала аскетизма, 567—568.
Свобода, 78—85.—Связь «свободы» и «любви», 85.—Свобода, как существенный признак истинной «жизни», как действительное воскрешение, 109—110; условие сохранения истинной свободы, 110—112.—Благодать не отнимает свободы и самоопределения христианина и постигает крещение, 115.—Свобода, полученная в крещении, не совершенна, 116.—Свободная воля человеческая может «сражаться» с элементами греха и постепенно постигает крещение, 116.—«Свобода» осуществлена в силу обращения человека ко Христу, 558.—Христианская свобода в отношении к пище, 625—626.

Свобода и действие божественных сообщений человечку, 403.

Свобода, как втягившая оболочка прославленного состояния праведников, 141.

Святость (духа и синоним.), как неотъемлемое условие живого совеста с Богом, 17—21.—Требование от человека «святости» в христианстве, 71—72.—Святость, как содержание жизни христианина за грехом, 135.—Значение «аскетизма» в дабът приобретает святости 566.

Сердце, как автор вольнической схемы пограничий, 314—315.

Сердце, как источник любим, 312 и след. и «геносса» 392—394.—Сердце, как проводник взаимодействия «духа» на человеческую личность, 577—582.

Синергиат Божественной благодати и человеческой свободы, 75, ср. 86—91, 94—96, 114.

Скорь 658—659.

Слава Божия, как побуждение к подвижничеству, 282—285.

Слово Божие и его значение в процессе аскетического совершенствования человеческой, 593—596.


Совершенство, 566.

Совесть, 591—592, 623, 661.

Соединение Божества и человечества в лице Иисуса Христа, как источник освящения человеческой природы, 33 и ея теснейшего общения, «единства» со Богом, 34.

Созерциаем (Worship) Божия. Удаление душ от созерцаний Божия, как главная основа постыдных страстей, 259.—Необходимая связь «созерцания» с правдивым совершенствованием человеческой, 395—396.—Созерцание и дательность, 396—398.—Связь «созерцания» с бытием освященности и совершенством, по Гора, 307.—Созерцание Бога в природе, 413 и слѣд. 440.—Связь «созерцания» с миропониманием, 473.—Отношение уединенного-созерцательного и общественно-дѣльной формой христианской жизни, 476. Безразличная созерцательность в его отношениях к поведению тѣлесного самонаблюдения, 674—679.

Сознание и свобода в процессе обращения, 562, 576.

Сословие (егакатэйон) «сознаваемое», 255—256.

Сочетание, «апдруженіе» (апдосокир), 253—254.

Спасение. Его основное значение въ св. Писании и въ христианскомъ богословіи, какъ догматическому, такъ и православному.—Связь понятий «спасеніе» и «аскетизмъ». 2—3.—Философический анализ понятия сокрытия и его основныхъ значения въ св. Писании Нов. Зав. —4—5.—Спасеніе, какъ восстановление богочеловѣческаго союза, какъ воссоединение природы человѣка, 30.—Спасеніе человѣка могъ совершить только Богъ, 31.—Спасеніе постепенно достигается христіанскимъ еще на землѣ, 34. 396. Ср. 346. Спасеніе—дабъ Божій, 162.—Покаянная вѣра, какъ возвращеніе человѣка къ спасенію, 560.

Способы любве (филосорѣ). Его основа и сущность, 267—273, 319, 327.

Средства веди и ихъ правильное употребление, 532—534.

Страданіе, какъ принадлежность христіанской жизни 657, 658, 659.


Строгость зависящая во впередсмотрящей вредна для христіанского совершенствования, 614.

Стадъ, возникающій у подвижниковъ по поводу удовлетворенія естественныхъ потребностей тѣла, 679.

Судъ Божій, 197—200.

Сущность (піа піа) Божества непознаваема, 403—411.
Схема основных пороков. Необходимость в ней, 318.—Предположение о постепенном яй происхождении, 322. Вопрос объ ея источниках, 322—и слгд. Вопрос о зависимости схемы от статической группы главных пороков, 320—332 и от греческой философии, 322—336. Отношение к схеме протестантского богословия, 342—343, и православного 343 и слгд. Западная схема, 349 и слгд.

Таинства, как необходимые мистические средства богообожения, 48.

Таинство причащения, как таинство, обещание, реальное единение со Христом, 51—52.

Творения Божия части, 536.

Термин, как одна из основных аскетических добротелей, 570—579.

Трезвение, 583, 584, 586—587.

Труд и его аскетическое значение, 601—603.

Тщеславие, как преступная страсть. Отличие от страхов предшествующих, 291—292. Гнилое влияние этой страсти на всю религиозно-нравственную жизнь человечка, 293. Определение тщеславия у Максима И., 295—Личембере и ложь, как моменты, входящие в содержание тщеславия, 296, 319, 328.—Связь тщеславия с греховностью, по виганду Схвietetа, 335.

Тело христианства и его участие в христианском искуплении, 55—56, 62—64. Воскресение тела для вечной жизни, 56.—Значение телесной смерти христиан, 57—58. Последование телесных святых в будущей жизни, 59—60.—И прославленные тела останутся материальными, 60—61. Тело само по себе не может служить причиной страсти, 260. Участие тела в трудах подвижничества, 601. Учение Ап. Павла о по ражении тела, 606—608. Телесное воздержание, 613—621, 670—679.

Удовольствие, 536, 620—631, 657, 673.

Ум или дух, —та сила, с которой соединяется благодать в креции, 114, 117, 118. Христианство, погружающаяся в духовность, 118, 225—231.

Утешенность в «воздержании», 613.

Уподобление Богу, как необходимое условие общины с Богом, 15, 17, 21.—Уподобление вторующего Христу, как его свободный подвиг, 67, 74.

Упование—пятая «страсть», 288—289, 327.

Христос, как совершенство действительного спасения человечества, 32, как посредник между Богом и человечком, как Голова нового человечества, 34. Христос принес бессловесно достаточную жертву за грех человеческого непослушания Богу, 37. Христос, как Родоначальник и Голова обновленного человечества, 40—47. Христос, как образец богоподобного совершенства, 72.—Христос, как источник святости, 78.

Царство Божие (Βασιλεία Θεοῦ), царство небесное (Βασιλεία τῶν ουράνων), связь этих понятий с концепцией спасения, 6—7.—Аскетическое истолкование этих понятий, 7—8, 84—85.—Царство Божие и царство диавола, по учению И. Васильева, 133—134, стр. 138. В. ж. на земле не достигает в человеке своего совершенствованного раскрытия, 138.—Царствие небесное—благодать Владыки (Марки П.). 161.

Царство славы, 140.

Чистота, 556.

Чувства телесные в отношении к внутреннему совершенству, 422—424.—Безмолвие умершевает внушиение чувств, 424.

Чрезвоугодие (ταυρευία). Его основа и сущность, 264—267, 319, 327.

Чистота сердца. Его определение, способность к богообожению 130.—Чистота от стряпчей необходима для совершенствованного единения с Богом, 304 и для приобретения вообще добротелей, 305—306.

Чувственность в противоречии с духовной сущностью человека, 292, 613, 656.

Эгоизм, как сущность греховного падения человека с краеведенной стороны, 221.
Напечатано:

Должно быть:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Стр.</th>
<th>Строка:</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>XIII</td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td>XIV</td>
<td>74</td>
</tr>
<tr>
<td>XV</td>
<td>76</td>
</tr>
<tr>
<td>11</td>
<td>5</td>
</tr>
<tr>
<td>16</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>39</td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td>41</td>
<td>30</td>
</tr>
<tr>
<td>44</td>
<td>31</td>
</tr>
<tr>
<td>48</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>53</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>53</td>
<td>25</td>
</tr>
<tr>
<td>103</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>106</td>
<td>10</td>
</tr>
<tr>
<td>106</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>117</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>117</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>241</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>179</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>181</td>
<td>14</td>
</tr>
<tr>
<td>194</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>195</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td>206</td>
<td>16</td>
</tr>
<tr>
<td>237</td>
<td>94</td>
</tr>
<tr>
<td>238</td>
<td>98</td>
</tr>
<tr>
<td>250</td>
<td>165</td>
</tr>
<tr>
<td>252</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>253</td>
<td>12</td>
</tr>
<tr>
<td>309</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>314</td>
<td>14</td>
</tr>
<tr>
<td>329</td>
<td>15</td>
</tr>
<tr>
<td>399</td>
<td>20</td>
</tr>
<tr>
<td>345</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>370</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>371</td>
<td>13</td>
</tr>
<tr>
<td>372</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>384</td>
<td>23</td>
</tr>
<tr>
<td>396</td>
<td>125</td>
</tr>
<tr>
<td>399</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>400</td>
<td>4</td>
</tr>
<tr>
<td>481</td>
<td>4</td>
</tr>
</tbody>
</table>