

Архимандрит
СОФРОНИЙ

РОЖДЕНИЕ
В ЦАРСТВО
НЕПОКОЛЕБИМОЕ



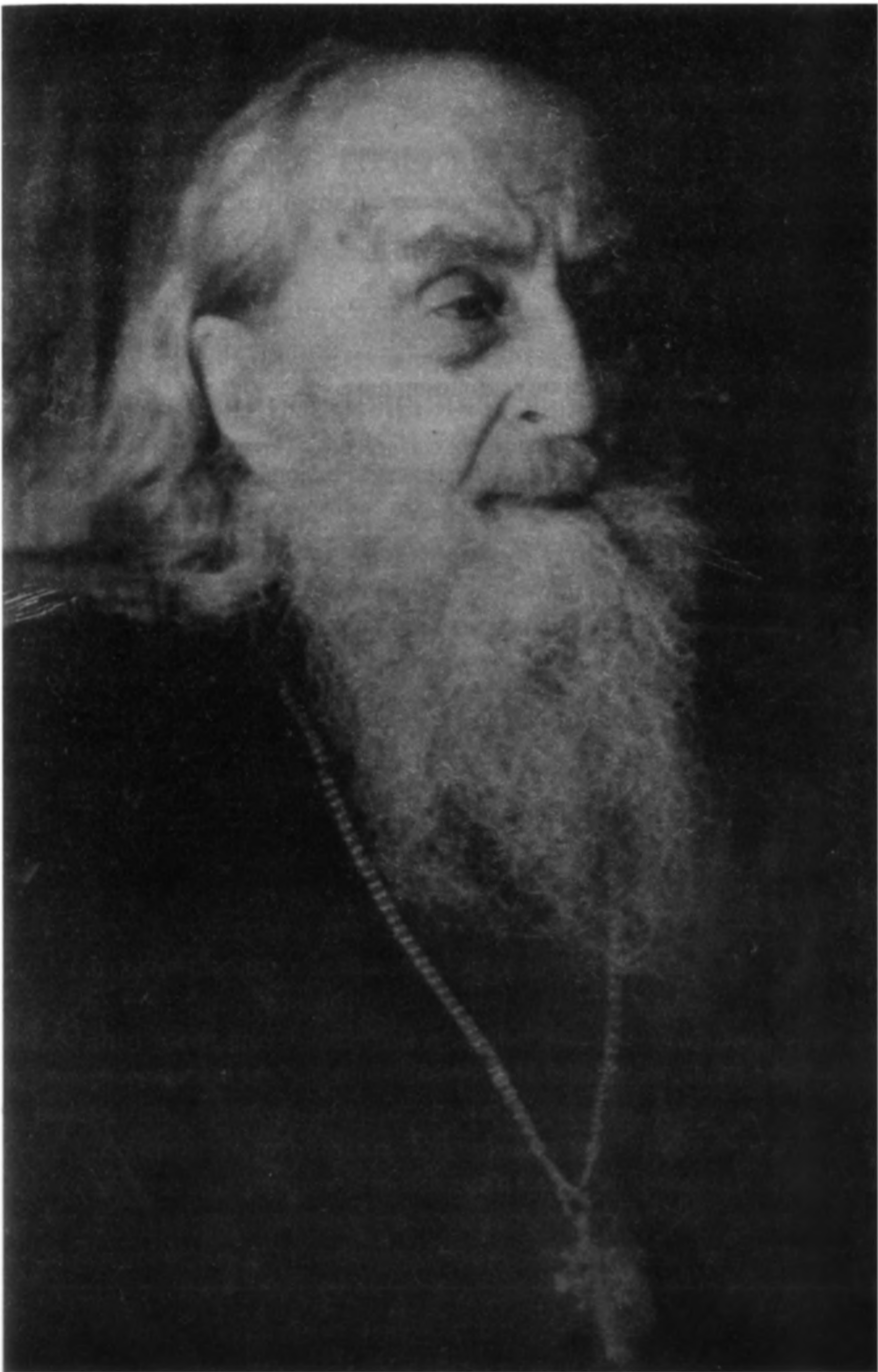
Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь

«Паломникъ»

Москва

2000

Книга представляет собой сборник статей архимандрита Софрония Сахарова (1896—1993), известного нашей православной общественности автора книг: «Старец Силуан», «Видеть Бога как Он есть», «О молитве», «Нисьма в Россию». Этот сборник посвящен темам богопознания, христианской антропологии и православной аскетики. Автор откровенно пишет о своем опыте жизни в Боге, что делает книгу живой и духовно убедительной.



ББК 86.3
С 60

По благословению
Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II

Софроний (Сахаров), архимандрит

С 60 Рождение в Царство Непоколебимое. — Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь, Издательство «Паломник», 1999. — 224 с.

ISBN 1 874679 15 0

ББК 86.3

ISBN 1 874679 15 0

© Свято-Иоанно-Предтеченский Монастырь — текст, верстка, составление, 1999.
© Издательство «Паломник», 1999.

Все авторские права сохранены за Свято-Иоанно-Предтеченским монастырем (Эссекс, Великобритания) и защищены законом. Без предварительного письменного согласия и благословения издателя, любое переиздание настоящего текста или его части в какой бы то ни было форме или в переводе на иностранный язык является незаконным.

*The Monastery of St John The Baptist
The Old Rectory
Tolleshunt Knights by Maldon
Essex, CM9 8EZ, U. K.*

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От составителя</i>	11
МЫСЛИ К ПРЕДИСЛОВИЮ	19
Часть I: ПОДВИГ ПОСТИЖЕНИЯ ПЕРВООБРАЗА	
ПУТИ БОГОСЛОВСКОЙ АСКЕЗЫ	27
БОГОСЛОВИЕ КАК МОЛИТВА И КАК СОСТОЯНИЕ НАШЕГО ДУХА	37
ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ ПО ОБРАЗУ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ ТАЙНА СВЯТОЙ ТРОИЦЫ	50
ОТКРОВЕНИЕ И ДОГМАТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ	60
АНТИНОМИИ ТРОИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ	63
ОБОЖЕНИЕ	70
ПУТЬ ЕДИНСТВА	84
Часть II: ОБРАЗ И ПОДОБИЕ	
ОБРАЗ И ПОДОБИЕ. О ЧЕЛОВЕКЕ	93
ЧЕЛОВЕК – ПЕРСОНА	96
ХРИСТИАНСКОЕ ВЕЛИЧИЕ ЧЕЛОВЕКА	98
ПРЕДВОСХИЩЕНИЕ ЦАРСТВА	100
О СОВРЕМЕННОМ ЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ	101
Часть III: СТАНОВЛЕНИЕ	
СЛОВО О МОНАШЕСТВЕ	109
О ОСНОВАХ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА	116
О НЕОБХОДИМОСТИ ТРЕХ ОТРЕЧЕНИЙ	155
О НЕКОТОРОЙ ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ БРАКОМ И МОНАШЕСТВОМ	163
О ДВУХ РОДАХ СМирЕНИЯ: НЕТВАРНОМ- БОЖЕСТВЕННОМ И ТВАРНОМ-АСКЕТИЧЕСКОМ	166
О ПОСЛУШАНИИ	170

О МОЛИТВЕ	179
О ПОКЯНИИ	182
ИЗ АСКЕТИЧЕСКИХ ЗАПИСОК	
О ПОДОБИИ ХРИСТУ	185
О ПРОЩЕНИИ ГРЕХОВ	185
О МОНАШЕСКОМ «ЗДОРОВЬЕ»	186
О БЛАГОДАТИ	187
О ВСЕОБЩЕМ СПАСЕНИИ	188
ЗАВЕЩАНИЕ	189
Часть IV: НА ВЕРШИНЕ ФАВОРА	
О СОЗЕРЦАНИИ	195
СЛОВО НА ПРЕОБРАЖЕНИЕ. О СВЕТЕ ФАВОРСКОМ	196
ПРИМЕЧАНИЯ	209
УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА СВ. ПИСАНИЕ	220

... «еще раз поколеблю не только землю, но и небо»... чтобы пребыло непоколебимое. Итак мы, принимая Царство Непоколебимое, будем хранить благодать, которою будем служить благоугодно Богу...

(Евр. 12:26-28)

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога (Ин. 17:3). Познание Бога, о котором молился Христос в Гефсиманскую ночь, не есть «осведомленность», но живое общение с Богом. Жаждой именно такого Богопознания отмечен весь жизненный путь схиархимандрита Софрония (†1993). Для тех многих, кто уже соприкоснулся с его духовным наследием всякое предисловие, возможно, покажется излишним. Его книги сами красноречиво свидетельствуют о богатстве его духовного опыта. Отец Софроний — наш современник. Его слово о Боге во многом является ответом на духовные искания нашей эпохи. Жизненный путь отца Софрония охватывает почти все столетие. Каким бы поворотом событий ни была отмечена история нашего века, слово отца Софрония было и остается верным свидетельством тому, что *Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же* (Евр. 13:8).

Отец Софроний (в миру Сергей Сахаров) родился в 1896 году в Москве в православной семье. С детства он привык подолгу молиться, поскольку няня, которой было поручено воспитание маленького Сережи, часто брала его с собой в церковь. С юных лет в Сергее стал раскрываться талант живописца, и он решил посвятить себя искусству. При этом его никогда не оставляла мысль о вечности, о том, как человек может перейти грань этой временной жизни, ибо, по его словам, «дух человека не принимает идеи смерти».¹ Он вспоминает: «Все мое бытие было заключено в искании выхода из узких рамок времени и пространства»², к познанию Вечного и Абсолютного. Отец Софроний ощущал, что познание отвлеченное, интеллектуальное, которое свойственно науке, весьма ограничено. Для него, как художника — человека искусства, было очевидным, что далеко не все в бытии человеческом, а тем более в Бытии Божественном, подлежит научному методу познания. Такой внутренний порыв к постижению Бога сопровождал отца Софрония и в годы его пребывания на Западе, куда он эмигрировал в 1922 году.

Расцвет его карьеры как художника и всеобщего признания в Парижских художественных салонах совпал с внутренним переворотом в его жизни. В те годы он осознал всю глубину заповеди Христа — «любить Бога всем сердцем, всем умом, всею крепостию». Отец Софроний так описывает этот духовный перелом: «Вдруг мне стало ясно, что познание это есть *общение в бытии*... и прежде всего в любви».³ Тогда молитва ко Христу с новой силой захватила все его существо.

Оставив живопись, отец Софроний пошел в Свято-Сергиевский богословский институт в Париже, чтобы глубже постичь Православие. Но, несмотря на то, что там он встретил выдающихся представителей русского богословия того времени, преподаваемое в институте не отвечало внутренней потребности его духа. «Я узнавал имена, даты... исторические трудности Церкви, — вспоминает отец Софроний, — а мне хотелось слышать только о том, как *достигнуть вечности*».⁴ Тогда он ощутил, что единственный выход — пойти в монастырь, где люди отдают день и ночь мысли о вечности. Так, в 1925 году он уехал на Афон и поступил в братию русского Свято-Пантелеимоновского монастыря.

Спустя несколько лет, в 1930 году, весной, он впервые встретился со Старцем Силуаном. Несмотря на то, что Старец Силуан был человеком малограмотным, он как никто из Парижских богословов сумел разрешить жизненно важные вопросы отца Софрония. Старец Силуан поведал ему о своей жизни в Боге и передал записки из своей духовной борьбы. Явление живого Христа Старцу Силуану было событием воистину историческим, определяющим всю нашу эпоху. По словам отца Софрония это было «началом победы, исходом к вселенской любви».⁵

Несколько лет спустя после кончины Старца Силуана (†1938), отец Софроний вынужден был вернуться во Францию: усугубившаяся болезнь более не позволяла ему вести строгую подвижническую жизнь Афонского аскета. Во Франции он опубликовал писания Старца Силуана. При этом отец Софроний написал обширное пояснительное предисловие, в котором он изложил основные принципы аскетической традиции Афонского монашества. Так вышла в свет его первая книга «Старец Силуан» (1952), которая со временем завоевала всеобщее признание в православном мире. В 1959 году отец

Софроний основал православный монастырь Святого Иоанна Предтечи в Великобритании. Духовному окормлению этой обители отец Софроний отдал последние годы своей жизни. Помимо «Старца Силуана», отец Софроний является автором и других книг: «His life is mine» (1977), «Видеть Бога как Он есть» (1985) и «О молитве» (1991). В них затронуты вопросы, которые далеко выходят за рамки обычных аскетических советов. Они ставят читателя перед наиболее важным вопросом человеческого бытия — об отношении между человеком и Богом.

В настоящей сборник вошли архивные материалы и статьи, написанные отцом Софроном в разные периоды его жизни. Некоторые из них публикуются впервые. Это посмертное издание является своего рода сжатым изложением богословия, лежавшего в основе аскетической жизни отца Софрония. Такое видение, несмотря на кажущуюся сложность, определяло отношение отца Софрония к Богу и ко всякому человеку, наполняло глубоким богословским смыслом содержание его молитв. В письме к своей сестре, говоря о статье «Единство Церкви», приводимой в этой книге, отец Софроний признавался: «она немного слишком 'техническая'. Хотя для меня, как и для Тебя, догматы не отвлеченная доктрина, а сама жизнь». ⁶ Догматическое наследие Церкви было для него не неким второстепенным «довеском» к нравственным заповедям, но самым непосредственным их выражением. Отец Софроний не раз повторял в своих писаниях, что все наше бытие — и временное, и вечное — зависит от нашего представления о Боге. Ибо творя человека, Бог мыслил его как *Свой образ и подобие* (Быт. 1:24). Поэтому всякое изменение в нашем понятии о Боге «влечет неизбежно за собой соответствующую перемену в наших чувствах, мыслях, действиях, реакциях на все окружающее нас». ⁷

Свидетельство о Боге, как показывает история человечества, нередко вызывало недопонимание, сомнение и даже противление. Достаточно вспомнить как были гонимы преп. Максим Исповедник, преп. Симеон Новый Богослов и наш современник преп. Силуан Афонский. Но никакие испытания не смогли угасить в них огонь Божественной любви, объемлющей «всех и вся». Эта любовь желает «всем спастись» (1 Тим. 2:4) и всем уверовать в свое высокое «звание» (Ефес. 4:1). Каждый из людей, согласно заповеди Христа, призван к богоподобному совершенству: *Будьте совершенны, как Отец ваш*

Небесный совершен есть (Мф.5:48). По словам отца Софрония, «от возвышенного или прииженного понятия о человеке зависит вера или неверие», ибо «верят во Христа те, что верят в свое обожение». ⁸ Сам он так объясняет эту зависимость: «Когда умаляются истинные измерения Божественного откровения относительно человеческого бытия, тогда исключается всякая возможность для человека прийти в меру истинного покаяния». ⁹ Так в письме к своей сестре отец Софроний пишет: «Я полагаю, что умалять предвечную мысль Творца о человеке не только ошибка, но действительно великий грех. Из-за того, что люди не видят ни в себе самих, ни в брате своем подлинного и вечного достоинства, они так зверски злы в своих взаимоотношениях и так легко друг друга убивают». ¹⁰ А достоинство сие воистину божественно, и нам нужно иметь великое дерзновение, чтобы поверить в свое обожение даже до всей полноты богоподобия. Такое дерзновение заповедано нам и евангельским благовествованием, и отцами Православной Церкви. Сам отец Софроний так пишет об этом: «Возможно, что тексты, приведенные из Святого Писания и из святых отцов и говорящие о полноте подобия человека Богу, приведут в смущение многих христиан. Но, сказать правду, смущение сие свидетельствует лишь о том, что со своим психологическим понятием о смиренности они так и не сумели постичь истинного содержания откровения». ¹¹

Отец Софроний всегда осознавал, что монах, говорящий о последних высотах христианского совершенства, непременно должен проверять себя судом других, опытнейших, старейших, признанных верными. Он пишет, что «лишь по обретении авторитетного подтверждения нашему индивидуальному опыту можем мы довериться своему, и опять-таки не сверх меры». ¹² Так, в лице современных Афонских аскетов и древних отцов Церкви автор книги находит свидетелей, созвучных его пережитому опыту. Поэтому книга содержит немало цитат из святоотеческих писаний.

Книга состоит из четырех тематических разделов, названия которым даны составителем. Также озаглавлены и не опубликованные ранее статьи. ¹³ В первой части отец Софроний повествует о путях познания Бога, нашего Первообраза. Тема второй части — предвечный замысел Творца о человеке. Здесь проводится идея о том, что человек призван унаследовать всю полноту жизни в Боге. Третья часть книги представляет собой своего рода практическое руково-

дство к достижению этой высочайшей цели. В одной из аскетических бесед отец Софроний сказал: «Хорошо знать конечную цель нашей жизни, но начинать надо с малых вещей, которые становятся затем великим основанием для храма Духа Святого».¹⁴ Именно этим «малым», но важным вещам посвящены статьи третьей части, в которых подробно разъясняются основные принципы монашества. Отец Софроний в своих беседах не раз цитировал своего афонского духовника, который предупреждал начинающих монахов: «Кто начинает философствовать о любви всемирной и так начинает монашествовать, тот кончает пустым барабаном. А кто начинает с послушания и покаяния, те кончают молитвою за весь мир естественным путем».¹⁵ Будучи верным православной традиции, отец Софроний отмечает, что «видеть свой грех составляет начало созерцания»,¹⁶ и что именно «через болезненное покаяние нисходит на человека благодать Святого Духа, вводящая его в сферу Божественной жизни».¹⁷ Начиная с малых подвигов монашеского делания христианин возводится до созерцания Бога, являющего Себя в Свете нетварном, — созерцания, которого сподобились апостолы на Фаворе и затем соим святых. Именно таким высотам Боговидения посвящена последняя четвертая часть книги. Духовная сила всякого слова, говорящего о подобных вершинах жизни в Боге, теряется, если за этим не стоит личный опыт автора. Публикуя настоящий сборник статей отца Софрония, мы предоставляем читателю возможность самому судить — отнести ли эту книгу к категории академической литературы, или же распознать в ней живое свидетельство человека, который «всем существом своим живет реальности Божественного мира и созерцает их как очевидности».¹⁸

Братия Св.-Иоанно-Предтеченской Обители

*О, Ты, единый подлинно Сый,
Творец Благой и Вседержавный,
Твоею волею в мир сей
Всё сущее из тьмы воззавый,
В любви Твоей внемли мольбам
Твоих созданий, палимых жаждой
Тебя во истине познать, Тебя любить,
С Тобою быть, Тобою жить.
Склонись смиренно к нашему зову:
Тебе мы служим — Святому Богу;
В сияньи Света откройся нам,
Твоим, хоть падшим, но всё ж сынам.*

Архимандрит Софроний

МЫСЛИ К ПРЕДИСЛОВИЮ

Весь мой жизненный опыт, с юных лет до старости, привел меня к ясному видению, что наше умное представление о Перво-Бытии, о Боге безначальном, отражается на всех проявлениях нашего духа. Конечно, я прежде всего имею в сердце моем видение, что характер нашей ежедневной деятельности, наше поведение, наши молитвы, наши отношения к людям и все прочее важнее теоретических знаний, необходимее отвлеченных богословских построений для нашего спасения; хотя и самая внимательная жизнь в молитве еще не является совершенством без умного «знания» Бога (Бога, а не о Боге). В связи с этим я решил поместить в данной книге мои богословские взгляды, в перспективе которых строилась моя жизнь. Приводимые мною богословские положения не суть научный труд, «богословская сумма» или нечто подобное школьным учебникам. Я привожу главным образом те положения, которые находились и находятся до сих пор в самой тесной связи со всем комплексом моего бытия в Боге. Сии «положения» отчасти суть следствие моих опытов молитвы, отчасти же следствие моих уклонений на чужие пути. Мне не было свойственным читать творения отцов или иные современные труды по богословию, или школьные системы ради эрудиции. Мне было совершенно ясно, что вне реального опыта Бога чистая интеллектуальная осведомленность не приводит к тому, что является подлинным смыслом религии: бытийное знание Перво-Бытия, то есть Бога — «знание» как вхождение в самый Акт вечного Бытия. *Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога* (Ин. 17:3). Но встает трагический для нас вопрос: как можем мы достигнуть искомого нами «знания единого истинного Бога»?

Ответ на сей вопрос дан нам самим Христом: *если пребудете в слове Моем, то... познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:31-32).

Сознание моего невежества умножается по мере приобретения, казалось бы, новых познаний. Последнее, то есть приобретение нового, психологически производит впечатление, что, вот, мне открылось это, чтобы показать мне яснее мое не-ведение. И то, новое, что открылось, познано лишь отчасти, ибо за сим порождается целая серия недоуменных вопросов, и ощущение невежества возрастает в душе.

Мне усвоилось чувство, что все, что я знаю, знает положительно каждый человек. До поставления меня духовником я не имел внутренних движений учить кого-либо: я оставался в самом себе обнаженным от всякого добра. По временам я ощущал себя подобным маленькому животному, брошенному сильной рукой над пропастью. Видение бездны пугало меня. Пока я был монахом в монастыре, бывало изредка, что я беседовал на духовные темы всегда с желанием братского общения; если же собеседник был старше меня, то с жаждой услышать что-либо полезное душе моей. То же настроение сохранил я и в начале моего духовнического служения: старшим меня отцам я никогда не смел давать даже совета, с младшими же беседовал как брат.

По возвращении моем во Францию, я силою обстоятельств оказался наставником «энного» числа людей и к своему удивлению увидел, что не все то, что было мне дано, познали опытно и другие. Тогда я подумал: не потому ли снизошел ко мне Господь, что я имел к себе отвращение, как к последнему ничтожеству, и молитва моя принимала характер всецелого погружения в Бога, от Которого я искал сострадания моему безобразию, Которого я умолял не отвергать меня от Лица Своего? И вот, не «призрел ли Он и на мое смирение»? Не потому ли Он посещал меня сверх всяких ожиданий?

Велико мое удивление пред Богом и тем, как Он вел Себя со мною. Больше того: видения нетварного Света не

только не отнимали от меня глубокого сознания моей скверны, но даже и умножали мою ненависть к себе. Станным образом совмещались во мне два состояния: тихой радости от пребывания во Свете и яркого переживания моего ничтожества, моего уродства.

Рожденное от плоти есть плоть: а рожденное от Духа есть дух (Ин. 3:6). Благой промысел Бога обо мне проявился и в том, что я не лишился и второго рождения, т. е. от Духа. И это не только в купели крещения, но и в живой передаче мне молитвы и веры тех душ, на пощении которых я находился с моего первого плача. Позднее я смог оценить — каким великим было влияние их молитв на всю мою жизнь. Чудесным был и мой первый младенческий опыт Бога; и этот факт положил на мне печать Духа, спасшего меня от того страшного падения, которому я подвергся в гордостном движении моего невежества в духовной сфере: имею в виду мое уклонение в опыт восточной мистики.

Христианская молитва единит всего человека: его ум, сердце и даже тело — все сливается в едином акте. Огромное число людей не разумет того, как разбито их существо: в сердце их действует один дух, а оторванный от него ум наивно рассеян повсюду. Я интуитивно искал гармонического согласия сих двух центров моей личности; я всегда тяготился, улавливая отсутствие последовательности в моем действовании, с одной стороны, и моем мышлении — с другой. Правда, то единство, о котором я пытаюсь сказать сейчас, достигается не скоро и не без многого труда. Предо мною многие годы предстояла проблема нашего исцеления, т. е. *целостности* нашего существа. В моей практике восточной медитации я культивировал именно отрыв моего ума от сердца, как седалища страстных эмоций, включая туда и любовь. Более того: предо мною стояла задача — превзойти данную мне форму бытия, чтобы слиться с безымянным океаном иного Бытия.

Суммируя теперь пережитые в молодости опыты и вытекавшие из них выводы ума, я могу схематически представить ход моего мышления в период возврата ко Христу следующим образом.

Абсолютное Бытие, понятое как *«транс-персональное»* (сверх-личностное), не есть следствие откровения *свыше*, но фатальный результат нашего мышления об Абсолюте. Наш рассудок функционирует по свойственным ему законам безличной формальной логики, изложенной в золотой век классической греческой философии. Уже тогда философия уцепилась за идею «объективного познания», лежащего за пределами наших чувств — познания, принадлежащего сфере универсального Разума, а не субъективных восприятий человека. В этом устремлении к универсальному, трансцендентальному, сверх-личному человек, как *живая личность*, должен исчезнуть.

Параллельно с этим и на Востоке ум людской искал слияния с абсолютным Бытием, трансцендирующим все, что характерно миру преходящих явлений. Создавался разрыв между реально сущим и отвлеченным созерцанием человеческого рассудка. На Востоке это приняло форму пара-религиозной мистики. В Европе, в средиземном бассейне, философия тоже иногда становилась мистическим содержанием: Платон, Плотин, гностики. Рационализм, как мы его наблюдаем, в своей развитой стадии отталкивается от субъективных перцепций. Во всех этих случаях мы находимся перед расслоением целостного человека, кончающимся его полным уничтожением.

Рассудок-рацио в своей попытке обнять или пронизать все Бытие может преодолевать узкие рамки формальной логики и восходить до *мета-логического* созерцания «чистого бытия». В этом состоянии наш ум исходит за грани пространственных и временных измерений; переживается некое мистическое молчание ума, видящего себя самого вневременным и подобным свету.

Сей опыт по своему достоинству стоит выше всякого иного эмпирического знания, и все же в своем конечном смысле наш тварный ум созерцает при этом свою собственную красоту, а не Живого Бога; видит свой свет, ибо сам он есть образ безначального Света Творца. Сие состояние увлекает неопытного мистика-мыслителя в умную, но еще тварную область, доступную нашему уму по его естеству. Этому созерцанию могут сопутствовать тонкое наслаждение интеллекта — свобода от низменных интересов, ощущение глубокого покоя; но было бы опасной абберрацией принять сие явление за истинное богообщение. Многие сочли сей опыт за высшее мистическое состояние, тогда как оно далеко отстоит от извечной Божественной реальности Перво-Бытия, которое открылось нам под именем «АЗ ЕСМЬ» (Исх. 3:14).

Отвлеченная мысль отстраняется от принципа Персоны в Бытии, считая сей принцип ограничительным и, следовательно, непреложимым к Абсолюту. Но одно дело — отказываться от чего-либо в нашем логическом мышлении, совсем другое — реальное бытие. Итак Живой Бог есть Существо персональное, а не отвлеченная концепция «чистого бытия».

Исходный пункт христианского подхода ко всякой вещи есть Имя «АЗ ЕСМЬ». Мы уже не ищем полной «объективности», свободной от всего субъективного, т. е. человеческого. Теперь на всех уровнях бытийного состояния познающим или созерцающим неизменно пребывает наша персональность. В математическом ходе мышления, при разрешении технических проблем, возможно психологически отвлечься от субъективных элементов и всецело базироваться на имперсональной логике. Но это никак не идет дальше детерминированных природных явлений. В сфере же недетерминированного духа сия отвлеченная логика не имеет доступа. Там всякое познание непременно носит персональный, а не объективный характер. Знание Бога,

наименовавшего Себя «АЗ ЕСМЬ», то есть как Живого Абсолюта (ср. Мф. 16:16), является всегда персональным; так как познающий входит в бытийное общение с Познаваемым. В акте любви, согласной с заповедью *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всем разумением твоим* (Мф. 22:37), дух человека реально соединяется с Духом Абсолютной Персоны Бога, и в самом этом *персональном* общении заключено истинное знание.

Познающая персона в акте христианского познания участвует всей полнотой своей природы, а не только интеллектом. На этом пути происходит исцеление человека по его падению; восстанавливается его целостность: любить «всем сердцем, всею душою, всем разумением», то есть всем существом своим. Никто, по существу говоря, не может перестать быть самим собою. Если бы совершилось сие самоуничтожение, то некому было бы воспринять от сверхличного Абсолюта что бы то ни было. Все аскетические поштытки достигнуть столь странной цели представляются метафизическим самоубийством.

Заповедь Христа о любви к Богу «до ненависти к себе» (ср. Лк. 14:26) имеет в виду нечто совсем иное, чем уничтожение в себе личного начала. Наоборот: следование сей заповеди приводит к завершению в нас именно персонального принципа; она говорит о совершенстве любви Божественной, любви между персонами, любви «до конца» (ср. Ин. 13:1). Сия заповедь дана нам как персонам, созданным «по образу Божию». Каждая человеческая личность подлинно живет в состоянии любви к другим персонам. В творческом акте своей любви личное начало в нас из состояния потенции актуализируется через встречу с Персональным Богом.

И сие есть величайшее чудо.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПОДВИГ ПОСТИЖЕНИЯ ПЕРВООБРАЗА

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они... над всею землею.

(Быт. 1:26)

ПУТИ БОГОСЛОВСКОЙ АСКЕЗЫ

Две тысячи лет прошло с того момента, когда в мир явился Создатель его; и в человеческом теле и нашим языком Он говорил нам об образе Божественного Бытия. Но даже до сего времени все уверовавшие в Него пребывают в муках творческого освоения данного Откровения. Те, в ком преобладает стремление постигать Божество интеллектуально, через богословскую науку, не получают живого опыта вечности. Те, что довольствуются одною молитвою, не достигают совершенства, хотя моментами и приближаются к Богу более интенсивно, чем первые. Ни интеллектуальное богословие без покаянной молитвы, ни молитва, даже горячая, но без умного богословского видения, не являются совершенством. Лишь познание, включающее в себя оба указанных аспекта как единую жизнь, приближается к полноте.

В истории христианства преобладали два течения: одно — веками длащесся усилие приблизить данное о Троицином Боге откровение к нашему образу мышления; другое — на первое место ставит молитву покаяния и хранение заповедей, как средство к радикальному преобразованию нашего бытия. Похвальна, исторически даже необходима, работа первых, но если она не сопутствуется жизнью, то провал ее неизбежен.

Человеческий язык никому не давал возможности адекватно выразить ни духовный опыт, ни принесенное Христом познание о Боге. Люди жили в молитве единую реальность, руководясь духом заповедей. Отец, Сын и Святой Дух в их молитве были неотделимы Один от Другого: нераздельно Их Царство, Их воля, Их святость. Но все слова, в которых передавалось новое учение и новая жизнь из

поколения в поколение, в той или иной мере отклоняют ум от подлинного созерцания Бога. Приведу для примера две формулы Единства Троичного Бога:

Часто мышление подчеркивает единство Сущности: Бог-Троица понимается как единая абсолютная Объективность в трех Абсолютных Субъектах. Перенесение ударения с Сущности на Ипостаси, что более соответствует откровению «АЗ ЕСМЬ», приводит к идее, что абсолютный Субъект совмещает в Себе — *я, ты, он, мы*. Эта теория развита особенно в трудах протоиерея профессора Сергея Булгакова. В первой формуле наличествует стремление указать на совершенную полноту Божества в каждой Ипостаси, что вносит некий оттенок разделения Трех. Во второй формуле — стремление выявить персональный принцип, как основной в Божественном Бытии, приводит как бы к слиянию Лиц.

Этот недостаток нашего языка Церковь преодолевает чрез негативные формулы: она учит жить Лица Святой Троицы «неслиянно, но и нераздельно». Когда же речь идет о Воплощенном Логосе, то формула усложняется: «неслиянно, непреложно, нераздельно, неразлучно». Так наш логически мыслящий ум зажимается в тиски, не позволяющие ему двинуться ни в одну, ни в другую сторону. Таким образом мы призываемся превзойти формальную логику и *жить* Бога в реальности самого Бытия, как Оно открывается нам.

Но как совершить этот переход от эномической (формальной) логики к антиномиям бытийного факта? Исход заповедан Христом: *Иисус сказал... Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23). И эта заповедь лежит в основе нашей христианской гносеологии. Вселение в нас Отца и Сына и нераздельного от Них Духа Святого даст нам единственно верное познание о Боге в самой бытийной реальности. Как обита-

лице Божества, мы, естественно, становимся носителями полноты Божией Вечности.

Мы получили задание: во всем стать подобными едиnorodному Сыну Отчому. По совершении самой миссии земной, Он уже и как человек воссел одесную Отца; то есть стал равным Ему — Отцу, по содержанию Жизни безначальной. *Побеждающему дам сесть на престоле со Мною, как и Я победил и воссел на престоле со Отцом Моим. Имеяй уши да слышит, что Дух говорит церквам* (Откр. 3:21).

Необходимо аскетическое очищение нашего ума, чтобы в догматическое учение Церкви о Боге, основанное на Откровении об образе Божественного Бытия, не вносить идущих снизу элементов воображения. Никакая человеческая догадка — постулат — не имеет места в догмате о Святой Троице. Для сего последнего выработана соборно словесная формула, являющаяся при правильном ее понимании незыблемой базой для построения всей суммы церковной жизни, да и каждого из нас в отдельности. Когда же положены пределы нашему уму при богомыслии, тогда допустимы человеческие соображения, могущие принимать самые различные направления в зависимости от того, в какой сфере мысли свойственно тому или иному уму пребывать. Такого рода «богомыслие» (медитация) может содействовать росту еще не познавшего состояния чистоты ума. Многие верующие находили духовную радость, обнаруживая отражение «троичности» в тварном бытии на различных уровнях. Особенно благотворно, исходя из Откровения о «человеке» — человечестве, как образе Божиим (Быт. 1:26), созидать Церковь «по образу Святой Троицы». Утомленному непостижимостью Бога уму может дать отдых созерцание космического бытия, в котором отразилась беспредельная премудрость и всеведение Творца. Когда богословствующий ум направлен к созерцанию Сущности Божества, тогда начинается процесс отвлечения его (ума) от

всех понятий сего мира. Естественный результат сего созерцания — установление полной непознаваемости Бога, Его трансцендентности по отношению к миру. На путях богословской аскезы это содействует очищению катафатических (то есть положительных) выражений о Боге от их неизбежной ограниченности и не приложимой к Богу «дебелости» понятий. Так научается верующий мыслить о Боге, избегая, с одной стороны, чрезмерной апофатики, с другой — неочищенной катафатики¹.

«Стяжание благодати Святого Духа», по учению преп. Серафима Саровского, есть цель нашей жизни. Мы научены в Церкви нашей мыслить, верить, знать, что обожение человека совершается через сообщение ему Божественных Энергий, которые и суть то, что мы именуем *благодатью*. Действием Божиим освящается человек и вводится в Божественную вечность, то есть в Жизнь самого Бога. И это до полноты, даже до тождества спасенных Богу. Сущность же Бога *не сообщима* твари. Все что несообщимо — непознаваемо. Бытийное знание есть следствие единения в бытии и никак лишь только интеллектуальная догадка. Единение же в самой Сущности делало бы спасенных «единосущными Отцу», и Троица становилась бы Четверицей, Десятерицей и так далее, без конца.

Непогрешимое основание для всех суждений — Христос, воплощенный Логос Отца. Он есть мерило всех вещей: божественных и человеческих. Иисус Христос как Человек воссел по Вознесении одесную Отца, то есть стал Ему равным, не прелагая воспринятого Им тварного человечества в нетварное Божество. Так Он вечно пребывает в двух естествах: Божеском и человеческом. Господь и как Человек воистину вошел *во внутреннейшее за завесу* (см. Евр. 6:19) и непреложно пребывает во всей полноте Божественного Бытия: и как Безначальный, Единородный Сын по Божеству; и как в совершенстве обоженный человек, без преложения, однако, человеческого

естества в Сущность Перво-Бытия Бога. И это есть *предлежащая нам надежда, которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий* (Евр. 6:19).

Мы спасены в надежде (Рим. 8:24). Мы не можем еще сказать, как возможно для Бога сообщить нам Свою полноту, но в данном нам откровении Нового Завета мы имеем основание для такой надежды. Среди апостолов эта вера была сильна. Они скончались мученически за проповедь спасения во Христе. Апостол Иоанн Богослов с покоем непоколебимой уверенности говорит, что *будем подобны Ему, потому что увидим Его как Он есть* (1 Ин. 3:2). Апостол Павел тоже не колеблется сказать, что нам будет дана полнота познания Бога — «полнота», подобная той, с которой Создатель знает нас, а именно: в неопределимый для нас момент в «творении богов» и икономии спасения и мы войдем за завесу восьмого дня: *Теперь мы видим, как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познал* (1 Кор. 13:12).

Неприложим ни философский, ни математический подход для решения сей проблемы. Мы начинаем верою в Истину Откровения через Иисуса Христа. И результаты сей веры подтверждают ее и прелагают в надежду. После апостолов некоторые из отцов Церкви веровали подобно им; другие же мыслили вечную жизнь спасенных как триумфальное непрестающее восхождение к Бесконечному. Мышление, свойственное математикам: мы всегда подобны некоему числу, Бог же — беспредельность. Между ними всегда пребудет «дистанция». В творениях отцов возможно встретить мысль, что если бы Бог был познаваем в исчерпывающей полноте, то это означало бы, что Он как-то ограничен, а для нас это могло бы быть пресыщением.

Мы не представляем себе Христа-человека (1 Тим. 2:5) пребывающим в непрестанном восхождении к Отцу; мы исповедуем Его как «восшедшего на небеса и сидящего одесную

Отца»². Сам Он сказал: *где Я, там и слуга Мой будет. И кто Мне служит; того почитает Отец Мой* (Ин. 12:26). Но также исходя из слов Христа: *Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему* (Ин. 20:17), мы сознаем, что некая «онтологическая дистанция» останется для нас и в вечности — та, о которой сказано выше: Сущность Безначального Само-Бытия нам не сообщается; мы, даже при даровании нам всей полноты Божией, останемся «тварью». Итак, спасение в совершенстве состоит во включении человека во всю полноту содержания жизни Бога.

Догматическое и аскетическое учение Православной Церкви не есть некий агрегат человеческих домыслов или «хитросплетенных басен» (ср. 2 Пет. 1:16). Характерно ему иметь не поддающуюся «систематизации» форму преподнесения слушателю результатов живого опыта (ср. Рим. 10:14-15). Учение Церкви является повествованием в человеческих словах о том, что действительно видели и познали святые апостолы, отцы Церкви и последующие им поколения подвижников (ср. 1 Ин. 1:1-3, Гал. 1:11-12 и др.). Где речь идет о персональном общении между свободным Богом и свободными людьми, там предстоит задача немощными средствами нашего языка изобразить вечно живые течения беспредельного океана Божественной жизни. «Течения» — иногда бурные, иногда же могуче спокойные, подчас нежно согревающие или тихо ласкающие. Это не значит, что все в нем (учении) неустойчиво, непостоянно или даже противоречиво. Вовсе нет, ибо в силу действия Единого Бога всему свойственно внутреннее онтологическое единство, «многообразное» (Евр. 1:1), неисчерпаемо богатое.

Бытие и отдельных лиц, и массовых скоплений людей, и целых исторических периодов в долгом ряду сменяющихся поколений проходит то в коротких, как вспышки молний, откровениях, то в длящихся веками попытках народов сообразовать свою жизнедеятельность с данными свыше по-

знаниями о Боге-Вседержителе: *Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть... Когда он еще говорил, се облако светлое осенило их; и се глас из облака, глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте (Мф. 17:4-5).*

Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия... когда от велеленной славы принесся к Нему такой глас: Сей есть Сын Мой возлюбленный... и сей глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе (2 Пет. 1:16-18).

Иоанн же: О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове Жизни. Ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам (1 Ин. 1:1-2). Так бывшие на Фаворе Петр, Иаков и Иоанн познали Божество Христа не из книг Моисея и пророков, но сначала из живого опыта, и лишь позднее раскрыли смысл пророчеств о пришествии Бога.

При первом известном нам исповедании Петра Господь ублажил его: *Блажен ты, Симон, сын Ионин: потому что не плоть и не кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах (Мф. 16:17).* Так же ублажил и Иоанна по воскресении: *Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой! Иисус говорит ему: ты поверил, потому что увидел Меня; блаженны не видевшие и уверовавшие, то есть Иоанн (ср. Ин. 20:8,29).*

Павел говорит о себе: *Когда я был на пути и приближался к Дамаску, около полудня вдруг осиял меня великий свет с неба. Я упал на землю и услышал голос, говоривший мне: Савл! Савл! Что ты гонишь Меня? Я ответил: кто ты, Господи? Он сказал мне: Я Иисус Назорей, которого ты гонишь... за руку привели*

меня (слепого) в Дамаск. Некто Анания, муж благочестивый по закону... пришел ко мне, и, подошед, сказал мне: брат Савл! Прозри. И я тотчас увидел его. Он же сказал мне: Бог отцов наших предъизбрал тебя, чтобы ты познал волю Его, увидел Праведника и услышал глас из уст Его: потому что ты будешь Ему свидетелем пред всеми людьми о том, что видел и слышал... Господь сказал Ананию: иди, ибо он есть Мой избранный сосуд, чтобы возвещать Имя Мое пред народами и царями и сынами Израилевыми. И Я покажу ему сколько он должен пострадать за имя Мое (Деян. 22:6 и далее; Деян. 9:15-16).

Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам о Сыне, Которого поставил наследником всего, через Которого и вски сотворил (Евр. 1:1-2). И не только «издревле отцам в пророках», но и доньше не перестал Он говорить уверовавшим в Него.

Внезапно, вдруг осиявает нас великий Свет; говорит нам короткую фразу, но с нею раскрываются пред нами несобъятные горизонты. Сей чудный Свет погружает дух наш в глубины Бытия; возвышает нас до небес познания о Нем. Наш современник, старец Силуан, так пишет об этом: «Дивны дела Господни: из земли создал человека, и перстному дал познать Себя Духом Святым, так что человек говорит: Господь мой, и Бог мой. И говорит это от полноты веры и любви. Что же большее может искать душа на земле? Великое чудо: душа вдруг познает Создателя своего и Его любовь...»

Когда душа увидит Господа, как Он краток и смирен, тогда она и сама смиряется до конца, и ничего так не желает, как смирения Христова; и сколько бы ни жила душа на земле, она все будет желать и искать это неспостижимое смирение, которого невозможно забыть...³ Познается Бог только Духом Святым, и тот, кто в гордости своей хочет по-

знать Творца своим умом, слеп и неразумен...⁴ Душа вдруг видит Господа и познает Его. Кто опишет эту радость и веселие? В Духе Святом познается Господь, и Дух Святой бывает во всем человеке: и в душе, и в уме, и в теле».⁵

В богословских школах веками пытаются преодолести ученикам в систематическом изложении содержание Откровения и учение Церкви — плод соборного опыта. Благодаря этому в короткие годы школьной учебы возможно схватить общие контуры сего великого здания, в его земном аспекте и в его небесной природе. Но бесспорно, этого рода наука далеко не есть подлинное богословие, понимаемое как бытийное познание Бога. Когда же систематизация с ее логической последовательностью доходит до крайностей, тогда истинный дух заменяется мертвящей схоластикой. Такое богословие, к сожалению, скорее отводит ум и сердце учащихся от жизни в Боге, становясь философией, научной дисциплиной, интеллектуальной эквилибристикой, радикально извращающей положительно все, что дано Богом в огненных языках, в несоисусемом явлении Света, приводящих в изумление, в святой трепет все наше существо. Дают ли школы не интеллектуально, но реально жить, приобщаться Божественной беспредельности, что поражает дух наш, вызывает пламенную молитву покаяния? Вызывают ли они палящую жажду впитать в себя любовь Христову, его смирение и кротость, приведшие Его на Голгофу? И если школы не научают молитве, в которой душа прикасается бытийно Божественной вечности, то кто может судить, в какой мере отстоим мы от Него? Приблизились ли мы к Нему или, наоборот, нас отделяет непреодолимое расстояние?

Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа... Когда же придет Он, Дух Истины; то наставит вас на всякую истину... Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет, и возвестит вам (Ин. 17:3; Ин. 16:13-14). Каким же образом Дух Истины наставляет нас на нетлен-

ное познание Единородного Сына Отчего? Он бросает нас в глубины ада; даст пить (отчасти) ту чашу, о которой молился Господь в Гефсиманском саду. Он же подымет душу до созерцания небес. И не знает такой человек, есть ли кто-либо иной, страдающий более него, то есть более «несчастный», или обратное: есть ли кто-либо блаженнее, чем он? (Ср. Кор. 15:19, Мк. 10:39 и др.). И когда Дух Святой, от Отца исходящий, действительно вводит душу в познание Сына Божия, тогда всякая земная слава, или власть, или богатство — все становится не стоящим внимания.

БОГОСЛОВИЕ КАК МОЛИТВА И КАК СОСТОЯНИЕ НАШЕГО ДУХА

Каждый раз, когда предстоит слово о Боге, душу объемлет целомудренный стыд: кто из благоразумных дерзнет говорить о богопознании без страха и трепета? При нашей христианской идее о познании как о соучастии или общении в самом бытии — это тем более дерзновенно... Естественно нам желать, чтобы всякое слово о Боге Живом было живым, исходящим из глубокого сердца и под воздействием Святого Духа. Мы благоговейно внимаем таинственному рождению слова внутри нас. Мы ждем его терпеливо; иногда в безмолвной молитве; иногда в смиренной надежде, что само Безначальное Слово Отчее, по безмерному снисхождению Своему, даст нам чистое слово о Себе Самом.

Трудна наша тема. При одном приближении к ней в нас возникает долгий ряд недоуменных вопросов: не безумно ли претендовать на познание Того, Кто превышает всякого познания? Поставить перед собой эту задачу не значит ли уже нескромно притязать на некоторое обладание искомым? Кто сам несведущ в Божественных тайнах — сообщит ли другим ведение о них? Непричастный Света безначального расчистит ли словом своим путь иным к видению этого Света?

Но отбросим сейчас всякое малодушие. Вспомним из Откровения ободряющую нас благую весть о том, что Собезначальный Отцу Логос есть тот *истинный Свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир* (Ин. 1:9). Больше того: мы не должны забывать, что во Христе мы воистину получаем крещение *Духом Святым и огнем*. Однако воздержимся и от преувеличенного вывода, сознавая параллельно, что полнота совершенства на

земле не достигается; что наш внутренний слух и наше духовное зрение не непогрешимы. Самый Свет истины своим пришествием свидетельствует, что мы не свободны от тьмы греха и страстей. Святые апостолы и отцы наши были научены Духом Святым отличать исходящее от Бога от своих домыслов и соображений, как бы ни казались сии последние высокими и даже святыми (ср. Деян. 16:6-10, 1 Кор. 7:10, 12, 25, 40 и др.). Ведение «сокровенной Тайны Божией» (ср. Ефес. 3:3-5) они сообщали способным воспринять ее (ср. 2 Тим. 2:2); и так происходит в Церкви до наших дней. Мы же должны помнить, что с каким бы усердием ни молился человек, боязнь ошибки *никогда* не должна покинуть его (ср. Гал. 2:2), как и стремление все к большому приближению к Единой, вечно неизменной Истине не должно умалиться (ср. Флп. 3:12-14).

Сказанное выше порождено не колебаниями в вере (ср. Рим. 12:6), но трезвенным исканием верного пути и ответственным самоконтролем (ср. Ефес. 5:15).

Когда Нетварный свет Божества объемлет человека, тогда он бытийно пребывает в Истине, и в духе его не остается места вопросам: *вы теперь имеете печаль; но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет у вас. И в тот день вы не спросите Меня ни о чем* (Ин. 16:22-23). Но если из этого плана совершенства мы выпадаем, и нам необходимо преодолевать в себе страсти, чтобы очистить внутри нас место для благодати Духа Святого, то порождаются в душе многие вопросы, и чем ниже духовно спускаемся мы, тем обширнее становится проблематика с неразрешимыми недоумениями.

В Боге беспредельное величие чудным образом сочетается с крайним смирением, вносящим совершенно особую сладость в любовь Божию. Воистину, а не относительно, безбрежен сей океан: в слове человеческом, как в сосуде некоем, возможно принести лишь несколько ка-

пель его живой воды. Весь наш жизненный опыт пред вечностью Бога не больше, чем бледный отблеск солнца в капле воды.

Я счел необходимым сделать настоящее короткое введение, которое кончаю усиленной просьбой ко всякому читающему эти страницы: будьте терпеливы и снисходительны ко мне; молитесь за меня; как и я молюсь, чтобы удостоил меня Господь включиться в русло Его воли и исповедать пред лицом многих, как было дано мне жить нашу веру.

Космос, с его галактиками и туманностями и миллиардами лет лишь отчасти доступен научному исследованию в его энергиях и явлениях. Когда же пред нами стоит вопрос о его возникновении, о том, что было до «великого космогонического взрыва», тогда ясно, кончается наука. И созерцанию нашего духа предстает как очевидность, как аксиома бытие Существа, Носителя непостижимого для нас всеведения и всемогущества.

Сознающий себя дух наш трансцендирует сей чувственно воспринимаемый образ бывания. Нет времени такой долготы, чтобы он насытился; нет таких пространств, которые не стесняли бы нас. Нам присуща воля разорвать узкое кольцо материального существования, преодолеть пространственность и временность, — достигнуть познания «Того, Кто Есть» (Исх. 3:14). Дух наш не может иметь покоя, доколе не утолится жажда его: разуместь все, касающееся нашей судьбы и всего мироздания.

Стремясь к познанию всецелому, совершенному, наш дух естественно направлен больше всего к Бытию Перво-Начальному; к Тому, Кто действительно есть. Сему неведомому, интуитивно искомому Началу всяческой жизни, наши далекие предки воздавали исполненное страха поклонение. Они шли самыми различными путями, приносили богу или богам свое почитание в весьма примитивных и наивных, а нередко и диких формах. И это потому, что они не знали «Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Некоторые, и надо признать,

что они были из наиболее глубоких, поставили жертвенник, на котором написано: «Неведомому Богу» (Деян. 17:23). Этот рубеж «непознаваемости Бога» является последним достижением классической мудрости Греции. Но и до наших дней никто из философов или жрецов науки не перешагнул сего порога, если оставался в пределах своего естественно ума и верным методам философии и науки. Мы имеем теперь достаточный опыт границ нашего рассудка и потому обращаемся к иным путям в сфере духовного познания о Безначальном Начале всего существующего: к откровению и молитве.

Ум наш влечется в глубь веков: какие моменты мы можем отметить в истории человечества, когда Бог явно давал познать Себя? Нет сомнений, что для нас, для всего христианского мира, одним из таких моментов является Синайское откровение. Там великий Моисей воспринял новое познание о Божественном Существо: «АЗ ЕСМЬ СУЩИЙ» (по-евр.: *אֲנִי יְהוָה* *Яхве*). Это чудное событие положило начало новому периоду в истории нашего мира: перед человечеством раскрылись дивные горизонты. Подпочвою исторических событий является духовное состояние людей. Видимое в них, событиях, не первично: оно есть проявление силы, заключенной в идее, в познании. Своим умом человек стремится творчески воплотить в жизнь. Своим временным, а в духовном плане и вечным бытием, он строит согласно со своим разумением цели и смысла своего явления в мир (см. Ин. 16:21). Так создается История.

Моисей, носитель высшей культуры современного ему Египта, не сомневался, что данное ему необычным образом откровение исходит от Того, Кто сотворил мир — видимый и осязаемый, и невидимый-умопостижимый. Именем открывшегося ему «ЯХВЕ» он привлек еврейский народ последовать за ним. Новое возвышенное познание дало ему чрезвычайное могущество. Именем «ЯХВЕ» — «АЗ ЕСМЬ» — он совершил многие дивные дела, исполнил исключительно

важную миссию. Ему заслуженно принадлежит неумирающая слава возвести человечество на высоту более истинного познания о Вечном. Его вера была еще выше колебаний: своим повелениям он приписывал достоинство исходящих свыше — все делалось во Имя и Именем открывшегося «АЗ ЕСМЬ». Страшно Имя сие по своей силе и власти. Оно — святое, божественное. В нем выражено познание о Том, благоволению Которого обязано все сущее в беспредельном для нас космосе. Как действие, от Бога исходящее, Имя сие заключает в себе нетварную Энергию Вседержителя. «АЗ ЕСМЬ СЫЙ»: Я — персональный Абсолют и Перво-Бытие, бездна щедрот, человеколюбивый Владыка, Царь царствующих. Никого и ничего нет, что было бы прежде Меня или после Меня: Я — Безначальное Начало и Бесконечный Конец. Сие Имя — есть первый прорыв в живую вечность для человека, первый Свет познания ничем и никем не обусловленного Бытия как «АЗ ЕСМЬ», как *Персоны*.

Моисей, исполнители истории нашего мира, извел еврейский народ из «египетского рабства», являющегося образом всех бывших и современных форм неволи. Во время шествия по пустыне обнаружилось, что выведенный им примитивный народ номадов не был готов для восприятия столь великого Света, несмотря на многие чудеса, совершившиеся пред их глазами. Особенно ярко сказалось их маловерие, когда они подступили к границам Обетованной Земли. Последовало решение: все, выросшие в египетском мировоззрении, должны лечь костью в пустыне. Они не войдут в Новый Мир: «за неверие» (ср. Евр. 3:16-19). За долгие годы странствий в пустыне Моисей приготовит новое поколение к большему разумению о Невидимом, но Вседержащем Своєю дланью.

Мы чтим необычайный гений Моисея особенно еще и за то, что он постиг данное ему откровение как *воистину подлинное*, от Бога, но в то же время он понимал, что не воспринял его во всей полноте: *ничто* осталось сокровен-

ным. Он поет: *Войми небо, и возглаголю, слушай земля слова уст моих.* Параллельно с этим, он искал более полного познания, взывая к Богу из глубины: *Открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя... Покажи мне славу Твою... Яви мне Тебя Самого... Дай мне разумно увидеть Тебя* (Исх. 33:13, в переводе 70 толковников). Моисей был услышан, но получил ответ в пределах силы его: *Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу Имя Мое, ЯХВЕ пред тобою... и когда будет проходить слава Моя, Я... покрою тебя рукою Моею... и когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, Лицо же Мое не явится тебе...* И сказал Господь Моисею: *Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые Пророк тот будет говорить Моим Именем, с того Я взыщу* (Вт. 18:15-19).

Весь Израиль, согласно сему Завету, жил под знаком ожидания того *Пророка*, о котором писал Моисей (Ин. 5:46); *Пророка по преимуществу* (Ин. 1:21); *Мессию, Который, «когда придет, то возвестит им все»* (ср. Ин. 4:25). И прочие пророки Ветхого Завета жили ожиданием и возвещали грядущего Христа; и мы слышим их всковой стон: *прийди, «живи с нами», дабы мы познали Тебя. Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог* (Мф. 1:23, Ис. 7:14).

И Долгожданный пришел, но совершенно несожиданным образом: *Мария... родила Сына своего Первенца... и положила его в ясли; потому что не было места в гостинице* (Лк. 2:7). *Се Ангел Господень является во сне Иосифу, и говорит: встань, возьми Младенца, и Матерь Его, и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе: ибо Ирод станет искать Младенца, чтобы погубить Его* (Мф. 2:13). «Пришел», но в крайней нищете и с первых дней гонимый.

Его явление в нашей плоти есть центральное событие и высший смысл всего мироздания. Он не отверг прообразов Ветхого Завета, но оправдал их, раскрыв в них божественный план. Всему, что было в Законе Моисеевом и в огненных пророческих словах, Он сообщил новые измерения: универсальные, вечные. Ветхий Завет, заключенный с «избранным народом», был светом предрассветным: самое солнце еще не показалось. Новый же Завет есть солнце в зените, совершенное Откровение об образе Божественного Бытия, отразившееся на судьбах всего мира и каждого из нас; новая эра в истории человечества: все приняло иной характер, иной восход.

Великим воистину было данное Моисею откровение Бога. Он познал, он ощутил всем существом, что видимый и невидимые нами миры, все космическое бытие, как и мы сами, всё и все получили начало свое от Него. Он духом предвидел, что через него излитое на Израильский народ благоволение должно быть сообщено всему человечеству, которое в избытке радости придет поклониться «Богу Израиля». Он ясно узрел, что безначальный Абсолют не есть некое отвлеченное всеединство, безличное или сверх-личное, ни детерминированный космический процесс, а Бог живой, иностасный. Но не во всей полноте воспринял он его, откровение: *Вошел Моисей во мрак, идеже Бог* (Исх. 20:21). Возможны целые ряды различных толкований этих слов. Несомненно, ударение поставлено на непознаваемости Бога, но в каком смысле, в каком отношении, сие осталось тайной Моисея. Предстояла ли его уму непознаваемость предвечного Само-Бытия в Его Сущности; или он недоумевал, как возможно для открывшейся ему Персоны вечное метафизическое одиночество? Если Он один, то что составляет содержание жизни Его? Если Он погружен в Само-созерцание, то как может Он сообщать человеку познание о Себе, и возможно ли вообще для людей со-пребывание с Ним? Вот Он, сей Бог согласился вести народ Израиля, но куда

и зачем в конечном смысле? Непостижимыми остались для Моисея пути промысла Его. Неприкосновенен «ЯХВЕ» в Сущности Своей, неизглаголан Он в образе Бытия Своего.

Символична кончина Моисея: дошел до границ обетованной земли и там, на этом пределе, скончался, смотря с высоты неведомой нам горы на страну, где встретит Израиль свои новые судьбы. Дальше повел избранный для великой исторической роли народ некто Иисус, имя которого предвозвещало пришествие истинного Иисуса — Спасителя мира, имеющего ввести нас в Обетованное Царство (ср. Втр. 34:4,9).

«Истинный» явился, но люди не узнавали Его (Ин. 1:10). Событие безмерно превосходило их разумение. Первым познавшим Его был Иоанн Креститель, почему и назван, и достойно, величайшим «из рожденных жснами», концом Закона и Пророков (Мф. 11:13). Действительно, какого духа был Креститель: в уничиженном виде человека он узрел Предвечного (ср. Ин. 1:27,34)!

Моисей, как земнородный, нуждался в видимых свидетельствах данной ему свыше власти. Однако, не без смущения и ужаса читаем мы Пятикнижие и некоторые места из исторических книг Ветхого Завета: все совершалось во Имя *Яхве*, включая геноциды (ср. Втр. 2:34, 3:6. 20:16) и избияния непокорных (Исх. 32:27-29). Все, сопротивлявшиеся Моисею, бывали сурово наказаны и нередко даже казнены. Подведенный к подножию Синайской горы, «пылающей огнем, и ко тьме и мраку и буре; к трубному звуку и гласу глаголов», который был нестерпим (ср. Евр. 12:18-20), народ от страха трепетал.

Обратное мы видим во Христе. Он пришел в крайнем смирении; как последний нищий. Он не имел места, *где приклонить главу Свою* (Мф. 8:20); Он не имел никакой власти не только в Государстве, но даже и в Церкви Законной, основанной на Синайском Откровении, данном Моисею Им же Самим (Ин. 5:46). Его рождение ни для кого не было пугающим, кроме Ирода. Он не противится

тем, кто отвергает Его. И мы познали Его, как Вседержителя именно потому, что Он истощил Себя даже до рабского образа (ср. Флп. 2:7), до не-противления совершающемуся над Ним насилию и убийству. И естественно: как Создатель, как истинный Владыка всего сущего, Он не метил никому: Он пришел «спасти мир» (ср. Лк. 9:56, Ин. 3:17, Ин. 12:47), давая нам полноту познания Единого Истинного Бога и Отца нашего. Он открыл нам Имя Отца; Он дал нам слово, которое Сам принял от Отца (Ин. 17:8); Он явил нам Бога, как «Свет, в котором нет ни единой тьмы» (см. 1 Ин. 1:5). Через Него нам открыта самая прекрасная тайна: Бог есть существо Персональное, но Он не единая Персона, а Троица Ипостасей. Мы крещены *Духом Святым и огнем* (Мф. 3:11), *во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28:19).

Во свете сего познания мы теперь знаем путь к вечному совершенству (ср. Мф. 5:48). А мир продолжает жить в заколдованном кругу анимальных проблем: экономических, классовых, национальных, расовых и им подобных. Не потому ли, что люди возлюбили более тьму, чем свет (Ин. 3:19)? Не потому ли, что не возжелали всеми силами уподобиться Ему, последовав за Ним в хранении заповедей Его? Не потому ли, что не поверили, что Бог в Своем предвечном Совете положил дать нам бессмертие с Ним? Так мы осудили самих себя на растление и казнь.

По самому существу замысла Творца о нас: сообщить нам обожение в Царстве Небесном, никакому насилию, никакому предопределению в отношении к нам нет и не должно быть места. В свободе нашей, осознав бескрайнее величие стоящего перед нами задания, мы, конечно, вдохновимся на подвиг: *Царство Небесное силою берется и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11:12). Только ли Небесное Царство берется силою? Сколько и каких мучительных усилий требуется, чтобы достигнуть великого искусства, или серьезной науки, или даже общественной карьеры?

еры? И как все перечисленное ничтожно в сравнении с «непоколебимым царством». Двухтысячелетний опыт Церкви Христа показал убедительно, что как только умалены измерения данного нам Откровения, так явленный нам Свет постепенно перестает влечь нас к себе. Чтобы быть христианином, чтобы сохранить в душе пламенную надежду, необходимо иметь безумное дерзновение: *Дерзайте, Я победил мир*, — сказал Господь (Ин. 16:33). В данном случае «победил» не столько как Бог, сколько как человек; ибо Он неложно воспринял человечество.

Воплощенный Логос Отца имел *Лицо* — πρόσωπον (Мф. 17:2, Лк. 9:29). Но и об Отце Небесном говорил Христос: *смотрите, не презирайте единого от малых сих, ибо говорю вам, что ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небеснаго* (Мф. 18:10). И снова: *Видевший Меня, видел Отца* (Ин. 14:9).

Лицо человека прежде всего прочего показывает его каков он есть. В силу этого, естественно, развивалось употребление понятия *лицо* в обозначении самого человека. В Библии есть много мест, которые возможно понимать именно в этом смысле: *Я не думал увидеть лица твоего* (то есть тебя самого), *сказал Израиль Иосифу* (Быт. 48:11). Последняя стадия развития этого понятия — употребление в богословии христианского Востока слова в обозначение Трех Лиц Святой Единосущной Троицы. (На Западе в таком же порядке развивалось слово *персона*: Единая Субстанция — Три Персоны.)

Откровение Бога «АЗ ЕСМЬ СЫЙ» принято нами в смысле, что не некая сущность определила Лица в недрах своих, но что Сами Три Лица не являются отвлеченными понятиями, но бытийными носителями Своей Природы-Сущности: Сущностные Лица. Это измерение, Лица, в Божественном Бытии является живой основой. Чтобы выразить сие откровение яснее, отцы предпочли воспользоваться философским термином — *ипостась* (ὑπόστασις, субстанция). Понятие *ипостась*

в греческом словоупотреблении выражало то, что реально существует. Оно могло относиться к вещам, к человеку, к Богу часто в значении сущности. В Новом Завете это слово употреблено в показании Лица (Персоны) Отца: образ *ипостаси Его* (Евр. 1:3); в других местах, а именно: Евр. 11:1 — переведено по-славянски *извѣщеніе*, по-русски — *осуществление*; Евр. 3:14 — *состава (твердо)*; 2 Кор. 9:4 — *части (уверенностью)*; 2 Кор. 11:17 — *снова части (отважно-сти)*. Каждый раз с указанием достоверного характера того, о чем идет речь.

В восточном богословии употребление термина *ипостась* не отстранило первого — *лицо*, но шло параллельно с ним, подчеркивая, однако, онтологическое значение Лица в Божественном Бытии; то есть указывая на сей принцип, говорило о нем как об основе (субстанции) всего Бытия, как о Том, Кто подлинно живет, Кто и есть Истинный Абсолютный Бог; и Ему приносится наша личная (лицом к Лицу) молитва, и никак не к Субстанции (как Сущности); ибо Он есть Первое Начало. Ипостасность есть первое и последнее измерение, всему источник, всему конец — все объемлющий принцип, вне которого ничто не существует и не может существовать. Там, где нет сего принципа, там нет вообще никакого бытия: там смерть, там ничто (ср. Ин. 1:1-3).

Человеческому духу свойственно идти к наивысшему Принципу, первому и последнему измерению бытия. Если мы руководимся не Откровением Самого сего Сущего, но нашим естественным после падения рассудком, то в нашем мысленном восхождении к Абсолюту едва ли не фатально приходим к отрицанию персонального характера сего воображаемого Абсолюта. В данный момент хочу указать на две причины этого трагического явления: первая — имперсональный характер законов логики, то есть самой структуры рассудочного мышления; вторая — неприложимость к Абсолюту ограниченности нашего образа «бывания» и прежде всего в его индивидуальности, ошибочно принятой за «персональность»;

иными словами: смешение двух противоположных понятий — индивида и персоны. Первое — предел делимости, второе — носитель всего Бытия. Дальнейшее логическое развитие этого ошибочного смешения понятий приводит к отрицанию консистенции тварного космоса вообще.

Христианская онтология в основе своей имеет Откровение: «АЗ ЕСМЬ СЫЙ» (Исх. 3:14): Бытие — это Я. Повторюсь: там, где нет сего персонального начала, там вообще нет никакого Бытия. Чтобы избежать этой бездны не-бытия, мы должны отбросить философский метод — исходить из самого себя, но строить всю нашу жизнь на скале Синайского откровения, восполненного до совершенства Христом и схождением Святого Духа на человечество. Христианская молитва есть предстояние тварной персоны пред Персональным Божеством: молитва лицом к Лицу.

Подобно тому, как в земном плане человеческая личность растет и развивается через встречи с другими человеческими персонами, в плане вечного Бытия она непременно должна войти в общение с Абсолютной Персоной Бога. Приступы к сему общению даны в заповедях Христова Евангелия. Следование им, заповедям, бросает человеческую личность в беспредельность космической жизни; приводит к встрече и столкновению со всем и обнаружению всего, что есть в космической духовной сфере; доводит до границы между тварным и Безначальным; призывает к наиважнейшему событию каждой живой персоны — определиться в своей свободе для Вечности.

Се, лежит Сей на падение и на восстание многих — «огненное оружие» пройдет всякую душу, решившуюся до конца следовать за Христом (ср. Лук. 2:34-35), чтобы открылись глубинные помышления многих сердец. Быть христианином значит вступить в брань... против начальств и властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных (Ефес. 6:12). Никто, положительно никто не выйдет из этой брани победителем, если

не будет со Христом, Который *победил мир* (Ин. 16:33). Космический ум Люцифера привлечет тою или иною мыслью душу и заставит человека последовать за ним; он заразит смертоносной болезнью — гордостью; он наибольший успех имел с нашим праотцем Адамом, внушив ему импульс к самообожению; и до сих пор мы наблюдаем, что это одно из его сильнейших орудий по отношению к человеку. Большинство людей вступало и вступает в борьбу с Богом.

Всякая ссора с Богом не безопасна, но не всякая непременно из злого корня. Некоторые были даже угодны Богу — примеры: Иов, Иаков, апостол Павел. Когда в душе человека подымается спор с Богом во имя высшей правды, любви и истины^{44а} вдруг может открыться, что именно Он и есть наивысшее благо и беспридельная любовь. И человек выходит из состязания не только не поруганным, но даже с избытком благословения и избрания, что видим из упомянутых выше примеров Израиля: Иова, пророков Моисея, Илии, Ионы, апостола Павла.

В этой недлинной заметке я, в сущности, говорю о пережитом мною самим; «пережитом» в течение более полувека. Я знаю теперь, что я бывал в большой опасности, потому что мы брошены в безмерно огромный для нас океан, где наши индивидуальные силы до ужаса ничтожны. Я также знаю теперь, что если бы я не держался, крепко вцепившись обеими руками за край Христовой ризы, я бы давно совершенно погиб. Но снова дерзновенно ссылаюсь на пример великого апостола Павла, который говорит о своей борьбе со Христом: *прежде я был хулитель и гонитель и обидчик, но помилован потому, что так поступал по неведению* (ср. 1 Тим. 1:13). И мне Господь не вменяет в преступление мои нередко слишком дерзкие молитвы в борьбе с Ним в некоторые моменты тяжелой скорби за себя ли, за мир ли. Но нет сомнений, что мое неведение, а полное невежество Христос принимал подобно тому, как отцы и матери реагируют на крики больных детей.

ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ ПО ОБРАЗУ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ⁶

Перевод с французского

Тайна Святой Троицы

Девятнадцать веков тому назад апостол Павел, проходя в Афинах и осматривая то, что чтут Афиняне, нашел жертвенник, на котором было написано: *неведомому Богу* (Деян. 17:23).

Нет сомнений, что алтарь сей был поставлен лучшими представителями человеческой мысли, достигшими того предела мудрости, который для естественного человеческого разума остается непревзойденным даже доныне, ибо в процессе естественного логического мышления Бога познать нельзя.

В тварном естестве человека, созданного по образу и по подобию Бога-Творца, заложена возможность не только восприятия Божественного откровения, но и возможность некоторой *догадки* об образе Божественного Бытия, однако эта догадка, как показал всеисторический опыт, не приводит к подлинному постижению тайны Божественной.

Бог не завистлив, не самолюбив и не честолюбив. Дух Божий смиренно ищет всякого человека на всех путях его, чтобы дать ему познание о Себе и тем приобщить Своей Божественной вечности,⁷ и потому во все времена каждый человек мог и может в той или иной мере познавать Бога истинного. Однако, остается совершенно необходимым, чтобы Бог Сам открылся человеку, открыл ему в доступных для него пределах образ Своего Бытия. Вне Христа, явившегося во плоти, никакой духовный, философский или мистический опыт не даст человеку возможности познать Божественное Бытие, как единую непостижимую абсолютную

Объективность в Трех непостижимых абсолютных Субъектах, то есть как Троицу — единосущную и нераздельную. В истории Божественной *икономии* (домостроительства) спасения нашего Церковь отмечает некоторые наиболее существенные моменты ежегодным воспоминанием — празднованием их. В исторической последовательности порядок этих событий таков: Благовещение, Рождество Христово, Крещение Господне, Преображение, Страсти Господни, Воскресение, Вознесение и Сошествие Святого Духа. В путях откровения Бога человеку каждое из этих событий связано со всеми другими органически и нерасторжимо. Однако, день Пятидесятницы, когда мы празднуем сошествие Святого Духа, должен быть отмечен как завершение откровения о Великом Боге Всетворце и Вседержителе.

Не надо забывать, что новозаветное откровение было предварено откровением ветхозаветным. Когда мы, христиане, погружаемся в созерцание данных библейского откровения, тогда уже с первых глав Книги Бытия мы слышим знакомое нам о Боге многоедином: *И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1:26), и еще: *И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас* (Быт. 3:22). Для христианина при чтении книги Бытия примечательным является также то, что Бог явился Аврааму в виде *трех мужей*, к которым он, однако, обращался как к единому существу: *Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него... и сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* (Быт. 18:2-3).

В псалмах и пророках мы увидим, что Ветхий Завет знал и о Слове Божием (Логос), и о Духе Божием (Пневма): *Словом Господним небеса утвердишася, и духом уст Его вся сила их* (Пс. 36:2 и др.), но познания Слова Божия и Духа Божия не как *энергий*, но как *ипостасей*, как *лиц-субъектов* мы не находим. Ветхозаветное человечество беспомощно билось в рамках единобожия, понимаемого

не в смысле христианского монотеизма, а в смысле нехристианского *генотеизма* (однобожия, то есть единоипостасного Бога).⁸ И не сознанием ли замкнутости генотеизма объясняется чрезвычайная склонность ветхозаветных евреев к языческому политеизму, хотя они и были удерживаемы от этих путей Законом и Пророками? Моисей, которому Бог открылся как Персона-Ипостась (АЗ ЕСМЬ СУЩИЙ⁹), осознавал некоторую незавершенность откровения. Поэтому он предсказал, что Бог воздвигнет Пророка из Израильского народа, и чтобы они *слушались Его во всем* (Ин. 1:45; Деян. 3:22; Втор. 18:15). Поэтому евреи, естественно, томилась ожиданием обетованного Мессии — *Э.м.мануила*,¹⁰ Который откроет всю истину о Боге (Ср. Ин. 4:25).

Если теперь мы обратимся к той части дохристианского человечества, которое оставалось непричастным ветхозаветному откровению, то и там, среди бесконечных блужданий, останавливаясь на том, что более совершенно, увидим ряд замечательных приближений к познанию истины. Здесь будет небезынтересным отметить, что когда человек пытается познать вечную истину своим умом, своими усилиями, он почти неизбежно приходит к понятию *мета-физического абсолюта*, согласно которому принцип *персоны* является ограничивающим началом. Метафизический абсолют есть определение для Бога «сокровенного», то есть *Deus Abscondus*. Неизбежное скольжение к такому представлению об абсолюте есть следствие того, как мы полагаем, что ум-рассудок безличен в законах своего функционирования. Предоставленный себе, в своем автономном действовании, по признанию в нем высшей формы человеческого бытия, он старается превзойти личное начало как основу бытия, будь то в плане божественном или человеческом, тогда как для христиан Персона в Бытии Божественном является не лимитативным принципом, а самим Бытием, самим Абсолютом.

С другой стороны, когда в человеке в силу его духовного опыта побеждает сознание личного начала как непременно-

ного условия разумного бытия, тогда он, осознавая не-самодостаточность личности — Я (ср. Быт. 1:18), естественно склоняется к плюрализму в плане человеческом, перенося это в план Бытия Божественного, которое выражается в форме *политеизма*, то есть многобожия. Как это ни странно, ни метафизический монизм, ни даже языческий плюрализм до сего времени не изжиты человечеством.

Преимущество метафизического представления о бытии перед языческим многобожием состоит в том, что первое верно угадывает изначальное единство Бытия. Преимущество же второго, то есть языческого плюрализма, в его лучшем аспекте, перед пантеизмом состоит в том, что оно верно познало личность как более глубокое онтологически начало в бытии, мышление же как одну из Энергий, одно из вывлений этого личного начала.

Итак, опыт дохристианского мира, как причастного, так и не причастного Ветхозаветному Откровению, с большой ясностью показал, как теряется человек в своих недоумениях, совершенно бессильный найти из них исход и достигнуть истинного познания о Боге. Это познание было дано человечеству через Божественное откровение в Иисусе Христе и через сошествие Святого Духа в день Пятидесятницы.

Но какое же познание о тайне Божественного Бытия дало нам это откровение? Выразимо ли оно в словах, и если да, то где они, эти слова? Слова эти хранит Церковь Христова, которая учит нас, что Бог истинный — есть Бог Един, но Троичен в Лицах. Она говорит нам о Божественном Бытии как нераздельном и неслитном Троиединстве, как о Троице единосущной и нераздельной. Приведем здесь одно из самых совершенных выражений этого учения, известное под именем «Символ, рекше исповедание, во святых отца нашего, Афанасия Патриарха Александрийского»:

«Иже хочет спастися, прежде всего подобает ему держати католическую веру, ея же аще кто целы и непороч-

ны не соблюдает, кроме всякого недоумения, во веки погибнет. Вера же католическая сия есть: да единого Бога в Троице, Троицу во Единице почитаем, ниже сливающе ипостаси, ниже существо разделяюще. Ина бо есть ипостась Отца, ина Святаго Духа: но Отчес, и Сыновнее, и Святаго Духа едино есть Божество, равна слава, соприсносушно величество. Каков Сын, таков и Святой Дух. Несоздан Отец, несоздан Сын, несоздан и Святой Дух. Непостижим Отец, непостижим Сын, непостижим и Дух Святой. Вечен Отец, вечен Сын, вечен и Святой Дух: обаче не три вечны, но един вечный, якоже ниже три несозданныи, ниже три непостижимии, но един несозданный и един непостижимый. Подобне: Вседержитель Отец, Господь Сын, Бог и Дух Святой, обаче не три Бози, но един Бог. Равне: Господь Отец, Господь Сын, Господь и Дух Святой, обаче не три господие, но един есть Господь. Зане, якоже особенно куюждо ипостась, Бога и Господа исповедати, христианскою истинною понуждаем: тако три боги, или три господы глаголати, католическим благочестием възбраняем. Отец ни от кого есть сотворен, ни создан, ниже рожден. Сын от Отца самаго есть не сотворен, не создан, но рожден. Дух Святой от Отца не сотворен, не создан ниже рожден, но исходящ. Един бо есть Отец, не три отцы. Един Сын, не три сыны. Един Дух Святой, не три дуси святии. И в Сей Святей Троице ничтоже первое, или последнее: ничтоже более или менес: но целы три ипостаси, соприсносусны суть себе и равны: Сице яко да по всему прочему, якоже предречеса, Троица во единице и единица в Троице почитается. Хотяй убо спастися, тако о Святей Троице да мудрствует». ¹¹

Для верующего это откровение о Троице-едином Боге есть неистощимый источник мудрости, радости и света, изливающегося на все проявления человеческого бытия, разрешающего все недоумения человеческого ума и сердца, изводящего на бесконечные просторы вечной жизни. Но когда

наш ум-рассудок, оторванный от сердца, исполненного благодати веры, один, со своими законами мышления останавливается на данных этого откровения, тогда он оказывается перед рядом несовместимых для него положений.

Мы не можем мыслить такого Личного Бытия, Которое, будучи абсолютно свободным в Своем самоопределении, следовательно не стоящим ни пред каким заранее данным фактом, не исключает абсолютной объективности Своей природы, сущности. Для нас непостижимо, как возможно, чтобы природа или сущность, являясь абсолютно объективной реальностью, не предваряла и ни чем не предопределяла абсолютной завершенности субъективного самополагания Лиц Святой Троицы.

Мы не можем мыслить такого Личного Существа, Которое будучи абсолютно единым и простым, в то же время Троично, при том таким образом, что каждое из Них является Абсолютным Субъектом, носителем всей полноты Божеского Бытия, то есть всесовершенным единым Богом, динамически равным всему Троичному единству.

Чуждому мышлению недоступно бытие такого Троичного Существа, где Рождающий не предваряет Рождающегося, Изводящий — Исходящего, где акт рождения и изведения ничем не ограничивает абсолютной свободы личного самоопределения Рождающегося и Исходящего.

Мы не можем представить такого Бытия, в Котором различаются три Лица от единой Сущности или Природы, Сущность же — от Энергии, и Которое, однако, является абсолютно простым.

Нашей мысли также недоступно такое Бытие, в Котором усматривается целый ряд таких актов, как рождение Сына, изведение Святого Духа; или акты самоопределения и самопознания, и Которое в то же время есть абсолютно простой, беспроцессуальный и непротяженный Акт.

Наше сознание не вмещает такое Бытие, где единое онтологическое начало — Отец не предваряет ни Рождаю-

щегося Сына, ни исходящего Святого Духа, не предваряет и онтологически не преимуществует, так что возможно слово об Их соприисносущии и полном равенстве, то есть об Их равнобожественности, равнодостоинстве, равносилнии, или, что лучше, единоедостоинстве; об Их единой славе, едином действии и единой воле, настолько, что решительно догматом возбраняется всякая мысль об иерархическом строении Троицы или о подчинении — субординации. «И в сей Святей Троице ничтоже первое, или последнее, ничтоже более или менее, но целы Три ипостаси, соприисносущны суть Себе и равны».

Пред лицом этого учения Церкви недоумевает наш ум и замолкает. Оно никак не укладывается в рамки категорий нашего мышления. Ряд непостижимых положений исповедания Церкви еще более усложняется, когда мы обращаемся к учению Церкви о воплощении единого из Трех — Сына Логоса. Мы не постигаем, как Безначальный начинает быть; как Несозданный — воспринимает образ тварного бытия? Как единый Сын есть и совершенный Бог, и совершенный человек? Как в единой Ипостаси воплотившегося неслиянно и нераздельно совмещаются две природы, Божеская и человеческая, две воли, два действия, Божественное и человеческое. Мы не можем постигнуть догмата Церкви, который говорит нам о единой Природе, единой Воле, едином Действии Святой Троицы, и тут же учит о двух природах, двух действиях, двух волях, совмещающихся в Едином от Трех — во Христе.

Приведенными недоумениями далеко не исчерпывается долгий ряд недоумений, рождающихся в нашем уме при встрече с учением Церкви. Всегда возникают новые, и которые всегда представляются неразрешимыми. И если это так, и если, несмотря на откровение, Божественное Бытие остается для нас непостижимым, недомыслимым, невидимым, неопределимым, неименуемым, то, спрашивается, какую новую жизнь и какое новое познание приносит нам

догмат Церкви о Святой Троице? Но спросим еще: когда мы слышим о бытии, которое не соответствует представлениям нашего ума мыслящего по свойственным ему законам, это не-соответствие является ли достаточным основанием для признания преподанного нам познания не-истинным? На этот последний вопрос со всей определенностью можно ответить — нет, не является. Примеров тому бесконечное множество дает нам история человеческой культуры. Многого из того, что ныне является достижениями современной науки, еще недавно для самих ученых умов могло казаться немыслимым. Если представить себе, что в прошлом столетии кто-либо из ученых, интуитивно проникнув в тайну строения материи, в тайну внутриатомной жизни, стал бы развивать современные теории без возможности, однако, опытно показать правильность своего познания, то не сочли бы его мечтателем? Когда существование того или иного положения о бытии предстает нам как опытно установленный факт, то становится невозможным его отрицать, и наше мышление не может не следовать этому факту. То же должно сказать и о данном Церкви откровении, которое говорит нам о факте определенного Божественного Бытия. Когда наше мышление следует Откровению, то приходит к посильному постижению дотоле Недостижимого.

Приведенное выше, до предела стяженное исповедание Церкви заключает в себе полноту доступного человеку познания о Божественном Бытии. Это исповедание, этот догмат Церкви не имеет нужды быть логически доказанным, логически обоснованным. Наоборот, он указывает на *высший факт* Бытия, который дает основание всему: и жизни и познанию, то есть целостному бытию, простому и единому в своей целостности; но чтобы достигнуть Его, необходимо следовать тем путем, который приводит к этому постижению. Чтобы овладеть науками, преподаваемыми в школах, дети подчиняются своим учителям, следуя их указаниям, их

методу. И Церковь имеет свою науку о познании Бога, свой путь или метод, приводящий к этому познанию, и тот, кто хочет достигнуть его, должен следовать методу Церкви, который сводится к вере и хранению заповедей Христа.

Бог есть любовь (1 Ин. 4:8), и познается и созерцается не иначе, как через любовь и в любви; потому заповеди Христа, ведущие к познанию Бога, суть заповеди о любви. Тайна Троицы до конца непостижима, ибо превосходит возможности нашего разума и силы нашего тварного существа. Но непостижимая и сокрытая, она через жизнь по вере непрестанно открывается нам бытийно, становясь приснотекущим источником вечной жизни. Вера глубже и проникновеннее рассудка; она зовет нас к постижению и освоению Божественных тайн не путем логических последований, а путем пребывания в Божественных заповедях Христа: *Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики и познаете истину, и истина сделает вас свободными* (Ин. 8:32). На этом пути «пребывания в слове Христа» человека встречает Бог и вселяется в душу его (Ин. 14:23), давая ему о Себе подлинное познание. Тогда все то, что ранее казалось логически немислимым, светом своим обнажает наше невежество и наши заблуждения, явившиеся следствием греха и падения. Тогда пред нами встает беспредельная полнота, мудрость, красота, свет, правда и истина Божественного Бытия, Которое есть Любовь.

Человек в своем бытии предварен иным Бытием, какое для него является ничем не устранимым «Фактом», такую «Данностью», таким «Началом», которое, как бы извне, ограничивает свободу его *самоопределения*. Человек, в своем развитии раскрывает свойства своей природы, проходя при этом известный процесс — эволюцию, которых совершенно нет в Бытии Божественном. Это всегда должно учитывать при мышлении о Боге, чтобы не впасть в так называемый «антропоморфизм». Хотя человек создан «по образу Божию», однако, когда он начинает переносить

результаты своего самопознания на Бога, тогда он опрокидывает иерархию бытия, и начинает сам творить Бога «по образу своему и по подобию». Путь Церкви обратный. Мы не творим Бога по образу своему, но следуя заповедям Христа, мы в себе раскрываем свойства нашей природы, созданной «по образу Божию и по подобию Его».

Заповедей Христа, хранение которых приводит человека к обожению, суть две: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею: вот первая заповедь. Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мк. 12:30-31). Из этих двух заповедей — вторая в большей мере дает нам возможность познать тайну единосущной и нераздельной Троицы. Объяснимся, почему.

Первая заповедь говорит: «возлюби всем сердцем, всею душою, всем разумением, всей крепостью». Здесь не сказано: «возлюби Бога, как самого себя», что было бы пантеизмом. Эта заповедь говорит о степени любви. Она дает нам познать Бога как *Любовь*, но она вместе с тем указывает и на грань между человеком и Богом. Она приобщает нас к Божественной Жизни, но не устраняет иносушия.

Вторая заповедь: «возлюби ближнего как самого себя» — указывает словом *как* не столько на меру или степень любви, сколько на глубокую онтологическую общность нашего человеческого бытия. Осуществленная в человеческом бытии — эта заповедь приводит к тому, что все человечество становится *единым человеком*.¹²

Любовь переносит бытие личности в любимого и этим усваивает себе его жизнь, показывая проницаемость *личности* — Я. Абсолютное совершенство внутритроичной любви выявляет совершенную *взаимо-проницаемость* Трех Лиц, так что у Трех — единая Воля, единое Действие, единая Слава, единое Могущество, единое Божество, единая Сущность, и потому каждое Лицо-Ипостась является носителем всей полноты Божества, динамически равным всему единству Трех.

По образу этой любви — вторая заповедь: «люби ближнего как самого себя», восстанавливает разбитое грехом единосущие человеческого рода, приводя к тому, что вся полнота человеческого бытия становится обладанием каждой человеческой ипостаси. Осуществленная в конечном совершенстве, эта заповедь показывает, что человек — *един*, един по существу и множествен по ипостасям, что человек, по образу Святой Троицы, есть *единосущное соборное бытие*. Причем, повторим, такое бытие в последнем осуществлении, когда каждая человеческая ипостась силою полноты пребывания в соборном единстве должна являться носителем всей полноты человеческого бытия, и потому равной всему человечеству, всему *единому Человеку*, по подобию совершенному человеку — Христу, вмещающему в Себе всего Человека.

Итак, на этом пути, то есть пути хранения заповедей Христа, Который есть Путь Церкви, раскрывается *тайна* Святой Троицы. Раскрывается не отвлеченно, рационалистически, а в самом бытии. И нет иного пути к постижению Божественных тайн.

При встрече с этим учением Церкви до сих пор звучат и до конца веков не перестанут звучать слова великого удивления: «Странные глаголы, странное учение, странные повеления Святыя Троицы!». ¹³

Откровение и догматическое сознание

Человек сотворен по образу Божию для вечной жизни по подобию Бога. Последнее возможно не иначе, как если человек создается творческим актом воли Творца как свободное существо, не детерминированное в плане духа и способное к самоопределению. Отсюда следует, что он духовно творится сначала как чистая потенция, которая затем в процессе жизни актуализируется. Персональная свобода, естественно, включает в себя возможность как положительного, так и

отрицательного самоопределения по отношению к Богу. В данном случае я остановлюсь преимущественно на таком устремлении воли человека, когда он жаждет прийти к Богу. Для реализации такого положительного самоопределения необходимо верное познание об «образе»¹⁴ Его Бытия. Опыт до очевидности показывает, что вся наша жизнь находится в теснейшей зависимости от нашего представления о нашем Первообразе. Всякое изменение в нашем умном видении безначального Начала, Принципа всего существующего, влечет неизбежно за собой соответствующую перемену в наших чувствах, мыслях, действиях, реакциях на все окружающее нас.

Ум человека, сотворенный по образу Божественного Ума, носит в себе сей Образ, предполагает Его. Однако, он не в состоянии раскрыть в себе сей Образ в совершенстве на основе лишь собственного опыта; ему надлежит пройти процесс развития и самоопределения, и как таковой он еще не обладает познанием бытия в его последней полноте. Догмат ставит нас перед *фактом* бытия Божественного, не предлагая тому никакого рационального объяснения.

Бытие Божественное, будучи Перво-началом, не имеет никакой иной причины вне Себя Самого. Как таковое Его невозможно «вывести» из чего бы то ни было. Оно Само есть первая и последняя основа всякой жизни и всякого познания. Верующему человеку догмат даст ответ на все его искания, все постулаты его ума. Поставленный перед догматом, ум человека будет далее искать свои пути для усвоения данных Божественного Откровения и овладения его содержания. Именно с этого момента начинается его так называемое «богословское становление».

Не будучи плодом каких бы то ни было интеллектуальных исканий или результатом богословского размышления, догмат есть словесное выражение «очевидности». Истинное понимание церковных догматов возможно только лишь тогда, когда мы совлечемся привычного образа мышления, свойст-

венного человеческого разуму. В интеллектуальном развитии отцы Церкви стояли никак не ниже уровня, достигнутого современными им философией и наукой. Неспоримое свидетельство тому — их творения. Обладая *autorité souveraine*, они преодолели ограничения формальной человеческой логики. Когда посредством веры и по дару вдохновения *свыше* ум человека предстоит перед очевидностью Высшего Факта, то такой переход для него вполне естественен. И опыт именно такого порядка лежит в основе каких бы то ни было догматических обобщений.

В Библии, и особенно в Новом Завете, мы находим много примеров такого божественного вдохновения, когда ум человека оказывается лицом к лицу с очевидными фактами мира духовного. Приведем некоторые из них: *Симон же, отвечая, сказал: Ты Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах (Мф. 16:16-17)... Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое. Ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа (Гал. 1:11-12)... А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проищает, и глубины Божии (1 Кор. 2:10)... О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, и что осязали руки наши, о Слове жизни (1 Ин. 1:1)...*

Непосредственное знание такого рода не поддается никакому логическому доказательству. Его невозможно даже «очертить» посредством тех понятий, которыми оперирует человеческий ум. И это не только лишь потому, что человеческое концептуальное мышление слишком ограничено в своем диапазоне для восприятия божественных реальностей, но прежде всего потому, что истинное познание Бога может быть дано не иначе как *бытийно*, через живой опыт всего нашего бытия.¹⁵ И единственный путь к

такому познанию есть путь хранения всего того, что заповедал нам Христос (Мф. 28:20).

Бог непременно откликается всякому человеку, обращающемуся к Нему. Однако, если у человека опыт богообщения недостаточен, человек стремится заполнить оставшуюся пустоту своими силами. В этом случае он неизбежно впадает в какое-нибудь заблуждение, и примешивая ложное к истинному, приходит наконец к умалению и искажению самой истины.

Церковь, как хранительница полноты Откровения, своими догматами не позволяет перейти установленные границы. Она удерживает ум человека как бы в тисках, от которых он не может высвободиться так легко. Для этого уму необходимо оставить всякое движение в плане мышления и подняться «горе», ввысь, — в другую сферу.

Во все времена развитие богословской науки ставит перед собой в сущности единую задачу: сделать неизменные догматические истины доступными для человеческого разума, «переводя» их на язык, приспособленный к нуждам тех, для кого они предназначены. Но, заметим еще раз, вся «проблематика» отпадет сама собой, как только человек достигает непосредственного видения Бога: *И в тот день вы не спросите Меня ни о чем* (Ин. 16:23), — сказал Христос.

Антиномии троического богословия

Прежде чем приступить к объяснению того, как и каким образом наше познание и наше понятие о Первообразе отражаются во всех планах человеческого бытия — будь то в недрах Церкви или вне Ее — мы вернемся к вопросу о догматическом учении Церкви.

Догматы Церкви представляют собой до предела сконденсированный синтез. Выражаются они в кратких формулах, совершенно исключительных по своему роду, так как в

самой сердцевине заключают *антиномию* через соединение двух кажущихся противоположными утверждений или отрицаний. Критическому рассудку они предстают как абсурд, как логическая невозможность.

Христианская вера незыблемо зиждется на двух фундаментальных догматах: 1) догмат о едином Божестве в Трех Лицах — Троице, Единосущной и Нераздельной, 2) догмат о двух естествах и двух волениях, Божественного и человеческого, в единой Ипостаси воплощенного Слова.

В учении о Святой Троице указывается на три «момента», различаемых в Бытии Божественном: Ипостась (Лицо, Персона), Сущность (Природа) и Действие (Акт, Энергия). Утверждая простоту и несложность Божественного Бытия, догмат тем самым говорит о тождестве между ипостасным принципом и Сущностью с одной стороны, и между сущностью и действием-Актом — с другой. Однако, тождество сие есть такого порядка, что остается несводимость какого-либо из этих «моментов» на какой бы то ни было другой: так сохраняется гармоническое равновесие в простом Божественном Бытии.

Главная антиномия догмата о Троице состоит в том, что Лицо-Ипостась и Сущность — абсолютно тождественны, а вместе и совершенно различимы. Между ипостасным принципом и Сущностью не существует никакого расхождения (*διαστάσις*), никакой онтологической дистанции, но лишь полная простота и единство личного сознания и сущностного бытия. Вне Ипостасей нет Сущности: нет и Лица вне-сущностного, абстрактного. Сущность не глубже и не первичнее Лица; но и Лицо не ~~предваряет~~ Сущности. Персона и Сущность суть едины, между ними нет ни малейшего противоположения. Сие прекрасно выражено в данном Моисею на Синае откровении: «АЗ ЕСМЬ СЫЙ» (Исх. 3:14). Иначе говоря: «Я ссмь Бытие», «Бытие — это Я». Вне сего «Аз», за Ним, дальше **Него**, прежде **Него** нет ничего и никого. Живет сей **Сущностный** «АЗ».

В Божественном Бытии нет безипостасной ($\alpha\nu\upsilon\lambda\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$) Сущности; в единой Божественной Сущности нет ничего, что «не-ипостазировано», будучи как бы вне самосознания Персоны. Открывшийся нам Бог — есть Живой Бог. Живой — потому, что Персональный в абсолютном смысле.

В гнотеистической и единоипостасной перспективе ислама и самого Ветхого Завета такое тождество Персоны и Сущности может восприниматься как тотальное, доходящее до отсутствия различия между ними. Но в троическом монотеизме сие тождество есть предельная антиномия, потому что принцип Персоны в силу Троицизма не может быть сведен к Сущности. Простое и единое Бытие, Святая Троица являет нам единство совсем иного порядка, которое предполагает одновременно абсолютное тождество и не менее абсолютное различие. Мы можем заключить из этого, что Ипостась есть один «полюс», один «момент» простого и единого бытия, где Сущность является другим «моментом».

Догмат о Троице указывает на равенство трех Ипостасей и тем самым являет нам, что каждая Ипостась есть Бог совершенный, потому что Каждая из Них носит в себе всю полноту Божественного Бытия, обладает ею в абсолютной мере и как таковая «динамически» равна Троицизму. *Видевший Меня видел и Отца* (Ин. 14:9) — этими словами Христос наставляет нас понимать, что между Ипостасями наличествует совершенное тождество, которое опять-таки не нарушает характер неповторимости, несводимости одной из них на другую.

Ипостаси, каждая из которых является беспредельно великим бытием, единственным в своей ипостасности, не подлежат арифметическому счету $1+1+1=3$. Вместе с тем Откровение дано о едином в трех, а не о каком-либо ином числе. Мы стоим перед «чистым фактом» открывающегося нам свыше Само-Бытия (Мф. 28:19). Тщетны попытки наши проникнуть в тайну числа «три», уразуметь его вечный смысл: мы можем лишь только домышлять о нем,

как исключаящем некое противостояние двух друг другу: Я и не-Я. Пришествие третьего снимает «относительность» противостояния; разрывает ограниченность числа «два». Таким образом, мы не можем мыслить Ипостаси исключительно как *отношения* внутри Божественной Сущности. Другими словами, тайна числа «три» состоит в том, что тричность трансцендирует всякое ограничение, становясь равною беспредельности.

Помимо приведенных выше антиномий — тождества и вместе различения между принципом ипостаси и Сущностью, между тремя Ипостасями, учение Церкви ставит нас и перед другими подобными антиномиями тождества и различения. Остановимся на следующих двух антиномиях: с одной стороны, Сущности и Энергии (Акта), и с другой стороны, нетварной Божественной Энергии и тварной человеческой природы.

Бытие Божественное, как абсолютно реализованное, «актуализированное», исключает наличие в нем еще не раскрытых потенций. В этом отношении мы воспринимаем его как «чистое Действие», адекватно выражающее сущность, а следовательно, тождественное ей. И в данном случае тождество также никоим образом не упраздняет полной несводимости Сущности к Акту и Акта к Сущности. Другими словами: Сущность и Акт не смешиваются в недифференцируемое единство, но выявляют два «момента» в Божественном Бытии, которые совершенно различны.

Сущность Бога — абсолютно трансцендентна тварному миру. Она совершенно непознаваема, неименуема, несообщима даже разумной твари, неучастна, вечно недоступна сотворенным существам: ангелам и человекам. Для того, чтобы обозначить этот «момент» тайны в Божественном Бытии, отцы Церкви использовали термин «над-сущностный» (*ὑπερουσιότης*), чтобы избежать какой бы то ни было концептуализации Сущности.

Для тварей, сей «момент» пребывает вечно сокровенным в «божественном мраке». Если бы ~~наличествовала~~ возмож-

ность причастия Божественной Сущности, то обожженные святые вводились бы в Бытие Святой Троицы как «единосущные Отцу, Сыну и Святому Духу», и Троица превращалась бы в «четверицу», в «пятерицу», «десятерицу» и так далее без конца: этого отцы Церкви, разумеется, допустить не могли.

Иное говорит нам Откровение относительно Энергии Божества, то есть содержания Жизни Самого Бога. Сия последняя сообщима разумной твари, а следовательно *бытийно* познаваема. Она именуется «благим даром», то есть «благодатью», которая теснейшим образом соединяется с нашей тварной природой, причем так, что нетварное не становится тварным, или тварное — нетварным. Это положение следует из Халкидонского догмата, в силу которого мы исповедуем в единой Ипостаси Воплотившегося Слова две природы со всеми их прилежащими свойствами. Мы видим, что во Христе совершенное обожение воспринятой Им человеческой природы не пресушествляет ее в Природу Божественную; и сие пребудет истинным во веки — Христос вечно есть и будет един в двух природах.

Посредством библейского понятия о «познании» мы попытаемся пояснить вышесказанное о непознаваемости Божественной Сущности. Познание есть прежде всего *общение в бытии* — живое соединение познающего с познаваемым. Невозможно познать то, что абсолютным образом превосходит познающий субъект. «Познать» — значит «воспринять», «интегрировать в свою жизнь», «сделать познаваемое имманентным себе». Конечно, всякое познание уже в самом принципе предполагает некий элемент «имманентности», но совершенное познание, согласно библейской перспективе, может пониматься не иначе, как совершенное *единение в бытии*. Если любовь воистину есть «союз», то из этого можно заключить, что мера познания зависит от меры любви. Таким образом, в Святой Троице — абсолютная Любовь и абсолютное Познание являются тождественным, и при этом различие между ними не стирается.

Для себя самого я свел вышенаписанное к некоей сжатой схеме, чтобы проще уложить основы нашей веры в моем сознании, подобно тому, как мы вообще в Церкви пользуемся Соборным символом веры: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли...».

«АЗ ЕСМЬ СУЩИЙ» (Исх. 3:14), и также: *Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мф. 28:19-20) — вот, основополагающее Откровение, на котором строится вся наша жизнь.

Божественное Бытие, взятое в принципе Ипостаси (Лица, Персоны), для сотворенных «по образу и по подобию» вечно пребывает как «Другой». Сей «Другой» есть наш возлюбленный Знамый, сказавший «Вы друзья Мои», неизъяснимо родной, несказанно драгоценный (ср. Ин. 15:13-15).

Божественное Бытие, взятое в «моменте» Сущности, абсолютно трансцендентно твари.

Божественное Бытие, взятое в «моменте» Энергии (Акта, Жизни), вступает в реальное общение с разумной тварью во всей своей полноте, и в спасаемых становится «имманентным» твари (ср. Ефес. 3:19).

Божественное Бытие, как безначальное Само-Бытие и как Само-Сущность, ничем не обусловлено. Исключающее всякий теогонический процесс — для созерцающих его тварных умов Оно предстает как «чистая данность».

Божественное Бытие, абсолютно осуществленное-актуализированное, исключает наличие в нем нераскрытых возможностей-потенций и в силу сего может быть определено как «чистая действительность».

Как «данность» — оно несообщимо твари и вечно пребывает *тайною*, неприкосновенною ни для какой-либо молитвы, ни для какой твари. Как «действительность» (Акт, Энергия, Жизнь) оно сообщимо «по образу и подобию» созданному разумному существу во всей своей полноте и беспредельности.

Что Жизнь Божественная сообщима человеческому существу во всей своей полноте, это явил человек *Иисус Христос* (1 Тим. 2:5). Он, Богочеловек, есть мера всех вещей: божественных и человеческих, и последняя основа для всякого суждения. Все, что мы исповедуем в отношении человечества Христа, является откровением о предвечном замысле Бога-Творца о человеке (Ефес. 1:4-10). Как Христос в своем человечестве вместил «всю полноту Божества телесно» (Кол. 2:9) и был «посажен со Отцем Своим на престоле Его» (Откр. 3:21), так и всякий человек призывается заповедью Божиею — *будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48) — к той же мере обожения (ср. Ефес. 3:19). Иначе сия заповедь не могла бы иметь места.

Святые, до конца обоженные, по дару благодати настолько включаются в вечный жизненный Акт Бога, что все свойства-атрибуты Божества сообщаются им даже до всей полноты подобия, ибо Бог будет в них *всяческая во всех* (1 Кор. 15:28). «До всей полноты» — однако только в плане Акта, то есть содержания Жизни Самого Бога, и никак не по Сущности. Даже до конца обоженный человек вечно пребудет различным от Бога по своему происхождению. Бог — Самосущное Бытие, Творец всего, что существует в небесах и на земле, люди же существуют как тварь.

Слова «до всей полноты — однако в плане Акта» звучат как некое умаление, сужение, деградация. Но это совсем не так в действительности. Дарование Богом спасенным во Христе настолько грандиозно и даже беспредельно, что никакой человеческий ум не в силах в пределах земли вообразить себе сие. Создавая человека «по образу Своему и по подобию», Бог повторяет Себя Самого в нас. И вся полнота Божественной Жизни — безначальной и бесконечной — будет неотъемлемым обладанием спасенных. Бог вездесущий и всеведущий — и святые, через пребывание в Духе Святом становятся «вездесущими и всеведущими». Бог есть

истина и жизнь (ср. Ин. 14:6), и святые в нем становятся живыми и истинными. Бог есть всесовершенная Благодать и Любовь, объемлющая все сущее, и святые, в Духе Святом, объемлют любовью весь космос. Безначален Акт Божественного Бытия, и обóженные, в силу причастия сему Акту становятся «безначальными». *Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы* (1 Ин. 1:5), и святых, через вселение Свое (ср. Ин. 14:23; Откр. 7:15, 21:3), содслывает «сущим светом» (ср. Мф. 13:43). Как Бытие Божественное есть «чистый Акт», так и обóженный человек, творимый в начале только как потенция, до конца актуализируется в своем тварном бытии и тоже становится «чистым актом» по входе во внутреннейшее за завесу (Евр. 6:19).

Обóжение

Во Христе, согласно догмату, тварное человеческое сестство обóжено до полноты совершенства — *ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9). Обс природы пребывают в Нем в единстве тождества настолько всецелом, что всякая двойственность исключена: Христос — един, Он — единый Богочеловек. В Нем сотворенное «по образу и для подобия Богу» достигло в вечности сего подобия, и причем настолько совершенного, что, во Христе, воскресшем и вознесшемся, уже нет никакого раздвоения, следы которого возможно усматривать в Его земной жизни даже до ее конца. Прежде всего мы имеем в виду такие наиболее яркие примеры, как Гефсиманская молитва «о чаше»: *Отче Мой! если возможно, да миует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26:39). Также и предсмертное взывание на Кресте: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46).

В пределах земной жизни, человеческая природа Христа, несмотря на то, что была «во-ипостазирована»¹⁶ вторым Лицом Святой Троицы, не была изъята из необходимого для

нее процесса становления, актуализации. Прежде чем все совершилось (Ин. 19:30), Христос-человек пребывал в состоянии «возрастания» (Лк. 2:52), подвига и претерпевал искушения (см. Лк. 4:1-13; Евр. 2:18) и даже агонию (Лк. 22:44). Значит, в Нем наличествовала некоторая двойственность вследствие несоизмеримости естеств Божеского и человеческого. По Вознесении же эта несоизмеримость исчезает, и человек Иисус Христос (1 Тим. 2:5) становится равным Богу (Флп. 2:6), «сидящим одесную Отца» (Мк. 16:19) уже и по человечеству. Однако равенство это иного порядка, чем абсолютное равенство Сына, единосущного Отцу по Божеству. Равенство в отношении тварного естества проходит в плане Акта-Энергии, а не в плане сущности. Мы преднамеренно храним молчание об ипостасном «моменте», потому что Ипостась Слова — нетварная, предвечная — неизменно пребывала таковою же и по восприятии тварной плоти: как Единородный, Он не покидал Своего престола: не разлучался недр Отца (Ин. 1:18). Халкидонский догмат о едином Христе в двух естествах, исповедуя равенство Богу, одновременно не теряет из виду онтологической дистанции между изначально Нетварным и тем, что вызвано к бытию волею Творца.

Христос есть незыблемое основание и высший критерий учения Церкви о человеке — антропологии. Все, что мы исповедуем относительно человечества Христа, является откровением о предвечном Замысле Бога о всем человечестве в целом (ср. Ефес. 1:4-5). То обстоятельство, что Господь, снизойдя до земли, пребыл в Своей извечной Ипостаси, ни в коей мере не умаляет приложимости Его опыта и «примера» к нам, людям, которым Он должен был во всем уподобиться (Евр. 2:17).

Если Христос воистину Сын Человеческий, единосущный нам, то из этого следует, что все совершенное Им в Его земной жизни возможно в равной мере и для других «сынов человеческих». Если мы признаем, что Он есть мера всех

вещей, то мы должны также признать, что наши утверждения относительно человечества Христа одновременно отображают весь диапазон возможностей человеческой природы в целом. Если мы исповедуем Его полное и совершенное обожение, то мы должны надеяться, что святые в грядущем веке воспримут ту же полноту обожения. Иначе Христос не заповедал бы нам «быть совершенными, как совершен Отец наш небесный» (см. Мф. 5:48). Тем, у кого подобные утверждения вызовут сомнение, мы поставим следующий вопрос: «Кто знает лучше истинный замысел Творца и действительные возможности человеческой природы: Тот, Кто сотворил ее, или мы сами?»

Потому-то Логос-Христос, восприняв нашу природу и явив в ней совершенство, сказал: *Дерзайте: Я победил мир* (Ин. 16:33). *Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел со Отцем Моим на престоле Его* (Откр. 3:21).

Согласно свидетельству отцов Церкви, наследники Царства восхитят Жизнь Божественную, и сия есть Жизнь безначальная и бесконечная, поскольку она — вне времени. Не отрицая непознаваемости Бога, отцы при этом говорят о том, что спасенные соделаются *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4) в грядущем веке, когда *то, что отчасти, упразднится* (1 Кор. 13:10), и утверждают, что для человека возможно достичь в полноту совершенства. Сие означает, что причастники вечной жизни сами также становятся вечными, не только в смысле бесконечного продления их жизни, но что они соделываются также и «безначальными».¹⁷

Однако ошибочным будет рассматривать сию безначальную жизнь как пресуществление тварной природы в Божественную Сущность: сия жизнь есть участие вечному Акту Бога, которое отнюдь не стирает непреложной грани между Сущностью Творца и сущностью твари.

Наряду с тем, что все св. отцы исповедуют непознаваемость и трансцендентность Божеского естества, мы находим,

что их понятия о вечной жизни разумной твари и пределах ее обожения не всегда одинаковы. Некоторые из отцов представляли сопричастие Царству как нескончаемое восхождение к абсолютному совершенству; другие описывают его, напротив, как «вечный покой». Сии последние полагают, что всякое бытие, носящее в себе элемент какого-либо «становления», не может быть истинным совершенством в его полноте.

Св. Максим Исповедник, великий аскет и богослов, тоже говорит нам о нашем конечном призвании достичь в «полноту возраста Христова»: «До тех пор, пока кто-либо пребывает в жизни сей, то даже если он является совершенным сообразно здешнему устройению и, благодаря деланию и созерцанию, частично обладает ведением, [даром] пророчества и залогом Святого Духа, он, тем не менее, не владеет полнотой их. Лишь некогда он, после свершения веков, достигнет совершенного удела — покоящейся в самой себе Истины, которая открывает Себя достойным Лицом к лицу, дабы не обладали они лишь частью полноты, но стяжали бы целиком всю полноту благодати по причастию. Ибо апостол говорит: *Все*, — ясно, что он имеет в виду спасаемых, — *придут в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова* (Ефес. 4:13), в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3). И с явлением их все, что отчасти, упразднится».¹⁸

Некоторые из святых отцов придавали большее значение возможности и необходимости для человека достичь совершенного познания Бога, тем самым следуя духу Новозаветного откровения; тогда как другие учителя Церкви отмечали «момент» божественной непознаваемости и непостижимости, откуда следуют такие понятия сих последних, как «мистическое богословие» и «видение Бога в божественном *мраке*» (ср: Исх. 20:21). В Новом Завете мы не встречаем понятия *мрака*, которое относилось бы к богоявлению или познанию Бога. Не говорит ли Св. Иоанн Богослов что *Бог*

божественной и нетварной, и вечно пребывающей превыше всякого естества и времени.²³

Кто более не носит в себе временной и преходящей жизни, имеющей начало и конец, и многими страстями колеблемой, но лишь жизнь божественную вселившегося в него Слова — вечную и никакой смертью не ограниченную, тот становится также безначальным и бесконечным.²⁴

Из своего созерцания сознательно отринув все, что не по Богу, и ни на чем из сущего, отмеченного пределом, не пребывая, божественный Мелхиседек переродился через слово по благодати в Духе сообразно божественным, безначальным и бессмертным свойствам Бога и носит в себе неповрежденное и истинное подобие родившему его Богу. Ведь всякое рождение производит порождение, которое бывает тождественным рождающему; ибо как сказано: *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3:6)». ²⁵

Следовательно, если мы соблюдаем заповедь Христа — «возлюби Бога всем сердцем, всем помышлением и всей крепостью» (ср. Мк. 12:30) — тогда сия любовь настолько тесно соединяет наш ум с Перво-умом вечного Отца, что наш ум сам становится безначальным, объемля всю тварь, всю вселенную в едином непротяженном, вневременном и безграничном акте.

Замысел Творца о нас осуществляется в совершенстве при единении духа нашего с Богом. Это актуализируется с такой полнотой, что не остается в нашей жизни ни единой потенции, которая бы не реализовалась; ни возможности, которая бы не раскрылась. Жизнь наша становится «чистым актом», по подобию Божию. И как *почил Бог в день седьмый от всех дел Своих* (Быт. 2:2), совершив все, так, согласно посланию к Евреям, и человеку, стремящемуся реализовать свое божественное призвание, надлежит достичь *непоколебимости* Божественного покоя. Сия непоколебимость не есть нечто пассивное, мертвое, но вечно

живос. Ни один человек, правда, не достигает полной реализации сего призвания в пределах земли, но именно здесь, на земле, начинается этот процесс; что же касается всесовершенного исполнения, то оно может осуществиться не иначе, как только по исходе нашем из этого мира.

Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа... Христос — как Сын в доме Его, дом же Его — мы, если только дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца. Почему, как говорит Дух Святой, «ныне когда услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших, как во время ропота, в день искушения в пустыне... — не познали они путей Моих; посему поклялся Я в гневе Моём, что они не войдут в покой Мой»... Но наставляйте друг друга каждый день, доколе можно говорить «ныне»,... ибо мы сделали причастниками Христу... На кого же негодовал Он сорок лет?... Против кого же клялся, что не войдут в покой Его, как не против непокорных?... Итак видим, что они не могли войти за неверие. Посему будем опасаться, чтобы, когда еще остается обетование войти в покой Его, не оказался кто из вас опоздавшим... Ибо нигде сказано о седьмом дне так: «и почил Бог в день седьмый от всех дел Своих»... Ибо, кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих... Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия,... посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати... (Евр. 3 и 4).

То же учение, согласно которому последнее совершенство человека не заключается в вечном восхождении человека к божественной беспредельности, но в том *покое*, о котором говорит апостол Павел, мы находим у преп. Максима Исповедника, который выражает это следующим образом: «Некоторые взыскуют: каким образом произойдет устрое-

ние для удостоившихся совершенства в Царстве Божиим? Будет ли оно соразмерно [духовному] преуспеянию и изменению, или же соответствующим постоянному тождеству? Каким образом должно тогда воспринимать души и тела? — На это можно достаточно правильно ответить, проведя сравнение с телесной жизнью, где смысл питания двойственен: он и способствует росту, и сохраняет питающихся. Ибо до тех пор, пока мы не достигаем совершенного телесного возмужания, мы питаемся, чтобы расти; но как только тело прекращает развиваться, мы уже питаемся только для сохранения жизни, а не для роста. Подобным же образом двойственен и смысл питания души. Ведь она питается для преуспеяния в добродетелях и умозрениях до тех пор, пока, пройдя все сущие (вещи), не достигнет меры возмужалости в полноте Христа. А когда это достигается, то останавливается всякое преуспеяние, осуществляемое посредством образом ради развития и возрастания. [Душа уже] непосредственно вкушает то, что превышает мышления, а поэтому [оказывается] превышает возрастания. Вид нетленной пищи [предназначен] для сохранения дарованного ей боговидного совершенства. Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи, [душа] воспринимает в себя вечное и тождественное благодать, которое поселяется в ней; она становится богом по сопричастию с Божией благодатью».²⁶

В Боге святые становятся, подобно Христу, вездесущими, всемогущими, всеведущими. В Боге человек является сам богом и соучаствует во всех Божиих делах. Человек живет жизнью Самого Бога, становится совершенным как Сам Бог.

Возлюбленные, мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть. И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя, так как Он чист (1 Ин. 3:2-3).

Невозможно для человека пребывать вечно с Богом, если он не уподобится Ему во всем. Преп. Симеон Новый Бого-

слов не раз провозглашал сию истину. Он говорит в своем 44-м гимне: «...Божественный Дух, как нетленный и бессмертный, уделяет [им] нетление и бессмертие. Будучи светом незаходимым, Он соделывает светом всех, в ком все-лится; являясь Жизнью, Он всем им подаст жизнь. Как сосущественный Христу и единосущный также, как единославный и соединенный с Ним, Он и их [также] соделывает совершенно подобными Христу. Ибо Владыка не завидует тому, чтобы смертные через Божественную благодать являлись равными Ему, и не считает [Своих] рабов недостойными уподобиться Ему; но утешается и радуется, когда видит нас, происшедших от людей, таковыми по благодати, каковым Он был и есть по естеству. Так как Он благодетель, то хочет, чтобы и мы были таковыми, каков и Он. *Ибо если мы не таковы, не в точности подобны Ему, то как соединимся с Ним, как сказал Он? как пребудем в Нем, не будучи таковыми? и как Он в нас пребудет, если мы не подобны Ему?* Итак, точно зная это, потщитесь воспринять Божественного Духа от Бога, дабы вам сделаться таковыми, каковыми показало это слово, — небесными и Божественными...»²⁷

Исповедуя обожение человеческого естества через Воплощение Логоса, мы отнюдь не теряем из вида того положения, что, говоря о Христе, мы исповедуем *ипостасное обожение*. Тогда возникает вопрос: как может падшая натура грешного человека прийти в меру полного возраста (Ефес. 4:13) Того, Кто сошел с небес (Ин. 3:13) и Который по человечеству есть *единый безгрешный*? Не существует ли радикальное различие между Христом и другими человеками?

Мы не должны забывать, что обожение человеческой природы через акт Воплощения Слова вовсе не исключает *наличия «момента» энергетического* в обожении Христова человеческого естества. Сей второй «момент» особенно ва-

жен еще и потому, что он показывает нам, что *пример Христа (Ин. 13:15) — реализуем, и как таковой, следовательно, является обязательным для всех людей. Если, при нашем понятии о Христе-человеке, мы акцентируем «радикальное различие» между Ним и нами, то тем самым мы вносим изменение в отношении всей нашей антропологии. Истощение Христа в Воплощении ставит нас пред удивительным фактом: с одной стороны, как пишет преп. Иоанн Дамаскин, обожение нашего естества совершилось с момента восприятия Словом нашей природы,²⁸ с другой стороны, многочисленные места Святого Писания показывают нам, что Человек-Христос избегал всего того, что носило бы характер «само-обожения». В Евангелии мы читаем, что Воплощение Слова осуществлено действием Святого Духа: *Дух Святой пойдет на Тебя... посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим* (Лк. 1:35). Тот же Дух Святой сошел на Христа и при Крещении (см. Мф. 3:15). Повествуя о Воскресении Христа, Св. Писание не говорит, что Христос «воскресил Себя», но что именно Сам Бог... *воскресил Его из мертвых и дал Ему славу* (1 Пет. 1:21). Наконец, Сам Христос сказал: *Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно: есть Другой, свидетельствующий о Мне...* (Ин. 5:31-32). Тот же момент отражен и в Литургическом акте нашей Церкви. Слова Христа — *Приидите, ядите, сие есть Тело Мое...* и *Пейте от нея вси — Сия есть Кровь Моя* (Мф. 26:27-28), не являются тайносовершительными, поскольку это было бы притязанием на «само-обожение»; но за этими словами следует *эпиклезис*, когда мы, обращаясь к Богу-Отцу, молим Его ниспослать Духа Святого «на ны и на предлежащая дары»,²⁹ Божественною силою Которого совершается таинство пресуществления евхаристического хлеба и вина в Тело и Кровь Христа.*

Христос, Который *должен был во всем уподобиться братьям* (Евр. 2:17), Сам неотступно свидетельствовал о

факте своего *человечества* и любил называть Себя *Сыном Человеческим*.³⁰ Из контекста Евангелия отчетливо видно, что Христос не использовал это выражение исключительно как Своё собственное имя, но как имя нарицательное, применимое ко всем людям — сынам человеческим. Иначе ~~каждый~~ человек был бы в праве помышлять на Страшном Суде:

«Как Ты можешь судить меня? Разве может быть ~~пра-~~ праведным суд, при котором условия существования судьи и подсудимого столь различны? Я — жалкое и слабое существо, подавленное постоянной угрозой смерти на всякое время и на всякий час, тогда как Твоё могущество беспредельно, и величие Твоё неизлечимо. Разве может Твой Суд быть праведным судом?»

Но никто не дерзнет произнести подобных слов, поскольку судить нас будет не Бог, а человек: *Бог-Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну... потому что Он есть Сын Человеческий* (Ин. 5:22,27). Сей «Сын Человеческий», Который уподобился мне во всем, прожил на земле так, что ни один человек во всей человеческой истории не будет в состоянии заявить Христу, что да Он, Христос, жил в более благоприятных условиях, нежели он сам. Таким образом, никто из нас не имеет достаточных оснований для того, чтобы оправдывать себя, пеня на слабости человеческой природы. Заповедь Христа *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48) должна пониматься не относительно, не в фигуральном смысле, как выражение некой вечной «тенденции», но в самом глубоком бытийном смысле: как свидетельство о возможности для человека реализовать своё призвание к совершенству, следуя Христу-человеку, Который Сам исполнил сию заповедь (*Я соблюл заповеди Отца Моего* — Ин. 15:10) и ~~вос-~~сел одесную Бога Отца (Мк. 16:62), что на библейском языке означает равенство.

Привычка нас делает невнимательными и порой чуть ли не бесчувственными к словам Святого Писания, и таким

образом мы теряем из виду их истинные измерения. Существенные моменты Божественного откровения часто проходят незамеченными при всем том, что в действительности они являются ответом на наши самые глубокие искания, поскольку слова Священного Писания и суть наиболее естественные для человеческого бытия.

Возможно, что тексты, приведенные из Святого Писания и из святых отцов и говорящие о равенстве и всей полноте подобия человека Богу, приведут в смущение многих христиан. Но, сказать правду, смущение сие свидетельствует лишь о том, что со своим психологическим понятием о смирении, они так и не сумели постичь истинного содержания Божественного откровения. Согласно этому откровению различие между Богом и человеком в вечности останется лишь в плане Сущности, но никоим образом не в отношении *славы* или *содержания* Божественной Жизни.

Когда умаляются истинные измерения Божественного откровения относительно человеческого бытия, тогда исключается всякая возможность для человека прийти в меру *истинного покаяния*. Если принимать себя лишь за жалкое существо, то тогда легко позволить и простить себе множество всякого рода беззаконий; и в действительности, считая себя низшими существами по отношению ко Христу, люди (да не покажется сие неким преувеличением) отказываются следовать за Ним на Голгофу. Умалять в нашем сознании предвечный замысел Творца о человеке не есть показатель смирения, но заблуждение и более того — великий грех. Нам нужно иметь дерзновенное мужество, чтобы приступить к содержанию Божественного откровения с *открытым лицом* и, *взирая на славу Господню*, преобразиться в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа (2 Кор. 3:18).

Если в плане аскетическом смирение состоит в том, чтобы считать себя хуже всех, то в плане богословском божественное смирение есть любовь, отдающая себя без остатка,

целиком и «до конца» (ср. Ин. 13:1). В первом случае присутствует некий элемент сравнения, то есть такое смирение еще является относительным. Во втором же случае оно вне всякого сравнения и, как таковое, — абсолютно. Именно такому смирению Христос заповедует нам научиться, когда Он говорит нам: *Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем* (Мф. 11:29).

Двухтысячелетний опыт жизни во Христе показывает, что Бог обращается с нами как с Себе равными, никоим образом не смея навязывать Себя принуждением. Христос сказал: *Где Я, там и слуга Мой будет* (Ин. 12:26), но сие истинно только в том случае, если слуга следует Ему до конца (ср. Мф. 10:22), неся свой крест. Если мы понимаем спасение как обожение, то нельзя забывать, что обожение обуславливается нашим течением на поприще земной жизни. Если мы не поступаем сообразно тому, как жил и поступал Христос, то как может человек стать подобным Христу в вечности лишь при исходе через смерть *туда*, в мир иной? Согласно учению отцов, именно в меру своего подобия «Богу, явльшемуся во плоти» становится человек подобным Богу в Его вечном Бытии.

Несколько раз в Евангелии мы слышим свидетельство Бога-Отца о Христе, что *Сей есть Сын Его Возлюбленный*.³¹ Но вот Христос говорит, что все, творящие волю Отца, возлюблены Отцом в той же мере, как Он Сам: *Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их... И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им... и да познает мир... что Ты... возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! которых Ты дал мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою... И Я открыл им имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них* (Ин. 17:20-26).

Апостол Филипп сказал Христу: *Покажи нам Отца*, и Господь ему ответил: *видевший Меня видел Отца* (смо-

три Ин. 14:8-9). Но из совокупности слов Св. Писания, исходя из других его [помимо процитированных выше] текстов, можно также справедливо заключить, что видевший Христа видел себя самого — каковым он предопределен быть по предвечному замыслу Отца, *так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном* (Ефес. 1:4-6).

Путь единства

В эпоху Вселенских соборов великие учителя Церкви, ставя перед собой цель привести своих современников к более совершенному познанию Откровения триединого Божества, прибегали к различным аналогиям, взятым из видимого мира или духовного устроения человека. Таким образом они старались победить отсутствие понимания Откровения у тех, для кого учение о трех Ипостасях, несводимых одна к другой, представлялось противоречащим догматическому положению об абсолютном единстве Бога. Однако, метод аналогического объяснения тайн Божественного Бытия содержит некоторые неудобства, которые порой не только не облегчают, но, напротив, затрудняют понимание догмата, ибо во всем тварном космосе нет ничего, что было бы в достаточной мере аналогичным триединству Божества. У отцов мы находим аналогию с солнцем, которое светит и в то же время согревает; аналогию с триединством человеческих душевных сил: ум понимается как образ Бога Отца, слово — образ Сына — Логоса, и дыхание (πνεύμα) как жизненная сила — образ Духа Святого. Все сии уподобления не в состоянии адекватно выразить тайну Божественного Бытия, ибо в Божественном триединстве Слово и Дух являются не Энергиями Отца-

Ума, но Ипостасями. Именно таким образом должно понимать образ Бога в человеке: то есть человечество, будучи единым по своей сущности, состоит из множества ипостасей, каждая из которых к конечному итоге предопределена вместить в себя всю полноту Богочеловеческого бытия,³² и явиться не просто как некая часть природы, а как полнота человеческого бытия; другими словами, стать *человеком универсальным*. И сие полностью реализуется не иначе, как в Церкви и Церковью.

Будучи подобием Святой Троицы, Церковь в своем бытии также имеет антиномический характер: тождества и одновременно различия. По примеру Бытия Божественного — где мы отметили три момента: Персону, Сущность и Энергию — в Церкви мы распознаем наличие персон, природы и действий (актов), которые, при конечном совершенстве человечества, должны стать тождественными. Как в Святой Троице каждая Ипостась является носителем абсолютной полноты Божественного Бытия, так и в нашем человеческом бытии каждая ипостась должна в своей совершенной реализации стать носителем всей полноты Богочеловеческого бытия, что есть условие *sine qua non* единства по образу Святой Троицы. Ибо если тождество не полное, то и единство также останется неполным. Проблема единства Церкви³³ есть одна из самых важных по причине актуальности ее для всего мира. Взятая во всей своей полноте, проблема эта отождествляется с проблемой единства человечества в целом, во всех планах: и во времени, и в пространстве. В нашу эпоху эта проблема должна быть поставлена с особой остротой — во всей ее полноте и глубине. Благодаря естественной для человека склонности, человечество всегда стремится к миру, единству, благу и даже абсолютному Благу; и в своем глубоком смысле этот порыв является поиском Бога. Но до сих пор все это еще не приобрело форму осмысленного *познания* и часто носит хаотический характер. Что же касается нас, мы убеждены,

что в глубине души люди ищут Церковь, ибо не иначе как в Церкви можно найти жизнь совершенную — жизнь по образу Святой Троицы, согласно словам Христа: *молю... да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе... и славу, которую Ты дал Мне, Я дал им, да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне: да будут совершены воедино* (Ин. 17:20-23).

Вопрос о достижении такого единства по образу Святой Троицы находится в тесной связи с нашей христианской антропологией. Если мы не будем помнить *что есть человек*, в каком смысле и в какой мере он есть *образ и подобие Божие*, то мы не сможем разрешить проблемы единства человечества. Для этого нам необходимо верить, что в Предвечном замысле Бога-Творца мы задуманы как *полнота совершенства*.

Наиболее полное изложение патристической антропологии мы можем найти у св. Григория Нисского в его трактате «О сотворении человека» и также у св. Максима Исповедника. Вот, что пишет Св. Григорий:

«Какую разницу усматриваем мы между Божественным и уподоблением Божественному? Разница сия состоит в том, что Одно есть нетварное, другое же существует как тварное...³⁴ Слово [Божие], говоря, что сотворил Бог *человека*, неопределенностью выражения указывает на все человечество. Потому что Адам не был так со-наименован с [другой] тварью, как в последующих повествованиях. Но имя, [данное] сотворенному человеку, не есть собственное, но нарицательное; и [такое употребление] нарицательного имени для нашей природы приводит нас к той мысли, что Божественным проведением и силой в начальном замысле объемлется все человечество.³⁵

Ибо образ (содержится) не в некоей одной части нашей природы, ни благодать (пребывает) не в какой-либо части от видимого в человеке, но такая способность³⁶ равным образом распространяется на весь род [человеческий].³⁷

Между человеком, каким он был явлен при изначальном устроении мира, и тем, каким он явится по кончине всего [мира], существует подобие, ибо в равной мере носят они в себе Божественный образ. По этой причине весь род человеческий именуется единым *человеком*, ибо для могущества Божия не существует ни прошедшего, ни будущего; но и грядущее наравне с настоящим содержится всеобъемлющей Энергией Божества. Поэтому вся наша природа, простираясь от первого [человека] до последнего, есть единый Образ Того, Кто есть *Сый* (Исх. 3:14).³⁸

Но спросишь: по какому такому умыслу преставление скорбной жизни на часное бывает не сразу, но сие тяжкое телесное существование, тянущееся некий ограниченный промежуток времени, терпится до конца совершенного всисполнения? — Для того, чтобы человеческая жизнь, будучи освобожденной тогда как бы от некоего ига, вновь свободной же и вольной возвысилась бы к жизни блаженной и бесстрастной.

Но насколько близок истине искомый ответ,³⁹ это знает достоверно лишь сама истина. А то, что вошло нам на ум, есть следующее. Скажу же, снова повторяя упомянутое вначале слово [Божие]: *сотворим*, — речет Бог, *человека по образу и по подобию Нашему. И сотворил Бог человека по Своему подобию...* Образ же Бога, созерцаемый во всей человеческой природе, был завершен. Адам же тогда еще не был приведен в Бытие. Поэтому образованное из земли именуется Адамом [в смысле] некоего этимологического названия, как знатоки еврейского языка говорят.⁴⁰ Поэтому и апостол... человека, из земли [взятого], называет *перстным*⁴¹, как бы переводя на греческий язык имя *Адам*.

Человек же был сотворен по образу [Бога], то есть по всей природе в целом он есть нечто богоподобное. Сразу вся полнота природы была сотворена Всемогущей премудростью, а не только некая часть целого».⁴²

Так мы видим, что «люди обладают общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудноуловимо, чем аналогичное различие единой Природы и трех Лиц в Боге. Прежде всего следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении, свободной от всякой примеси. То, что мы обычно называем «личности», «личное» обозначает скорее индивиды, индивидуальное. Мы привыкли считать эти два выражения — личность и индивид — почти что синонимами... мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Между тем, в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение».⁴³

До тех пор, пока человеческие ипостаси не преодолеют ограничений, присущих индивидуализму, они пребудут неспособными к осуществлению того «вселенского исполнения», о котором говорит Св. Григорий, и реально носить в себе всю полноту бытия. Не-универсальные ипостаси, так сказать «человеческие индивиды», не достигнут полного и вселенского единства в их отношении к себе подобным, и пребудут едиными лишь отчасти, в пределах их возможностей.

По слову св. Максима: «Во Христе, Который есть Бог и Слово Отца, по сущности обитает *вся полнота Божества телесно* (Кол. 2:9); в нас же эта полнота Божества обитает по благодати, [...] ибо по причине усыновления нас Богом вполне естественным (представляется и то), что в нас обитает полнота Божества...»⁴⁴

И в этом Св. Максим находится в полном согласии со св. апостолом Павлом, который говорит: *дабы вам исполниться всею полнотою Божиею* (Ефес. 3:19). В другом месте преп. Максим также пишет: «В завершение всего этого, когда посредством любви тварная природа соединится с Нетварной (О чудо Божьего человеколюбия к нам!), один и тот же человек явится по навыку благодати про-

никнувшимся весь и всецело всем Богом, становясь всем тем, что есть Бог, без тождества однако по сущности, усваивая себе Сего Бога, воспринимая Сего единого сущего Бога как награду за свое к вышним течение, как конец движения всего движущегося, как основание твердое и недвижимое всего содержимого Тем, Кто есть бескрайний и бесконечный край и конец всякого края, всякого постановления и закона, всякого слова и ума и всякого естества...»⁴⁵

Мы можем сказать, что Воплощением, Смертью на Голгофе, Воскресением из мертвых, Вознесением человеческого естества до степени равенства с Богом Отцом, ниспосланием Духа Святого, Бог совершил *абсолютно все*, что было необходимо для нашего спасения. И если в истории мира единство пребывает не-реализованным, то сие есть не что иное, как следствие противления людей любви Христовой. Сие единство может быть реализовано не иначе как усилиями самих людей, ибо невозможно навязать любовь извне. Преп. Максим Исповедник говорит: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре божественные свойства [...] бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других — способности воли; то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по естеству...»⁴⁶ Для них [тварей] быть вечно или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопричастствовать же или не сопричастствовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]». ⁴⁷

В заключение мы приводим следующие строки из статьи выдающегося русского богослова прот. Георгия Флоровского: «Церковь едина. И это единство есть самое бытие Церкви. Церковь есть единство, единство во Христе, *едиение Духа в союзе мира* (Ефес. 4:3). Церковь создана и создается в мире именно ради единства и соеди-

нения, — *да вси едино будут* (Ин. 17:21). Церковь есть единое «тело», то есть организм, и Тело Христово. *Ибо едином Духом мы вси во едино тело крестихомся* (1 Кор. 12:13). И только в Церкви и возможно или осуществимо это подлинное и действительное единение и единство, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа, по образу и подобию Троицы Единосущной». ⁴⁸

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

*Мы же все, открытым лицом,
как в зеркале, взирая на славу
Господню, преобразуемся в тот
же образ от славы в славу, как
от Господня Духа.*

(2 Кор. 3:18)

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ

О человеке

Факт воплощения Бога ясно показывает сродство между Ним и нами: *Он не стыдится называть нас братьями, говоря: возведу имя Твое братьям Моим... и еще: се, Я и дети, которых дал Мне Бог. Поелику же дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные... Поэтому Он должен был во всем уподобиться братьям* (ср. Евр. 2:11 и далее). И если Он мог уподобиться нам во всем, то значит и мы, Его же действием в нас, сможем во всем уподобиться Ему; иначе говоря — воспринять Божественный образ бытия.

Христианское видение страшно парадоксально. С одной стороны, высота призвания, могущая показаться неумеренной гордостью, с другой — призыв к покаянию и смирению: *Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему. Потому что увидим Его как Он есть. И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя (от всякого греха), так как Он чист* (1 Ин. 3:2-3). Корень же всех грехов — гордость, в ней тьма. Смирение же есть свойство любви Божьей. Вне очищения себя от этой адской тьмы — гордости, — всякое слово о богоподобии было бы «люциферизмом».

Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный (Мф. 5:48) — эта заповедь дана нам не столько в порядке педагогическом, то есть как указание направления, сколько в несравненно более глубоком смысле: как откровение предвечного замысла Творца о человеке. В своем явлении во плоти Господь сказал: *Отец Мой более*

Меня (Ин. 14:28). Но по вознесении своем Он воссел «одесную Отца» уже и как Сын Человеческий. У нас нет иного критерия истины, более достоверного, чем Собезначальный Отцу Сын по Божеству — Иисус Христос. Он показал нам Собою, что человеку предоставлена возможность стать равным Творцу своему. Когда Господь называл Себя Сыном Человеческим, сохраняя «дистанцию» между Собою и Богом, то тем самым Он учит нас избегать актов, носящих характер «самообожения». Обожение возможно не иначе, как действием Бога в нас, — и сие даже до последнего совершенства. Предохраняя нас от люциферического движения, Господь дал нам образ (Ин. 13:15, в слав. пер.), да последуем Ему. Таким путем осуществится в нас сия страшная своим все превосходящим величием заповедь.

Христианин в нашем понимании есть тот, кто верует и исповедует Иисуса Христа соприисносущим Сыном Отца по Божественному Существо и, следовательно, Богом совершенным. Говоря постоянно о своем вечном Отце и о характере вечной жизни, как о познании «единого истинного Бога» (Ин. 17:3), Христос делает всю нашу жизнь двупланной — мы живем в двух измерениях: вечности и времени. Сие, в известные моменты Божиих посещений, открывает нам то же сознание, которое мы видим у апостолов, а именно: о предназначении человека к обожению и о предъизбрании верных «прежде сложения мира» (Ефес. 1:4).

При Своем вознесении Господь «благословил» апостолов, свидетелей сего откровения (Лк. 24:50-51). Он заповедал им идти по всему миру проповедовать Евангелие всей твари, уча все народы соблюдать все, что Он повелел им. В заключение сказал: *Се, Я с вами во все дни до скончания века* (ср. Мф. 28:19-20; Мк. 16:15).

Благословение Божие пребывает в мире сем, и прежде всего там, где его жаждут. Но веку сему положено «скончание». Эта форма бытия не предназначена для вмещения всей полноты Божественного Бытия. В своей, даже благо-

словенной части — Земля не является нашей последней целью. Наше «чаяние» есть свойство природы нашей, способной предвосхитить грядущее Царство. Та сторона нашего духа, что стремится к надмирному Богу, сама по себе «надмирна», как подобает образу Божию.

Факт Воплощения — показатель высокого достоинства человека: некоторой соизмеримости между Богом и человеком. Возможность для Бога вочеловечения имеет в себе параллелью возможность для человека воспринять обожение. Мы призваны Творцом к соучастию в творении мира: *И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его (Быт. 2:15). И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему: и да владычествуют они... над всею землею (Быт. 1:26).*

Вознесшийся Христос воссел одесную Бога Отца уже и как Сын Человеческий. Он *победил мир* (Ин. 16:33), и мы приобщаемся к Его победе. Итак, человек двупланен: он в мире ссн, он же превосходит (трансцендирует) в духе природный мир. В низших формах своего существования он является «вещью», «объектом», «явлением», и как таковой — детерминирован; в свойственной ему высшей форме он — персона-ипостась, обладает двойственным самоощущением: своей тленности и ничтожества, но и своего величия и бессмертия.

Трудность христианского пути в том, чтобы найти должный эквилибр между сознанием настоящего, эмпирически данного состояния, с одной стороны, и с другой — колеблемой веры в предвечный план нашего усыновления Богом. *Блаженны уверовавшие; потому что совершится сказанное от Господа (ср. Лк. 1:45).* Чтобы быть христианином — необходимо дерзновенное мужество, перед которым все прочие дерзания земли бледнеют. Своеобразие христианского духа в том, что предельные дерзания, могущие показаться невеждам чрезмерной гордостью, сочетают-

ся с глубоким смирением: ибо открывшийся нам Бог есть Смиранный Господь, не смешивающийся с гордостью — *Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню во страхе Божием (2 Кор. 7:1).*

Человек — персона

Идея «богоподобия», полного, не частичного, лежит в основе христианской антропологии. Надмирный Бог, и человек — надмирен. Образ и подобие Абсолюта, он носит в себе сознание, трансцендирующее все, что видит в пределах земного существования. Бога он живет как Отца и как Персону, и себя осознает как личность-ипостась. Теперь мы знаем, что Абсолютное Бытие может быть только Персональным, ибо Бог наш — есть Бог Живой, Сущностный, а не отвлеченная философская идея. И человек — персона, в своей персональности видит отражение-«образ» Абсолютности Божией, еще не вполне актуализированной, но все же глубоко осознанной. Между Богом и человеком есть и должна быть соизмеримость при всей несоизмеримости. Если бы мы отвергли сие откровение, то стало бы совершенно невозможным какое бы то ни было истинное познание, то есть соответствующее действительности Божественного бытия.

Христианский персонализм свое наиболее совершенное выражение имеет в молитвенном движении всеобъемлющей любви. В акте сей христоподобной любви христианин отдает себя без остатка другим возлюбленным: прежде всего Богу, а затем, силою Духа Святого, всему прочему. В этой кенотической любви он трансцендирует самого себя: любовь живет в «другом», а не в себялюбии; возлюбленные составляют его жизнь. Но, живя в другом, персона-любовь не перестает быть сама собою. Через этот выход из своих эгоистических пределов любовь приходит к обладанию всем, к единению всего в самой себе. Эгоистический индиви-

дуализм неизбежно вносит обособление и разделение через борьбу за свое временное бывание. Человек-ипостась, по образу и по подобию человеку-Христу (1 Тим. 2:5), в своей конечной завершенности явится носителем всей полноты Божественного и тварного Бытия, — богочеловеком. Во Святой Троице каждая Ипостась имеет в Себе всю абсолютную полноту двух Других, не уничтожая Их, не сводя Их только «к содержанию» Своей жизни, но и Сама входит всецело в Их Бытие, утверждая тем Их ипостасность. Так и в много-ипостасном бытии человечества: каждая личность призвана вместить в себе полноту *всечеловеческого* бытия, никак не устраняя прочих личностей, но входя в их жизнь как существенное содержание ее, и тем утверждая их персональность. Таким образом создается единое бытие, выраженное в догмате о Единой Сущности в Трех Ипостасях. Человечество должно явиться единым сестством во множестве ипостасей: такова творческая идея Бога, сотворившего Человека по образу Своему и по подобию.

Через веру и подвиг человек должен достигнуть подобия Богу даже во всей ее полноте; сначала уразуметь и затем реализовать в своей свободе предвечный замысел о нем Творца. Таков смысл заповеди Христа: *Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5:48). Уклоняясь от того труда, чтобы не сказать распятия, с которым связано осуществление богоподобия в нас, мы унаследуем могильную тьму. По данной нам свободе самоопределения мы, конечно, можем игнорировать столь высокое призвание, требующее от нас всех сил нашего существа; но нельзя нам изменить предвечный замысел Бога о нас: свести нашу природу до уровня животных, то есть временного бывания вне вечного Света Божества.

Самый великий грех, самое страшное падение — отвергнуть любовь Творца и Отца нашего, Который *так возлюбил мир, что отдал Сына своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь веч-*

ную (Ин. 3:16-18), дабы в Нем и через Него соделать и нас возлюбленными сынами Своими. Все те, что устремляются к Божественному образу бытия помимо Христа, влекутся, в сущности, к тому не-бытию, из которого вызваны волею Бога; а те, что всем лицом обратились к плоти мира сего, разлагаются заживо в крушениях своих судеб или в гигантских катастрофах мировых войн — и подобное сему.

Христианское величие Человека

Народы Азии, главным образом Средней и Дальневосточной, не восприняли откровения о Персоне ни в отношении Перво-Бытия, ни Его образа — Человека. Три с половиной тысячи лет оказались недостаточными для того, чтобы все человечество освоило полноту излитого на мир благословения: сначала на Синае, затем в явлении воплощенного Логоса Отца и сошествия Святого Духа. Больше того, в нашу эпоху замечается отступление, даже массовое, среди тех народов, которые веками считали себя «христианскими». Нет сомнений, что христианский персонализм представляет собою исключительное совершенство, и как таковое трудно постигаемое.

Современный коммунизм — также есть отрицание персонализма. Взяв некоторые из положений учения Христа и отбросив другие, более существенные, марксисты невероятно снизили понятие о человеке. Их антропология весьма приближена к зоологии. Как образ Абсолютного, человек является ценностью, высшей, чем весь остальной космос, и единая человеческая личность, достигшая предельно возможного познания Вечного Бога, изменяет достоинство всей земли. Возьмем первый момент творения человека, когда «человек родился в мир» (ср. Ин. 16:21): этому новому созданию Всевышнего Бога была дана власть соучаствовать в Божественном творческом Акте; ему была дана возможность владеть космическими силами; он был одарен способностью

к познанию не только естественного плана, но и Нетварного бытия, и стать бессмертным сожителем Самого Творца. Сколь существенна перемена во всем Бытии? — Если в суждении о ценностях мы будем исходить не из количества, а из качества, то можем сказать, что в последнем решении эта ценность равна достоинству наиболее совершенного человека. Так, когда Господь был с нами на земле, тогда ее цена равнялась Богу. Те, что *испытали поругания и побои, а также узы и темницы; были побиваемы камнями... по-вергаемы пыткам; умирали от меча; скитались... терпя скорби и озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням...* (Евр. 11:36-38). То же разумение заключено в описанном в Библии событии, когда Адаму была дана власть определить судьбу всякого животного, познав предварительно свойства каждого из них: *Господь Бог... привел к человеку всех животных полевых и всех птиц небесных, чтобы видеть, как он, Адам, назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было ей, но не нашлось для человека подобного ему* (ср. Быт. 2:19-20). Не только коммунизм, но и все известные нам государства наших дней опрокинули смысл Евангелия: для них «общее» превалирует над личным — всякий раз осуждения выносятся по принципу первосвященника Каиафы: *лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб* (Ин. 11:50). При этом почти всегда довод к уничтожению — польза «всего народа», — включает в себя ложь, ибо имеется в виду не «весь», а лишь имеющая в руках своих власть «часть».

Но даже если бы и была правда, то есть предстояла гибель всего народа, то и тогда убит был Тот, Кто превосходил Своим достоинством весь сотворенный Им космос, все века человеческой истории. Конечно, приведен нами крайний случай. Никто из людей не может быть сравнен с Христом, но самый принцип для суждения все же дан, чтобы и все, получившие или взявшие на себя силою возможность

«судить», были бы весьма медлительны к выносу наказания вообще, а на смерть — никогда, никого.

Сегодня 15 мая 1979 г. Едва я написал сии слова «никогда, никого», как узнал, что в английском парламенте новос правительством поставило вопрос о восстановлении смертной казни в программу предстоящего парламентского года.

Предвосхищение Царства

Во Христе мы имеем Носителя предельных страданий и также высочайшей святости и блаженства. В этом универсализме отличительная черта христианства. В сердце верующего сожителствуют: наше тварное начало с нетварною силою Бога, истощание и могущество, уничижение и слава, время и вечность, боль и радость в предельном для сс-тества нашего напряжении.

Вечность мы предвосхищаем как непротяженный Акт, неопишимо богатого содержания Бытия в неумаляемой никогда полноте. Вечность — пресизбыток жизни. То, что мы воспринимает здесь как страдание и даже умирание, в Царстве явится самоистощающейся любовью — любовью совершенною, не обращающейся на себя. Любовь объемлющая весь мир, и Бога, и святых, любовь торжествующая видеть все сие как ее богатство: она живет как свою радость видеть других в славе, *сияющими как солнце* (Мф. 13:43).

Божией любви свойственна ненасытимость: в ней нет и не может быть пресыщения. Нет места и снижению, или каким бы то ни было колебаниям в энергии Жизни непреложной. И именно сия непреложность есть существо блаженства. И на Земле мука наша не в том, что мы болеем или сострадаем, но в том, что мы умираем от этих проявлений любви. В грядущем Царстве Христа составным элементом явится неугасимое пламя благодарности Господу Иисусу, спасшему нас Своими страданиями. Так мы вечно пребудем в восхищении от созерцания всего «дела» Его (Ин. 17:4):

воплощение, бегство в Египет, благуо вестъ о спасении, Фавор, Тайную Вечерю, молитву в Гесфсимании, жажду на Кресте и умирание — все сие в неразрывной связи с Его чудесами, беспредельной премудростью Его проповеди, всего, что Он совершил.

По-разному разумеют вечность отцы Церкви. Некоторые мыслят ее как непрестанное восхождение тварных существ к Божеству. Другие, как апостол Иоанн, апостол Павел и некоторые отцы Церкви, как преп. Максим Исповедник, обетованное блаженство видят в восхождении за Завесу (ср. Евр. 6:19-20), в «День Осьмый», где нет уже дальнейшего движения, или шествия, или роста, где «Бог всяческая во всех» (1 Кор. 15:28). Так одни представляли себе вечность с подобной математикам логикой: конечное число как бы ни возрастало, никогда не достигнет бесконечного. Возможно, однако, их понимать и иначе: само по себе наивысшее напряжение Бытия, в своей неисчислимой динамике, может переживаться как «движение». Но вернее исходить в нашем суждении о вечности из Христа-человека, Который есть, несомненно, мера всех вещей и основание всякого познания. Если Он, как Сын Человеческий, вошел во Святаго Святыя Троичного Божества и воссел одесную Бога и Отца, то и для людей обетована та же конечная слава: *Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел со Отцом Моим на Престоле Его. Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит Церквам* (Откр. 3:21-22). И еще: *Где Я, там и слуга Мой будет* (Ин. 12:26).

О современном человечестве

Сотворение свободных персон — заключало в себе «риск творения». Отсутствие детерминации извне создавало возможность отступления твари, то есть падения и последовавшего затем трагизма всей истории нашего мира.

Гуманизм, зародившийся в эпоху Возрождения, в начале носил в себе элементы христианского влияния, но главным импульсом его было художественное и культурное творчество, вдохновленное древней классической Грецией. Параллельно с этим зарождается и экспериментальная наука.

Дальнейшая эволюция гуманизма связывалась со все возрастающим отрывом от Бога и культом человека: все для человека, являющегося наивысшей ценностью в бытии космоса. Не трудно усмотреть в этом движении «возрождения» райского падения с новой силой в истории человечества. Всякий гуманизм, в силу частичного и более полного удаления от Бога, снижает уровень человека, и он становится «продуктом природы», подвластным тварным, космическим, стихиям и своим же абстрактным идеям.

Адаму — Всечеловеку, сотворенному «по образу» для бытия «по подобию» своему Творцу, в сущности нет выбора иного, как реализовать в себе сей образ и подобие через сообразование жизни своей с Его, Творца, волею. Бог, как Абсолютное Бытие, не мог бы почитать Адама выше, чем совершил сие — предложив Адаму и его потомству быть с Ним вечно. Следовательно, гуманисты правы, считая человека венцом творения, но они ошиблись, не поняв, что им не дано сотворить их собственный мир в отказе от своего Творца. Их путь бросает их в то «ничто», из которого они взяты. Христианство, как богочеловечество, есть высочайшая форма гуманизма. «Христос-человек» (1 Тим. 2:5) нам раскрыл сию тайну в совершенстве.

Позднейшая форма гуманизма, философская и якобы научно установленная, создаст конфликтные отношения между Богом и людьми. Два тысячелетия тому назад Его убили позорной смертью в воспринятой Им плоти нашей. Теперь — «Бог умер». Начался культ человека: все — в человеке, все только для него. Инаковерующих — убивают!

Последствия сей новой формы «падения»: человек стал рабом им же создаваемых государств, науки, всегда весьма

относительной, своих абстрактных философий и идеологий; хуже того — создаваемых им машин. Оставивший Бога человек сам себе создает врагов: первый из них — государство. И выхода из сего нет. Чем более организовывается и усиливается государственный аппарат, тем быстрее и жесточе процесс деперсонализации людей. В силу сего возможно сказать, что христианство становится неудобным для обезличенного государства.

Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить (Ин. 14:19). Будете вечно жить с Богом и в Боге, как истинный образ Абсолюта, как полные персоны: Петр, Иоанн, Андрей, Павел и прочие.

Един Бог в Троице Персон, носительниц полноты абсолютного Бытия. Начальный блеск отражения сего Света был дан в первые годы христианства: *У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее... Не было между ними никакого нуждающегося; ибо все, которые владели землями и домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду (Деян. 4:32, 34-35).* И ясно из писания, что такие настроения среди верующих были следствием излияния на них Духа Святого: *Петр сказал: Анания! для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоем? Ты солгал не человекам, а Богу (Деян. 5:3-4).*

Это являлось неким зачатком нового образа жизни человечества по заповеди: *возлюби ближнего твоего как самого себя.* На вопрос законника — «а кто мой ближний?» (Лк. 10:29) — Господь притчею указал на сама-

рянина (Лк. 10:30-37). В конъюнктуре того времени — самаряне были врагами Иудеев. Полный смысл сей притчи: всякий человек, все человечество — мои ближние, моя жизнь. И это есть христианский персонализм — Персона, образ Абсолюта, носит в себе всю полноту бытия человеческого: Один у нас Отец, Который на небесах, все же мы — братья (ср. Мф. 23:8-9).

В истории мира нашего мы видим лишь монашеские общезжития, где по образу, данному в Деяниях апостолов, свободно пришедшие, уверовавшие во Христа, соединялись в группы, хранящие сей принцип. Насколько мне позволяет высказаться мой более чем полувекковой опыт монашества, могу сказать, что даже в монастырях подлинно евангельский «коммунизм» не реализуется вполне. Это потому, что соблюдать «вторую заповедь» могут лишь достигшие бесстрастия любви всеобъемлющей. Что при этом можем мы ожидать от марксистского коммунизма? Сей последний навязывает себя непрестанным насилием над всеми гражданами, создавая вместо рая нестершимый ад: *государство* становится общей для всего населения тюрьмой. Самые низкие, интеллектуально или морально, составляют его «аппарат» генерализованного насилия. И именно сие имеем мы ныне в лице претендующей на главенство во всем мире коммунистической идеи. Адепты сей злорожденной доктрины почитают себя высокими гуманистами, как это ни странно. К этому, конечно, приводит тот факт, что они противники иного узаконенного преступления: демократического капитализма. Открытая звериная борьба между этими двумя «гуманистическими» политико-социальными системами приводит к невероятно многим страданиям большей части людского мира. Капитализм строит свои дворцы на морях крови, на горах трупов, предоставляя некоторые свободы известным слоям общества. Коммунизм подавляет всякие свободы: совести, мышления, выбора места жительства, участия в мировой культуре, общения с представителями мировой цивили-

тизации, печати, и многое другое, подобное сему. Все подавлено террористически, повсюду доминируют низшие духовно элементы, попраны все, казавшиеся нормальными, права человека.

История мира полна неразрешимых противоречий. При отказе от Христа неизбежным станет апокалиптический конец: мир сгорит в огне, создаваемом самими же людьми. Богочеловеческий христианский процесс захватывает лишь незначительную часть человечества. Но быть может именно эта избранная часть страдальцев любви является смыслом Истории. Каждый, спасенный Христом, есть непреходящая ценность.

Все, не пожелавшие до сего дня разумно, изнутри, духовно познать, что человечество едино в существе своем, но продолжающие стремиться к преобладанию и господству над братьями, вынуждены будут признать это единство, но извне, силою [исторических или эсхатологических] событий.

Однако последнее, то есть когда люди познают свое равенство с братьями через принуждение извне, не даст человеку света вечной жизни, потому что сей свет — свет свободы богоподобной. Когда люди изнутри, в духе заповедей Христа приходят к этому познанию, тогда таковое братство есть подлинное осуществление Царства Божия на земле. Когда же братство является следствием принуждения извне, силою, тогда оно предстанет в своем извращенном виде, то есть лишенным любви и свободы, и преисполнено по-прежнему внутренних разделений и неприязни.

Всё недобрым образом добытое — всё погибнет!

Христос про Себя сказал: «Я есмь Истина, Путь и Жизнь», и сии три суть едино. Нельзя Истину-Добро достигнуть путем неправды, насилия, лжи, убийства.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

СТАНОВЛЕНИЕ

Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его.

(Мф. 11:12)

СЛОВО О МОНАШЕСТВЕ

Есть различные виды монашеского жития. Так, например, на Афоне в настоящее время можно найти семь таковых, начиная с самого популярного и нормального — общежития, до самого трудного и малопривлекательного — пустынножительства в одиночку.

Этот последний вид или форма аскетической жизни всегда вызывал и, боюсь, не перестанет вызывать наибольшее сопротивление. Сущность его в том, что монах, ища возможности помолиться по заповеди Господней «в тайне», в «закрытой клети» (Мф. 6:6), так, чтобы никто его не видел, так, чтобы душа его была свободна от власти над кем бы то ни было и кого бы то ни было над ним, чтобы глубже сосредотачиваться на внутреннем человеке, — отходит от внешней деятельности. Этот последний момент — отход от внешней деятельности — дает многим повод обвинять монаха в «духовном эгоизме», понимаемом как искание спасения «своей души». Некоторые, более грубые, обвиняют его в «дармоедстве»; другие, толкаемые внутренним чувством зависти ему, под влиянием демонов, делают все возможное, чтобы мешать ему молиться. И многое другое подобное ему.

Подвижники этого вида монашества в истории всегда были вынуждены уходить в леса, в пустыни — в места, неудобные для жительства людей, в места, на которые обычно не притязают люди, «скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли».¹ Для внешнего взгляда — это бесполезный элемент для Церкви. Эта форма монашества пользовалась покровительством иерархии только в тех случаях, когда сами иерархи сознавали, что из их рядов прежде всего возможно ожидать более углубленного позна-

ния в области духа, что из среды пустынников и отшельников исходят люди, способные послужить миру в более высоком смысле этого слова. Во всех остальных случаях Церковь в своем историческом действии почти всегда склоняется к покровительству и защите общежительного, организованного и деятельного монашества. Одним из наиболее известных и показательных в этом отношении случаев является спор между преп. Иосифом Волоколамским и преп. Нилом Сорским. Нельзя отрицать большой доли исторической правды в этой установке церковной иерархии. Возможно увидеть в этом и действие Божественного промысла. Те испытания, которым подвергаются такого рода монахи — необходимое условие для их внутреннего опыта, для познания путей Христа в мире. Но внешне это предстает как известного рода «конфликт» между отшельническим монашеством и миром и церковной иерархией. Этого рода подвижники обычно вынуждены удаляться подальше от глаз людей; они скрываются в «мышинных норах», молчат, склоняются до земли перед каждым человеком, «умирают» для мира. У них нет иного способа защиты себя, чтобы сохранить за собой некоторую свободу, совершенно необходимую для молитвы. Истекшие века и наш повседневный опыт неизменно показывают, что всякий человек, как бы ни был он невсжествен в духовном делании, считает себя компетентным судить и осуждать таких монахов.

Апостол Павел говорит: Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает сие безумием; и не может разуметь, потому что о сем должно судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может (1 Кор. 2:14-15).

Однако на деле, то есть в видимом историческом плане, происходит обратное: именно недуховные со всяким дерзновением судят духовных, а те, которые, хотя бы отчасти прикоснулись к духовному деланию, не решаются открыть рта своего перед недуховным. Почему так? Потому что

всякий раз, когда произносится слово о подлинной духовной жизни, оно вызывает протест в душах людей, отвращающихся от нас; и тем возбуждается совершенно неудержимая неприязнь, выражающаяся в той или иной форме гонения. И единственный способ защиты от этих гонений у подвижника это — молчание и скрывание себя от глаз людей.

Сжимаясь до возможного предела, скрываясь в ямы или норы, не показываясь на глаза, живя в нищете и всякого рода лишениях, подвижник тем самым «дает место гневу», создаст вокруг себя некую «пустоту», ударяющий по которой не достигает его, подвижника. Можно употребить и иной образ. Подвижник, через нестяжание и презрение человеческой славы и власти, становится «тонким», как золотой листик, употребляемый иконописцами для нимбов (нужно взять двадцать тысяч таких листов, чтобы составить толщину монеты). При этом условии всякий «пресс», как бы он ни давил, словно не достигает его, подвижника. Чтобы избежать гонений, подвижник должен стать гонителем самого себя в большей мере, чем могут гнать враги. Тогда только он обретет покой.

Тому, кто так ведет себя, почти невозможно делать зло. Но едва он произносит слово в порядке служения другим, немедленно притеснения приходят в действие. Цель гонений — пресечение пользы людям. Но прикрывается это обратным намерением. В силу этого, каждое слово, каким бы добрым и истинным оно ни было, произнесенное пророками, апостолами, или вообще служителями Слова, толкуется прежде всего против них и является поводом для гонений.

Отсюда «духовный закон»: или уподобиться пророкам и апостолам, и проповедуя, не бояться ни неприязни, ни гонения, ни самой смерти, или же удалиться в бездействие, в безмолвие в пустыне, чтобы скрыться от людей. Бездействие аскета во внешнем станет неизменно сильнейшим действием в плане невидимом. Его результаты скажутся в грядущих временах. В жизни монаха это бездействие диктуется стрем-

лением не вызывать в душах людей болезненных протестов, не нанести им тяжелых ран, и так, пребывая почти исключительно в молитве, служить все же их спасению, без вреда в то же время и для самого себя.

Этот вопрос принадлежит, бесспорно, к самым глубоким и трудно постигаемым. Современники, слыша те же слова, которые они читают в Священном Писании, не терпят живых людей их говорящих, почитают их безумными и гордыми. И гонят их с полным сознанием своей правды и даже искренне думают, что «они службу приносят Богу». И если бы мы не имели пред своими глазами опыт пророков, апостолов и святых отцов Церкви, то мы неизбежно потерялись бы и отчаялись. Это потому, что встречаемое нами словно противоположно тому, к чему мы стремимся всей душой. Мы влечемся к любви, и встречаем ненависть. Мы стремимся к единству, и в ответ получаем отталкивание и разрывы. Но пределом сего являются события Великой Пятницы. Этого предела никто из людей не достигал и не достигнет. Сама Любовь, Бог явился в мир, но безмерной любви к миру, и мир Его отверг и распял. В тот день, по истине странный и страшный, Христос один стоял на суде богоучрежденной ветхозаветной Церкви, судимый по Закону, Им же Самим данному; на суде Римского государства, по тому времени самому правовому, и, наконец, на суде простого народа, в массах, собравшихся в Иерусалим на праздник Пасхи. И все его осудили на смерть. А представитель ветхозаветной Церкви прежде и больше всех. Их неприязнь не утолилась даже смертью. И по смерти, когда государство успокоилось, когда народ в суете своей забывал уже о Нем, они еще преследовали Его.

Я говорю о всем этом, как о духовном законе, в силу которого, по слову апостола Павла, «все хотящие благочестно жить во Христе, гонимы будут». И это — неустранимо. Но больше всего в настоящий момент, я хочу указать на этот

закон еще и потому, что всякий, вступающий на сей духовный путь, должен иметь в виду не только его отрицательный аспект, т. е. гонение, но и положительный — как проявление особой правды Божией, как заботливый промысл Божий о рабах и служителях Бога, как нечто совершенно необходимое для самих гонимых. Св. Исаак Сирин говорил, что если Павлу нужен был пакостник плоти, да пакости ему делает, то да заградятся всякие уста, — то есть всем нам *пусть* они, эти гонения, как условие для восхождения в познании Бога и Его любви; как условие, необходимое для нас, чтобы мы хранили полученную свыше благодать.

Отшельническое монашество наименее понятно миру и даже людям церковным; оно, в силу своей исключительности при данном историческом уровне духовных познаний в мире, не может быть организовано *извне* никак. Еп. Игнатий Брянчанинов, имея несомненно в виду это подлинное духовное монашество, говорит в своих писаниях, что только верхоглядь могут думать, что монашество может быть как-нибудь *извне*, административным вмешательством, поднято в своем [духовном] уровне. «Монашество, — говорит он, есть дар Святого Духа». В другом месте, в одном из своих писем, он говорит, что монашество, как «совершеннейший образ жизни в Боге», необходимо Церкви, и без этого «совершенства» в Церкви было бы утеряно не только спасение, но и самая вера.

Слово о монашестве чрезвычайно трудно, особенно, если говорит о нем монах. Сказать, что монашество есть «соль мира», оправдание самого существования мира сего, ибо главным образом через монашество достигается поставленная человеку цель — *обожение*; осуществляется вложенное в человека божественным дыханием призвание, — значит **вызвать** бурю негодований против себя. Когда мы встречаем это сознание у апостола Павла, это не вызывает протеста. Но когда живой человек говорит об этом, то непременно будет «изгнан вон». Примеры явлены нам в житиях таких

святых, как преп. Симеон Новый Богослов и преп. Серафим Саровский. Прочитайте внимательно житие его, и вы увидите, какие гонения он претерпел от всех: даже от епископов, даже от игуменов, даже от братьев монастырских. Ведь если он годами скрывался в лесу, питаясь «сникѡй», то не ясно ли из этого, что монастырь не давал ему даже пищи. Защищать свое безмолвие, защищать свою свободу он мог только путем бегства и крайнего воздержания. Годами он молчал, юродствовал. При встрече со всеми падал ниц, и так оставался, покамест не проходили люди, монахи, чтобы не сказать ни единого слова, ибо всякое слово повлекло бы за собой обострение неприязни. Как юрод, как человек, не отягощающий монастыря ничем в смысле материальном, он был еще переносим. И так прошли десятки лет, прежде чем он выступил по явному *свыше* повелению на служение людям; и даже после этого он не перестал быть в глазах духовного начальства подозрительным. И в братии монастыря он не пользовался авторитетом. Только народ любил его и шел к нему. Если мы внимательно посмотрим жития святых подвижников, то, читая их должным образом, обнаружим этот духовный закон почти во всех случаях. Исключения были весьма редки. И это случалось главным образом только тогда, когда высшие власти, церковные или государственные, защищали их и покровительствовали им так, как должно.

Говоря «покровительствовали им так, как должно», хочу при этом заметить, что среди верующих или иерархов нередко можно найти готовность пойти на помощь, но почти всегда при такой «готовности помогать», они ставят принимающим помощь те или иные условия. То есть они будут так или иначе вмешиваться в их жизнь; и когда их указания не исполняются, потому что они не соответствуют исканиям монахов, тогда отнимается и помощь. Это возможно увидеть из опыта всей истории монашества. Именно подобного рода вмешательство при оказании помощи при-

вело к тому, что Святая гора Афон была изъята из ведения властей. Позднее независимость монахов была несколько урезана, но все же даже до сего времени монастыри на Святой горе остаются «ставропигиальными». Причем даже до сего времени за монастырями остались весьма широкие права самоуправления. И в сущности надзор или начальствование Константинопольского патриарха имеет характер покровительства, а не вмешательства.

ОБ ОСНОВАХ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА

Избранная мною тема мне представляется самой актуальной не только для тех, кто именуется подвижником в узком и, так сказать, специальном смысле этого слова, например монахи, отшельники, пустынники, но и вообще для всякого христианина. Больше того, — актуальность и «современность» этого вопроса во все века, во всякую эпоху пребывают немалыми по самому существу той жизни человеческого духа, которая имется здесь в виду.

В данном случае, считаясь с наличным настроением аудитории, я буду стремиться к тому, чтобы говорить, как человек свободный от того, что кто-нибудь назвал бы «академическими условностями», чтобы не придать нашей беседе характера отвлеченного умствования. Это еще и потому, что в действительной жизни Церкви богословие мыслится, прежде всего, как *пребывание в Боге*. Отвлеченное богословие, как академическая наука, хотя и является для Церкви Христовой некоторой неизбежностью в исторической условности мира сего, однако, всегда таит в себе опасность отрыва от подлинной жизни в духе и легко может свестись к философским созерцаниям без веры, или псевдовере, как выразился один из русских философов, в которой нет спасающей и обновляющей нас силы. Этот час я не хотел бы провести бесплодно, вне жизни. Наоборот, мое желание — войти возможно глубже именно в жизнь. По мере того, как в мире нарастает «динамика гибели», растут и страдания человечества, а вместе возрастает осознание необходимости преодоления их. Как бы ни были неоправданными эти страдания, являющиеся следствием только греха и никак не объективных, то есть данных Богом, ус-

ловий жизни человечества, они все же составляют реальность, с силою захватывающей всех нас. Все неизбежно страдают. Одни в отрицательном смысле, включаясь в общий поток страстей мира сего; другие в положительном, то есть в силу любви своей к человечеству. И так как смысл бытия нашего не в страданиях, свидетельствующих о несовершенстве нашем, то неизбежно встает задача преодоления их, спасения от них, что в жизни разумного человека становится свободным подвигом, аскезой. Подвижничество, аскетизм, как труд духовный, неотъемлемо не только от всех известных истории великих и невеликих религий, но и вообще от всякой человеческой культуры, даже и безрелигиозной. Все религии: язычество, буддизм, иудейство, магометанство, все современные нам формы пантеизма, теософии, эзотеризма, антропософии и подобных им мистических течений, и наконец — наше христианство, имеют свою аскетическую культуру, отличную в той или иной мере от других, в силу различия догматического сознания, лежащего в основе всякой религии вообще и аскетики в частности. Эту интересную саму по себе тему сравнения аскетических культур и их зависимости от догматического сознания сегодня мы оставим в стороне. Моя задача — нарисовать возможно короче и в то же время яснее общую картину православного подвижничества, и говорить я собираюсь как православный христианин. Для нас — христианин лишь тот, кто принимает Христа как абсолютную Истину и Правду, как единственного Бога-Творца и Бога-Спасителя. Мы решительно отвергаем всякую попытку поставить Христа хотя бы и на почетное место, но все же в ряду других «основателей религий» или «великих Учителей человечества», и христианство предстает нам во всей своей исключительности, и ни в каком случае не рассматривается нами лишь как одна из «традиций», в ряду других аскетических культур и традиций, как это делают некоторые. Мы исходим из слов Христа: *Никто не знает Отца, кроме Сына, и*

кому Сын хочет открыть (Мф. 11:27), или: *Никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14:6), или: *Если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах своих* (Ин. 8:24) и др. Заповеди Христа суть отражение в нашем мире вечной Божественной Жизни, и вместе путь к ней. Всякое созерцание, как бы ни казалось оно высоким и даже божественным, вне Христа для нас не есть Свет Божества. Исходя из этого положения, мы и определяем как смысл и цель православного подвижничества — хранение заповедей Христа, стремление к тому, чтобы заповеди эти стали единственным вечным законом всего нашего бытия. И если вы спросите, какие именно заповеди, то ответ следующий: первая заповедь — *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею*. Вторая, подобная ей, — *возлюби ближнего твоего как самого себя*. Ибо, по слову Христа, *на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки* (Мк. 12:30-31; Мф. 22:40). Итак, определив цель и смысл христианского подвижничества, перейдем к рассмотрению тех форм, в которые облекается эта жизнь в Боге, когда она претворяется в наше человеческое действие.

Наше понимание аскезы синтетически может быть определено как свободно-разумный подвиг и борьба за достижение христианского совершенства. Но совершенство, мыслимое нами, не заключено в тварной природе человека и потому не может быть достигнуто простым развитием возможностей этой природы, взятой в самой себе, в своей ограниченности.² Нет, совершенство наше лишь в Самом Боге и есть дар Святого Духа. Отсюда аскеза, как таковая, никогда у нас не становится целью; она лишь *средство*, лишь проявление нашей свободы и разумности на пути к стяжанию дара Божия. Как разумный подвиг, в своем развитии наша аскеза становится наукою, искусством, культурою. Но, снова скажу, как бы ни была высока эта культу-

ра, взятая в своем человеческом аспекте, она имеет весьма условную ценность. Посты, воздержание, бдения; суровый образ жизни, нищета, понимаемая как нестяжание, как нежелание «иметь», как свобода от власти над нами вещественного мира; послушание, как победа над своей эгоистической, «индивидуальной» волей и как одно из высоких и прекрасных выявлений нашей любви к Богу и ближнему; отшельничество, как следствие искания внутренней клетки, где можно «помолиться Отцу в тайне»; поучение в слове Божиим, не в смысле «внешнего», так сказать академического знания, а как написание себя тем духом благодатной жизни и богопознания, который заключен в Священном Писании и в творениях святых отцов; целомудрие, как преодоление плотских «бессловесных» движений и вообще «комплекса плоти» чрез пребывание в памяти Божией; мужество, долготерпение и смирение; сострадание и милостыня, как выражение любви к Богу и ближнему; вера, как тот же подвиг любви, — все это может и должно быть разумным и свободным подвигом человека; но доколе не придет всеутверждающее действие Божественной благодати, доколе все это останется лишь человеческим действием и следовательно — тленным. В силу этого все в нашем подвиге сводится к исканию слияния нашей воли и нашей жизни с волею и жизнью Самого Бога. Выражается это и достигается, главным образом, в молитве, и потому молитва есть вершина всех аскетических деланий; она есть центр, от которого всякое иное действие черпает свою силу и утверждение. В молитве — культура православного аскетизма достигает своего наивысшего проявления и совершенства. Чрез истинную молитву совершается наше вхождение в Божественное Бытие силою Духа Святого. Вот почему преимущественное внимание и главная сила подвижника отдаются именно деланию молитвы. Молитва может быть бесконечно разнообразною и по формам, и по своему достоинству. Наиболее совершенной является так называемая —

ЧИСТАЯ МОЛИТВА. Ради достижения этой чистой молитвы, христианин-подвижник оставляет все прочее как бы позади себя. И в этом оставлении заключена сущность того, что всем известно как монашеское отречение от мира.

Возможно, что кому-нибудь покажется переход нашего слова к монашеству несколько внезапным, или в какой-то мере сужением темы более общего характера. Но я полагаю, что если мы узнаем о сущности монашества, то после каждый из нас легко найдет приложение этому познанию во всех других формах человеческой жизни, ибо монашество не есть иная вера, чем у прочих христиан. Монашество есть лишь иной образ жизни, вытекающий, однако, из тех же самых заповедей Христа, соблюдение которых неизбежно сопрягается с подвигом. Нет христианина не подвижника, и потому когда мы говорим о сущности монашеского делания, то говорим о том, что близко и родственно всякому православному. И если мы теперь обратимся к тем формам, в которые выливается монашество, то естественно должны будем остановиться на тех «обстах», которые дает монах, на их смысле и соответствии цели нашей.

Встретившись с идеей монашеских обетов и отречения от мира, многие могут заметить: разве подлинную жизнь возможно строить на отрицании и на отречении? Конечно, нет. И заповеди Христа носят положительный характер — «люби», и вообще жизнь в Боге должна быть вся лишь положительным актом. Там, где действует Божественная любовь, там подвига, понимаемого как отрицательное волевое усилие для преодоления тех или иных своих влечений, нет. Кто полон любви Христовой, в ком эта любовь стала как бы природою, тому нет нужды отречься от каких бы то ни было привязанностей к миру вещей, от рабства страстям, ибо он свободен от всего подобного. В этом состоянии всякое действие в плане духовном, то есть в плане заповедей Христовых не есть нечто, достигаемое насили-

ем над собою, но лишь выявление любви, беструдное и даже сладостное. Но вследствие падения человека, чисто положительное действие по заповедям евангельским, как непрерывное пребывание и возрастание в добре, как Божественная любовь, в пределах этой жизни неизбежно перешлетается с отрицательной формой аскетизма, как противления действующему в нас «закону греховному». *Мир во зле лежит*, — говорит Писание (1 Ин. 5:19). Зло же в том, что человек стал рабом греха. Освобождение свободного по первоначальной своей природе человека, возрождение его к вечной Божественной жизни, преобразование и обожение всего его бытия происходит чрез сочетание Божественного и человеческого. В последнем, то есть человеческом плане, преобладает отрицательное действие, в первом, то есть Божественном, — всегда только положительное.

Нужно ли говорить, что мысль об отречении от мира привела к тому, что большинство людей видят в монашестве нечто весьма скорбное, тяжелое, мрачное? Не так, однако, смотрели и смотрят те, кто избирал этот путь. Преп. Феодор Студит, например, в своем восторге от этого образа жизни, называл его «третьей благодатью». Первая благодать — это закон Моисея. Вторая — «благодать на благодать», которую мы все приняли от полноты Христа, по слову Иоанна Богослова (Ин. 1:16). И, наконец, третья — монашеский образ жизни, данный человеку, понимаемый как небесная жизнь, как сведение ангельского мира на землю, как достижение и реализация в истории того, что по существу своему лежит за ее пределами.

Еп. Игнатий Брянчанинов, занимающий одно из первых мест в ряду отцов Русской Церкви, просиявших в прошлом, весьма богатом духовно, веке, так говорит о монашестве:

«СОВЕРШЕНСТВО ХРИСТИАНСКОЕ состоит в чистоте сердечной, коей является Бог, обнаруживающий Своё пребывание в сердце многоразличными дарами Духа Святого.

Достигнувший сего совершенства есть светильник, не телесным служением, но служением Духа исполняющий заповедь любви к ближнему, руководящий спасающихся, восстанавливающий их от падений, целящий их душевные раны. **МОНАШЕСКИЙ ЛИК** доставил Церкви Христовой пастырей, которые не пресрительными словесами человеческой мудрости, но словесами Духа, споспешествуя учению чудесами, пасли и утверждали Церковь.

Вот почему Церковь по окончании мучений представлена бежавшею в пустыню.³ Туда бежало совершенство церковное, источник света церковного, главная сила Церкви воинствующей. Кто были Златоуст, Василий Великий, Епифаний, Алексей и Филипп митрополиты, — словом, все святые пастыри? Но и не в чине архиерейском, а в простом монашеском есть много светильников от Антония Великого, Иоанна Дамаскина, до Сергия Радонежского и Георгия Затворника. Веру утверждали, ереси обличали и попрали. Без монахов пропало бы христианство в мирянах. Вот сколь необходимо в Церкви Христовой **СОВЕРШЕНСТВО**, без коего и **СПАСЕНИЕ** с самою верою легко может утратиться, и непременно утратится: ибо нужны чувства, обученные долгим временем, в различении добра от зла.⁴ Сего совершенства достигали в первенствующей Церкви аскеты и мученики, после — монахи. Безбрачие, нестяжание, пост, труд, бдение, деятельная любовь, это — орудия, средства к достижению совершенства, но не самое **СОВЕРШЕНСТВО**...

Скажут: какой гордый отзыв о монашестве, обличающий гордость сердца! Отвечаем: в темной комнате значительная нечистота не приметна; в освещенной яркими лучами солнца тонкий прах весьма заметен и беспокоит хозяина. Дух Святой есть учитель смирения; вселившись в сердце, *вдыхает* *вздыханиями неизглаголаньми*⁵ и показывает человеку ничтожность праведности его, как говорит про-

рок Исаия: вся наша правда, яко порт жены блудницы. Настоящая дьявольская гордость — отвергать дар Божий существующий, как бы не существующий».⁶

Если мы не хотим потерять вдохновения в нашем стремлении к заповеданному нам Христом совершенству (*Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный*, Мф. 5:48), то не должны мы упустить из виду указанного сознания святых отцов о монашестве. Действительно, если мы сосредоточимся на видении только внешней стороны нашей церковной повседневности, то легко можем придти в упадок духа и даже «соблазнимся». Когда же мы будем носить в себе сознание глубокой сущности Церкви и данной нам в Ней Божественной жизни, тогда никакие внешние обстоятельства, как бы ни были они порой трудны или неприглядны, не сдвинут нас с камня любви Христовой, по слову пророка Давида: *Мир мног любящим закон Твой, Господи, и несть им соблазна* (Пс. 118:165). Итак, покамест ограничимся сказанным вступлением и перейдем к беседе о монашестве. Здесь нам приходится говорить о трех родах призвания, о трех отречениях, о трех видах креста, о трех степенях монашеского пострига.

Среди подвижников наблюдается некоторое различие в понимании того или иного вопроса. Принятие общего в своей глубине учения и традиции Церкви не исключает таких различий в частности. Так, например, среди афонских монахов возможно встретить тенденцию единого пострига. Это особенно наблюдается среди пустынников, в маленьких обителях, в скитах, и реже в монастырях. Совершается один постриг, сразу в великую схиму. Один раз делает человек это решение, и навсегда. Но в более широком опыте Церкви мы видим традицию трех степеней монашества: первая — рясофор, т. е. рясоношение без произнесения обетов; вторая — малая схима, то есть мантия; и третья — великая схима. Эти три ступени монашеского состояния находятся

в соответствии с тремя отречениями, о которых говорят святые отцы, и особенно Авва Пафнутий в книге преп. Кассиана Римлянина⁷ и преп. Иоанн Лествичник.⁸ Остановимся немного на этих трех отречениях.

Об Авве Пафнутии в книге преп. Кассиана говорится: «В лике святых, как чистейшие звезды сиявших в ночи мира сего, наподобие великого светила блистал светлостью знания — святой Пафнутий».⁹ Этот великий Пафнутий говорил:

«Есть три образа призвания, также признаем необходимыми и три отречения для монаха, каким бы образом он ни был призван».¹⁰ Первое призвание — непосредственно от Бога; второе — через людей; и наконец — третье по нужде. Для первого характерно некое вдохновение, которое исполняет сердце человека даже во сне, неудержимо влечет его к любви Божией, к заповедям Христа, — учит Авва Пафнутий.¹¹ Второе — через людей, когда кто воспламеняется желанием Божественным посредством слова человеческого или влияния святых людей. Третье — по нужде, в силу постигающих нас бедствий, опасностей для жизни, потери близких родных, что толкает человека обратиться к Богу.

К учению святых отцов позволим себе приложить некоторые наши наблюдения, возможность которых была нам дана в многолетнем духовном общении со многими подвижниками Святой горы. Некоторые люди, воспитывающиеся в Церкви с ее вековыми традициями, с неподобным богослужебным культом, Божественными таинствами, неисчерпаемыми молитвенными и догматическими сокровищами, в силу порождаемого всем этим внутреннего удовлетворения и покоя не доходят до острого кризиса. Их духовное возрастание протекает без бурных надломов. Иногда в таких душах еще с детства пробуждаются глубокие и сильные влечения к Богу, которые доминируют над всем, и они просто и как бы естественно приходят к монашеству. Совершенно другое видим мы в тех, которые так или иначе теряли Бога, далеко уходили от Него или даже боролись с Ним. Их «обраще-

ние» обычно принимает форму острого внутреннего кризиса, часто с надрывами и надломами; в таких случаях бывают возможны нервные заболевания и другие патологические явления вплоть до сумасшествия. Духовное возрождение таких людей, иногда от последних падений во всех смыслах, происходит в силу ясно ощущаемого действия благодати, которая в плане психологическом проявляется как особого рода «решимость». Благодать, вводя человека в мир Божественного Света, при всей своей влекущей силе, не лишает человека свободы воли и не совершенно освобождает его от дальнейшей брани и даже колебаний. И познавшие благодать подвергаются искушениям и даже могут дойти до демонического омрачения, и тогда полученное познание, оставившее неизбежно глубокий след в умном сознании человека, может быть отдано на служение злу. *И будет последняя человеку тому горше первых*, — говорит Христос (Мф. 12:45; Лк. 11:26). Иногда, впрочем, изливания благодати бывают настолько обильными, что душа в глубоком чувстве ясно ощущает свое воскресение. Тогда внутреннее свидетельство Духа об истине бывает столь очевидным, что в душе не остается уже места для сомнений или колебаний. Любовь к Богу заполняет все существо, и влечение к Нему преобладает над всем прочим. В таких случаях душа бывает утвержденною на всю последующую жизнь и получает свободу от внутренних конфликтов в самой глубине своей; нет в ней тогда мучительных исканий истины, и весь дальнейший подвиг ее сводится только к стремлению осуществить в жизни своей познанное в час посещения.

Сейчас не остановимся более на этом вопросе. Скажем только, что святые отцы никогда не умаляли никакого рода призвания, потому что история Церкви знает немало случаев, когда призванные по третьему образу, то есть по нужде, достигали в конце своего пути большего совершенства, чем призванные даже по первому. Итак: не на начало пути, а на конец и завершение его смотрели отцы.

В некотором соответствии трем родам призвания находятся и три отречения, и три ступени монашеского посвящения. По Святому Пафнутию эти три отречения идут в таком порядке: первое — когда мы телесно оставляем богатства и стяжания мира сего. Второе — когда мы оставляем прежние нравы и страсти: как телесные, так и душевные. И, наконец, третье — когда мы отвлекаем ум от всего видимого и временного и погружаемся духом в созерцание невидимого и вечного.¹² Великий Авва Пафнутий говорит: «Необходимы эти три отречения, чтобы достигнуть совершенства».

Здесь нам представляется чрезвычайно интересным привести учение о необходимости трех отречений другого великого наставника восточного монашества, пресп. Иоанна Лествичника (VI в.), который говорит так: «Никто увенчанным не войдет в небесный чертог, если не совершит первого, второго и третьего отречений. Первое есть отречение от всех вещей, и человеков, и родителей. Второе есть отречение своей воли. И третье — отвержение тщеславия, которое следует за послушанием».¹³

Если мы теперь попытаемся провести сравнение между учением одного и учением другого святого, то в первый момент создастся впечатление, что объемы указанных трех отречений у них не совпадают. Св. Иоанн начинает как будто большим, а кончает — меньшим, чем св. Пафнутий. Последний, в своем пояснении, отречение от родных сводит воедино с оставлением прежних обычаев, образа мышления, привычек моральных и вообще житейских страстей, то есть во втором отречении. Святой Иоанн же — требует этого, то есть оставления всех вообще людей, в том числе и родителей, уже на первой ступени. Во втором он говорит только об отречении от своей воли, и в третьем всего лишь об отвержении тщеславия. Мне хочется здесь отметить, однако, удивительное единство духа и традиции при всем наружном различии формулировок, свидетельствующих только о самостоятельности исследования вопроса в самом

опыте жизни. Единственное различие в объеме первого отречения. Святой Пафнутий для вступающего на путь подвижничества считает достаточным в первом отречении оставление только внешнего мира и вещественных стяжаний, и уже в последующей жизни ставит борьбу со страстями и навыками прежней жизни. Св. Иоанн с самого начала требует отречения от всех человеков, иначе ненадежным считает он исход из мира. Дальше, т. е. во втором отречении, он говорит о борьбе со страстями, уже более точным образом указывая на самый центр этой борьбы, и в этом, несомненно, превосходство его формулы. Но и в третьем отречении формула св. Иоанна тоже более совершенна, оставаясь в существе содержания своего вполне подобною формуле святого Пафнутия. Последний в третьем отречении говорит об отвлечении ума от всего видимого и погружении духа в созерцание невидимого и вечного. В душе еще не очистившегося от страстей подвижника эта формула может возбуждать действие воображения, и «невидимое и вечное» как-то стоит еще вне человека. Формула же Иоанна — «отвержение тщеславия», вводит аскета в самую глубину внутренней борьбы, не позволяя уму мечтательно парить в высоких сферах и заставляя его быть до конца трезвым. Я позволил себе сказать вам мое мнение о превосходстве формулировки трех степеней отречения у Святого Иоанна перед формулировкой Аввы Пафнутия, но, повторяю, они совершенны в своем, так сказать, аскетико-педагогическом аспекте, но по существу своему они остаются совершенно едиными. Попытаюсь дать этому некоторое пояснение.

Отречение Иоанна от тщеславия есть не что иное, как аскетический прием или путь к переселению духа нашего в мир вечный. В этом отречении заключено преодоление власти мира над нами и победа над ним. Кто же есть побеждающий мир? Мы знаем в Церкви ряд святых особого рода — юродивых. В этой форме христианского подвига особенно ярко выявляется именно третья степень отрече-

чения. Цель юродивого — быть презираемым от мира и от людей. Многие не могут понять этого подвига и видят в нем извращение, но по существу своему — это высшая степень бежания от славы человеческой, в чем и состоит победа над миром. Господь говорит: *Вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков, но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу... Как можете вы веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите* (Ин. 5:40-44). Из этих слов Христа мы видим, что принятие славы от человеков — есть препятствие даже для веры. Хочу сказать, что если мы самою жизнью будем исследовать Иоанново отречение от тщеславия, то увидим, что оно вернейшим образом приводит именно к тому, что человек умом своим, духом своим переселяется в мир Божественный, выходя из мира человеческого. Это состояние имеет и иное выражение, а именно — удаление в пустыню, как говорит пророк Давид: *Се удалихся бега и водворихся в пустыни* (Пс. 54:8). Вот и апостол Павел говорит: *У людей ли я ныне ищу благоволения, или у Бога? Людям ли угождать стараюсь? Если бы я и ныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым* (Гал. 1:10). И затем тут же, немедленно говорит: *Возвещаю вам, братья, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо я и принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа.* Итак, если Евангелие сие не от человека и не от человека научаются ему, то несомненно, что третье отречение по Иоанну, то есть от тщеславия, как бы прямым путем приводит к переселению духа нашего в мир Божественный.

Пойдем дальше. Учение о трех отречениях, необходимых для восхождения к совершенству, совпадает со словом о трех крестах им сообразных. Каждое отречение, в сущности, есть восприятие креста. И у святых отцов мы находим строгое предостережение о том, чтобы восхождение

на крест совершалось согласно силе каждого. Попытки взойти на крест, соответствующий последнему отречению, сурово наказуются, если они совершаются преждевременно, то есть не с тем познанием, каково должно их сопровождать. Я сказал о познании, но предпочел бы говорить скорее об опыте и действительном духовном состоянии человека. Кто прежде совершения меньшего, читая о деяниях святых отцов, гордостно порывается взойти на высоту чистой молитвы, этого последнего креста, тот бедственно низвергается на землю. Особенно сильно говорит об этом преп. Исаак Сирин (Ниневийский). У нашего отечественного богослова-аскета епископа Феофана Затворника Вышенского есть замечательное слово о Трех крестах. По нему, первый вид креста — это внешний крест, слагающийся из бед и скорбей, постигающих человека во время земной жизни. Второй крест — это внутренняя борьба человека со страстями и похотями. И третий — есть крест предания себя на волю Божию. Сей последний, по Феофану Затворнику, есть следствие духовных благодатных дарований и в более совершенной форме свойствен лишь совершенным. Здесь снова мы встречаемся с иными формулировками, но с неизменным по существу содержанием и духом. Однако показание, что полное предание себя на волю Божию есть не что иное, как третье отречение, мы отложим до другого времени, а сейчас перейдем к вопросу о трех степенях и трех основных обетах монашества.

Выше мы уже упоминали о том, что первоначальный постриг совершается без произнесения обетов вступающим на монашеский путь. Этот постриг на Афоне в греческих обителях рассматривается скорее как молитва благословения на ношение монашеского платья. В этом чине дается начинающему монаху право «носить рясу», откуда и название «рясофор» (т. е. рясоношение). Перед совершением этого пострига дается наставление о смысле монашества и о необходимости отречения от мира и род-

ных. Обетов однако вступающий не произносит, и таким образом эта степень есть по существу еще период испытания и подготовительного обучения в подвижничестве.

Вторая степень — «малая схима», или иначе — «мантия». При постриге в мантию монах уже произносит обеты. Причем обеты эти даются не постепенно, а в своей совокупности. Те же обеты повторяются, в несколько измененной форме, и при постриге в высшую степень монашества, в «великую схиму», обычно именуемую просто «схима».

Вопрос о трех основных обетах, произносимых сразу при восхождении в указанные степени монашества, а не последовательно, внешне стоит как бы в противоречии с тем порядком или тою структурою, которую мы только что нарисовали в слове о порядке отречений. Но это только внешнее расхождение, а никак не по существу. И в том и в другом случае мы имеем скорее дело с постепенным возрастанием в познании духовном. Три обета связаны единством цели, так же, как и три отречения. Повторение одних и тех же обетов при постриге в мантию и в схиму имеет в виду не временность их, а возрастание в познании силы и значения их. Если внешняя форма изменяется мало, то внутреннее сознание человека может изменяться весьма существенно в своей глубине. Чтобы не потерять нам из виду самое существо христианской духовной жизни, подчеркнем здесь снова, что все эти чины посвящений, постригов и обетов — не суть совершенная необходимость для достижения Божественной любви и совершенства. Последнее возможно и вне монашества. Но подобно тому, как сказано о Христе, что *Он возрастал и укреплялся духом* (Лк. 1:80), развивается и растет каждый человек, и опыт Церкви показал пользу указанных методов. И апостол Петр говорит: *Братья, старайтесь более и более делать твердым ваше звание и избрание: так поступая, никогда не преткнетесь, ибо таким образом откроется вам свободный вход в вечное царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа* (2 Пет. 1:10-11).

Вот обеты, произносимые при постриге в малую ехиму:

1) Пребудешь ли в монастыре и в постничестве даже до последнего твоего издыхания?

2) Хранишь ли себя в девстве и целомудрии и благоговении?

3) Хранишь ли даже до смерти послушание к настоятелю и ко всей во Христе братии?

4) Терпишь ли всякую скорбь и тесноту монашеского жития Царствия ради Небесного?

В великую схиму:

1) Отрицаешься ли мира и того, что в мире, по заповеди Господней?

2) Пребудешь ли в монастыре и в постничестве даже до последнего издыхания твоего?

3) Сохранишь ли послушание даже до смерти к предстоятелю и ко всему во Христе братству?

4) Претерпишь ли всякую скорбь и тесноту монашеского жития Царствия ради Небесного?

5) Сохранишь ли себя в девстве и целомудрии и благоговении?

На все указанные вопросы дается ответ: «Да, Божиим содействием».

Возможно недоумение: если при постриге в мантию четыре, а в схиму — пять обещаний, то почему говорится о ТРЕХ обетах? Предание церковное сводит существо монашеского пострига к трем обетам, а именно: послушание, целомудрие и нестяжание. И мы сейчас последуем этому порядку, оставляя до времени более подробное исследование этого вопроса, который еще более усложнится, если мы ознакомимся с содержанием последований постригов. Так в словах Игумена мы увидим указания постригасмому и на другие «обетования», (по-гречески *συνθήκας*, то есть «договоры», «заветы»), например: очистить себя от всякой скверны плоти и духа, стяжать смиренномудрие, отложить дерзость житейского обычая, пребыть в молитве терпеливым,

не расслабляться в посте, не лениться в бдениях. И однако все сие суммируется в трех обетах: послушания, целомудрия и нестяжания.

Постригающемуся в мантию Игумен дает и такое наставление: «подобает тебе, начавшему путь, ведущий в Царство Небесное, не возвратиться вспять (назад), иначе не будешь управлен в Царство Небесное. Да не предпочтешь что-либо Богу, да не возлюбишь отца, ни мать, ни братьев, ни иных кого-либо от своих, ни даже самого себя, да не возлюбишь больше Бога, ни все царства мира, или покоя или чести...»

При постриге в схиму отречение от мира выражено еще более сильно. Там Игумен говорит: «Скажу тебе все-совершеннейшее житие, в котором по подражанию Господнее жителство (то есть жизнь, подобная Христу) выявляется... Отречение есть не что иное, как обещание креста и смерти. Знай себя от нынешнего дня распятым и умерщвленным миру совершеннейшим отречением, ибо ты отрицаешься родителей, братьев, жены, чад, родства, дружества обычного, (отрицаешься) мирского мятежа, попечений, стяжаний, имений, тщетной и суетной славы. К тому же имешь еще отвергнуться не только всего сказанного, но еще и своей души, по слову Господа (Лк. 14:26)... Итак, если воистину ты решил последовать Ему, и если несложно желалешь назваться Его учеником, то от нынешнего дня приготовься... к подвигам духовным, к воздержанию плоти, к очищению души, к последней нищете, к доброму плачу, и (вообще) ко всему скорбному и болезненному, что заключено в радостотворном по Богу житии». И дальше говорится: «Будешь алкать и жаждать, нагствовать и терпеть укоризны, и досаждения, и уничижения, и изгнания... и когда все это перетерпишь, то радуйся, потому что велика твоя награда на небесах. Итак *радуйся радостью, и веселись веселием*, что ныне избрал тебя Господь Бог и разлучил от мирского жития, и поставил тебя пред лицом Своим... в воинстве ангелоподобного жития... Ему всецело работать, гор-

няя мудрствовать, вышних искать, ибо наше житие, по апостолу Павлу, на небесах». И дальше «О, новое призвание! О, дар таинства! Сегодня ты принимаешь второе крещение,¹⁴ брат, богатством дарований человеколюбца Бога очищаешься ты от грехов своих и становишься сыном света, и Сам Христос наш радуется вместе со святыми ангелами о покаянии твоём, закалая тельца упитанного». Далее постригаемый призывается «ходить достойно звания», говорится и о некоторых деталях аскетического образа жизни, который является выражением этого «хождения, достойного звания».

Когда мы впервые, и даже не впервые, встречаемся с такими формулами, то истинный смысл их не вполне раскрывается нам. Только отчасти мы улавливаем или догадываемся о том, к чему призывается человек. Действительное же раскрытие содержания и силы этих слов дастся не иначе, как в опыте жизни, и опыте нелукавом, искреннем. Надо сказать, что призыв монаху отречься от любви родных и вообще мира, чтобы жить по подобию Христа, в самом опыте приводит душу к глубочайшему внутреннему разрыву, или, выражаясь современным языком, «конфликту». В душе человека порождаются великие бури, и всякий, кто не имеет за собою надлежащего руководства, истекающего из тысячелетнего опыта Церкви, может нередко не только недоумевать, но и потеряться. Св. Иоанн Игумен Синайский, в своем творении «Лествица», одном из самых гениальных аскетических писаний Св. отцов, говорит так: «Необходимо, чтобы море сие (то есть жизни души нашей) задвигалось, возмутилось, и рассвирепело, дабы посредством этой бури извергнуть на землю... все то гнилое, что реки страстей внесли в него. Рассмотрим внимательно, и увидим, что после бури на море бывает глубокая тишина».¹⁵

Трудно найти слова, которые пояснили бы необходимость доведения внутреннего «конфликта» до последней возможной степени с тем, чтобы раскрылись глубины души. Как покажешь в словах необходимость совмещения в нашей душе од-

новременного пребывания и во аде, и в Боге? Как объяснить, что только при этом условии достигается полнота человеческой жизни и вместе та устойчивость подлинно здорового духа, которая устраняет внутренние колебания? Кто из нас не знает болезненность смены духовных «восхождений» и «падений»? И вот, когда человек нисходит во ад внутренней борьбы, нося в себе Бога, тогда избегает он патологических колебаний, нет тогда «восхождений» и «падений», о которых мы постоянно слышим от людей. Нет, потому что все совмещено. Мы заповедь имеем от Христа — уподобиться Богу, и жизнь эта у отцов именуется «наукою из наук» и «искусством из искусств». И познается она не иначе, как из опыта.

Возможен вопрос: В словах последования пострига мы слышим так много «жестокого». Как можно совместить это с «жизнью по подобию Христа»? Где та кротость и та любовь, к которым нас призывает Господь?.. Понятия духовного плана весьма различествуют с понятиями душевного, «психологического» плана. Попробуйте выяснить обыденные понятия, например, о святости, любви и кротости, и увидите, что они не совмещаются с таковыми понятиями в Евангелии. Так кротость многие понимают, как естественный «тихий нрав». Иначе определяет ее Иоанн Лествичник.¹⁶ Он говорит: «Кротость есть такое состояние ума, когда он неколеблемым пребывает и в чести и в бесчестии¹⁷... кротость есть недвижная скала, возвышающаяся над морем раздражительности... утверждение терпения; дверь и даже мать любви; дерзновение в молитве; вместилище Духа Святого; узда неистовству, подательница радости, подражание Христу».¹⁸

Отсюда видим, что это есть нечто несравненно большее, чем «психическое» состояние. Это есть мужество, берущее на себя тяготы и немощи других. Это есть постоянная готовность претерпеть поношения или не поколебаться внутренне при прославлении. Кротость есть спокойная решимость на всякую скорбь и даже смерть. В ней заключена великая сила и победа над миром. Христос говорит: *Блаженны крот-*

кие, потому что они наследят землю, то есть победят и овладеют миром в высшем смысле этого слова. Не грубой материальной силе покорится земля, т. е. мир, а кротости.

Сделав это сравнительно длинное отступление с целью более рельефно представить вам общую картину смысла и духа монашества, перейду к раскрытию духовного содержания каждого из трех основных обетов, что является, так сказать, центром настоящего доклада. Многие о монашестве думают, что главнейшее отличие его от обычного общечеловеческого образа жизни заключается в безбрачии, но я, следуя святым древним отцам и современным подвижникам, большее значение отдаю послушанию, потому что нередко люди проводят свою жизнь в безбрачии, не становясь монахами не только в смысле сакраментальном, но и по духу. И нестяжание, если понимать его, как способность удовлетворяться очень малым, возможно встретить у людей весьма далеких от монашеского духа. Впрочем установление порядка важности основных обетов не составляет моей цели. Скорее иное я хотел бы показать, а именно, что через слияние всех трех обетов в единое целое создаются условия, благоприятствующие достижению главной цели подвижника — бесстрастия и чистой молитвы.

ПОСЛУШАНИЕ — основа монашества. Слово о нем чрезвычайно трудно, потому что, начинаясь, от казалось бы грубых и наивных форм, оно возводит человека в тот мир, который неописуем, ибо ни одно человеческое понятие неприменимо к нему. Послушание есть тайна, которая открывается только Духом Святым, и вместе оно есть таинство и жизнь в Церкви. Послушание, как отречение от своей воли и разума, может показаться делом, противным замыслу Божию о человеке, который наделен богоподобной свободой и призван к Божественному господству в силу этой свободы. Отдавая свою волю и свое рассуждение во власть другого лица, хотя бы и священного, многие ощутили бы потерю почвы под собой. Этот шаг показался бы им броском в тем-

ную пропасть, потерей своей личности, преданием себя в самое ужасное рабство, как бы самоуничтожением. Но тем, которые последовали верою учению Церкви и совершили такое отречение в духе этого учения, послушание открылось как невыразимо великий дар *свыше*. Послушника можно сравнить с орлом, который на сильных крыльях подымается в высоту и спокойно смотрит на отделяющее его от земли пространство, чувствуя свою безопасность, свое господство над высотой, которая для других и недоступна и смертельно страшна. С доверием, с готовностью, с любовью, с радостью отдавая свою волю и всякий суд над собой духовному отцу, послушник тем самым совлекается тяжелого груза земной заботы и познает то, чему невозможно определить цены — ЧИСТОТУ УМА В БОГЕ.

Монашество прежде всего есть — чистота ума. Без послушания невозможно достигнуть ее, и потому без послушания нет монашества. Не-послушник — не монах, в подлинном смысле этого звания. Вне монашества возможны достижения великих дарований Божиих, вплоть до мученического совершенства, но чистота ума есть особый дар монашеству, неведомый на иных путях, и познает монах это состояние не иначе, как через подвиг послушания. Вот почему мы и считаем его главной основой монашества, в которой заключены два других обета, как некое естественное следствие. Иоанн Лествичник, например, говорит так: «матерью чистоты есть безмолвие с послушанием. Приобретенное в безмолвии бесстрастие тела, при частом сближении с миром, не пребывает непоколебимо; от послушания же происходящее — везде искусно и незыблемо».¹⁹ И о нестяжании он же говорит, что предавший и самую душу свою будет ли помышлять о стяжаниях?.. Так послушание, «уклонением от мира и отвержением своей воли, ... как златыми крылами, безленостно восходит на небо» бесстрастия.²⁰

Послушание есть духовное таинство в Церкви, и потому отношения между старцем и послушником имеют священ-

ный характер. Как сказано выше, таинство это для послушника состоит в том, чтобы научиться творить волю Божию, чтобы вступить в сферу воли Божественной и тем научиться Божественной жизни; а для старца в том, чтобы молитвою и подвигом своей жизни привести послушника к познанию этого пути и воспитать в нем истинную свободу, без которой невозможно спасение. Истинная свобода — где Дух Господень, а потому и цель послушания, как и цель христианской жизни, — стяжание Духа Святого.

Старец никогда не стремится поработить волю послушника своей «человеческой» воле, но в ходе повседневной жизни возможны такие положения, когда старец настаивает на исполнении своего приказанья, до чего истинный послушник никогда не должен бы доводить своего старца.

Подвиг старца тяжелее подвига послушника в смысле большей ответственности его перед Богом. Но ответственность перед Богом падает на старца только в том случае, когда ученик творит послушание старцу; если же нет, то ответственность за свои действия несет сам послушник, тем самым то, что достигает подвижник послушанием старца, однако, совсем не в том, чтобы освободить ученика от ответственности, но в том, чтобы научить его подлинной христианской жизни и подлинной христианской свободе, для чего необходимо через подвиг послушания одолеть в себе страсть любоначала и властолюбия. Человек, порабащающий своего брата-сочеловека или хулящий, посягающий на его свободу, тем самым неизбежно теряет свою свободу, потому что самый факт такого посягательства есть уже отпадение от той божественной жизни, к которой призван человек.

Одно из главнейших препятствий к достижению истины, к которому зовет нас заповедь Христа, есть эгоизм, эгоизм — САМОСТЬ. Послушание есть лучший путь к победе над этим последствием первородного греха в нас. Когда мы ставим свою волю перед братом, мы преодолеваем то «рассеяние»

которое внесено грехопадением Адама в наше естество, единое от начала. Откуда в нас борьба воли? Ведь в Боге — единая воля.

Отсекая свою волю перед Богом, предаваясь на волю Божию, «ненавидя» нашу маленькую «индивидуальную» волю, мы становимся способными вместить и носить в себе действие Божественной воли. Совершенствуясь в послушании, и Богу и брату, мы совершенствуемся в любви, мы расширяем свое бытие, и пределом этого расширения является полнота, которую мы понимаем, как вмещение каждым человеком всей полноты всечеловеческого бытия и той полноты бытия вечного, к которой благоволение Божие влечет человека. Ибо нет пределов любви Божией к человеку, и хотя по Существу Своему Бог пребывает и вечно пребудет недостижимым и несообщимым твари, но по действию Своему, по благодати Своей Он благоволит соединяться с человеком настолько тесно и настолько полно, что человек становится богом, подобным Богу-Творцу по образу бытия своего. Божественное Откровение говорит: *Побеждающему дам сесть на престоле Моем* (Откр. 3:21).

Современный интеллигентный человек, со своим развитым критическим подходом ко всему, — к подвигу монашеского послушания несравненно менее способен, чем простой человек, неискушенный любопытством ума. Образованному человеку, полюбившему свой критический ум, привыкшему смотреть на него, как на свое главное достоинство, как на единственную надежную базу своей «личной» жизни, нужно прежде, чем стать послушником, отречься от этого своего богатства, и если не отречется, то, по слову Христа (Лк. 14:33), неудобно внидет в Царство. Но как же отречься? Ведь тот, перед кем отсекается воля, такой же человек, а нередко может представляться нам, как стоящий даже и ниже нас. И начинает рассуждать такой монах: «да что же старец, оракул? И откуда он знает волю Божию? Нам дан от Бога разум, и мы должны сами рассуждать. Вот, например, то,

что мне теперь сказал старец, совсем не благоразумно», — и подобно. При таком подходе к старцу каждое его слово, каждое его указание приобретает действительно шаткий, спорный характер. Послушник такой при этом не подумает, что воля Божия в мире сем проявляется в тех же самых внешних формах, в которых проявляется и естественная воля человека, и демоническая воля, через людей осуществляемая. Он судит по внешности, как вообще свойственно судить «рассудочному» человеку, и потому не находит пути живой веры.

Св. Иоанн говорит, что послушник, продающий себя в добровольное рабство, взамен получает ИСТИННУЮ СВОБОДУ.²¹ Так в конечном итоге опыт послушания становится опытом подлинной свободы в Боге.

В опыте стояния пред Божественной истиной подвижник с великой силой убеждается в несовершенстве своего ума-рассудка. Убедиться в этом — важный этап в жизни аскета. Через недоверие своему уму-рассудку монах освобождается от того кошмара, в котором живет все человечество.

Есть две категории монахов: одни имеют дар простой, непосредственной веры, и они легко становятся на путь истинного послушания; другие, хотя и имеют горячее устремление к Богу и ревность жить по заповедям Господним, но с великим трудом освобождаются от доверия к себе и научаются послушанию. Когда же, полный веры в Бога, хранящего нас, и к своему духовному отцу, отречется монах от своей воли и своего рассуждения, тогда из глубины внутреннего опыта он с радостью убеждается, что пришел к «источнику воды, текущей в жизнь вечную».

В акте отвержения своей воли и рассудка, ради пребывания в путях воли Божией, превосходящей всякую человеческую премудрость, монах в сущности отрывается ни от чего другого, как только от страстного, самостного (эгоистического) своеволия и своего маленького беспомощного умишки-рассудка, и тем проявляет и подлинную мудрость

и редкой силы волю особого, высшего порядка. Этим путем послушник легко, непонятным для себя самого образом, восходит на тот уровень, которого никогда не могут достигнуть, или хотя бы понять, люди даже самой высокой интеллектуальной культуры. Этот уровень, как сказано выше, — чистота ума в Боге. Послушание есть — путь веры, побеждающей мир (1 Ин. 5:4). Но тайну сию не все воспринимают. Епископ Игнатий Брянчанинов, в одном из своих писем говорит: «Мы веруем, научаясь так веровать от святых отцов, что если кому Господь... не даст уразуметь пути послушания, тот от человеков ничего не примет и хотя бы имел перед собою самих святых апостолов, то и на них будет метать камнями».²²

Монашеское послушание не есть — «дисциплина». Ни одно человеческое общественное учреждение не может существовать без координации действий членов его. Таковая координация достигается через дисциплину, сущность которой сводится к подчинению человеческой воли младшего — человеческой воле старшего или «большинства». Подобное подчинение обычно держится на принуждении; но даже и при добровольном разумном принятии дисциплины, как необходимого условия существования общества, она не перестает быть дисциплиною по своему второму признаку, то есть подчинения человеческой воле.

Послушание монашеское есть — религиозный акт, и, как таковой, непременно должен быть свободным, иначе он теряет свое религиозное значение. Послушание только тогда духовно плодотворно, когда оно носит характер свободного отсечения своей воли и рассуждения перед старцем ради искания путей ВОЛИ БОЖИЕЙ. В этом искании воли Божией и заключена сущность нашего послушания.

Послушник сознает свою недостаточность для непосредственного познания воли Божией и потому приходит к духовному отцу, которому, как он верит, дано лучше познавать ее. Старец, духовный отец, не убивает воли послушника и

не порабощает ее своей человеческой воле, но несет трудный подвиг ответственного служения, через которое становится соучастником в Божественном акте творения человека. Условия повседневной жизни часто бывают таковыми, что старец, слабый физически, может нуждаться в услугах послушника, но это не изменяет указанной выше сущности послушания. Но если в монастырях игумен и другие наставники вынуждаются прибегать к человеческому принуждению своего братства, к «дисциплине», то это есть верный признак снижения монашества и, быть может, полной, потери разумения о том, в чем цель и сущность его.

Вопрос послушания в опыте жизни связан тесно с вопросом выбора или нахождения себе духовного наставника, старца, но мы оставим его сейчас, чтобы не продлить слишком нашего слова. Скажем только, что по наставлению преп. Симсона Нового Богослова и других отцов, кто истинно и смиренно, со многими молитвами ищет себе наставника в путях Божественной жизни, тот, по слову Христа, *ищите и обряцете*, найдет.

Невозможно исчерпать этой темы. Послушание имеет много сторон, и возможны самые разнообразные положения. Общее правило — не доверять себе. Это особенно важно для начинающих, но и состарившиеся в монашеском подвиге не оставляют его.

Всякое дело, всякое начинание должно твориться по благословению, чтобы актом этого благословения всему придать характер Божьего дела. Все «житейские мелочи» и немелочи требуют познания воли Божией, ибо в жизни человека **ВСЕ ВАЖНО**. Через благословение вся жизнь приобретает священный характер, и всякое дело только тогда становится подлинно вечным, когда совершено во имя Бога. Христос сказал: *Всякое растение, которое не Отец Мой небесный насадил, искоренится* (Мф. 15:13). Через послушание жизнь вечная становится реальностью еще отсюда. Добрый послушник ощущает присутствие Духа Божия,

Который дает душе не только глубокий мир, но и несомненное чувство «перехода от смерти в жизнь».

ДЕВСТВО И ЦЕЛОМУДРИЕ — второй основной обет монашества. Понятие о девстве, как о жизни по образу Иисуса Христа, странным образом, настолько мало усвоилось современному миру, даже христианской части его, что в плане этого обета особенно приходится доказывать его догматическую обоснованность. Тысячелетний опыт Церкви с неоспоримой достоверностью показал, что исключение половой функции из жизни человеческой личности не только не влечет за собою вреда для психического или физического здоровья человека, но и обратное, а именно, что правильное прохождение этого подвига повышает и физическую выносливость, и долговременность жизни, и психическое здоровье, и духовное развитие. За последние десятилетия возможно отметить не малое число научных трудов, подтверждающих вышесказанное, и этому факту приходится только радоваться, так как никогда не прекращались извращенные толкования монашеского целомудрия и даже сопротивления ему, как явлению, якобы патологическому или противостественному. Однако, должно сказать, что весь современный научный опыт в этой области еще не настолько значителен, чтобы мог он идти в сравнение с непрерывным многовековым опытом Церкви и как-то обогатить его, и потому, понятно, интерес монахов к нему еще не велик.

Оставляя сейчас в стороне более широкое исследование этого вопроса с догматической и антропологической стороны, скажу только, что для нас основным и бесспорным доказательством оправданности этого обета, к которому, в конце концов, сводятся и все другие доказательства, является тот «образ» жизни, который дал нам Господь в Себе (*Образ дах вам... Ин. 13:15*). Говорить, что жизнь Христа противоестественна, дерзнет разве только совершенно безумный. Перед нами же, христианами, стоит безусловная

задача — уподобиться Христу во всем, если возможно, чтобы через это уподобление Человеку-Христу достигнуть уподобления Богу, как последней цели и высшего смысла нашего бытия. Св. Варсануфий Великий говорит о послушании, что оно «возводит на небо и приобретших его делает подобными Сыну Божию».²³ Но тоже самое должно сказать и о девстве и целомудрии. По мысли св. Мефодия Олимпийского (†311), выраженной им в «Пире десяти дев», творении, суммирующем взгляды Церкви первых веков на девство, — стать действительно по подобию Божию возможно не иначе, как только восприняв в себя, и выявив в своем земном бытии, черты того образа, который дан нам Иисусом Христом. В самом деле, мы постоянно встречаемся с учением Церкви о спасении, понимаемом как обожение; но спрашивается, — где можем мы найти достоверный и, так сказать, очевидный, осязаемый (1 Ин. 1:1) критерий в этом плане?... Несомненно, что только в меру нашего уподобления «Богу, явльшемуся во плоти» уподобляемся мы Богу и в Его надмирном, вечном бытии. Именно таким образом всегда шла богословская мысль Церкви с первых лет ее истории. Это отразилось и в Посланиях апостолов, и в богослужебных текстах,²⁴ и в памятниках святоотеческой письменности. Приведу для примера некоторые из них.

В первом из двух «Посланий о девстве» (Гл. 6), приписываемых св. Клименту Римскому (†103),²⁵ читаем: «Утроба святого девства носила Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия, и в тело, которое воспринял Господь наш, и в котором совершил Свою борьбу в этом мире, Он облекся от Святой Девы. Познай же в этом величие и славу девства. Хочешь быть христианином? — *Подражай Христу во всем.* Иоанн был Ангелом, посланным пред лицом Господа, и в рожденных женами не восставал больший его, и сей святой Ангел Господа был девственником... Другой Иоанн, который возлежал на персях Господа, много любившего его, тоже был святым,²⁶ и потому так возлюбил его Господь. Затем идут Па-

вел, Варнава, Тимофей и другие, имена которых написаны в Книге Жизни, все они возлюбили святость, и в этом подвиге беспорочно совершили течение свое, как истинные подражатели Христа и сыны Бога Живого...» ибо «подобные Христу — совершенно подобны Ему».

Святой Киприан Карфагенский (†258), в книге «Об одежде девственниц» (написанной в 249 г.), о достоинстве девства говорит: «Девы — цветок церковного роста; слава и украшение благодати духовной... хвалы и чести непорочное и неповрежденное творение; образ Божий, соответствующий святости Господа; светлейшая часть стада Христова... и чем больше изобилует девство в числе своем, тем больше радость матери (Церкви) умножается».²⁷

Святой Мефодий Олимпейский в вышеупомянутом «Пире десяти дев» говорит о девстве, как о деле «чрезвычайно великом», как о «таинстве» (по-гречески — «μυστήριον»). И несомненно, если брак есть таинство, то и девство также есть таинство Церкви.

Девство и целомудрие, понимаемые в христианском смысле, весьма существенно отличаются от того, что вне христианства разумели и доныне многие разумют под этими словами. Понятия — девство и целомудрие — близки, но не тождественны. В порядке словоупотребления при постриге, лицами, пришедшими к монашеству после брака или после внебрачного общения, дается обет целомудрия, то есть дальнейшего полного воздержания; для лиц же, не познавших акта общения с другим телом, он становится обетом девства.

Целомудрие, как показывает и самое слово, понимается как целостность или полнота мудрости. В Церкви с ним связано представление не только преодоления плотского влечения, и вообще «комплекса плоти», и в этом смысле «победы над естеством», но и достижение совокупности совершенств, свойственных мудрости, что выльется в постоянное пребывание в Боге «всем умом, всем сердцем». В своем более полном осуществлении, подвиг целомудрия восстанавли-

лишает девственное состояние человека по духу, не изменяя факта потери девства по телу.

Девство же подлинное святыми отцами определяется как состояние вышесущественное. В своей совершенной форме оно понимается, как непрерывное пребывание в Божественной любви, как осуществление заповеди Христа — любить Бога «всем сердцем, всем умом, всей душой, всею крепостью». При свете этого критерия, всякое отступление ума и сердца от любви Божией рассматриваются как духовное «прелюбодеяние», то есть преступление против любви.

Девство не есть наивное неведение естественной и вполне нормальной человеческой жизни. Величайший и единственный по совершенству пример, Приснодева Мария, на благовестие Ангела о рождении от Нее Сына, ответила вопросом: *Как возможно это, когда я мужа не знаю?*,²⁸ и тем показала Свою ненаивность.

Нерастленность по плоти — не есть еще девство. Один из величайших святых нашей Церкви, Василий Великий, с горечью говорил о себе: «Хоть жены я не познал, но я не девственник»,²⁹ то есть в более совершенном смысле этого слова. Помимо актов общения с другим телом, есть не мало иных форм растления и самораствления, о которых у нас, в Православной Церкви, не принято говорить «по виду», чтобы не породить в уме говорящего или слушающего каких-либо образов греха. И не познавший физического акта, если только умом поползнется и будет мечтательно желать такового, уже не вполне девственник.

По церковному представлению — есть три степени духовного состояния человека: вышесущественное, естественное и, наконец, ниже, — или противоестественное. К первому относится девство и монашеское целомудрие, понимаемые, как дар благодати; вторым является благословенный брак; всякая иная форма плотской жизни — духовно будет или ниже, или даже противоестественною. Сказано у отцов: «Не посягай на вышесущественное, чтобы не впасть в противо-

естественное». Отсюда правило: — никого не должно допускать к монашеству без предварительного испытания. Монах, не хранящий целомудрия, в порядках спасения стоит много ниже благочестного брака, почитаемого в Церкви спасительным путем. И если принять во внимание, что принесший обеты — лишается права на освященный Церковью брак, то всякое нарушение монахом целомудрия рассматривается как падение, и при том падение в низшее естественное. Нормальный, неизвращенный брак сохраняет человека и физически и нравственно, тогда как всякий иной образ плотского удовлетворения, хотя бы в форме только мечтания о нем, разлагающе действует на всего человека, то есть и на психику, и на тело. Это разрушительное действие особенно усиливается, когда преткновению подвергается монах, нарушающий тем самым данные пред Богом обеты, потому что в таком случае внутренний конфликт от потери благодати принимает несравненно более глубокий характер, и мучительные угрызения совести могут доходить до мрачного отчаяния. Мечтания о плотском общении, при отсутствии нормального физического акта, многих довели до глубоких душевных заболеваний и даже до полного сумасшествия. Об обилии таких бедственных случаев прекрасно знают психиатры.³⁰

Монашеское целомудрие, как воистину «человеческая» жизнь, по образу совершенного Человека-Христа, не может быть основано на отрицании половой жизни, на охуждении благословенного Богом и Церковью брака, на отвращении или унижении того акта, посредством которого «человек рождается в мир» (Ин. 16:21). Церковь, в Своих соборных постановлениях, отвергает тех, кто ищет монашества по гнушению браком или гордостному унижению его.³¹ Поэтому всякого, ищущего монашества, отцы испытывали — имеет ли он подлинное призвание к нему. Различны степени такого призвания. Некоторым дано было познать состояние благодатного богообщения такой меры, когда и ум

их и тело ясно ощущали свое освящение. Для таковых совершенное воздержание от плотской жизни, не только в форме физических актов, но и в самой мысли³² становится категорическим императивом духа. Меньшею степенью является состояние, при котором душа испытывает лишь влечение к целомудрию; ум таковых стремится к чистоте и в силу внутренней жажды освящения интуитивно отталкивается от плотских «помыслов». Многие вступают в монашеский подвиг, исходя из этого состояния, которое, хотя и менее надежная основа, чем первое, однако тоже есть положительное призвание свыше.

Опыт тысячелетий показал, что любовь Божия возможна и в браке, но лишь умеренная. Когда же эта любовь переходит некую грань и достигает большей силы, тогда душа человека интуитивно отходит от всего того, что как-то не согласуется с этой любовью. Не мне найти рациональное объяснение этому замечательному явлению в области религиозной психологии, повторяющемуся в веках с удивительной закономерностью. Быть может оно и вообще не подлежит рациональному определению. Я лично исхожу из данных святоотеческих творений и отчасти из тех наблюдений, возможность которых мне была дана, как духовнику. Из многих бесед с подвижниками я вынес крепкое убеждение, что когда душа в опыте своем познает любовь Христову, тогда, от сладости любви сей, порождается в ней неуправимое влечение к Богу, непрестанное «скуцание» о Нем, и вместе необъяснимая печаль о мире, следствием чего является совершенно беструдное и как бы естественное отстранение всяких чувственных услаждений, от которых эта божественная любовь остывает и гаснет. Таково свойство большой любви Христовой, что она не терпит снижения до плотских услаждений вообще, и тем более полового, как наиболее сильного из них. Ум человеческий от действия любви Божией совлекается земли и очищается от всякого образа; половое же общение слишком глубоко поражает ду-

шу именно земными образами. Мы знаем, что многие к этому относятся совершенно иначе; но не к ним ли применены слова Святого Писания: *Не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть* (Быт. 6:3)?

Самый опыт жизни показывает подвижнику, что всякого рода чувственные наслаждения, будь то зрительные, вкусовые, слуховые, осязания или обоняния, отвлекают душу от того, что безмерно выше и несоизмеримо драгоценнее, лишая ее дерзновения в молитве; тогда как страдательное состояние плоти, наоборот, очень часто содействует очищению ума и восхождению его к созерцанию.

Целомудрие, когда оно является глубокой потребностью духа, естественно приводит к тому, что называют «суровым образом жизни», или «постническим житием». Все, что не является совершенно необходимым для существования, отстраняется, чтобы дух имел наибольшую свободу в созерцании. Если бы принятие пищи или сна не было бы безусловной необходимостью для физического существования, как это видим в отношении половой жизни, подвижник целомудрия никогда бы не коснулся пищи и «не дал бы сна очам своим», все силы ума своего отдавая на мысль о Боге и на молитву. Вот почему в правильно поставленной монашеской жизни такие вещи, как, например, курение, исключены.

Грех не в том или ином естественном отпирании человека, а в страстях. Св. Пимен Великий сказал: «Мы не телобийцы, а страстобийцы». Борьба православного подвижника — не против тела, а против страстей и *духов злобы поднебесных* (Ефес. 6:12), ибо от Бога нас удаляет не тело, призванное быть сосудом или *храмом живущего в нас Духа Святаго* (1 Кор. 6:19), а сладострастие, то есть страсти с их наслаждениями.

Православное подвижничество утверждено на догматическом сознании, что жизнь разумной твари составляет соединение двух волей, двух действий: божественного и человеческого. В силу этого и девство и целомудрие суть не

только дар благодати, но и следствие разумного подвига. Всякий дар благодати неизбежно в мире сем сопрягается с великим подвигом разумного хранения ее. То, чему научает благодать во время своего пребывания с человеком, в том должен он оставаться и во время отступлений ее в форме осязаемого действия, сохраняя себя в том же стрессе жизни, как если бы благодать не отступала от него. Здесь получает начало волевое усилие подвижника и необходимость аскетического воспитания. Св. Григорий Нисский, в своем слове «О девстве» (Гл. 4), говорит так: «Подвиг девства есть некое искусство и сила божественной жизни, обучающая живущих во плоти уподобляться бесплотному существу».³³ И в той части, где действует разумная человеческая воля, хранение девства и целомудрия становится аскетической культурой и искусством. Сегодня мы не имеем цели подробнее остановиться на этом предмете. Скажу только, что самым существенным моментом в этом «искусстве» является «хранение ума». Важнейшее правило в этом подвиге — *не отдать ума*. Без этого — никакие телесные подвиги не достигают искомой цели, тогда как аскетически воспитанный ум может сохранить не только свою чистоту и свободу, но и покой тела и даже в таких условиях, при которых другим это дело покажется невозможным.

И снова, для большего утверждения, скажем, что в нашей Церкви глубоко свойственно сознание исключительности этого пути, вытекающее не только из опыта, но и из слов Самого Христа, сказавшего: *Не все вмещают слово об этом* (Мф. 19:11). Отсюда — предварительное внимательное испытание ищущих монашеского пострига; отсюда и отказ от безбрачного клира в миру, за редкими и в большинстве случаев вынужденными исключениями. В этом, впрочем, проявилось и благоволение Церкви к чистому браку, настолько большое, что последний вовсе не рассматривается, как препятствие к совершению даже божественнейшего таинства евхаристии.³⁴

Великий Иоанн Лествичник, свое поразительное слово «О целомудрии» (15-с) заканчивает так: «Кто, будучи во плоти, получил и здесь победную почесть, тот умер и воскрес, и еще здесь познал начало будущего нетления».³⁵

НЕСТЯЖАНИЕ — третий из основных обстов, является вполне естественным дополнением первых двух, составляя с ними неразрывное единство в целях достижения *чистой молитвы* и, вместе, наибольшего уподобления Богу, через уподобление Христу, настолько не искавшему стяжаний на земле, что *не имел, где приклонить главу* (Мф. 8:20). И опыт ясно показывает всякому человеку, что для того, чтобы *чисто* молиться, необходимо уму нашему освободиться от отягощающих его образов вещества.

В монашеском обете нестяжания ударение падает на борьбу со страстью «любостяжания» или «сребролюбия» и «вещелюбия». При этом монах обещает не столько жить в нищете (западный обет «нищеты»), сколько освободить свой дух от желания «иметь», знаком достижения чего является сильное желание «не иметь», до такой степени, что истинный подвижник нестяжания перестает щадить и самое тело свое. Только при этом условии и возможна подлинно царственная жизнь духа. В начале каждый говорит себе: как могу я освободиться совсем от вещей? Я сам вещественен по телу, и жизнь этого тела неизбежно связана с веществом же?

Итак, что-же, — не должен ли я умереть?... Нет, не об этом речь. Благоразумный подвиг состоит в том, чтобы ограничить себя тем минимумом вещей и вещества, без которого жизнь стала бы уже невозможной. При чем мера этой возможности различная у каждого.³⁶

Современный мир не смог построить свою жизнь так, чтобы иметь достаточный «досуг», свободное время на молитву и на духовное созерцание Божественного бытия. Причина этому — алчная страсть «иметь». Эту страсть любостяжания апостол Павел назвал *идолопоклонством* (Кол. 3:5),

а св. Иоанн Лествичник — «дщерью неверия», «хулою на Евангелие, отступлением от Бога».³⁷ Подлинное христианское нестяжание — миру неведомо, непонятно. И если сказать, что в своем развитии оно простирается на стяжания не только материальные, но и на «интеллектуальные», то большинству оно покажется просто безумием. В своих научных познаниях люди видят свое духовное богатство, не подозревая при этом, что есть иное, высшее познание и подлинно несравненное богатство, приносящее великий покой. В погоне за материальным комфортом, люди утратили комфорт духовный, и современный материалистический динамизм все более и более приобретает демонический характер. И не удивительно, ибо это есть не что иное, как динамика греха.

Любовь к стяжаниям изгоняет любовь к Богу и человеку. И люди не видят этого, и не хотят понять, что из неправды этих устремлений, владеющих умами и сердцами людей, истекают бесчисленные страдания всего мира. Св. Лествичник говорит: «Сребролюбие (то есть любостяжание) есть и называется *корень всех зол* (1 Тим. 6:10); и действительно оно таково, ибо порождает хищения, зависть, разлучения, вражды, ... жестокость, ненависть, убийства, войны».³⁸

Итак, чтобы вырваться из плена низменных забот, чтобы очистить свой ум и дать духу нашему наслаждаться воистину царственною, вернее — богоподобною свободою, необходимо отречение и в этом порядке, ибо, по слову Иоанна Лествичника, «нестяжательный муж молится чистым умом... вкусивший вышних благ, легко презирает земные... Нестяжательный — владыка над миром... сын беспристрастия... все, что он имеет, он считает за ничто, и когда не имеет, не печалится, но живет так же, как бы имел».³⁹

Сказав вкратце об основных обетах монашества, я, надеюсь, дал вам возможность понять в известной мере сущность православного подвижничества, что и является темой нашей беседы. Однако, чтобы несколько пополнить карти-

ну самого монашества, с одной стороны, с другой — избежать недоумений, позволю себе сказать еще и об обете — «пробыть в монастыре и в постничестве даже до последнего издыхания», который в последовании пострига в мантию стоит первым, а в схиму — вторым вопросом.

В этом вопросе есть два момента: один — пробыть в монастыре, другой — пробыть в постничестве. Первое вообще не является неотъемлемым признаком монашества, как это свойственно другим обетам. Монашество возможно и вне монастыря: в миру, в пустыне. В большей части житий святых из монахов мы встретимся с фактом вольного или невольного оставления того монастыря, в котором было принято пострижение, и однако это не являлось ни падением, ни отречением, ни даже нарушением монашества. Многие были изъяты из своих монастырей на иерархическое служение в Церкви; многие были переведены в другие монастыри по тем или иным причинам; многие получили благословение от своих монастырей на исход с какою-либо благою целью; и, наконец, бывали случаи даже бегства из своих монастырей по причине «неудобства спасения» в них.

При постриге в монашество вне монастыря этот вопрос обычно опускается; остается только вопрос о пребывании в постничестве до последнего издыхания. Однако он вполне естественен и навсегда останется как составная часть пострига в монастырях, потому что всякий, принятый в братство монастыря, становится сообладателем всего, что принадлежит монастырю, и соучастником во всех отношениях, то есть и жизни внешней, и жизни внутренней. Принимая так тесно нового члена в свою духовную семью, братство монастыря, естественно, хочет иметь с его стороны обещание верности, чтобы все прочие старые члены могли с полным доверием положиться на него во всем.

Сущность же второго момента, а именно: «пробыть в постничестве до последнего издыхания», в том, что обеты монашеские имеют характер не временный, на какой-то срок,

а неизменный, непреложный, и даже выходящий за пределы земной жизни. Господь сказал: *Никто, возложивший руку свою на плуг, и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия* (Лк. 9:62). Здесь словом *благонадежен*, а в славянском оуправленъ, переведено греческое выражение «εὐθετος», означающее «удобно, должным или соответствующим образом положенный». И в самом деле, если обеты монашеские принимать только как временные, то это значит не понимать их действительного смысла и превратить их всего лишь в благочестивое упражнение, тогда как, по существу, это есть оставление младенческого возраста и переход в совершенный возраст. Апостол Павел говорит: *Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, мыслил, рассуждал, а как стал мужем, то оставил младенческое* (1 Кор. 13:11). Младенчество проходит безвозвратно не столько в смысле времени, сколько в смысле содержания жизни. Как могут исчезнуть приобретенные опыт, знание, разумение? Подобным образом и в приносимых обетах выражается иное сознание жизни вообще, ее смысла, цели, содержания. Обет целомудрия, скажем, чем будет отличаться от временного воздержания всякого иного человека, если смотреть на него только как на временное упражнение? Или, если смотреть на послушание тоже только как на временное упражнение, то где сознание, что через послушание нами ведется борьба с узостью нашей «самости», эгоизма, с тем, чтобы сделаться вмещением божественной воли Отца Небесного? И нестяжание также; если видеть в нем только временное пребывание в лишениях, то где разумение, что в этом обете заключено наше стремление, помощью Бога, преодолеть вообще власть вещества над духом нашим? Итак, конечно, не «удобно» положен для Царствия тот, кто возвращается вспять от данных им обетов. И можно сказать, что когда наличествует это возвращение вспять, то это в большинстве случаев значит, что обеты были принесены без надлежащего разума, без соответствующего

состояния духа. Иначе говоря, не были сохранены они потому, что и приносились не должным образом.

В начале мы говорили о трех родах призвания, о трех отречениях, о трех видах креста, о трех степенях монашества. Но вот у св. Григория Богослова есть еще слово о трех рождениях, через которые должен пройти человек в своей жизни. В поэме — письме «К Виталиану от сыновей», развивая свой взгляд на подвижничество, он говорит, что «по первому рождению от плоти и крови люди являются на земле и скоро исчезают; затем (следует рождение) от Духа чистого (Святого), когда на омытых водою (крещения) приходит (*свыше*) просвещение. Третье же (рождение) слезами и болезнями очищает (в нас) образ (Божий), омраченный злобою (непотребством греха). Из сих (рождений) — первое человек имеет от отцов, второе — от Бога, в третьем же он сам себе родитель, являясь миру благим светом».⁴⁰

Тон речи Святого дает понять, что последнее рождение есть завершительное. Смысл его в том, что человек, получив дар благодати и познав при свете ее божественную жизнь, а вместе и свое падение, болезненным подвигом полагает себя в добре. Именно этот момент разумного самоположения в божественном добре и является основным в жизни христианского подвижника. Проявляется он, как глубокая неудовлетворенность духа нашего всем, что есть на земле и тоскою о Боге, жаждою Бога, горячим исканием Его.

Этот смысл, думаю, заключен и в словах Старца Силуана:

«Скучает душа моя о Господе, и слезно ищю Его.
Как мне Тебя не искать? Ты прежде взыскал меня,
И дал мне насладиться Духом Твоим Святым,
И душа моя возлюбила Тебя».

О НЕОБХОДИМОСТИ ТРЕХ ОТРЕЧЕНИЙ У
ПРЕП. ИОАННА КАССИАНА РИМЛЯНИНА И
ПРЕП. ИОАННА ЛЕСТВИЧНИКА⁴¹

Перевод с французского

Темой нашего сообщения является рассмотрение формулировок о необходимости монаху трех отречений для достижения христианского совершенства, как это мы находим у преп. Иоанна Кассиана Римлянина и преп. Иоанна Синайского, называемого Лествичником.

Оба единогласно утверждают, что для достижения совершенства необходимо постепенно совершить три отречения. Однако между ними есть некоторое различие в том, как эти отречения сформулированы. В «Третьем собеседовании» Кассиан, обсудив три вида призвания, приступает к вопросу об отречениях. Он выражает это следующим образом: «Теперь начнем рассуждать об отречениях, коих также три, как это подтверждается и преданием отцов и свидетельством Священного Писания, и кои каждый из нас непременно должен совершить со всем тщанием. Первое из них есть то, в котором телесно оставляем все богатства и стяжания мира; второе — то, в коем оставляем нравы и порочные страсти, как телесные так и душевные; третье — то, в коем, отвлекая ум свой от всего настоящего и видимого, созерцаем только будущее и желаем невидимого».⁴²

В своей книге «О правилах общежительных монастырей» Кассиан предлагает нам глубже проникнуть в смысл этих отречений: «Итак, сначала ты должен знать самую сущность твоего отречения, и из оной научайся тому, что тебе должно делать».⁴³

Общая идея отречения, согласно Кассиану, вытекает из понятия о двух Царствах: царство Князя мира сего и Цар-

ство Отца Небесного. Он говорит о «двух отцах, то есть о том, которого оставить, и том, которого искать должно».⁴⁴

Преп. Кассиан берет за основу этой идеи слова Священного Писания: *слыши дщи и виждь, и приклони ухо твое, и забуди люди твоя, и дом отца твоего* (Пс. 44:11). Ибо кто говорит — *слыши дщи*, без сомнения, есть *отец*; но и тот, чей дом и народ советуется предать забвению, тем не менее свидетельствуется отцом своей дочери...⁴⁵

О сем отце говорится к Иерусалиму, презревшему истинного Отца своего — Бога: *мати ваша Хеттеанья, а отец ваш Аморрей* (Иез. 16:45). И в Евангелии: *вы отца вашего диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити* (Ин. 8:44). Когда оставим его, мы вознесемся от видимого к невидимому, тогда можем сказать с апостолом: *наше житие на небесех есть* (Флп. 3:20).⁴⁶

Развивая далес свой взгляд на эту тему, Кассиан подчеркивает недостаточность первых двух отречений. Он говорит: «Потому немного пользы принесет нам первое отречение при всей силе веры, если вслед за сим с таким же усердием и ревностью не позаботимся совершить и второе. Ибо только тогда, как успеем стяжать сие второе, возможем достигнуть и третьего...

Итак, тогда только мы удостоимся обладать истинным совершенством этого третьего отречения, когда ум наш, освобожденный разумным очищением от всякой страсти и услаждения земного, не стесняясь узами бранный плоти, при непрестанном размышлении о Божественных Писаниях и созерцании духовном, так далеко входит в область невидимого и до того углубляется в высшие бестелесные предметы, что не чувствует ни своего положения телесного, ни даже облегающего его естества; возносится до такого восхищения, что не только не ощущает никаких звуков телесным слухом и не обращает внимания на проходящих мимо людей, но не замечает даже груды деревьев и других огромных предметов, находящихся перед его глазами. Поверить, впрочем,

сему и понять силу сего состояния может только тот, кто собственным опытом познал то, о чем здесь говорится; тот, чьи очи сердечные Господь так отвлек от всего настоящего, что он считает то не только преходящим, но несуществующим... чем-то разрешившимся в ничто».⁴⁷

Из текстов, процитированных выше, видно, насколько высоким было понятие о совершенстве у Кассиана.

Рассмотрим теперь, как Лествичник формулирует свою мысль относительно этой темы. Он говорит: «Никто увенчанным не войдет в небесный чертог, если не совершит первого, второго и третьего отречения. Первое есть отречение от всех вещей, и человеков, и родителей; второе есть отречение своей воли; а третье — отвержение тщеславия, которое следует за послушанием».⁴⁸

Если принять во внимание, что Лествичник в своей «Лествице» весьма похвально отзывается о Кассиане, называя его великим: «От послушания рождается смирение... от смирения же рассуждение, как и великий Кассиан прекрасно и весьма высоко любомудрствует о сем в своем слове о рассуждении»,⁴⁹ то почему он счел нужным формулировать необходимость трех отречений иным образом, чем мы то видим у Кассиана?

Несомненно, что Кассиан принадлежит к традиции восточных отцов и является в основном их учеником и наследником, воспитался среди них и до конца жизни своей сохранил к ним отношение, как к образцам наивысшего совершенства. Однако также очевидно, что его труд не есть простое заимствование у восточных отцов, но выражение его собственных взглядов, того, что сам он пережил и усвоил, став носителем этой жизни. Более того, через свои писания он впоследствии несомненно влиял и на восточных отцов, потому что с большим искусством и глубоким знанием привел аскетическое учение, или предание, восточных отцов в систему, нередко переходя из плана чисто аскетического и иногда просто морального в план мистический и богословский.

Внимательно сравнив «Лествицу» с «Собеседованиями» Кассиана, мы увидим, что Лествичник многому научился у него. Можно было бы представить длинный лист параллелей, причем почти буквальных, между творениями этих двух аскетов. Приведем примеры:

Кассиан: «Так и мы, поднявшись на высоту этого достоинства, будем иметь власть повелевать, и силу, по которой не будем увлекаться теми помыслами, какими не хотим, но можем пребывать в тех или заниматься теми, какими духовно услаждаемся, а худым внушениям приказывать: *отойдите*, и отойдут; а добрым скажем: *придите*, и придут, также и слуге нашему, то есть телу прикажем то, что принадлежит целомудрию и воздержанию, и оно без всякого прекословия будет повиноваться...»⁵⁰

Лествичник: «Будь как царь в сердце твоём, сидя на высоком престоле смирения, и повелевая смеху: *иди*, и идет; а плачу сладкому: *приди* и приходит; и телу, сему рабу и мучителю нашему: *сотвори сие* и сотворит (см. Мф. 8:9)».⁵¹

Кассиан: «Ибо можно ли верить, чтобы кто когда-либо, даже самый лучший из всех праведников и святых, связанный узами тела, мог стяжать это высочайшее благо, так, что-г52огда не отступая от Божественного созерцания, даже и на короткое время, земными помыслами не отвлекался от Того, Кто один есть благ?»⁵²

Лествичник: «Есть ли такой инок, который бы все время свое в монашестве провел столь благочестиво, что ни дня, ни часа, ни мгновения никогда не потерял, но все время свое посвящал Господу, помышляя, что невозможно в сей жизни увидеть дважды один и тот же день?»⁵³

И если это так, то есть, если Лествичник многому научился из писаний «Великого Кассиана» и нередко следовал ему в своей «Лествице», почему же он существенно переменял формулу Кассиана относительно необходимости трех отречений, изменив при этом объемы и содержание степеней? Является ли это показателем происшедшей перемены в аске-

тическом опыте отцов? Было ли это счастливой и положительной эволюцией или некоторой потерей и падением на более низкий уровень? Можно ли считать формулу Лествичника более совершенной, чем формула Кассиана, или наоборот? Такие вопросы возможны в данном случае потому, что, с одной стороны, автор «Лествицы» во все века на Востоке почитался как авторитет непререкаемый и, несомненно, более великий, нежели Кассиан, как одно из высочайших выражений аскетического духа этого золотого века в истории христианской аскетики; с другой — его формула двух высших отречений, т. е. второго и третьего, внешне производит впечатление скорее оскудения в порядке созерцания.

Если мы теперь попытаемся провести сравнение между учением одного и учением другого святого, то в первый момент создастся впечатление, что объемы указанных трех отречений у них не совпадают.

Тогда как Кассиан относительно первой степени говорит только о телесном удалении от мира и о презрении всех его богатств и стяжаний, Лествичник требует уже на первой ступени оставления всех вообще людей, в том числе и родителей, — то, что у Кассиана предполагает второе отречение. Во втором отречении Кассиан говорит в обобщенной форме об аскетической брани против пороков душевных и плотских, и отречение от родных сводит восдино с оставлением прежних обычаев, образа мышления, привычек моральных и вообще житейских страстей. Лествичник же во втором говорит только об отречении от своей воли. Что же касается третьего отречения, у Кассиана мы видим великолепное изложение состояния созерцания, достигающего высочайших степеней. Лествичник же в третьем отречении говорит исключительно об отвержении тщеславия. Нам хочется здесь отметить, однако, удивительное единство духа и традиции при всем наружном различии формулировок, свидетельствующих только о самостоятельности исследования вопроса в самом опыте жизни. Единственное различие за-

ключается в объеме первого отречения. Кассиан для вступающего на путь подвижничества считает достаточным в первом отречении только внешнее оставление мира и вещественных стяжаний, и уже в последующей жизни ставит борьбу со страстями и навыками прежней жизни на первое место. Лествичник же с самого начала требует отречения от всех человеков, иначе ненадежным считает он исход из мира. Дальше, то есть во втором отречении, он тоже говорит о борьбе со страстями, но требуя от монаха отсечения своей воли, тем самым указуя уже более точным образом на самый центр этой борьбы, и в этом, несомненно, превосходство его формулы.

Но и в третьем отречении формула Лествичника тоже более совершенна, оставаясь в существе содержания своего вполне подобной формуле Кассиана: последний в третьем отречении говорит об отвлечении ума от всего видимого и погружении духа в созерцание невидимого и вечного. В душе еще не очистившегося от страстей подвижника эта формула может возбуждать действие воображения, и «невидимое и вечное» как-то стоит еще вне человека. Формула же Лествичника — «отвержение тщеславия» — вводит аскета в самую глубину внутренней борьбы, не позволяя уму мечтательно парить в высоких сферах и заставляя его быть до конца трезвенным.

Мы позволили себе изложить вам наше мнение о превосходстве определения трех степеней отречения у Лествичника перед формулой Кассиана, но, повторяю, определение Лествичника совершеннее в своем, так сказать, аскетико-педагогическом аспекте, но по духовному существу своему они остаются совершенно едиными. Попытаюсь дать этому некоторое пояснение.

Отречение от тщеславия у Лествичника есть не что иное, как аскетический прием или путь к переселению духа нашего в мир вечный. В этом отречении заключено преодоление власти мира над нами и победа над ним. Кто же есть

тот, кто побеждает мир? В истории Церкви существуют святые особого рода — юродивые. В этой форме христианского подвига особенно ярко выявляется именно третья степень отречения.

«Начало к истреблению тщеславия есть хранение уст и любление безчестия; середина же — отсечение всех помышляемых ухищрений тщеславия; а конец (если только есть конец в этой бездне) состоит в том, чтобы стараться делать пред людьми то, что нас уничижает, и не чувствовать при оном никакой скорби».⁵⁴

Цель юродивого — быть презираемым от мира и от людей. Многие не могут понять этого подвига и видят в нем извращение, но по существу своему — это высшая степень божания от славы человеческой, в чем и состоит победа над миром.

Господь говорит: *Вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. Не принимаю славы от человеков. Но знаю вас: вы не имеете в себе любви к Богу... Как можете вы веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищите* (Ин. 5:40-44).⁵⁵

Из этих слов Христа мы видим, что принятие славы от человеков есть препятствие даже для веры. И сие очевидно, поскольку дух тщеславия иной, чем дух Истины. Вот и апостол Павел говорит: *У людей ли я ныне ищу благоволения, или у Бога? Людям ли угождать стараюсь? Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым* (Гал. 1:10). И затем тут же, немедленно говорит: *Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое; ибо я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа* (Гал. 1:11-12). Итак, если Евангелие сие не от человека и не от человека научаются ему, то, несомненно, третье отречение по Иоанну, то есть от тщеславия, как бы прямым путем приводит к переселению ду-

ха нашего в мир Божественный. Третье отречение у Лествичника, которое предписывает не что иное, как брань против тщеславия, вытекает из учения, характерного для всего предания Восточной Церкви о природе первородного греха. Согласно этому учению, гордость есть «начало всех грехов и пороков». Оба учителя единогласно утверждают, что «гордость есть такое зло, что Самого Бога имеет противником».⁵⁶

Приведя многочисленные цитаты из Священного Писания, Кассиан говорит: «Итак, примерами и свидетельствами Священного Писания ясно доказывается, что страсть гордости хотя последняя по порядку борьбы, но по происхождению первая, есть начало всех грехов и пороков (Сир. 10:15, Тов. 4:13). Она, не как прочие пороки, не одну только противоположную ей добродетель, то есть смирение истребляет, но и все вместе добродетели погубляет...»⁵⁷

Следуя ему, Лествичник пишет: «Положим, что есть двенадцать бесчестных страстей; если произвольно возлюбишь одну из них, то есть гордость, то и одна сия наполнит место прочих одиннадцати».⁵⁸

В заключение нам хотелось бы заметить, что на Востоке преп. Иоанн Кассиан Римлянин всегда считался истинно православным учителем Церкви, и Восток никогда не внимал обвинениям в некотором сочувствии пелагианству (так называемому «полу-пелагианству»), которые выдвигаются Западом против Кассиана даже до сего дня.⁵⁹

Но этот вопрос выходит за рамки нашего сообщения.

О НЕКОТОРОЙ ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ БРАКОМ И МОНАШЕСТВОМ

Не могу сказать, чтобы мне пришлось пройти через опыт «отречения», когда я решил принять монашество. Оставляя «мир», я не испытал внутренней борьбы с самим собою, то есть труда отказаться от чего-то влекущего меня в мирской жизни. Я ничего не отвергал, не уничижал. Я ушел в монастырь, потому что мне было духовно необходимо найти такую форму жизни, когда я смог бы всецело отдаться Богу, то есть всеми мыслями, всем сердцем, всей физической и психической силой моего существа. Однако это не исключило длительного периода болезненной борьбы между молитвою и страстною любовью к живописи. Искусство было для меня путем к познанию бытия. Так я воспринимал его, так я жил в нем. Оно требовало всего меня; даже больше, чем «всего». Без полной отдачи себя искусству, последнее никогда не становится настоящим, т. е. выводящим своего слугу за пределы времени и пространства. Подлинно художественным является только то произведение, которое несет в себе элементы вечного; вне сего оно пребывает лишь «декоративным» убранством наших жилищ. Мысль о вечном сопутствовала мне с детских лет. Молитва, углубляясь внутрь меня, с большей силой вводила меня в осязание вечности. И она победила.

В дальнейшем монашество ставило проблему «персоны». Мы знаем из мировой литературы, что соединение двух персон в браке, когда сей носит более или менее совершенный характер персональной любви, давало людям опыт некоей «вечности», то есть вневременности, исхода из узких границ индивидуального бывания. Прошедшие через сей опыт испытывали восторг, восхищение. Откуда пришли к выводу,

что брак есть «таинство» в самом себе: преодоление эгоизма, слияние двух в «единство». Так один богослов в Париже дошел даже до того, что стал утверждать, что вне такого опыта невозможно постигнуть догмат о Единстве Троичном.

Я вовсе не претендую знать все. В силу условий нашего земного существования, никто не может проходить «все» на своем личном опыте. Мы ставимся перед необходимостью выбора, решения, непременно категорического. На помощь нам приходит не только наше наблюдение окружающей нас людской жизни, в подавляющем большинстве носящей на себе печать провала, разочарования, но еще и прозрение в факты бытия через молитву. Нельзя исторгнуть из души надежду на нечто лучшее именно для нас. Воображение рисует чудную картину гармонического брака. Но в моем случае победила молитва. В ней раскрывается «персона» несравненно глубже, чем в соединении двух любящих людей. Молитва лицом к Лицу Бога вводит дух человека в область Несозданного Света, исполненную особой любви и дивного мира. Также молитва за весь мир, за все человечество, открывает нам новые сферы бытия, опыта которых не даст брак.

Всякая подлинно человеческая встреча отражает в себе красоту космической жизни. Каждый человек ждет от нас полноты внимания к себе. Но несмотря на увлекающую радость встречи с лицом живым, в молитве за весь мир душа узревает величие всеобщей реальности и не может уже покинуть открывшиеся горизонты. Прекрасная вещь — любить некое дорогое лицо, но молиться есть нечто большее.

Чтобы достигнуть заповеданную нам непрестанную молитву (Ефес. 6:18, 1 Фес. 5:17), необходимо перестроить нашу жизнь таким образом, чтобы вся она стала единым, непрерывным актом предстояния Великому Богу совершением Божественной Литургии. Исторический опыт показал, что наилучшим образом для этой святой цели является монашество. Отсутствие долга защищать существование кого бы то

ни было: будь то жена, возможные дети и подобное, — дает монаху свободу идти на риск всей своей жизнью в подвиге поста, бдения, забвения о своих физических нуждах: питания, одежды, удобств. Ум монаха свободен неотрывно пребывать в памяти Божией; он естественно движется в сфере чистой молитвы; испытывает прикосновение к нему вечности живой; созерцает Несозданный Свет, исходящий от Лица Божия, дышит благоуханием *свыше* сходящей Любви.

Когда после действительно благословенного брака: не короткого, не узко плотского, но в глубокой персональной любви — кто-то из супругов умирает, оставляя другого одиноким, тогда оставшийся, или оставшаяся, чувствует себя потерянным, разорванным, «половиною». Мир для него становится пустым. И лишь немногие через горячую молитву преодолели свое одиночество, вышли на свободу для лучшего восхождения к Небу. Итак, брак даже в своей лучшей форме носит опасность сужения человеческой личности. Монашество спасает от подобного умаления. Постоянное обращение к Отцу Небесному при отсутствии нужды в общении в низших планах нашего существа, расширяет сердце монаха для восприятия космической жизни, которая не отнимается от него через физическую смерть. Его персона развивается и принимает характер христоподобной универсальности. Монаху дается *свыше* ощутить в словах Господа отражение Безначального бытия. Сам Отец дал слова Сыну Своему, а Сын сообщил их людям.

О ДВУХ РОДАХ СМИРЕНИЯ: НЕТВАРНОМ-БОЖЕСТВЕННОМ И ТВАРНОМ-АСКЕТИЧЕСКОМ

Смирение заповедал Господь нам, чтобы уподобиться Ему.⁶⁰ Смирение в противоположность гордости открывает сердце в движении любви ко всей твари. Оно блаженствует, видя других в славе. Оно воистину делает человека богоподобным; низводит на него Нетварный Свет Бога и наполняет жаждой уподобиться Ему во всех планах. Некая тень смирения Божией любви — любовь матери к плоду ее чрева. Она служит ребенку, порабощает себя, не чувствуя при этом никакого унижения. Так в любви Христовой не было унижения, когда Он, давая нам в Себе «пример» (Ин. 13:15), омывал ноги апостолов на Тайной Вечере. Любовь Христова хочет служить слабым и «малым» века сего.

Господь не дал бы нам заповедь — «не презирать ни единого от малых сих»,⁶¹ если бы Сам Он не творил таким образом. Подлинная духовная любовь лобызает место, где стояли ноги Христа, даровавшего нам сие небесное состояние. Носительница вечности, не знающая смерти, любовь Христа отдает себя на служение и даже на растерзание другим.

Сей Свет вечности, конечно, есть чистый дар. Мы ничего не имеем, «чего бы не получили от Него» (ср. 1 Кор. 4:7). Однако, этот чистый дар усвоится нами через трудный подвиг, через распятие наше. И это с тем, чтобы Господь на последнем суде смог приписать нам то, что Он Сам совершил в нас Своим пришествием.

С другой стороны, я не смогу осознать себя свободным в акте любви, если любить было бы только услаждением. Когда я «распят», тогда я имею дерзновение сказать Отцу:

«я люблю Тебя», и сердце знает, что эта любовь есть истинная и святая. Так Бог ищет повода приписать нам всякое доброе действие наше; мы же все приписываем Ему. Не обретая в нас ничего достойного вечного Царства, мы становимся в полноте наследниками и обладателями его.

Перед своей блаженной кончиной Старец Силуан сказал: «Я еще не смирился». В писаниях Старца мы без труда обнаруживаем два вида смирения: одно — аскетическое, другое — божественное. В аскетическом аспекте смирение выражается сознанием себя «хуже всех». Божественному же смирению не свойствен момент сравнения. Оно есть онтологический атрибут Божественной Любви. Любовь сия — проста, никак не горда, не «свысока». Бог — смирен; Он противоположен гордости. *Бог есть Любовь* (1 Ин. 4:8), а гордость противница истинной любви. Смирение Бога в том, что Он отдаст Себя без границ, во всей Своей полноте. Писано: *Бог гордым противится, смиренным же дает благодать* (Иак. 4:6, 1 Пет. 5:5). «Противится» — не идет на соединение вечное с гордыми; оставляет их терзаться в своей гордой изоляции, нелюбовной оторванности от Бога и других разумных тварей.

Говоря, что «он еще не смирился», Старец имел в виду то Божественное «неописуемое смирение», которое познал он через явление ему Христа. «Я еще не смирился» — я познал смирение Духом Святым, но стяжать его в полноте не смог.⁶²

Самоуничижение Старца не должно скрыть от нас, что он мне сам говорил, что «если бы видение живого Христа продлилось еще одно мгновение, то я не остался бы живым».⁶³ Итак, «достигнуть сие смирение» и остаться живым — человек не может. Помню, Старец однажды сказал мне: «Совершенную благодать наша земная природа не выносит... Легче пронести в голых руках горящие угли, чем удержать этот небесный огонь». Сей огонь пожирает все, что так или иначе подлежит тлению: *плоть и кровь*

не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления (1 Кор. 15:50). Необходимо се претворение в иное, в духовное тело, подобное Телу воскресшего Христа — Телу, в котором смерть уже не имеет места.

Христианскому аскетическому действию свойствен кенотический характер. Наш «кеносис» (самоумаление) в данном состоянии есть необходимость в силу падения в гордость. Для нашего же спасения Бог идет несравненно дальше: мы никак не достигаем Его в Его умалении. Ему как Абсолюту во всем свойственно идти в беспредельность, куда мы не решаемся пойти. Наша Литургия теснейшим образом связана с мироискупительными деяниями Христа. Через сие святейшее таинство мы научаемся жить вечный характер «истощания» Слова Отчего. Кеносис Бога и Спаса нашего Иисуса Христа богословски возможно мыслить в пределах Послания к Филиппийцам (Флп. 2:4-11); но также допустимо идти за грани сего в наше созерцание Бога в Самом Себе, то есть в Его безначальном Бытии.

Кеносис и в том, что Творец всего сущего воспринял «образ» тварного и *зрак раба*: воплощение-вочеловечение. Мы знаем Его как реального человека, хотя и не переставшего быть Богом. Мы отвергаем вредную идею «докетизма». Он истинно Богочеловек. В акте Его Восхождения-Вознесения не наличествовал акт развоплощения.

Итак: истощание-кеносис не кончался на кресте, ни во гробе и сошествии во ад, ни в воскресении Его и вознесении. Его надо понимать не только в этих пределах, но и в том, что Он, Носитель того же самого Бытия, что и у Отца, то есть равный Отцу, Он все отдаст Своему Отцу. Из этого мы усматриваем, что и Отец, в предвечном Рождении Сына излил всю полноту Свою, вложив ее в Рождающегося: Истощание Отчее. Следовательно, Богу любви свойственна абсолютность сей последней. В Боге непостижимым для нас образом сочетаются две крайности: полнота Бытия, с одной стороны, с другой — полнота самоумаления-смире-

ния. Он, наш Бог, абсолютен во всех Своих движениях: Он абсолютно «великое», и Он же бесконечно «малое».

Нам открылась Любовь безмерная в ее единстве со столь же безмерным смирением. В смирении — величие. За то, что Христос смирил Себя, ему дано Имя, превышшее всякого иного имени: *Всякий возвышающий сам себя, будет унижен, а унижающий себя — возвысится* (Лк. 14:11). И отцы наши склонялись к вере, что, если одной гордости хватило для падения, то не хватит ли одного смирения для спасения?

О ПОСЛУШАНИИ

Коснувшись вопроса молитвы лицом к Лицу, которая является началом раскрытия в человеке «образа Божия», нахожу не лишним дать некоторые пояснения относительно этой стороны нашей жизни в Боге.

Последняя стадия откровения — есть откровение Бога личного, ипостасного.⁶⁴ Ипостасный Бог не может быть познан иначе, как через откровение, принимающее форму явления Бога человеку в акте непосредственного общения «лицом к Лицу». Нормально это дается молящемуся, но такая молитва, в ее наиболее глубоких формах, в самом существе своем есть не что иное, как Действие (Энергия) Бога внутрь человека.

Необходимо, чтобы Бог «взыскал и явил нам Себя», говоря словами Старца Силуана.⁶⁵ Когда Сей *ипостасный* Бог открывается человеку в некоем, как сказано выше, непосредственном общении, хотя это было еще «как в зеркале» (2 Кор. 3:18), тогда и в самом человеке появляется как некий новый свет сознание и своей ипостасности, в которой прежде всего и больше всего заключен «образ Божий». Человеку, «плоть носящему и в мире живущему», дается преимущественно опыт его до крайности ограниченной индивидуальности. Появление в нем нового, «расширенного», сознания подобно рождению *свыше*: *Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия* (Ин. 3:3). В силу такого рождения молитва принимает иной характер, выходящий за пределы всего временного и «вещного», и он живо и сильно ощущает себя вовлеченным в Божественную вечность.

Явление-откровение *ипостасного* Бога человеку приводит к осознанию, что ипостасность есть образ бытия Аб-

солютного и Безначального Божества; что это измерение, то есть ипостасность, не является лимитативным, но есть Тот, Кто воистину живет: «АЗ ЕСМЬ» (Исх. 3:14; Ин. 8:58). Вне этого измерения — *ипостасного* Бога — ничто тварное или божественное не существует и не может существовать. В самом Божественном Бытии нет такой «сущности», которая лежала бы за пределами Ипостаси. В силу этого молитва христианина приносится Богу как молитва «лицом к Лицу», а не как искание или обращение к сверх-ипостасной Сущности.

Сие познание естественно открывает нам, что мы суть тварные ипостаси, наделенные свободой самоопределения, которое возможно и как отрицательное по отношению к Творцу и Первообразу нашему, и как положительное. В данном случае мы будем говорить только о последнем.

Свободная, не-детерминированная ипостась может быть сотворена лишь как чистая потенция, долженствующая затем актуализироваться. Итак, мы еще не являемся вполне ипостасями; мы проходим той или иной длительности процесс становления, актуализации ипостасной формы бытия из еще «атомизированной». Никак не должно смешивать понятие персоны-ипостаси с понятием индивидуума, по-гречески «атом» — не-секомое. Больше того, это два полюса человеческого существа. Одно выражает последнюю степень деления в силу падения, другое указывает на «образ Божий», по Которому был сотворен Адам, в утробе которого потенциально заключалось все человечество. Это тот образ, который был обновлен явлением воплотившегося Логоса, второго Адама.

Ввиду вышесказанного, мы, в нашем мышлении о Боге, не переносим нашего опыта ограниченного индивидуума на Божественное Бытие, чтобы затем отрицать в Нем ипостасный «момент» и, следовательно, устремляться к некоему сверх-личному, трансперсональному Абсолюту. Движение нашего Духа — есть молитва лицом к Лицу, то есть обра-

щение тварной ипостаси к Ипостаси Бога. Необходимо, чтобы в нас раскрылось ипостасное начало, которому прежде всего и больше всего предлежит вечность, которое прежде всего и больше всего способно воспринять обожение. Последующая наша беседа будет о путях, ведущих к этой цели.

Все мы, вызванные из небытия, живем в оковах относительного времени и относительного пространства. Духу человека, образу Абсолютного Бога, тесно в рамках этого материального мира; он ощущает себя связанным подобным пленнику, приговоренному к смертной казни. Страдания духа его принимают характер отчаяния, из которого рождается молитва иного напряжения, молитва *надеждою сверх всякой надежды* (ср. Рим. 4:18). Быть может, всем нам, детям нашего времени, необходим опыт подобного отчаяния в процессе нашего рождения для вечности.

По явлении своем в мир человек научается от своих отцов и матерей, от друзей и учителей; возросши, он жадно хватается за всякое новое познание; по прошествии некоторого времени он убеждается, что научное познание не только не выводит его из измерений относительного времени и пространства, но и более того, еще крепче связывает его сознание детерминированным аспектом бытия мира, убивает в нем самую способность духовного восприятия иного порядка бытия. Обратившись к книгам, в которых он надеется найти познание о Вечном, он скоро усматривает недостаточность только интеллектуального понимания невозможности существования чего бы то ни было вне безначальной основы всего сущего. Тогда рождается в нем чистая молитва крайнего напряжения всего его существа. И только через сию молитву он бывает услышан Богом и воспринят в Его вечность.

Такая «отчаянная» молитва, несомненно, есть дар *свыше*. Она ставит человека на грань между временем и вечностью. Время — словно забыто, стало где-то позади, и взор духа всецело направлен к вечности. Такое передвижение

нашего духа к последним граням времени в молитве открывает наш ум к уразумению многих выражений Священного Писания, которые до того казались парадоксальными. Вот некоторые примеры: *У Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет, как один день* (2 Пет. 3:8); *искуплены вы... кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена* (1 Пет. 1:18-20); *описано в наставление нам, достигшим последних веков* (1 Кор. 10:11); *Он избрал нас прежде сложения мира* (Ефес. 1:4); *мы познали Сущего от начала* (1 Ин. 2:13); *и клялся живущим во веки веков, что времени больше не будет* (Откр. 10:6).

Какой смысл этих выражений: «последние времена» или «последние века»? Или в Литургии Иоанна Златоустого: «Царство Твое даровал сии будущее»,⁶⁶ или в Литургии Василия Великого: «Видехом воскресения Твоего образ, исполнихомся бесконечныя Твоя жизни»?⁶⁷

Апостолы, в силу непосредственного общения с Божественной Ипостасью Логоса, пребывая еще на земле, духом пребывали и в вечности. Для них, как и для всякого иного человека, опытом познавшего подобное состояние, время века приходит к концу.

Именно отсюда у них эти «странные глаголы» (сравни Ин. 6:60). Их восприятие времени отлично от представлений о времени Ньютона или Эйнштейна, или философов и гностиков различных типов. Время для них становится подобным некоему «месту», в котором возможны передвижения, на гранях которого возможна первая встреча с Безначальным. Мы видим, что некоторым из людей было дано «увидеть Царствие Божие пришедшее в силе, прежде, чем они вкусили смерть» (ср. Мк. 9:1). Таковым свойственно особое восприятие времени и мира вообще.

Пути Господни таковы: сначала Он ищет человека, открывает ему свое «Лицо», вовлекает его в Свою вечность,

делает это без насилия над человеком, после сего Он снова может «возвратить» его в рамки времени. Кажется, нет иного смысла в этом возвращении, как предоставление ему возможности явить в акте земной жизни данное ему познание о Сущем, быть свидетелем Его любви к людям. Сам же тот человек переживает свое возвращение как «удаление от Господа» (ср. 2 Кор. 5:6), как отнятие благодати или оставление, и томится тогда он под бременем тленного тела.

Жажда снова обрести полноту утерянного единения с Богом толкает на подвиг, который, как уже человеческое действие, становится аскетической «наукой», «искусством», «культурой». В наше время сия культура для многих стала забытою, непонятною, отвергнутою.

Православная аскетическая культура имеет много сторон. Одна из них — монашеская, вернее христианская. В дополние к тому, что мы говорим о послушании в других частях книги, попытаемся высказать несколько существенных положений о смысле и результатах этого подвига.

Как всякая великая культура, послушание имеет много степеней, в зависимости от духовного возраста человека. Вначале оно может носить характер почти пассивного склонения воли перед отцом духовным в силу доверия к нему ради лучшего познания Божественной воли. В своей более совершенной форме — это есть активная деятельность нашего духа, стремящегося следовать заповедям Христа, безмерно возлюбившего мир. Установка преуспевающего послушника характеризуется тем, что он напрягает свое внимание и свою волю, чтобы возможно глубже воспринять мысль и волю другого лица и затем в акте духовной любви осуществить воспринятую идею или волю брата. Через подобный акт послушания расширяется сердце послушника, обогащается его ум, новая жизнь привходит в его душу.

В своем последующем развитии подвиг послушания приводит к более тонкому восприятию всякого человека, к

ощущению в нем образа Божия, что является показателем роста истинной человечности и в самом послушнике. Св. Иоанн Богослов пишет: *кто говорит, что я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо нелюбящий брата, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы заповедь имеем от Него, чтобы любящий Бога любил и брата своего»* (1 Ин. 4:20-21). Да и Сам Господь сказал: *если любите Меня, соблюдайте заповеди Мои* (Ин. 14:15). Та же диалектика и в плане послушания. Кто любит брата, тот естественно желает исполнить его волю, смириться пред ним; и если мы не смиряемся пред братом и не творим послушания ему в делах всегда более или менее малых, то как смиримся пред Богом и послушаемся в исполнении Его великой вечной воли? Как исполним мы заповедь: любить ближнего как самого себя, или любить врагов? Итак, подвиг послушания необходим не только по отношению к Богу, но и по отношению к брату, когда сей последний ищет от нас возможного и непротивного духу Божией заповеди.

Мучителен подвиг послушания брату, но он развивает в нас способность к быстрому и тонкому проникновению в духовное состояние все возрастающего числа людей; лучше сего — утонченное сердце становится восприимчивым к тонкому голосу Бога внутри нас, к узрению воли Его. Сие последнее уподобляет человека едиnorodному Сыну Отца, так как делает его со временем универсальным, носящим в духе все человечество, по уподоблению божественной универсальности Самого Христа.

Без культуры истинного христианского послушания человек неизбежно пребудет «замкнутым кругом», всегда ничтожным пред лицом Божественной беспредельности. Как бы ни был «образован» человек, без опыта евангельского послушания дверь в его внутренний мир остается крепко захлопнутою, и любовь Христова не может проникнуть и пропитать собою этот мир.

Душевнобольные не способны воспринимать ни мысль, ни волю другого лица. Итак, отсутствие послушания в расположении человека есть верный признак душевной болезни, удерживающей его в тисках эгоистической индивидуальности, противоположной началу ипостаси, делающей его невосприимчивым к Откровению, данному нам воплощенным Логосом, явившим в плане истории наш предвечный Образ. Возможно говорить, что вне непрерывного культивирования в нас евангельского послушания подлинное богословие, понимаемое как состояние богообщения, в глубинах своих пребудет недостижимым.

Высока наука послушания, и необходимы или премудрость «наивной веры», или долгий подвиг молитвы, чтобы раскрылись духовные очи человека для узрения ее величия и святости. Помним, как Старец Силуан, беседуя о жизни, скрытой в заповедях Христа, приходил в благодарное умиление пред Богом, даровавшим нам такую дивную жизнь.

Прогрессируя в подвиге послушания, человек одновременно научается жить различные состояния и положения не только как «свои» индивидуальные, но и как своего рода откровение о происходящем в мире людском. Всякую боль или страдание, физическое или моральное, всякий свой успех, или поражение, или потерю — он живет не только замкнуто в самом себе, «эгоистически», но духом переносится в переживания людей, ибо в каждый данный момент времени миллионы людей непременно находятся в подобном его состоянии. Естественным следствием такого движения духа становится молитва за весь мир. Молясь за живых, он разделяет радости их любви или жуткий мрак их отчаяния. Испытывая болезнь, он молится за всех болящих мира, склоняется мысленно над постелями умирающих в скорби от своего одиночества или беспомощности пред ужасом смерти.

Вспоминая умерших, духом переносится в глубь ушедших веков или становится умом на незримом, но страшном пути, по которому каждый день проходят сотни тысяч душ, по-

кинувших свое тело, в большинстве случаев после мучительной агонии. Таким образом в душе делателя послушания развивается сострадание всему человечеству, и молитва его постепенно принимает космический характер, становится носящею в себе всего Адама, то есть ипостасною, по образу все объявшею в себе молитвы Христа в Гефсимании. В состоянии такой молитвы человек ощущает свое единство со всем человечеством, и любить ближнего, то есть всякого сочеловека, становится для него «естественным». Такая сострадательная молитва действительно служит спасению мира, и всякий христианин должен когда-то прийти к ней, особенно же священники при совершении Божественной Литургии.

Вышеизложенные положения «персоналистического» послушания тесно связаны с нашим богословским понятием о Персоне-Ипостаси, которое истекает из православного понимания откровения о нашем Творце и Первообразе — Святой Троице, каждая Ипостась Которой является носителем всей абсолютной полноты Божественного Бытия. Утеря или уклонение от этого богословия приведет в осознанному или неосознанному исканию некоего «сверх-личного начала», и в силу этого к отданию пресимущества «общему» над «частным». Послушание в таком случае будет требоваться уже не по отношению к человеку-персоне, а как подчинение «закону», «правилу», «функции», «институции» и подобное. При таком безличном, имперсональном подходе к устройению церковной жизни и вообще человеческого общества теряется подлинный смысл евангельского послушания, заключенный в заповедях Христа, и на его место вступает «дисциплина». И сия последняя неизбежна и даже необходима для координации совместной жизни людей при их данном интеллектуальном, моральном и духовном состоянии, но не должно все же переходить известной границы, иначе возможною станет совершенная потеря и самой христианской цели или смысла жизни. Уклонение от правиль-

ного видения принципа Персоны в Божественном Бытии умалит силу стремления нашего к совершенству персоналистического послушания, что явится ущербом, не вознаградимым никакими внешними успехами институции или стройной структуры безличного «целого». Наивысшая задача Церкви Христовой в Истории состоит в возведении верных сынов Ее *в меру возраста исполнения Христова* (Ефес. 4:13), и никак не в стяжании материального могущества или политического влияния, хотя бы и мирового. *Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить... (Лк. 9:25).*

О МОЛИТВЕ

Все языковые понятия наши выработаны в связи с эмпирической действительностью; они выражают или отношения, или энергии. Выразить созерцаемую нами Божественную реальность они не могут, потому что или выносят слияние несводимых одна на другую Ипостасей или разделение их — трибожие. Тварный ум подлежит развитию, через актуализацию первичной в нем потенции. Подобного процесса не существует в Бытии безначальном. Как образ Троичного Бога-Творца — многоипостасно человечество. Молитва, подобная Гефсиманской, доводит до разумения недостаточности моноипостасного Перво-бытия, чтобы быть нашим Перво-образом. Открытая нам *триипостасность* разрешает наши апории, но безмерно превосходит наше дискурсивное мышление. Недомыслим для нас образ рождения Сына-Логоса, как не постижим и образ исхождения Святого Духа. Где-то внутри нас обретается сознание, что Бог — один. Нет второго, подобного ему Существа, Самобытного. И это имеет форму аксиомы. Бессильно бьется наш логический разум над разрешением данной нам проблемы, стоящего пред нами откровения: АЗ ЕСМЬ.

Убеждаясь в неприложимости нашей формальной логики к богословию, мы оставляем сей путь и вступаем на иной — хранения заповедей, то есть жизненного опыта, вместо отвлеченного мышления. Молитва есть по существу своему действие Бога внутри нас. В силу этого она приводит к бытийному-живому познанию Бога. Очищенный от страстей через покаяние дух наш нормальным для него путем возрастания восходит в конце своего подвига к молитве, подобной Гефсиманской молитве Господа. В ней Он обнял все человечество от первого Адама до последнего человека,

имеющего родиться от жены. Так, через такую молитву дух наш действительно живет свою Пасху, то есть переход от смерти в жизнь — неистребимую, неувядаемую, через слияние с молитвой Самого Христа. Христианин проходит весь путь Христа, вплоть до Его схождения во ад и затем соучастия в Его, Христа, воскресении. Многим свойственно думать, что жертва Христа совершеннейшим образом довлеет для искупления человечества; отсюда их вывод, что никакого другого соучастия в этом акте не требуется: ни Божия Матерь, ни апостолы — никто не нужен.

Не так смотрим мы; ибо не так смотрит Христос. Не только Божия Матерь, понесшая недомыслимый для нас «крест» Богоматеринства: *Се раба Господня; да будет Мне по глаголу Твоему* (Лк. 1:38), но и апостолы, и вообще все истинно уверовавшие во Христа «отвергаются себя и берут крест свой и следуют за Ним» (ср. Мф. 16:24).

Когда мать сынов Зеведесвых просила у Господа, чтобы один из них воссел по правую, а другой по левую сторону в Царстве Его, Он ответил: *Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь? Они говорят ему: можем. И говорит им: чашу Мою будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься* (Мф. 20:17-23).

Апостол Павел пишет: *Ныне радуюсь во страданиях за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь* (Кол. 1:24). Жить по заветам Евангелия в этом мире значит «нести крест», то есть сораспинаться Христу.

И да простит мне Бог, и извинят мне мою дерзость читающие сие: много раз благословлял я промысл Божий обо мне, что я родился в эпоху гонений на христианство: великая привилегия — *не только веровать в Него, но и страдать за Него* (Флп. 1:29). Мы не умаляем жизненной силы Жертвы Христа, но разделяем ее, соучаствуем в ней, живем все ту же реальность. Отсюда как бы урок нам:

каждый из нас должен молиться за мир, искупляя его нашими молитвами. Так познается Бог: *Сия же есть жизнь вечная, да знают (бытийно) Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа (Ин. 17:3).*

О ПОКАЯНИИ

Возможно, что кому-нибудь покажется непонятным то устройство души, которое бывает у людей, познавших Божие посещение, а именно: они действительно и мыслят и чувствуют себя достойными ада и вечных мук, но при этом не отчаяние овладевает ими, а все существо заполняющее чувство величия святости Бога, во веки благословенного.

Видение бесконечной святости смиренного Бога-Христа доводит сознание и чувство живущего и действующего в нас греха до такой степени, что человек положительно весь, всем своим существом сжимается и в великом порыве к Богу и в сильном отвращении от своего зла погружается в плач. Желание души уподобиться Богу в святом смирении становится тогда подобным смертельной жажде. Особая духовная печаль от сознания своей мерзости сильно томит тогда душу. В этой томительной печали о святости есть уже начаток самой святости, и потому отцы называют ее святою печалью, и полюбив ее за святость, они дорожат ею и хранят ее. То, что нам пришлось наблюдать у монахов — не есть культ-виров Ю7еского, гордого *долоризма*; совсем нет. Это есть нечто совершенно иное, по роду и качеству своему.

Когда человек плачет всем своим существом от сознания своей неправды, своей вины и испытываемого глубокого стыда за себя и острого сознания себя лишенным того света и той жизни, которую ему дано было узреть, тогда от той ни с чем не сравнимой печали рождается энергия устремления к Богу, соответственная силе печали, силе страдания, которое может достигнуть такой меры, что действительно вырывает человека из мира сего, так что поистине забывает человек весь мир и бывает в таком состоянии, что не знает — «в теле или вне тела» был он.

Томление души, кающейся о своих грехах, бывает различных степеней. Иногда оно может достигать столь великого напряжения, что некоторые отцы называли его «адам покаяния». И кто не проходил через этот ад покаяния, тот мало «способен» к Царству Небесному.

Однако, как ни тяжело это «Адамово мучение», как не велико страдание во «аде покаяния», в нем в силу устремления к Богу, в силу влечения, являющегося следствием зова Божия — заключена жизнь и радость, так что и плач тот и печаль та, по выражению святых отцов, — «радостотворная». И когда покаяние достигнет известной полноты, тогда в меру полноты его удостаивается человек видения Божественного Света. Насколько возможно нам судить из свидетельства многих монахов, видение это происходит в момент, когда человек его совсем не ожидает, и предваряется оно особым миром, а в себе несет кроткую любовь и подлинное воскресение души.

Святые отцы Церкви по исключительному дару благодати в двухтысячелетнем опыте Церкви, неизменно повторяющемся из века в век, категорически утверждают, что единственно верный путь ко спасению — путь покаяния, и иного пути нет. Покаяния, истекающего из подлинного и глубокого сознания своей вины и ответственности. Подлинное покаяние не есть простое сознание нашего данного состояния, как состояния грехопадения. Такое сознание возможно и вне христианства. Христианское покаяние исходит из сознания глубоко разумного, свободного, личного, вечного существа, — сознания своей вины.

В некоторых нам удалось наблюдать столь глубокое сознание своей неправды, вины, что при молитве к Богу: «Помилуй меня», человек на прощение смотрит как на чистый дар милосердия. Если бы подходить с мерилем справедливости, то прощение не будет дано. Прощение исходит только от безмерной благодати Бога. Немужественная и немощная душа скоро приходит в отчаяние и не достигает

О ПОКАЯНИИ

Возможно, что кому-нибудь покажется непонятным то устройство души, которое бывает у людей, познавших Божие посещение, а именно: они действительно и мыслят и чувствуют себя достойными ада и вечных мук, но при этом не отчаяние овладевает ими, а все существо заполняющее чувство величия святости Бога, во веки благословенного.

Видение бесконечной святости смиренного Бога-Христа доводит сознание и чувство живущего и действующего в нас греха до такой степени, что человек положительно весь, всем своим существом сжимается и в великом порыве к Богу и в сильном отвращении от своего зла погружается в плач. Желание души уподобиться Богу в святом смирении становится тогда подобным смертельной жажде. Особая духовная печаль от сознания своей мерзости сильно томит тогда душу. В этой томительной печали о святости есть уже начаток самой святости, и потому отцы называют ее святою печалью, и полюбив ее за святость, они дорожат ею и хранят ее. То, что нам пришлось наблюдать у монахов — не есть культивированное Ю7еского, гордого *долоризма*; совсем нет. Это есть нечто совершенно иное, по роду и качеству своему.

Когда человек плачет всем своим существом от сознания своей неправды, своей вины и испытываемого глубокого стыда за себя и острого сознания себя лишенным того света и той жизни, которую ему дано было узреть, тогда от той ни с чем не сравнимой печали рождается энергия устремления к Богу, соответственная силе печали, силе страдания, которое может достигнуть такой меры, что действительно вырывает человека из мира сего, так что по истине забывает человек весь мир и бывает в таком состоянии, что не знает — «в теле или вне тела» был он.

Томление души, кающейся о своих грехах, бывает различных степеней. Иногда оно может достигать столь великого напряжения, что некоторые отцы называли его «адам покаяния». И кто не проходил через этот ад покаяния, тот мало «способен» к Царству Небесному.

Однако, как ни тяжело это «Адамово мучение», как не велико страдание во «аде покаяния», в нем в силу устремления к Богу, в силу влечения, являющегося следствием зова Божия — заключена жизнь и радость, так что и плач тот и печаль та, по выражению святых отцов, — «радостотворная». И когда покаяние достигнет известной полноты, тогда в меру полноты его удостаивается человек видения Божественного Света. Насколько возможно нам судить из свидетельства многих монахов, видение это происходит в момент, когда человек его совсем не ожидает, и предваряется оно особым миром, а в себе несет кроткую любовь и подлинное воскресение души.

Святые отцы Церкви по исключительному дару благодати в двухтысячелетнем опыте Церкви, неизменно повторяющемся из века в век, категорически утверждают, что единственно верный путь ко спасению — путь покаяния, и иного пути нет. Покаяния, истекающего из подлинного и глубокого сознания своей вины и ответственности. Подлинное покаяние не есть простое сознание нашего данного состояния, как состояния грехопадения. Такое сознание возможно и вне христианства. Христианское покаяние исходит из сознания глубоко разумного, свободного, личного, вечного существа, — сознания своей вины.

В некоторых нам удалось наблюдать столь глубокое сознание своей неправды, вины, что при молитве к Богу: «Помилуй меня», человек на прощение смотрит как на чистый дар милосердия. Если бы подходить с мерилем справедливости, то прощение не будет дано. Прощение исходит только от безмерной благодати Бога. Немужественная и немощная душа скоро приходит в отчаяние и не достигает

полноты покаяния и очищения, а получив за свое малое и нетерпеливое покаяние некоторую милость от Бога, успокаивается на том.

Испытывается человек, стремящийся к Богу, иногда сурово, а иногда даже «жестоко», но не все так испытываются, а лишь те, которых «предузнал» (Рим. 8:29) Бог, как верных и мужественных. Верную душу Бог медлит посетить. Промедление сие в верной и крепкой душе углубляет покаяние, увеличивает отвращение ко всякому греху, более горячим и напряженным делает обращение к Богу.

ИЗ АСКЕТИЧЕСКИХ ЗАПИСОК

О подобии Христу

Кто действительно пребывает во Христе, тот не может не поступать так, как поступал Сам Христос.

Кто действительно любит Христа, тот действительно будет хранить заповеди Его, ибо невозможно, любя Христа, не любить Его заповедей, в которых выражен дух Христов.

Христос есть Свет истинный,⁶⁸ и кто видел этот Свет и пребывает в нем, тот, естественно, будет и в проявлениях своих подобен Христу. Но в чем же выразится это подобие? Главным образом в том, что он понесет на себе тяготы братьев своих, то есть себя будет считать виновным в происходящем зле, и постепенно возрастая в этом сознании, примет всякую смерть доброю волею, не взирая вовсе откуда она приходит и какая. Если его будет убивать кто-либо, сердце его не двинется обвинять своего убийцу; если его разрушит болезнь, он не потеряет мира душевного; если он подвергнется нападению бесов, он не устрашится их и не потеряет своего умиления. Это и есть — ненависть свою душу.

О прощении грехов

Согласно учению святых апостолов, человеку дается «оставление грехов». О том же свидетельствуют во все века люди, познавшие сие на опыте, получая благодать Святого Духа, которая с несомненностью свидетельствует во внутреннем человеке о сем дивном событии. Вот несколько признаков несомненности внутреннего свидетельства: не-

кое, воистину «особое» действие Духа, производящее дивное изменение ума и сердца; особое действие, дотоле неведомое, отличное от всех иных «естественных» переживаний, а потому не могущее быть следствием воображения или плодом искусственного самовозбуждения; тихая, но крепкая и святая радость и внутренний мир, достигающие такой силы, что душа забывает весь мир, приходит в состояние потери ощущения материального мира. После того изменяется вся жизнь человека самым радикальным образом; сердце нежнее относится к людям, и ум иначе воспринимает все вещи.

О монашеском «здоровье»

Духовный «аристократизм», удерживающий гармоническое сожительство духовного, психического и соматического «состава» человека, обуславливает то, что среди монахов принято называть «душевым здоровьем». Однако, это гармоническое «сожительство» всех планов нашего существа приходит как венец долголестного подвига, связанного с борьбою со страстями. Тысячи раз душа переживает самые различные «бури» духовные, посещения благодати, страшные нападения врагов, болезни тела, борьбу с унынием, борьбу за молитву, борьбу с людьми, по неразумию своему враждующих против духовных устремлений наших, и подобное.

Один известный ученый богослов, проведенный достаточно время на Афоне, наблюдая двух монахов, к которым он был расположен, одному из них сказал:

— Отец А. и Вы — два противоположных типа христиан: отец А. — тип гармонический, а Вы — трагический.

Монах ответил:

— Я не знаю гармонии, кроме гармонии совершенной любви Христовой, и там, где ее нет, неизбежна трагедия борьбы. Я любви не достиг, и как я могу быть спокойным?

Монах в своем ответе обнаружил обычное сознание святогорцев, что Афон — это большая лечебница, что все лю-

ди в той или иной мере больны, поскольку здоровье души понимается как *преодоление греха и страстей*, и как новая благодатная жизнь в Боге. По обычным понятиям психиатрии — душевно здоровым человеком считается тот, у кого конфликты не приняли острой формы, явно разрушительной для индивидуума или не терпимой для общества. При этом психиатр совершенно не считается с тем, предастся ли человек плотским излишествам, или обладает какою-либо другою страстью, лишь бы сам он не ощущал страдания от внутреннего конфликта или не совершал действий, нарушающих обычные нормы человеческого общества.

Итак, для психиатра вопрос исцеления сводится к устранению внутреннего конфликта, а для монаха — это вопрос святого совершенства.

О благодати

Способность человека понести полноту благодати — весьма ограничена. Возведение человека в область безначального бытия — явление весьма редкое. И это видение дастся лишь на короткое время, и затем оно оставляет человека, если Бог по неведомым для нас причинам считает нужным, чтобы жизнь сего человека продлилась на земле. Обычно нам свойственно думать, что смысл такого продления жизни на земле состоит в том, чтобы он служил братьям своим. Сам же человек, испытывает некую богооставленность в самом умалении благодати, страдает затем всю свою жизнь, ибо вместо видения Света на него нисходит некое «покрывало». В состоянии совершенной благодати человек не может ни работать, ни даже иметь общение с людьми. Итак, забота о братьях требует, чтобы с человеком пребывала лишь «умеренная» благодать, умеренная и любовь.

О всеобщем спасении

Два монаха беседовали о спасении. Один говорил:

— Душа моя не может примириться с мыслью, что кто-то погибнет на веки. Я думаю, что Господь всех как-нибудь спасет.

Другой ответил:

— Святые отцы говорят, что создать человека без содействия человека Бог мог, но спасти человека без содействия и согласия самого человека нельзя. Спасение и гибель — в свободе человека.

Первый:

— Думаю, что Бог множеством любви своей преодолет сопротивление твари, не нарушая ее свободы.

Второй:

— Мне кажется, не должно забывать, что свобода человека настолько велика потенциально, что он и в плане вечного бытия может отрицательно определиться к Богу. Те, кто не знает этого или забывает об этом, питаются оригеновским молоком.

— Но ведь это же безумие!

— Да, безумие.

— Что же делать?

— Бог хочет всем спастись, и мы должны всем промышлять спасение и молиться за всех, но ни откровение, ни опыт не дают нам оснований полагать, что все спасутся. Свобода — великий дар, но страшный.

ЗАВЕЩАНИЕ

Возношу славословие Богу нашему, дающему мне радость видеть вас собранными сегодня восдино. Я не знаю дня, когда умру, но опыт ближайших прошлых лет научил меня ждать конца моей жизни каждый день. По воле Господа на меня выпал долг свидетельствовать о нашем духовном отце Силуане, которого Он показал мне в его подлинном величии. Преисполненный сознания моей малости, я произношу эти слова, исполненный великого страха. То, чему я научился у его ног при жизни его, я не хочу сохранить только для себя, но горю желанием сообщить всем вам в той полноте, в которой благоволил Господь открыть мне Своего избранника. Хочу и молюсь Богу, чтобы Он открыл вам чаяние моего сердца: передать вам воспринятое мною, как мое завещание.

В монашеском общении, в идеальном порядке, ставится целью достижение того единства, о котором молился Христос: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17:21); то есть по образу единства Святой Троицы. Един есть Бог, но единый в трех Ипостасях-Лицах; и по словам откровения Св. Библии: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию* (Быт. 1:26), нужно увидеть, что в безначальном уме Творца нашего, человек задуман, как один, единый, но в большом числе ипостасей. В этом чудном единстве каждый, в каком-то смысле, внутри своей ипостаси, является центром всего: все и всё — для него. Он же все свое и всего себя отдает для всех и каждого. Нет ни большего, ни меньшего. Каждый, нося в молитве своей всех членов общины, стремится достигнуть того, что поставлено перед

нами как заповедь: «любить ближнего как самого себя»,⁶⁹ то есть как «свою» жизнь. Если члены монашеской общины действительно разумно носят в себе сие задание, то они благотворно влияют один на другого в общем подвиге достигнуть единства в Боге. Создается при этом совмещение усилий, тесное сотрудничество, конвергенция в порыве благочестивого творчества, обеспечивающего восхождение в духовную сферу Царства Святой Троицы.

Монашеское общежитие является самым благоприятным условием для расширения нашего сознания до тех пределов, которые поставлены пред нами как конечная цель, как реализация образа и подобия Богу в «человеке»-человечестве: *Чтобы они были едино, как и Мы* (Ин. 17:11). Подвиг сей, будучи безмерно великим, конечно, не может быть легким. Это есть тот «узкий путь», полный глубоких страданий, о котором говорит Христос (Мф. 7:14). Всю нашу жизнь мы можем расти, движимые словом и примером Самого Христа, доколе не достигнем *единства веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христа* (Ефес. 4:13).

Спасение состоит в восприятии дара Божественной Жизни в ее извечной *полноте*. Говоря о «полноте», мы имеем в виду — ипостасную форму бытия. Полноту мы мыслим как *любовь*, которой свойственно совершенство познания, и сие в силу общения в самом бытии.

Не вредно повторять, что *любовь* перемещает жизнь любящего в лицо возлюбленного: существование возлюбленных мною лиц — становится содержанием *моей* жизни. Если я всем моим существом люблю Бога, по смыслу первой заповеди: *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всем разумением твоим* (Мф. 22:37), то я весь целиком пребываю в Нем. И только так Его бытие становится *моим*. Если я, подобно Христу, до *конца* (Ин. 13:1) люблю всех, то бытие всех

силою любви делается моим бытием. И это не только в смысле объема содержания, но и качества, через преобразование благодатью Божиею моей человечности. И так это явится особым родом нашего пребывания в Боге и Бога в нас. И это есть — *живая вечность*, то есть персональная, ипостасная.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

НА ВЕРШИНЕ ФАВОРА

... истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе.

(Мк. 9:1)

Mathematical Induction

Mathematical induction is a method for proving that a statement is true for all natural numbers. It consists of two main steps: the base case and the inductive step. The base case is the first step, where we prove that the statement is true for the smallest natural number, usually 1. The inductive step is the second step, where we assume that the statement is true for some natural number n and then prove that it is also true for $n+1$. If we can prove both the base case and the inductive step, then we have proven that the statement is true for all natural numbers.

For example, let's prove that the sum of the first n natural numbers is $\frac{n(n+1)}{2}$. The base case is when $n=1$, and the sum is 1 , which is equal to $\frac{1(1+1)}{2} = 1$. The inductive step is to assume that the sum of the first n natural numbers is $\frac{n(n+1)}{2}$ and then prove that the sum of the first $n+1$ natural numbers is $\frac{(n+1)(n+2)}{2}$. We can do this by adding $n+1$ to the sum of the first n natural numbers, which gives us $\frac{n(n+1)}{2} + n+1 = \frac{n(n+1) + 2(n+1)}{2} = \frac{(n+1)(n+2)}{2}$.

Mathematical induction is a powerful tool for proving statements about natural numbers. It is often used in number theory, algebra, and calculus. The key to using mathematical induction is to clearly state the statement you want to prove and then carefully work through the base case and the inductive step. It is important to remember that the inductive step is only valid if you assume that the statement is true for n and then prove it for $n+1$.

Mathematical induction is a method for proving that a statement is true for all natural numbers. It consists of two main steps: the base case and the inductive step. The base case is the first step, where we prove that the statement is true for the smallest natural number, usually 1. The inductive step is the second step, where we assume that the statement is true for some natural number n and then prove that it is also true for $n+1$. If we can prove both the base case and the inductive step, then we have proven that the statement is true for all natural numbers.

О СОЗЕРЦАНИИ

Без тайного, то есть скрытого от наших глаз, или явно-го озарения нас Нетварным Светом — человек не познает должным образом своего греха. Видеть свой грех составляет начало созерцания. Необходимо подчеркнуть, что сие возможно повсюду, во всякое время, при всяких условиях внешних. Ни бегство в пустыню, ни удаление от людей, ни научное богословие, ни внимательный психоанализ, ни философские концепции или рациональный подход к Евангелию, и ничто, подобное перечисленному, по себе самому не составляют сущности духовного созерцания.

Конечно, и уход в пустыню или затвор и иные пути к уединению могут явиться драгоценной привилегией, ибо составляют благоприятное условие для глубокого покаяния, вне которого всякое наше действие и всякий род аскетической жизни превращается в чисто человеческое предприятие, мало по существу полезное для спасения.

Через болезненное покаяние нисходит на человека благодать Святого Духа, вводящая его в сферу Божественной Жизни. Чем стремительнее покаяние, тем могущественнее действует в нас Сам Бог, касающийся нас и приобщающий Себя Самого Своему созданию ведомым Ему единому образом. В состоянии такой благодати человек всем существом своим живет реальности Божественного мира и созерцает их как очевидности.

СЛОВО НА ПРЕОБРАЖЕНИЕ. О СВЕТЕ ФАВОРСКОМ

Се, облак светел осени их, и се, глас из облака глаголя: Сей есть Сын возлюбленный, о Нем же благоволих: Того послушайте.

(Мф. 17:15; Мк. 9:7; Лк. 9:35).

Сегодня, по случаю великого церковного торжества, — торжества, которое по мере приближения нашего к завершению земного пути не только не умаляется, но непрестанно возрастает в силе своей и значимости, мы, как бы забывая немощь нашу, позволим себе говорить о воссиявшем на Фаворе *неодержимом и незаходимом Свете*. Прошу вас, забудьте в час сей о моем ничтожестве; закройте глаза ваши на мое невежество и грубость и, если возможно, взгляните на меня как на единого из *стражей горы Ефремовой*, провозглашающих: *вставайте, и взойдем на Сион к Господу Богу нашему.*¹

Бог, *сотворивший небо и землю,*² есть Бог наш *от чрева матерей* наших. По плотском рождении прежде, чем научились мы «отличать правую руку от левой»,³ в купели крещения мы получили уже второе рождение, *свыше*, и на нас было наречено *великое и страшное и самим небесным силам* имя — Отца, и Сына, и Святого Духа. Вслед затем мы приняли другой бесценный дар, о котором душа наша не может ни сказать, ни помыслить без трепета, а именно — помазание Духом Святым, печать освящения Которого налагалась на все члены тела нашего со словами таинства: *Печать дара Духа Святаго*. И так мы стали *селением Бога Вышнего*, тела же наши — *храмом Духа Святаго.*⁴

От младенческих лет мы питаемся в Церкви Божественными Телом и Кровью Христа. Мы — дети Его; плоть

от Плоти, и кровь от Крови Его. От юности нашей мы живем в атмосфере Слова Божьего, открывающего нам беспредельные просторы в познании безначального Бога, Отца нашего, дающего нам еще отсюда предвкушать блаженство вечного пребывания с Ним и в Нем. В Церкви нашей на всякий день мы живем в некоем невыразимом преизбытке всякого богатства духовного, и благодарная душа порывается восклицать: воистину богат Бог наш; *везде сый и вся исполняй*, Он непрестанно объемлет нас, всех и каждого.

И вот, несмотря на все сие, мы *нищи духом*. В пределах земли ненасытим голод и неуголима жажда богопознания; ибо стремление наше — достигнуть Недостижимого, видеть Невидимого, познать Беспредельного. Растет это стремление непрестанно в каждом человеке, когда Свет Божества благоволит осиять его хотя бы малейшим приближением Своим, ибо тогда очам ума нашего открывается — в какой бездне мрака мы пребываем. Видение это поражает всего человека, и тогда душа его не знает покоя, и не может иметь его, доколе не освободится вполне от обдерживающей ее тьмы, доколе не насытится *Ненасыщаемою Пищею*, доколе Свет сей не умножится в ней и не соединится с нею так, что Свет и душа станут едино, преобразив убожество наше в Божественную славу.

Преображение Господне является твердым основанием нашей надежды на преобразование всей нашей жизни, исполненной ныне труда, болезней, страха, — в жизнь нетленную, богоподобную. Однако, восхождение сие на *высокую гору*⁵ Преображения связано с великим подвигом. Нередко вначале изнемогаем мы в этом подвиге, и как бы безнадежие овладевает душой. В такие часы мучительного стояния на грани между влекущим к себе Неприступным Светом Божества и пугающей *тьмою крошею*⁶ вспомним уроки отцов наших, прошедших сей путь вслед за Христом, и, *препоясав чресла*⁷ свои, укрепимся мужественною надеждою на Того, Кто дланию Своєю нетрудно держит всю тварь. Па-

мять о том, что в жизни нашей должно повториться *по подобию* все то, что совершилось в жизни *Сына Человеческого*, освободит нас от всякого страха и малодушия. Это общий для всех нас путь, по слову Самого Христа: *Аз есмь путь*⁸; и притом — единственный, ибо *никтоже придет ко Отцу, токмо Мною*.⁹

Если Господь был *искушен*,¹⁰ то и мы непременно должны пройти через огонь искушений; если Господь был гоним и преследуем, и мы тоже будем гонимы от тех же сил, которые гнали Христа; если Господь страдал и был распят, и мы неизбежно должны страдать и также будем распяты, хотя, быть может, и на невидимых крестах, если только воистину следуем за Ним в путях сердца нашего. Если Господь преобразился, и мы преобразимся, и еще здесь на земле, если уподобимся Ему во внутренних стремлениях своих. Если Господь умер и воскрес, то и все верующие в Него пройдут через смерть, возлягут во гробах и затем воскреснут подобно Ему, если и умирали подобно Ему. Воскреснут верные сначала душой, а затем, в день Общего Воскресения, и телами. Если Господь по воскресении Своем в прославленной плоти *вознесся на небо и сяде одесную Бога*,¹¹ то и мы в прославленных телах воскресения нашего, силою Духа Святаго, будем вознесены на небеса и соделаемся *сонаследниками Христу и причастниками Божества* (1 Пет. 4:13; 2 Пет. 1:4; Рим. 7:17; 2 Тим. 2:11-12; и др.).

Все, что мы сейчас перечислили, совершилось с Господом не по Его Божеству, а по Его человечеству, то есть в том плане, где Господь является единосущным нам *Сыном Человеческим*. Господь, *собезначальное Отцу и Духу Слово*, в акте воплощения восприял в Свою Божественную ипостась наше человеческое естество; не призрачно, но действительно став подобным нам человеком. Он в плоти нашей явил Божественное совершенство, оставив нам *образ*,¹² который *многие пророки и праведники желали видеть* (Мф. 13:17), и который мы ныне должны осуществить, каждый в жизни сво-

ей, чтобы через уподобление Христу в образе земного жития, стать подобными Ему и по образу Божественного бытия.

Прошу вас, не будем малодушествовать, слыша слова учения сего, но воспрянем духом и откроем сердца наши, чтобы принять с простотой благовестие Христово. Господь Своими устами сказал: *дерзайте, Я победил мир* (Ин. 16:33). И мы, силою Христа, несомненно одержим эту победу над миром, чтобы разделить с Ним вечное царство на небесах.

Во исполнение заповеди: *идите и ставше глаголите в церкви людям вся глаголы жизни сея* (Деян. 5:20), говорю вам о ссм. Ибо это суть *глаголы живота вечного*,¹³ данные Господом в наследие неотъемлемое верным; это есть *проповедание апостолов и отцев догматы*; это есть наша Православная вера и незыблемое упование, которое не будет посрамлено, ибо основанием сего является неложное свидетельство Господне. И если ложное смирение станет называть это неумеренной дерзостью и даже безумием, то вспомним апостола Павла, который, с одной стороны, пресекая малодушие, с другой — нелепую гордость плотского ума, говорит, что Бог благоволил спасти верующих безумством проповеди, отвергнув разум разумных, и превратив в безумие мудрость мира сего (1 Кор. 1:18-21). На всякий день опыт человечества неизменно показывает нам, что *премудрые и разумные* века сего не могут следовать за Христом ни на Фавор, ни на Голгофу, ни на Елеон. Итак, возлюбленные, приидите, и силою веры *взыдем на гору Господню* (Ис. 2:3), и став невещественно во граде Бога Живаго, «высокими умами» узрим невещественное Божество Отца и Духа, в Сыне Единородном облистательное. Взыдем не с гордою дерзостью, разумеется, но со страхом и трепетом, как недостойные сего восхождения и видения, однако же с надеждой, что и нам *грешным*, по безмерной благодати Отца Небесного, *воссияет присносущный Свет Божества*, нестерпимое сияние которого на Фаворе повергло ниц избранных апостолов.

Остановив немного ум ваш на созерцании общих положений нашей веры, долженствующих составлять постоянный строй жизни нашего духа, позволю себе теперь перейти к избранной нами теме.

Преображение Господне есть великое событие, имеющее непреходящее значение не только для каждого из нас, но и для всей истории мира нашего. В творениях отцов наших мы найдем внимательное исследование о нем со всех сторон: и в том, что предшествовало ему, как приготовление Господом учеников Его; и в том, что сопутствовало ему или что совершалось во время самого Фаворского богоявления; и в том, что последовало за ним в действиях Самого Господа Иисуса и в сознании апостолов, свидетелей Преображения. Знание о всем этом поможет и нам самим разумно проходить тот же путь *вслед стопам Христа*. Но в настоящий момент мы сосредоточим внимание духа нашего на том, что согласно евангельскому повествованию, является исключительной особенностью данного события.

*Се облак светел осени их, и се, глас из облака глаголя: Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих: Того послушайте.*¹⁴

Что представлял собою этот облак светел, который осенил в ту ночь Святой Фавор? Так, уже немало лет тому назад в день Преображения спрашивал я одного подвижника, который, как я несомненно верю, и сам многожды был удостоен видения Света сего. На мою нескромную мольбу сказать мне что-либо о таинстве Фаворского Света, о том, как он созерцается и как возможно достигнуть этого дара, он, по крайнему снисхождению к моему невежеству, с большим терпением разъяснял мне сей предмет, я же сегодня сообщу вам о слышанном мною, из его неложных уст лишь самое существенное и возможно кратко.

Поведал мне сей муж, что сначала, когда он был еще молодым, Свет сей являлся ему неясно, на короткие моменты, иногда как некое неуловимое огненное пламя, которое воз-

жигало сердце его любовью, иногда же как некое сияние, которое пронизывало его ум своею светлостью. Являлся ему свет сей во время молитвы, преимущественно в храме. Но однажды после долгой, в течение многих месяцев, горячей молитвы с глубоким сожалением о скверности своей, Свет этот тихо снизошел на него и пребыл с ним три дня. В эти дни он ясно ощущал себя вне смерти. Радость воскресения из мертвых наполняла его душу. Внутренно он назвал Свет тот — «утром воскресения», потому что он был тих, как весеннее утро. В то время жил он среди людей обычною всем трудовой жизнью. По прошествии нескольких лет после этого события, когда он стал уже монахом и священнослужителем, многожды случалось с ним, что молитва его переходила в видение Света, причем так, что он не чувствовал тогда ни тела своего, ни окружающего его вещественного мира.

Является Свет сей, как чистое благоволение *свыше*. Приходит он в начале неожиданно, то есть когда душа и мысли не имеют о том, что он придет и даже, что он есть. Неведомый дотоле, он, пришествием своим, приводит душу в сладостное недоумение, и, изумленная, не знает она еще о том, кто или что явилось ей, но чувствует она себя в тот час как узник, изведенный из мрачного тюремного затвора на солнцем залитые благоуханные просторы.

Говорил также муж сей: «Хотя Божественный Свет по природе своей всегда пребывает неизменным, но действия его, то есть то, что порождает он в человеке, многообразны: иногда он воспринимается как тихая любовь Христа; иногда как сопричастующая Божественная сила; иногда как некое неизъяснимое движение вечной жизни внутри человека; иногда как свет разума или как сверхмысленное умное видение Бога. Но безмерна благодать Господа, и случается, что любовь Его изливается еще обильнее. Тогда Божественный Свет наполняет всего человека так, что и сам человек становится подобным свету; и то, что видит

он при этом, нельзя назвать иначе, как Свет, хотя Свет сей совсем иной по природе своей, чем свет видимого солнца».

В ответ на мой первоначальный вопрос о Фаворском богоявлении муж тот продолжил слово с видимой заботой найти понятия, которые были бы доступны мне хотя бы в малой мере. Он говорил:

«Будем неизменно помнить свою недостаточность, и если позволим себе коснуться сего великого предмета, то не больше, чем как робкую попытку хотя бы немного приблизиться к уразумению его, без дерзких притязаний раскрыть или обнять его до конца. Итак, если исходить из описанных уже действий Божественного Света, то простой до кажущейся наивности рассказ евангелистов мы можем несколько восполнить таким образом.

После того, как апостолы стали постигать сверхчеловеческое совершенство своего Учителя и устами Петра исповедали Его — *Христом, Сыном Бога Живаго*,¹⁵ Господь возжелал более утвердить их в этом познании свидетельством Отца. Это было тем необходимым, что Он приготавлился уже к исходу, который надлежало Ему совершить во Иерусалиме,¹⁶ то есть к совершению Голгофской жертвы. За словами Петра: *Ты еси Христос* (Мк. 8:29), — в тот момент скрывалось еще далеко не совершенное познание о том, Кто есть сей Христос; но при всем несовершенстве и неполноте этого исповедания, в нем проявилась уже возросшая любовь и преданность апостолов, что делало их способными вместить больший свет Божественного откровения, и потому Господь сказал: *есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого грядущего во Царствии Своем*.¹⁷ После сих слов Господь с учениками совершает Свое безмолвное¹⁸ путешествие от пределов Кесарии Филипповой до Священного Фавора и там, избрав *изряднейших* Петра, Иакова и Иоанна, возвел их на высокую гору

созерцания Своей Божественной Славы, которую имел Он у Отца прежде бытия мира.¹⁹

Сам Господь всегда и неизменно носил в Себе Свет, будучи по Божеству Своему безначальным Светом, но пребывал в этом плане невидимым от тех, кто в себе не воспринял еще Света. На Фаворе Господь молился. Ничто не возбраняет нам предположить, что по содержанию своему молитва эта была подобною Гефсиманской (Ин. 17 и др.), ибо *приближался час Его*.²⁰ Объемля в Своей молитве все, от сложения мира до кончины века сего, молился Господь и за апостолов, чтобы открылось им Имя Отца, и чтобы любовь, которою Отец возлюбил Сына, была в них (Ин. 17:26).

Избранные *три свидетеля* и соучастники сей вышестественной молитвы Христа, изнемогали в ней. Борясь подвижнически с немощью плоти своей, на какое-то короткое время они *отяготились сном*,²¹ однако, силою не престававшей в них внутренней молитвы снова вскоре приходят в бодрственное состояние, и тогда сии *бодрые духом* победители немощной плоти увидели Христа во Свете, и с Ним беседующих Илию и Моисея. Увидеть же могли лишь потому, что и сами в тот час исполнились Света.

Необычность и величие явления погрузило апостолов в невыразимое удивление и блаженное недоумение. Это видим мы из слов Евангелия о Петре: *не ведый, что говорит*,²² и из слов самого Петра: *Наставнице, добро есть нам zde быти*.²³

В этот момент видение апостолами мира духовного и Божественного Света совмещалось еще с восприятием окружающего их мира чувственного. Но затем умножившийся Свет возвел их выше всего *видимого временного в невидимое вечное* (2 Кор. 4:18)... Просты до крайности евангельские образы: *Се облак светел осени их*... Подобно тому, как человек, восходящий на гору, когда войдет в густое облако, бывает отрезан от видения всего прочего мира, и сей *облак светел*, бывший ни чем иным, как Светом и ды-

ханием Духа Святаго, Который Своим *нестерпимым Божественным пришествием* восхитил апостолов в мир Света несозданного, непреложного, незаходимого, неизменного, беспредельного, превысшего небес, пресек в них восприятие *преходящих образов мира сего* настолько, что они и Самого Христа не видели уже во плоти (ср. 2 Кор. 5:16). Возведенные Духом Святым в созерцание неописанного Божества Иисуса Христа, слышали они в тот час невестественный и непостижимый голос Отца: *Сей есть Сын Мой возлюбленный*.²⁴ Это было высшим моментом Фаворского события».

Если теперь мы перейдем снова к немощи естества человеческого, носителями которого были апостолы, продолжал тот муж, то, оставаясь верными евангельскому повествованию и опыту отцов Церкви, мы можем сказать следующее:

«Весьма великим, высоким было видение Апостолов на Горе Преображения, однако, еще несовершенным, потому что в то время они были еще неспособными воспринять всю полноту и совершенство явленного им Света, и потому Церковь поет: ... *показавый учеником Твоим славу Твою, якоже можаху*, или в другой песне: *якоже вмещаху*.

Весьма великим и высоким было видение Апостолов, но тогда еще несовершенно усвоилось оно ими, и потому возможными оставались те колебания, которым подверглись они в дни Голгофы; и лишь позднее Петр сошлется на него, как на свидетельство истины (2 Пет. 1:17-18).

Несовершенным еще было видение Апостолов на Фаворе, и все же оно было настолько великим и подлинным созерцанием *присносущного благолепия и предвечного сокровенного таинства*, что ни видение Моисея на Синае (Исх. 19-20; Исх. 33-34), ни таковое Илии на Хориве (3 Црств. 19) не достигали высоты его и совершенства, что мы видим из слов церковной песни: *прежде во мраце виден был еси Моисеем, ныне же во Свете неприступном Божества* (1 Песнь; 2 Канон; ср. Евр. 12:18-24).

Влеча вас в глубину неизреченных таинств богословия, не скрою, и сам я прихожу в страх. И не только страх, но и стыд испытываю я в сей час: Премудрый Приточник сказал: *Пий воды от своих сосудов, и от твоих кладенцев источника* (Притч. 5:15), я же приношу вам почерпнутое мною из опыта и достояния других. Но видя, с каким усердием внимаете вы слову, как бы еще не насытившиеся им, я передам вам и эпилог незабвенной для меня беседы с тем замечательным мужем. Увлеченный вдохновенным словом его, благодарный ему за снисхождение ко мне, я вместе с тем в тот час исполнен был печали от сознания своего омрачения и молчал, помышляя в себе: «Не мой это удел». Чтобы утешить меня, мой собеседник продолжал так:

«Когда мы не устаиваемся видения *велеленной славы* Божества, тогда самым верным внутренним движением духа нашего будет — испытание самих себя. И если душа наша мужественна, то скажем себе: за неправды мои лишен я дара сего, ибо *тот, кто ходит в правде и говорит истину... будет обитать на высотах... и увидит Царя во славе Его* (Ис. 33:15-18). Но при этом никак не дадим в нас места отчаянию; наоборот, воспрянем духом и *воспримем* покаянный *плач* о себе. Отвергнем неправедную мысль, что это удел только избранных, могущую пресечь в нас святую надежду. Истина, в которой нам необходимо утвердиться сердцем, в том, что Господь никого, *приходящего к Нему, не изгоняет* и не отвергает (Ин. 6:37). Все мы, без исключения, и великие и малые, и значущие и ничтожные, призваны к тому же самому совершенству, к которому призвал Господь возведенных Им на Фавор апостолов Петра, Иакова и Иоанна, ибо и мы, подобно им, получили те же заповеди, а не иные, и, следовательно, ту же, равную им честь призвания, а не иную, меньшую. Исследуйте внимательно все последование службы Праздника, и вы увидите, с какой силой Церковь призывает и убеждает *всех* к восхождению на «неосызае-

мую» Гору умного Боговидения, тем самым ясно указывая на то, что не только в древности, и не только апостолам благоволил Господь являть зарю своего Божества, но и во все века, даже до наших дней, не переставал, и не перестанет никогда, по обетованию Своему, изливать тот же самый дар на последовавших Христу всем сердцем.

Помимо ложного смирения: «Это не для меня»; помимо неоправданного отчаяния, порождаемого ленью и сластолюбием, преградой к созерцанию Несозданного Света является еще и дерзкое устремление нашего ума — *видеть* Бога, обнять Его своею мыслию; как бы силою проникнуть в тайны и недра Его Бытия и овладеть Им, как предметом своего познания. Трудно найти слова для показания духовной сущности этого гордого притязания нашего ума, но важно для нас, что в таких случаях уже не *облак светел*, но мрак и тьма, скрывающие Бога, встречаются нас.

Когда мы устремляем очи ума нашего «прямо» на Солнце Предвечного Бытия, чтобы *видеть* Его, как *Он есть*,²⁵ тогда очи эти опалаются и ослепляются неприступным и всеопалющим Светом Божества, подобно тому, как ослепляются и опалаются наши естественные очи, когда нагими, ничем не защищенные, бывают направлены прямо на солнце. В Писании есть прекрасный образ, научающий нас воздерживаться от дерзости перед Богом: обстоящие Престол Всевышнего шестокрилатии Серафимы, закрывающие двумя крылами лица свои (Ис. 6:2).

И познаваемый, и видимый, Бог неизменно пребывает превышим всякого познания и видения. Это беспредельное всепревосходство Бога на «таинственном» языке богословия именуется «*мраком*». Новый Завет нигде не применяет к Богу слово *мрак*; он говорит нам, что *Бог есть Свет, в Котором нет не единой тьмы*.²⁶ О беспредельности Его, и следовательно, конечной «невидимости», конечной «непознаваемости» Его Новый Завет говорит так: *Бога никто никогда не видел* (Ин. 1:18); и в другом месте:

Бог обитает в неприступном свете, которого никто из человеков не видел, и видеть не может (1 Тим. 6:16). Когда же появились философы и еретики, утверждающие полную познаваемость Бога, тогда святые отцы, чтобы пресечь в корне эту безумную идею, возвратились к ветхозаветным образам и языку: *И Господь сказал Моисею: сойди и подтверди народу, чтобы он не порывался к Господу видеть Его... и стоял народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог* (Исх. 19:21; Исх. 20:21). Так, чтобы сильнее поразить сознание немудрых мудрецов, отцы прибегали к слову *мрак*, которым Премудрый Законодатель Моисей удержал свой народ, еще наивный в богопознании, от неразумного порыва *видеть* Бога; а чтобы не отступить от Новозаветного откровения, отцы называли *мрак* сей пресветлейшим.

Истинный путь к видению Божественного Света лежит через внутреннего человека. Вся наша мысль, вся сила нашего желания — должны быть направлены только на то, чтобы *соблюсти заповедь Божию чисто и неукоризненно* (1 Тим. 6:14). Тогда Свет Божественный, как показал опыт веков, *многократно и многообразно* посещает человека. И никто, никогда не может сказать о пределах благоволения Божия к нам, ибо оно воистину беспредельно; и сколько бы ни стремился человек к Богу, как бы ни возгорался он любовью к Нему, все равно изливания Света всегда останутся неопределимыми и неисчислимыми, ибо нет им конца даже тогда, когда Свет превосходит силы естества нашего понести блистание его. И единственное слово, единственное утверждение, возможное при этом, то, что *Бог есть Свет, в Котором нет ни единой тьмы*,²⁷ и что *живет Он во неприступном свете*,²⁸ и является всегда во Свете и как Свет».

Но и при этих словах не рассеялось недоумение в боязливой душе моей. Я не видел пред собою пути; я не знал, как приступить к этой жизни, с чего начать; я чувствовал себя

во мраке и вопрошал: что сотворю, да живот вечный наследую? И был мне ответ:

«Молись! подобно св. Григорию Паламе, который годами вопиял: *Господи, просвети тьму мою!*, и был услышан... Молись словами церковной песни: *Да воссияет, о Светодавче, и мне грешному Твой приспосущный свет!*,²⁹ и укрепляйся в вере, помня, что Церковь не молится о невозможном».

И затем муж тот, словно не допуская возможности, что такая молитва останется без ответа свыше, так закончил свое слово:

Когда же познаст твоя душа Свет сей, то после, теряя его, будешь скучать о нем и, подражая св. Симсону Новому Богослову, будешь искать Его и взывать к Нему:

*Приди, Свет истинный,
Приди, Жизнь вечная;
Приди, падших восстание;
Приди, низложенных воздвижение;
Приди, мертвых воскресение...
Приди, Царю Всесвятый,
Приди и вселися в ны,
И пребуди в нас неотступно,
И безраздельно царствуй в нас
Ты — Единый во веки веков.*

Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ

К ВВЕДЕНИЮ «ОТ СОСТАВИТЕЛЯ»

- ¹ Архим. Софроний. Письма в Россию. М., 1997. С. 19.
- ² Письма в Россию. С. 22.
- ³ Там же. С. 23.
- ⁴ Там же. С. 25.
- ⁵ Там же. С. 28.
- ⁶ Письма в Россию. М., 1997. С. 53.
- ⁷ Архим. Софроний. Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс-Москва, 1999. С. 60.
- ⁸ Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985. С. 70.
- ⁹ Рождение в Царство Непоколебимое. С. 81.
- ¹⁰ Письма в Россию. С. 50.
- ¹¹ Рождение в Царство Непоколебимое. С. 81.
- ¹² Видеть Бога как Он есть. С. 103.
- ¹³ Статьи «Единство Церкви» (1950), «Об основах православного подвижничества» (1952), «О трех отречениях» (1962) и «Слово на Преображение» (1954) были опубликованы еще при жизни автора.
- ¹⁴ Аскетические беседы. С-31. 18 мая 1992 г.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Рождение в Царство Непоколебимое. С. 195.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.

К ПЕРВОЙ ЧАСТИ

- ¹ Апофатическое богословие описывает божественные атрибуты в негативных понятиях, как, например, в Литургии св. Иоанна Златоустаго, где Бог описывается как «невидим, неведом, непостижим», тогда как катафатическое использует положительные утверждения.
- ² Символ веры.
- ³ Архим. Софроний. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 118.
- ⁴ Там же. С. 119.
- ⁵ Там же. С. 148.
- ⁶ Французский подлинник опубликован в книге «La félicité de connaître la vie» (Женева, 1988).
- ⁷ Ср. Деян. 10:34-35.
- ⁸ Генотеизм (греч: однобожие) здесь противопоставляется христианскому монотеизму (единобожию). Прим. переводчика.

⁹ Исх. 3:14.

¹⁰ Мф. 1:23.

¹¹ *Св. Афанасий Александрийский*. Символ веры. Следованная Псалтирь. Киев, 1907. С. 1.

¹² Одним из лучших выражений учения Церкви о единстве естества человеческого по образу естества Святой Троицы является раннее сочинение митр. Антония Храповицкого: «Нравственная идея догмата Святой Троицы» и «Нравственная идея догмата Церкви». Мы горячо рекомендуем снова внимательно перечитать его, а тем, кто еще не знает о нем, непременно ознакомиться с этим чрезвычайно высокого достоинства произведением русской богословской мысли. Впервые оно было напечатано в журнале Московской Духовной Академии «Богословский вестник», ноябрь 1892 г. Позднее, в 30-х годах оно было переиздано в Сербии в Юбилейном Сборнике митр. Антония (Белград, 1935). См. также *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. Гл. 6-я. С. 87-101.

¹³ Стихира на Хвалитнех. Утренняя Троицына дня. Цветная Троида.

¹⁴ Флп. 2:6: *образ Божий*.

¹⁵ «Душа вдруг видит Господа и познает Его... В Духе Святом познается Господь, и Дух Святой бывает во всем теле человека: и в душе, и в уме, и в теле. Так познается Бог и на небе и на земле.» (*Арахимандрит Софроний*. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 148)

¹⁶ Т. е. воспринята в Ипостась Логоса.

¹⁷ По слову св. Григория Паламы: «Причащающиеся <нетварных> энергий и действуют согласно им, по благодати содейваются Богом *безначальными и бесконечными* богами» (Апология. Coisl. 99, fol. 13: «Τοὺς μετέχοντας αὐτῶν καὶ ἐνεργοῦντας τῇ μετουσίᾳ κατ' αὐτάς, θεοὺς ἀπεργαζόμενον κατὰ χάριν, ἀνάρχους καὶ ἀτελευτήτους.»); См. *Meijendorff И.*, *prot. Study of Gregory Palamas*. London: Faith Press, 1959. С. 247.

¹⁸ *Преп. Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия, 2:87. PG 90:1165BC: «Ἐφ' ὅσον χρόνον τίς ἐστὶν ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ, κἂν τέλειός ἐστι κατὰ τὴν ἐνθάδε κατάστασιν, καὶ πράξει καὶ θεωρίᾳ, τὴν ἐκ μέρους ἔχει καὶ γνῶσιν καὶ προφητείαν καὶ ἀραβῶνα Πνεύματος Ἁγίου, ἀλλ' οὐκ αὐτὸ τὸ πλήρωμα. Ἐλευσόμενός ποτε μετὰ τὴν τῶν σιῶνων περιήσιν εἰς τὴν τελείαν λῆξιν, τὴν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον τοῖς ἀξίοις δεικνύουσαν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐστῶσαν τὴν ἀλήθειαν ὡς μηκέτι ἐκ τοῦ πληρώματος μέρος ἔχειν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πλήρωμα τῆς χάριτος κατὰ μέθεξιν ὅλον κομίζεσθαι. Καταντήσεσθαι γάρ, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, πάντας (δηλονότι τοὺς σωζομένους) εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι οἷς φαινομένοις, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.» (Русский текст см. Творения преп. Максима Исповедника. Перевод А. И. Сидорова. Т. 1. М., 1993. С. 252. Прим. переводчика).

¹⁹ См. *Сократ*. История Церкви. Кн. IV, гл. 7, где упоминается Евномий.

²⁰ См. *Свят. Григорий Нисский*. Жизнь Моисея. PG 44:376C-377AB. Ср. также: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. PG 96:800C (Русский перевод: Творения Св. Иоанна Дамаскина. С. 162. Прим. переводчика).

²¹ См. Евр. 5:14. Надеемся, что читатель простит нам дерзновение, с которым мы приступаем к нашей теме, — явление, столь привычное для патристической эпохи, но редко встречаемое в наши дни.

²² *Преп. Максим Исповедник*. Амбигва, или О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория (*Ambiguum liber*). PG 91:1144B: «Πᾶς τὰ μέλη νεκρώσας τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὄλον ἑαυτοῦ τῆς σαρκὸς ἀποσβέσας τὸ φρόνημα, καὶ τὴν πρὸς αὐτὴν διόλου σχέσιν ἀποσεισάμενος, δι' ἧς ἢ τῷ Θεῷ μόνῳ χρεωστούμενη παρ' ἡμῶν ἀγάπη μερίζεται, καὶ ἀρνησάμενος πάντα τὰ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ κόσμου γνωρίσματα, τῆς θείας ἕνεκεν χάριτος, ὥστε λέγειν δύνασθαι μετὰ τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ Ἀποστόλου, *Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ*, καὶ τὰ ἐξῆς, ὁ τοιοῦτος ἀπάτωρ καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος κατὰ τὸν μέγαν Μελχισεδέκ γέγονεν...»

²³ Там же. PG 91:1141AB: «Ἀράτωρ οὖν καὶ ἀμήτωρ καὶ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε τέλος ζωῆς ἔχων, ἀναγράφεται ὁ μέγας Μελχисεδέκ, ... οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων, καθ' ἣν τοῦ εἶναι ἤρξατό τε καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καὶ ἄκτιστον, καὶ αἰεὶ οὕσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ πάντα χρόνον...»

²⁴ Там же, PG 91:1140D: «... πάντα ὅσα μετὰ Θεὸν κατόπιν ἑαυτοῦ γνωστικῶς κατὰ τὴν θεωρίαν ποιησάμενος, οὐδενὶ τῶν ὄντων ἐμμίνας ᾧ ἐπιθεωρεῖται τὸ οἰονοῦν πέρας, ὁ θεῖος Μελχисεδέκ πρὸς δὲ τὰς θείας καὶ ἀνάρχους καὶ ἀθανάτους [οὐσίας] τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ λόγου κατὰ χάριν ἐν πνεύματι γεγέννηται, καὶ σώαν καὶ ἀληθῆ ἐν ἑαυτῷ φέρει τοῦ γεννήσαντος Θεοῦ τὴν ὁμοίωσιν (ἐπεὶ καὶ πᾶσα γέννησις ταῦτόν τῷ γεννῶντι πέφυκεν ἀποτελεῖν τὸ γεννώμενον· *Τὸ γὰρ γεγεννημένον, φησὶν, ἐκ τῆς σαρκὸς, σὰρξ ἐστὶ, τὸ δὲ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*)».

²⁵ Там же. PG 91:1144C: «... [ὁ] τὴν χρονικὴν μηκέτι φέρων ἐν ἑαυτῷ κινουμένην ζωὴν, τὴν ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχουσαν, καὶ πολλοῖς δονουμένην παθήμασι, μόνην δὲ τὴν θείαν τοῦ ἐνοικήσαντος λόγου καὶ αἰδίου καὶ μηδενὶ θανάτῳ περατουμένην, [οὕτω] γέγονε καὶ ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος.»

²⁶ *Преп. Максим Исповедник*. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия, 2:88. PG 90:1165D-1168A: «Ζητοῦσί τινες, πῶς ἔσται τῶν ἀξιουμένων τῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ τελειότητος ἢ κατάστασις. Πότερον, κατὰ προκοπὴν καὶ μετάβασιν, ἢ κατὰ τὴν ἐν στάσει ταυτότητα; πῶς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχὰς εἶναι χρεῶν ὑπολαμβάνειν; Πρὸς δὲ τοῦτο στοχαστικῶς ἐρεῖ τις, ὅτι καθάπερ ἐπὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς διττός ἐστιν ὁ τῆς τροφῆς λόγος· ὁ μὲν πρὸς αὐξήσιν, ὁ δὲ πρὸς συντήρησιν τῶν τρεφομένων· μέχρις [οὔ] γὰρ φθάσωμεν τὸ τέλειον τῆς σωματικῆς ἡλικίας, τρεφόμεθα πρὸς

αὕξησιν· ἐπειδὴν δὲ τὸ σῶμα στῆ τῆς εἰς μέγεθος ἐπιδόσεως, οὐκ ἔτι τρέφεται πρὸς αὕξησιν, ἀλλὰ πρὸς συντήρησιν. Οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς διττὸς ὁ τῆς τροφῆς λόγος. Τρέφεται γὰρ προσκόπτουσα ταῖς ἀρεταῖς καὶ τοῖς θεωρήμασι, μέχρις οὗ διαβάσα τὰ ὄντα πάντα, φθάσῃ τὸ μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ· ἐν ᾧ γινομένη πάσης τῆς πρὸς ἐπίδοσιν τε καὶ αὕξησιν διὰ τῶν μέσων ἴσταται προκοπῆς, ἀμέσως τρεφομένη τὸ ὑπὲρ νόησιν· καὶ διὰ τοῦτο τυχὸν ὑπὲρ αὕξησιν ἀφθάρτου τροφῆς τὸ εἶδος πρὸς συντήρησιν τῆς δοθείσης αὐτῇ θεοειδοῦς τελειότητος, καὶ ἔκφανσιν τῶν τῆς τροφῆς ἐκείνης ἀπείρων ἀγλαϊῶν, καθ' ἣν τὸ ἀεὶ εὖ ὡσαύτως εἶναι ἐνδημήσαν αὐτῇ δεχομένη, γίνεται θεὸς τῇ μεθέξει τῆς θεϊκῆς χάριτος...» (Русский перевод см. Творения Преподобного Максима Исповедника. Т. 1. С. 252-253. Прим. переводчика.)

²⁷ *Преп. Симеон Новаго Богослов. Гимн 44-ый // Hymnes III. SC №196. Париж, 1973. С. 96-100:* «...οὕτω καὶ τὸ Θεῖον Πνεῦμα ἀφθαρτον ὄν ἀφθαρσίαν, καὶ ἀθάνατον ὑπάρχον δίδωσιν ἀθανασίαν, φῶς τε ἄδυτον τυγχάνον φῶς ἀποστελεῖ τοὺς πάντας ἐν οἷσπερ κατασκηνώσει, καὶ ζωὴ τυγχάνον πᾶσι τὴν ζωὴν αὐτοῖς παρέχει. Ὡς Χριστοῦ ὁμοφυές τε, ὁμοούσιον ὡσαύτως καὶ ὁμόδοξον ὑπάρχον καὶ συνηνωμένον πέλον, τούτους τοῦ Χριστοῦ ὁμοίους ἀπεργάζεται εἰς ἅπαν· οὐ φθονεῖ γὰρ ὁ δεσπότης ἴσους ἑαυτῷ ὀφθῆναι τοὺς βροτοὺς χάριτι Θεῖα οὐδ' ἀπαξιοῖ γενέσθαι ὁμοίους αὐτῷ τοὺς δούλους· ἀλλὰ τέρπεται καὶ χαίρει καθορῶν ἡμᾶς τοιούτους ἐξ ἀνθρώπων γεγονότας κατὰ χάριν, ὡς ἐκεῖνος εἶναι, οἷος καὶ ἐκεῖνος πέφυκε καὶ ἔστι φύσει. Εὐεργέτης γὰρ ὑπάρχων βούλεται ἡμᾶς τοιούτους εἶναι, οἷος καὶ ἐκεῖνος. Εἰ γὰρ μὴ τοιοῦτοι ὦμεν ὅμοιοι ἐν ἀκριβείᾳ πῶς ἐσόμεθα ἐκείνω ἠνωμένοι, καθὼς εἶπε; πῶς δὲ ἐν αὐτῷ μενοῦμεν μὴ ὑπάρχοντες τοιοῦτοι; πῶς δ' αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ἡμῖν, οὕσι τούτου ἀνομοίους; Τοῦτο οὖν σαφῶς εἰδότες, σπεύσατε λαβεῖν τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ θεῖον, ἵνα γένησθε τοιοῦτοι, οἷους ἔδειξεν ὁ λόγος, ἐπουράνιοι καὶ θεῖοι...» (Русский перевод: Божественные гимны преподобного Симеона Новаго Богослова. Гимн 34-й. Перевод пером. Пантелеимона (Успенского). Сергиев Посад, 1917. С. 151. Прим. переводчика).

²⁸ См. об этом: *Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение Православной веры. Книга III-я, гл. 17-я. PG 96: 1069AB* (Русский перевод см. Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина. Ред. А. Сагарда. СПб, 1913. С. 280. Прим. переводчика.)

²⁹ См. Евхаристический канон из Литургии Св. Иоанна Златоустаго.

³⁰ Мф. 8:20, Мф. 9:6, Мф. 10:23 и т. д.

³¹ Мф. 3:17, Мф. 17:5, Мк. 9:7 и т. д.

³² Ср. «Человек» ... пребывая во всем человеком: душою и телом по природе, весь становится богом — и душою и телом, — по благодати». (*Преп. Максим Исповедник. Амбигва. PG 91:1088C:* «ὅλος μὲν ἄνθρωπος μένων κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν φύσιν, καὶ ὅλος γινόμενος θεὸς κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα διὰ τὴν χάριν»).

³³ В этом кратком очерке мы себе поставили весьма ограниченную задачу: отметить значение основных положений нашей веры, выявляя при этом те основ-

ные принципы, которые вскрыли бы основные причины всех явлений в нашем бытии. В настоящее время существуют многочисленные богословские произведения, посвященные различным аспектам учения о Церкви, среди которых — трактаты о сущности Церкви и ее единстве, и поэтому мы считаем, что тщетно было бы развивать темы, которые уже были обширно разработаны другими авторами. В течение последних нескольких лет наблюдается значительное сближение доктринальных концепций в богословских трудах самых различных конфессий, однако мы вынуждены сказать, что все-таки для достижения единства нам нужно пройти еще долгий путь, исполненный множества препятствий, которые нам необходимо преодолеть.

³⁴ *Св. Григорий Нисский. О сотворении человека (De officio hominis) XVI. PG 44:184C «... τοῦ πρὸς τὸ Θεῖον ὁμοιωμένου τὴν διαφορὰν καθορώμεν; Ἐν τῷ τὸ μὲν ἀκτίστος εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι.»*

³⁵ *Св. Григорий Нисский. О сотворении человека (De hominis officio) XVI // Sources Chrétiennes. Париж, 1944. Т. 6. С. 159: «Εἰπὼν ὁ λόγος ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας ἅπαν ἐνδείκνυται τὸ ἀνθρώπινον. Οὐ γὰρ συνωνομάσθη τῷ κτίσαντι νῦν ὁ Ἀδάμ, καθὼς ἐν τοῖς ἐφεξῆς ἡ ἱστορία φησὶν· ἀλλ' ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν. Οὐκονὺ τῇ καθολικῇ τῆς φύσεως κλήσει τοιοῦτόν τι ὑπονοεῖν ἐναγόμεθα, ὅτι τῇ θείᾳ προγνώσει τε καὶ δυνάμει πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ περιείληπται.»*

³⁶ Буквально: *сила*.

³⁷ *Op. cit. С. 160: «Οὐ γὰρ ἐν μέρει τῆς φύσεως ἡ εἰκὼν, οὐδὲ ἐν τινι τῶν καθ' αὐτὸν θεωρουμένων ἡ χάρις· ἀλλ' ἐφ' ἅπαν τὸ γένος ἐπίσης ἡ τοιαύτη διήκει δύναμις.»*

³⁸ *Op. cit. С. 161: «Ὁμοίως ἔχει ὁ τε τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῇ συναδειχθεὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς συντέλειαν γενησόμενος· ἐπίσης ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θείαν εἰκόνα. Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν, ὅτι τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ οὔτε τι παρώχηκεν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ καὶ τὸ προσδοκώμενον ἐπίσης τῷ παρόντι τῇ περιεκτικῇ τοῦ παντὸς ἐνεργείᾳ περικρατεῖται. Πᾶσα τοίνυν ἡ φύσις ἡ ἀπὸ τῶν πρώτων μέχρι τῶν ἐσχάτων διήκουσα, μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκὼν...».*

³⁹ Букв.: *слово*.

⁴⁰ Имя *Адам* происходит от еврейского слова **אָדָמָה** (*адамма*), что значит «земля».

⁴¹ I Кор. 15:47.

⁴² *Op. cit. С. 183-4: «Ἐρεῖς οὖν· Τίς οὗτος ὁ λόγος ἐστί, καθ' ὃν οὐκ εὐθὺς ἐπὶ τὸ ποθούμενον ἢ τοῦ λυπηροῦ βίου μετάστασις γίνεται, ἀλλ' εἰς χρόνους τινὰς ὠρισμένους ἢ βαρεῖα καὶ σωματώδης αὕτη παραταθεῖσα ζωὴ, ἀναμένει τὸ πέρας τῆς τοῦ παντὸς συμπληρώσεως, ἵνα τὸ τηνικαῦτα καθάπερ χαλινούτινος ἐλευθερωθεῖσα ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ, πάλιν ἀνετός τε καὶ ἐλευθέρα πρὸς τὸν μακάριον καὶ ἀπαθῆ βίον ἐπαναδράμοι;*

Ἄλλ' εἰ μὲν ἐγγίζει τῇ ἀληθείᾳ τῶν ζητούμενων ὁ λόγος, αὐτὴ ἂν εἰδείη σαφῶς ἢ Ἀλήθεια. Ὁ δ' οὖν ἐπὶ τὴν ἡμετέραν ἦλθε διάνοιαν, τοιοῦτον ἐστί. Λέγω δὴ τὸν πρῶτον πάλιν ἐπαναλαβὼν λόγον, ποιήσωμεν, φησὶν ὁ Θεός, ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἡμετέραν. Καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸ ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Ἡ μὲν οὖν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, ἢ ἐν πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει θεωρουμένη, τὸ τέλος ἔσχεν. Ὁ δὲ Ἀδὰμ οὐπω ἐγένετο· τὸ γὰρ γήϊνον πλάσμα κατὰ τινὰ ἐτυμολογικὴν ὀνομασίαν λέγεται Ἀδὰμ, καθὼς φασιν οἱ τῆς Ἑβραίων φωνῆς ἐπίστορες. Διὸ καὶ ὁ ἀπόστολος διαφερόντως τὴν πάτριον τῶν Ἰσραηλινῶν πεπαιδευμένος φωνήν, τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον χοικὸν ὀνομάζει, οἶονεὶ μεταβαλὼν τὴν τοῦ Ἀδὰμ κλήσιν εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν.

Γέγονεν οὖν κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος, ἢ καθόλου φύσις, τὸ θεοεἶκελον χρῆμα. Γέγονε δὲ τῇ παντοδυνάμῳ σοφίᾳ οὐχὶ μέρος τοῦ ὅλου, ἀλλ' ἅπαν ἀθρόως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα.»

⁴³ В. Лосский. Очерки мистического богословия. С. 92.

⁴⁴ Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии, 2:21. PG 90:1133D. «Ἐν μὲν τῷ Χριστῷ, Θεῷ ὄντι καὶ Λόγῳ τοῦ Πατρὸς, ὅλον κατ' οὐσίαν οἰκεῖ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς· ἐν ἡμῖν δὲ κατὰ χάριν οἰκεῖ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, ἠνίκα πᾶσαν ἐν ἑαυτοῖς ἀθροίσωμεν ἀρετὴν καὶ σοφίαν, μηδενὶ τρόπῳ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ λειπομένην τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἀληθοῦς ἐκμιμήσεως. Οὐ γὰρ ἀπεικὸς κατὰ τὸν θέσει λόγον, καὶ ἐν ἡμῖν οἰκῆσαι τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, τὸ ἐκ διαφόρων συνεστηκὸς πνευματικῶν θεωρημάτων.» (Русский текст см. Творения. Т. 1. С. 238. Прим. переводчика).

⁴⁵ Преп. Максим Исповедник. Амбигва. PG 91:1308BC: «...καὶ τέλος ἐπὶ πᾶσι τούτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας (ὧ τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας) ἐν καὶ ταῦτόν δείξειε κατὰ τὴν ἕξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τι πέρ ἐστὶν ὁ Θεός, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος, καὶ ὅλον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεόν, καὶ τῆς ἐπ' αὐτόν τὸν Θεὸν ἀναβάσεως οἶον ἔπαθλον αὐτόν μονώτατον κτησάμενος τὸν Θεόν, ὡς τέλος τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, καὶ στάσιν βάσιμόν τε καὶ ἀκίνητον τῶν ἐπ' αὐτόν φερομένων, καὶ παντὸς ὅρου καὶ θεσμοῦ καὶ νόμου, λόγου τε καὶ νοῦ, καὶ φύσεως ὅρον καὶ πέρας ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον ὄντα.»

⁴⁶ Преп. Максим Исповедник. Главы о Любви. 3-я сощница, гл. 25-я. PG 90:1024B «Τέσσαρα τῶν θείων ιδιωμάτων <...> δι' ἄκραν ἀγαθότητα ἐκοινοποίησεν ὁ Θεός, παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν· τὸ ὄν, τὸ αἰεὶ ὄν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν. Τούτων τὰ μὲν δύο τῇ οὐσίᾳ παρέσχε· τὰ δὲ δύο τῇ γνωμικῇ ἐπιτηδειότητι· τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν· ἵνα ἅπερ ἐστὶν Αὐτὸς κατ' οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν.» (Русский перевод см. Творения... Т.1. С. 124. Прим. переводчика).

⁴⁷ Там же. Гл. 27-я. PG 90:1025A: «... τὸ μὲν ὑπάρχειν αἰεὶ ἢ μὴ ὑπάρχειν ταῦτα [τὰ λογικὰ καὶ νοερά], ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἐστί. Τὸ δὲ μετέχειν τῆς

ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἢ μὴ μετέχειν, ἐν τῇ βουλήσει τῶν λογικῶν ὑπάρχει.» Русский перевод см. Творения... Т. 1. С. 124. Прим. переводчика).

⁴⁸ *Флоровский Г., протоиерей.* «Проблематика христианского воссоединения» / *Путь.* Париж, 1933. № 37. Приложение. С. 1.

К ТРЕТЬЕЙ ЧАСТИ

¹ Ср. Евр. 11:38.

² Ср. *Преп. Максим Исповедник.* Послание 9-е. PG 91:445C; Thal. 22 PG 90:321A.

³ См. Откр. 5:12.

⁴ Евр. 5:14.

⁵ Ср. Рим. 8:26.

⁶ *Свят. Игнатий (Брянчанинов).* Письма аскета // Христианское чтение. Вып. №3. 1985 г. С. 569.

⁷ *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин.* Собеседования египетских подвижников. Собеседование 3-е // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина. Перевод с лат. еп. Петра. М., 1892. С. 203-224.

⁸ См. *Преп. Иоанн Синайский.* Лествица. Ст. 2-е. Гл. 9-я. Серг. Посад, 1908. С. 26.

⁹ Там же. Гл. 1-я. С. 203.

¹⁰ Там же. Гл. 3-я. С. 205.

¹¹ См. там же. Гл. 4-я. С. 205.

¹² См. там же. Гл. 6-я. С. 208-209.

¹³ См. Лествица. Ст. 2-е. Гл. 9-я. С. 26.

¹⁴ Выражение «второе крещение» надо понимать в том смысле, что постриг монашеский по величию своему и по богатству излияния Св. Духа на человека подобен таинству крещения, которое, как таковое, по неповеданию нашему, всегда остается «единым» (Символ веры), не повторяющимся.

¹⁵ Лествица. Слово 4-е. Гл. 59-я. С. 27.

¹⁶ Там же. Слово 24-е. О кротости, простоте и незлобии, которые не от природы происходят, но приобретаются тщанием и трудами. С. 171.

¹⁷ Там же. Слово 24-е. Гл. 2-я. С. 172.

¹⁸ Там же. Главы 4-я — 6-я. С. 172.

¹⁹ Там же. Слово 15-е. Гл. 37-я. С. 132.

²⁰ Там же. Слово 4-е. Гл. 1-я. С. 34.

²¹ См. там же. Слово 4-е. Гл. 5-я. С. 35.

²² *Свят. Игнатий Брянчанинов.* Письма. Вып. 1-ый. Сергиев Посад, 1913. С. 25.

²³ *Преп. Варсануфий Великий.* Вопросы и ответы. Ответ 248. М., 1855. С. 246.

²⁴ См. «...Бог, нас ради явился по нам человек, подобным бо подобное ~~при~~ звав...» Акафист Божией Матери. Кондак 10-й.

²⁵ Памятник этот, существующий только на латинском языке, должен быть отнесен к III-му веку.

²⁶ Здесь из контекста очевидно, что под словом «святым», и немного ниже под словом «святость» должно разуметь — «девственником» и «девство».

²⁷ «... Flos est ille ecclesiastici germinis, decus adque ornamentum gratiae spiritalis... laudis et honoris opus integrum adque incorruptum, Dei imago repondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi... quantoque plus copiosa virginitas numero suo addit, gaudium matris augetur.» (De hab. virginum. Cap. 3. T. 3, p. 189. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae. 1868).

²⁸ Лк. 1:31-34.

²⁹ Слова «Καὶ γυναῖκα οὐ γινώσκω, καὶ παρθένος οὐκ εἰμί...» приписываются св. Василию Великому.

³⁰ В «Пире десяти дев» св. Мефодий Олимпийский, между прочим, говорит о том, как постепенно сознание человечества развивалось и выросло духовно до познания совершеннейших форм жизни — целомудрия и девства. Исторически эволюция эта имела следующие этапы. Сначала, «пока мир еще не был наполнен людьми», и человечеству надлежало «плодиться и множиться», мужи вступали в брак со своими сестрами. Затем, когда умножился род человеческий и распространился по земле, тогда Божественный промысел пророческим учением отводит людей от этого образа жизни к более высокому нравственно, и браки с сестрами стали считаться «кровосмешением». Далее люди переходят к понятию единобрачия (моногамии), «чтобы не совокуплялись со многими, подобно животным, и как-бы родившиеся для совокупления», и чтобы не были «прелюбодеями». Затем христианство научает людей еще более высокому сознанию о жизни, и Церковью вводится новое ограничение браков уже по признаку степеней духовного родства; так запрещаются, например, браки двух братьев на двух сестрах, и подобное, что вне Церкви остается непонятным даже доселе. Апостольским учением люди возводятся к уразумению «целомудренного брака» и «нескверного ложа», откуда наконец восходят до познания христианского девства, «научаясь возвышаться над плотью и вступая в безмятежную пристань нетления...» Здесь мне хочется отметить чрезвычайную своевременность проповеди целомудрия и девства в наши дни. Отступления от установленного Церковью брачного союза и всякое преступление против него не только снижают образ человеческого бытия, но влекут за собою и худшее: разложение личности, творящей грех: распады семей, разложение государств, разрушение и гибель целых стран и народов. В связи со всем этим нужно сказать, что если бы духовная эволюция человечества продолжалась бы в том направлении, как указывает св. Мефодий, то один из очень важных и тревожных для современных умов вопросов, а именно — вопрос регуляции народонаселения на земле, получил бы наилучшее и действительно достойное человека «богосыновнее» разрешение. Дикие, преступные и совершенно безумные теории регуляции народонаселения путем взаимоистребительных войн тогда потеряли бы всякую почву в сознании людей, и жизнь на земле стала бы воистину подобною небу. «Да придет царствие Твое».

³¹ См. Апост. правило 51-е; Гангрский собор. Правила 9-е и 14-е.

³² Даже в состоянии сна.

³³ «οὕτω μοι δοκεῖ καὶ τὸ τῆς παρθενίας ἐπιτήδευμα τέχνη τις εἶναι καὶ δύναμις τῆς θειοτέρας ζωῆς πρὸς τὴν ἀσώματον φύσιν τοὺς ἐν σαρκὶ ζῶντας ὁμοιοῦσθαι διδάσκουσα...» Gregorii Nysseni — Opera. ed. W. Jaeger. Vol. VIII, 1. Opera ascetica. Leiden 1952. pp. 276.24-277.3; PG 46.348B.

³⁴ Здесь хочется напомнить о том, что св. Пафнутий, сам будучи девственником, на Первом Вселенском соборе, по свидетельству Созомена, был решительным сторонником не считать целомудренный брак препятствием к священнослужению. Среди целого ряда соборных постановлений, касающихся этого вопроса, хочется отметить 13-е правило Шестого Вселенского собора, где весьма решительно отклоняется практика Римской Церкви, не допускающая клириков иметь брачный союз.

³⁵ Лествица. Слово 15-е. Гл. 86-я. С. 145.

³⁶ Хорошо об этом учила преп. Синклитикия. См. ее житие, составленное Св. Афанасием Великим. Память 5 января.

³⁷ Лествица. Слово 16-е. Главы 2-я и 3-я. С. 145.

³⁸ Там же. Слово 17-е. Гл. 14-я. С. 147.

³⁹ Там же. Слово 17-е. Гл. 3-я. С. 146.

⁴⁰ «Πρὸς Βιτιλιανὸν παρὰ τῶν υἱῶν». Gr. Naz. carm. 2.2 (ром). 3.260-268; PG 37:1498A-1499A: «Οὐκ οἴη μερόπεσιν ἢ δειλοῖσι γενέθλη, ἐρχομένη σαρκῶν τε καὶ αἵματος, οἷα βροτοῖσιν ἔνθα τικτομένοισι καὶ ὀλλυμένοισι τάχιστα· τοίη μὲν πρότιστον· ἔπειτα δὲ Πνεύματος ἀγνοῦ, εὔτε λεοσσαμένοισι δι' ὕδατος ἤλυθεν αἴγλη. Ἡ δὲ τρίτη, δακρύον τε καὶ ἄλγεος ἡμετέριοιο, εἰκὼν ἀποξύουσα μελανομένην κακότητι. Τάων τὴν μὲν ἔχεις πατέρων ἄπο τὴν δὲ Θεοῦ, τῆς δ' αὐτὸς γενέτης, βίῳ φάος ἐσθλὸν ὀπάζων».

⁴¹ Доклад, прочитанный на Оксфордской патристической конференции в 1962 году, впервые опубликован в *Studia Patristica V*. Ed. By F. Cross (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 80). Akademie-Verlag. Berlin, 1962. С. 393-400.

⁴² Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование 3-е. Гл. 6-я // Писания. С. 208 (SC №42. С. 145). PL 49:564C.

⁴³ Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. О правилах. Кн. 4-я. Гл. 33-я // Писания. С. 43 (SC №109. С. 173). PL 49:194B.

⁴⁴ Собеседование 3-е. Гл. 6-я // Писания. С. 208 (SC №42. С. 145-6). PL 49:565A, 567A.

⁴⁵ Там же. PL 49:567AB.

⁴⁶ Там же. Гл. 7-я // Писания. С. 209 (SC №42 С. 147). PL 49:566B, 567A.

⁴⁷ Там же. С. 209-210 (SC №42. С. 146). PL 49:567C, 568A.

⁴⁸ Лествица. Слово 2-е. Гл. 9-я. С. 28. PG 88:657A: «Οὐδεὶς ἐν τῷ οὐρανῷ νυμφῶνι στεφανηφορῶν ἐλεύσεται, μὴ τὴν πρώτην, καὶ δευτέραν, καὶ τρίτην ἀποταγὴν ἀποταξάμενος· λέγω δὴ τὴν πάντων πραγμάτων, καὶ ἀνθρώπων, καὶ γονέων· καὶ τὴν ἐκκοπὴν τοῦ ἰδίου θελήματος, καὶ τρίτην ἀποταγὴν τῆς κενοδοξίας, τῆς ἐπακολουθούσης τῇ ὑπακοῇ.»

⁴⁹ См. Лествица. Сл. 4-е. Гл. 105-я. С. 64. PG 88:717B: ... ἐκ ταπεινώσεως διάκρισις, ὡς καὶ τῷ μεγάλῳ Κασσιανῷ ἐν τῷ *Περὶ διακρίσεως αὐτοῦ* λόγῳ πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα.

⁵⁰ Собеседование 7-е. Гл. 5-я // Писания. С. 284 (SC № 42. С. 250). PL 49:673C, 674A.

⁵¹ Лествица. Сл. 7-е. Гл. 39-я. С. 95. PG 88:808D-809A.

⁵² Собеседование 23-е. Гл. 5-я // Писания С. 588 (SC № 64. С. 144-5). PL 49:1251B.

⁵³ Лествица. Сл. 7-е. Гл. 41-я. С. 95. PG 88:809A.

⁵⁴ Лествица. Сл. 22. Гл. 39. С. 162. PG 88:956B: «Ἀρχὴ μὲν ἀκενοδοξίας - φυλακὴ στόματος, καὶ ἀτιμίας ἀγάπη μεσότης δὲ ἀνακοπὴ πάντων τῶν νοουμένων τῆς κενοδοξίας ἐπιτηδευμάτων τέλος δὲ, εἴπερ ἄρα καὶ ἔστι τῇ ἀβύσσῳ τέλος, τὸ τὰ πρὸς ἀτιμίαν συνθελοῦντα ἐπὶ πλήθους ἐπιτηδεύειν ἀνεπαισθήτως.

⁵⁵ Ср. у преп. Иоанна Кассиана Римлянина: О правилах. Кн. 11-я. Гл. 12-я // Писания. С. 140 (SC №109. С. 438-40). PL 49:410B, 411A.

⁵⁶ См. преп. Иоанн Кассиан Римлянин. О правилах. Кн. 12-я. Гл. 7-я // Писания. С. 146 (SC №109. С. 459). PL 49:434A; Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Сл. 22-е. Гл. 1-я и 10-я. С. 164, 165. PG 88:965B, 968A.

⁵⁷ О правилах. Кн. 12-я. Гл. 6-я // Писания. С. 146 (SC: там же). PL 49:432A.

⁵⁸ Лествица. Сл. 23-е. Гл. 5-я. С. 164 PG 88:965D: «Υπόθου μοι εἶναι δώδεκα πάθη τῆς ἀτιμίας... ἐὰν ἐν τούτων, λέγω δὴ τὴν οἴησιν, ἀγαπήσης θελήματι, ἐκεῖνο ἀναπληρώσει τὸν τόπον τῶν ἑνδεκα.»

⁵⁹ Смотри, в частности, новый перевод «Собеседований» на французский язык, сделанный Доном Пшери, который вышел в SC №42. В предисловии (с. 22) Пшери утверждает, что «Кассиан согласен с Августином во всем, за исключением одного пункта, который тем не менее содержит себе весь яд ереси полу-неллагианства: по крайней мере, инициатива добродетели может принадлежать человеку, и он, тем самым, может привлечь благодать изначальным усилием доброй воли». См. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседование 13-е. Гл. 11-я // Писания. С. 409, 410 (SC №54. С. 162-164).

⁶⁰ См. Мф. 11:29.

⁶¹ См. Мф. 18:10.

⁶² Архим. Софроний. Старец Силуан. Париж, 1952. С. 150, 177.

⁶³ Ср. там же. С. 4.

⁶⁴ В дальнейшем мы будем пользоваться преимущественно греческими терминами ипостась и ипостасный, чтобы избежать излишнюю «техническую сложность, которая создается употреблением терминов «личный» или «персональный».

⁶⁵ Ср. Архим. Софроний. Старец Силуан. С. 93.

⁶⁶ Евхаристический канон Литургии.

⁶⁷ Заключительная молитва Литургии.

⁶⁸ Ин. 1:9.

⁶⁹ См. Мф. 22:39.

К ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ

¹ Иер. 31:6.

² 4 Црств. 19:15.

³ Ион. 4:11.

⁴ 1 Кор. 6:19

⁵ Мф. 17:1, Мк. 9:2.

⁶ Втор. 4:11.

⁷ Лк. 12:35.

⁸ Ин. 14:6.

⁹ Там же.

¹⁰ Евр. 4:5.

¹¹ Мк. 16:19.

¹² См. Ин. 13:15. Слово «образ» используется в славянском переводе.

¹³ Ин. 6:68.

¹⁴ Мф. 17:5.

¹⁵ Мф. 16:16.

¹⁶ Лк. 9:31.

¹⁷ Мф. 16:28.

¹⁸ За неделю сего путешествия Евангелисты не указывают ни единого события и ни единой беседы Христа.

¹⁹ Ин. 17:5.

²⁰ Ин. 13:1.

²¹ Лк. 9:32.

²² Лк. 9:33.

²³ Там же.

²⁴ Мф. 17:5.

²⁵ Ср. 1 Ин. 3:2.

²⁶ 1 Ин. 1:5.

²⁷ 1 Ин. 1:5.

²⁸ 1 Тим. 6:16.

²⁹ Ср. Кондак на Пресобращение.

СОКРАЩЕНИЯ

PG — *Patrologia Graeca* (Paris, 1857-1866).

PL — *Patrologia Latina* (Paris, 1844-1864).

SC — *Sources Chrétiennes*

УКАЗАТЕЛЬ ССЫЛОК НА СВ. ПИСАНИЕ

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Быт.	1:18	53
	1:26	25, 29, 95, 189
	2:15	95
	2:19-20	99
	2:2	76
	3:22	51
	6:3	148
	18:2-3	51
Исх.	3:14	23, 39, 48, 87, 171
	19-20	204
	19:21	207
	20:21	43, 73, 207
	32:27-29	44
	33-34	204
	33:13	42
Втор.	18:15	52
	18:15-19	42
3 Црств.	19	204
4 Црств.	19:15	196
Пс.	36:2	51
	44:11	156
	54:8	128
	118:165	123
Ион.	4:11	196
Иез.	16:45	156
Иер.	31:6	196
Ис.	2:3	199
	6:2	206
	7:14	42
	33:15-18	205
Тов.	4:13	162
Сир.	10:15	162

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Мф.	1:23	42
	2:13	42
	3:11	45
	3:15	80
	5:48	45, 69, 72, 81, 93, 97, 123
	7:14	190
	8:20	44, 150
	8:9	158
	10:23	189
	11:12	45, 107
	11:13	44
	11:27	118
	11:29	83
	12:45	125
	13:17	198
	13:43	70, 100
	15:13	141
	16:16-17	62
	16:17	33
	16:24	180
	17:15	196
	17:2	46
	17:4-5	33
	18:10	46
	19:11	149
	20:17-23	180
	22:37	190
	22:40	118
	23:8-9	104
	26:27-28	80
	26:39	70
	27:46	70
	28:19	65

Мф.	28:19-20	68, 94	Ин.	3:17	45
	28:20	63		3:19	45
Мк.	8:29	202		3:3	170
	9:1	173, 193		4:25	42, 52
	9:7	196		5:22, 27	81
	10:39	36		5:31-32	80
	12:30-31	59, 118		5:40-44	128, 161
	16:15	94		5:46	44
	16:19	71		6:37	205
	16:62	81		6:60	173
Лк.	1:35	80		8:24	118
	1:38	180		8:32	58
	1:45	95		8:44	156
	1:80	130		8:58	171
	2:34-35	48		11:50	99
	2:52	71		12:26	32, 83, 101
	2:7	42		13:1	24, 190
	4:1-13	71		13:15	94, 142, 166
	9:25	178		14:15	175
	9:29	46		14:19	103
	9:35	196		14:23	28, 58, 70
	9:56	45		14:28	94
	9:62	153		14:6	70, 118
	10:29	103		14:8-9	84
	10:30-37	104		14:9	46, 65
	11:26	125		15:10	81
	14:11	169		15:13-15	68
	14:26	24, 132		16:13-14	35
	14:33	138		16:21	40, 146
	22:44	71		16:22-23	38
	24:50-51	94		16:23	63
Ин.	1:1-3	47		16:33	72, 95, 199
	1:10	44		17:11	190
	1:16	121		17:20-26	83
	1:18	71, 206		17:21	189
	1:21	42		17:26	203
	1:27, 34	44		17:3	11, 19, 35, 94, 181
	1:45	52		17:4	100
	1:9	37, 196		17:8	45
	3:16-18	98		20:17	32

Деян.	3:22	52	1 Кор.	10:11	173
	4:32	103		12:13	90
	4:34-35	103		13:10	72
	5:20	199		13:11	153
	5:3-4	103		13:12	31
	9:15-16	34		15:28	69, 101
	16:6-10	38		15:50	168
	17:23	40, 50	2 Кор.	3:18	82, 170
	22:6	34		4:18	203
Иак.	4:6	167		5:16	204
1 Петр.	1:18-20	173		5:6	174
	1:21	80		7:1	96
	4:13	198		9:4	47
	5:5	167		11:17	47
2 Петр.	1:10-11	130	Гал.	1:10	128, 161
	1:16-18	33		1:11-12	32, 62, 161
	1:17-18	204		2:2	38
	1:4	198	Ефес.	1:4	94, 173
	3:8	173		1:4-10	69
1 Ин.	1:1	32, 62, 143		1:4-5	71
	1:1-2	33		1:4-6	84
	1:5	45, 70, 74,		3:19	68, 69, 88
	2:13	173		4:13	79, 178, 190
	3:2	31, 39		4:3	89
	3:2-3	78, 98		6:12	48, 148
	4:20-21	175		6:18	164
	4:8	58, 167	Фли.	1:29	180
	5:19	121		2:4-11	168
	5:4	140		2:7	44, 45
1 Тим.	4:10	172		3:20	156
	7:17	198	Кол.	1:24	180
	8:24	31		2:3	73
	8:29	184		2:9	69, 70, 88
	12:6	38		3:5	150
1 Кор.	1:18-21	199	1 Фес.	5:17	164
	2:10	62	1 Тим.	1:13	49
	2:14-15	110		2:5	69, 71, 102
	4:7	166		6:10	151
	6:19	148		6:16	207
	7:10, 12	38			

2 Тим.	2:11-12	198	Евр.	6:19	30, 31, 70
	2:2	38		6:19-20	101
Евр.	1:1-2	32, 34		11:1	47
	1:3	47		11:36-38	99
	2:11	93		12:18-20	44
	2:17	71, 80		12:18-24	204
	2:18	71	Откр.	10:6	173
	3:14	47		3:21	29, 69
	3:16-19	41		3:21-22	101