

К. Е. Скурат

541



Золотой век
святоотеческой
письменности

(IV-V вв.)

К. Е. Скурат

Золотой век святоотеческой письменности

(IV—первая половина V в.)

Учебное пособие
по Патрологии

Свято-Троицкая Сергиева Лавра

Московская Духовная Академия

2003

БИБЛИОТЕКА
Храма св. прав. Иоанна
Кронштадтского
при областной больнице
им. Бурденко



541

*По благословению
Святейшего Патриарха Московского
и всея Руси Алексия II*

Золотой век святоотеческой письменности (IV—первая половина V в.): Учебное пособие по Патрологии для студентов духовных академий. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002. — 320 с.

Автор-составитель — доктор церковной истории, заслуженный профессор Московской духовной академии Константин Ефимович Скурат.

При составлении данного курса по Патрологии, представляющего рассмотрение святоотеческой письменности «золотого» века, использованы творения святых отцов, а также лекции виднейших патрологов-профессоров позднейшего времени: Н. Сагарды, И. Попова, М. Старокадомского, протоиерея Г. Флоровского, архимандрита Киприана (Керна), протопресвитера И. Мейендорфа и др.

Рекомендуется в качестве учебного пособия для студентов духовных школ и всех желающих знать Вечную Истину, утвержденную великими учителями Святой Церкви.

© Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002
Макет, оформление

© К.Е. Скурат, 2002
Текст, составление

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПОСЛЕНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА

Преращение гонений и объявление христианства дозволенной религией имели весьма важные последствия для жизни христианской Церкви. В области церковной литературы этот период свободного развития богословского творчества характеризуется обилием и богатством литературных произведений. Этот период называют золотым веком патристической литературы (творений святых отцов).

Верующее сознание развивалось и крепло в богословских спорах. Апостольское предание веры раскрывалось и осознавалось как благодатная премудрость, как высшее любомудрие (философия), как разум истины и истина разума. Выработывался новый строй понятий. И не случайно древние святые отцы с таким вниманием и настойчивостью занимались терминологическими вопросами. Они старались отыскать и утвердить «богоприличные» слова, которые точно выражали бы истины веры. Отеческое богословие стремилось к отчетливости умозрительного исповедания — к закреплению живого Предания Церкви в гибких формах богословского мировоззрения. Эта работа была нелегкой.

Великие догматические споры являлись естественным продолжением предшествовавшей работы богословской мысли, а широкое и даже острое развитие их — внутренней необходимостью. Наступило время расцвета церковного богословия: прочность внешнего положения Церкви давала возможность для его свободного и всестороннего развития, а борьба с ересями — материал для работы. Богословские труды того времени остаются путеводными для всех поколе-

ний православного христианства. Великие творцы их, питающие верующих истинно церковным учением, получили преимущественное наименование отцов Церкви. На результатах их богословской работы основывалась богословская мысль ближайшего периода, ими она живет и до настоящего времени, как бы исходя из того убеждения, что тогда были поставлены и разрешены все существенные вопросы, которые человечество может предъявить христианству.

Памятники церковной письменности посленикейского периода могут быть подразделены на два отдела: литературу эпохи тринитарных споров и литературу эпохи христологических и иконоборческих споров.

В данном курсе обращается внимание на патрологические творения эпохи тринитарных споров. Тринитарная проблема возникла в Церкви в связи с появлением ересей монархиан (антитринитариев) и арианства.

Монархиане находили неприемлемым для разума учение о Едином Боге в Трех Лицах. Они утверждали единство Божие, а Божественные Лица признавали или различными силами, под которыми Божество проявляется в мире, или различными формами откровения Божества. Первые назывались динамистами, вторые — модалистами.

Представителем динамистов был антиохийский епископ Павел Самосатский, выразителем учения модалистов — Савелий, птолемаидский пресвитер. Модалисты страдания Сына Божия на кресте приписывали Богу Отцу, поэтому они назывались также патрипассианами.

Но наибольшую смуту в церковную жизнь внесло арианство. Предшественником арианской ереси был антиохийский пресвитер Лукиан. В качестве учителя Антиохийской школы, следуя ее реалистическому уклону, он хотя и признавал предвечное существование Сына Божия, но объявлял Его высшим творением Божиим, созданным из ничего. В школе Лукиана группировались будущие вожди арианства: Евсевий Никомидийский, Марий Халкидонский, Феогний Никейский, многие историки называют в их числе и Ария.

Будучи по направлению антиохийцем, Арий поприщем своей деятельности избрал Александрию, где был посвящен в сан пресвитера. Здесь он вступил в спор с епископом Александром и стал проповедовать о Сыне Божием, что Он не рождается от вечности из существа Бога Отца, а сотворен во времени. Хотя Он и является высшим творением Божиим, через Которого создан мир, но не равен и не совечен Отцу, и если называется Сыном, то не по существу, а по усыновлению.

Арий исходил в своих рассуждениях из понятия о Боге как совершенном единстве, как о самозамкнутой монаде. И эта Божественная монада есть для него Бог Отец. Все иное, что действительно существует, чуждо Богу по сущности, имеет иную, свою собственную, сущность. Завершенность Божественного бытия исключает всякую возможность того, чтобы Бог сообщил или уделил Свою сущность кому-либо другому. Поэтому Слово или Сын Божий, как Ипостась, как действительно Сущий, по мнению Ария, безусловно и всецело чужероден и не подобен Отцу. Он получает Свое бытие от Отца и по воле Отца, как и прочие твари, — приходит в бытие как посредник в творении, ради создания мира. Есть поэтому как бы некий «промежуток» между Отцом и Сыном, и во всяком случае Сын не совечен Отцу. Иначе оказалось бы два «Безначальных», то есть два «Начала», — истина единобожия была бы отвергнута. Иначе сказать: «Было, когда не было», — когда не было Сына. Не было — и стал, пришел в бытие, возник. Это значит, что Сын — «из не сущих» — (ἐξ οὐκ ὄντων). Он есть «тварь», то есть нечто происшедшее. И потому имеет «изменяемую» природу, как и все происшедшее. Божественная слава сообщается Ему как-то извне — «по благодати». Впрочем, — по предвидению будущего — сразу и наперед (см.: Свт. Афанасий Великий. Творения: В 4-х ч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра,

1902—1903. Ч. I. С. 406, 465—466; Ч. II. С. 26—27, 186—187; Ч. III. С. 109—110 и др.)¹.

Таково было в общих чертах учение Ария, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам его сочинений и по свидетельствам его современников. Оно было, в сущности, отрицанием Троичности Божией.

Выступление Ария взволновало всю Церковь. Наиболее достойного противника и обличителя Арий встретил в лице Афанасия — восточного святого отца Церкви.

¹ Далее в скобках приводятся римские и арабские цифры, разделенные двоеточием и обозначающие соответственно часть и страницы указанного издания «Творений» св. Афанасия, либо сочинений других святых отцов (см. по тексту).

В тексте используются также следующие сокращения: св. — святой; свв. — святые; свт. — святитель; блж. — блаженный; прп. — преподобный; прпп. — преподобные.

ВОСТОЧНЫЕ СВЯТЫЕ ОТЦЫ

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

ЖИТИЕ

Самые великие заслуги в деле утверждения христианской истины в борьбе с еретическими лжеучениями IV века имеет святой Афанасий, епископ Александрийский, именуемый Великим и отцом Православия.

Главным источником сведений о жизни св. Афанасия служат его собственные творения, и прежде всего те, в которых он сам дает отчет о своей деятельности. Это «Защитительное слово против ариан» (I: 287—398), «Защитительное слово пред царем Констанцием» (II: 41—76), «Защитительное слово, в котором св. Афанасий оправдывает свое бегство во время гонения, произведенного дуком Сирианом» (II: 76—98) и «Послание Афанасия к монахам, повсюду пребывающим, о том, что сделано арианами при Констанции (история ариан» (II: 105—176). Похвальное слово св. Афанасию св. Григория Богослова (Свт. Григорий Богослов. Творения. М., 1889. Ч. II. Сл. 21. С. 143—173) представляет собой панегирик с малым биографическим содержанием, как и сохранившееся во фрагментах коптское «Похвальное слово св. Афанасию».

Св. Афанасий родился в Александрии в греческой семье, вероятно, в 298 году (у Г. В. Флоровского — в 293 г.). Источники не дают сведений о его родителях (точно неизвестно, были ли они христианами); весьма скупы и сообщения о детстве будущего учителя Церкви. Сохранилось предание о том, что еще мальчиком он во время игр совершил правильное крещение над некоторыми из своих товарищей,

так что епископ Александр, наблюдавший это издали, призвал его к себе и объявил крещение имеющим силу, а его родственникам посоветовал подготовить мальчика к церковному служению.

В юности св. Афанасий был свидетелем Диоклетианова гонения.

На изучение светских наук он, по выражению св. Григория Богослова, употребил «немного времени», однако был достаточно знаком с античной философией, и прежде всего с неоплатонизмом. Главное внимание он обратил на изучение Священного Писания, которое знал до тонкости. Может быть, он изучал его в Александрийской дидаскалии. По выражению св. Григория Богослова, он знал все священные книги так, как другой не знает и одной из них. Неутомимым чтением творений святых отцов и церковных писателей предшествующего времени он развил в себе верное понимание глубочайших истин христианства. Рано св. Афанасий вступил в близкие личные отношения со св. Антонием Великим и другими подвижниками Египта и Ливии, что удостоверяется начальными словами жизнеописания св. Антония.

Александрийский епископ Александр приблизил к себе благочестивого юношу, посвятил в диаконы и сделал своим секретарем. В этом звании св. Афанасий сопровождал своего епископа на I Вселенский собор.

В 328 году, по смерти епископа Александра, св. Афанасий, несмотря на свою молодость, был избран епископом Александрии. Как произошло его избрание, трудно ясно представить ввиду разногласия в сообщениях древних авторов. Противники св. Афанасия утверждали, что он был избран меньшинством: будто по кончине епископа Александра только некоторые (немногие) напомнили о св. Афанасии, и он был рукоположен шестью или семью епископами тайно, в сокровенном месте. Но по свидетельству собравшихся на соборе 359-ти египетских епископов, содержащемуся в окружном послании (приведено в апологии против ариан), при избрании св. Афанасия было проявлено

полное единодушие как епископов, так и всей церковной провинции: «Ничего не было сказано против Афанасия... говорили же о нем все прекрасное, называя его рачительным, благоговейным христианином, одним из подвижников и поистине епископом» (I: 295). Очевидно, указание на неправильность при избрании св. Афанасия было одним из приемов борьбы с ним его противников, ариан. Избрание его было правильным. Но само собой понятно, что он не получил голосов сторонников ариан, мелетиа и других раскольников.

С этого времени судьба Вселенского Православия почти отождествляется с судьбой св. Афанасия, явившегося его несокрушимым оплотом в самый критический для него период арианских смут, когда арианство грозило подавить Православие силой и выставляло себя представителем всего Востока. Так как св. Афанасий был наиболее сильным противником и обличителем ариан, на него обрушилась вся ярость еретиков. За свое долголетнее епископское служение он подвергался пятикратному изгнанию из Александрии: первое (335—337 гг., находился в Трире) он пережил при св. Константине Великом, второе (339—346 гг., в Риме) и третье (356—362 гг., в Фиваидской пустыне среди иноков) — при Констанции, четвертое (362—364 гг., в Фиваиде) — при Юлиане и пятое (365—366 гг., вблизи Александрии) — при Валенте. Скончался он мирно в Александрии 2 мая 373 года, пройдя тяжелый путь непрерывных преследований и страданий. Незадолго до своей кончины рукоположил преемником себе епископа Петра.

Великий александрийский учитель оставался до конца жизни защитником никейского исповедания и почитаемым вождем православных Востока. Он восстал против стремления заменить Никейский символ исповеданием, составленным в Аримине (ныне Римини), созвал собор в 368 или 369 году и написал «Послание к епископам африканским». По его настоянию римский епископ Дамас, после низложения защитников Ария — Валента и Урсакия, выступил

против арианина, медиоланского епископа Авксентия. К св. Афанасию с доверием и почтением обращался св. Василий Великий, когда решил войти в общение с Западом в целях утверждения Православия на Востоке. Св. Афанасий, со своей стороны, относился к св. Василию с почтением и любовью и написал в его защиту послание к монахам, которые соблазнялись его благоразумной осторожностью.

С того времени, когда св. Василий Великий обратился к св. Афанасию как к «Самуилу Церкви», созерцающему «умом своим... где что ни делается» (Свт. Василий Великий. Творения. Сергиев Посад, 1892. Ч. VI. С. 181—182. Письмо № 78), а затем св. Григорий Богослов произнес в память его свое славное похвальное слово (сл. 21), к св. Афанасию еще более усилилось безусловное благоговение со стороны христиан.

Это был человек глубоко религиозного духа. Вера вдохновляла и озаряла всю его жизнь. Главным свойством его ума была подвижность, его деятельности — умеренность, его характера — мужество, его религии — верность. Он был, как говорит св. Григорий Назианзин, разнообразен в своих способах, единичен в своих целях. Его энергия возбуждала даже беспечных, а уравновешенная мудрость сдерживала склонных к излишеству. Для заблуждения он был не только как бы мечом, но и как бы очищающей вейлкой. Его влияние было подобно не только ударам победителя, но и дыханию животворящего духа.

Мощи св. Афанасия находятся в одном из католических храмов города Венеции.

ТВОРЕНИЯ

Св. Афанасий Александрийский совершал великое служение на пользу Церкви не только неустанной борьбой за истину Православия в течение своего продолжительного епископства, которое доставило ему почитание и благоговейное изумление как современников, так и последующих поколе-

ний всего христианского мира, но и своими многочисленными литературными трудами. Само собой понятно, что столь бурная жизнь, с ее постоянными тревогами, кознями врагов, преследованиями, неоднократным бегством, ссылками в отдаленные страны, не благоприятствовала планомерной и сосредоточенной богословско-литературной деятельности; она вынуждала св. Афанасия жить практически-церковными интересами времени и пользоваться элементами научного богословия и философии только в той мере, в какой это было необходимо для его ближайших задач. Почти все значительнейшие произведения святителя связаны с обстоятельствами современной ему жизни Церкви и его личной судьбы.

Творения св. Афанасия испытали общую судьбу литературных памятников древности. Ни сам он не составил списка своих произведений, ни из последующих историков никто не задался целью перечислить все творения великого отца Церкви. Поэтому в настоящее время мы лишены возможности точно сказать, сколько произведений и какие именно написаны им. Главным источником сведений о творениях св. Афанасия служат надписания, в рукописных собраниях их; но, с одной стороны, не все написанное святителем могло попасть в сборники или удержать имя своего автора, а с другой, — что в данном случае, кажется, имеет преимущественное значение — именем св. Афанасия по неведению, а иногда и умышленно (аполлинаристами) могли быть надписаны не принадлежащие ему произведения. Наконец, пострадали чистота и верность в передаче текста. Люцифериане, аполлинаристы, несториане искажали текст подлинных произведений св. Афанасия. Поэтому, когда появились печатные издания его творений, сразу выяснилась необходимость критического исследования их, и прежде всего их подлинности, которое продолжается до настоящего времени.

Лучшее греческое издание «Творений» св. Афанасия принадлежит бенедиктинцам. Оно подготовлено Мараном, издателем «Творений» св. Василия Великого, но выполнено

и закончено Монфоконом (XVII—XVIII вв.) — одним из замечательнейших представителей мавринианской конгрегации. Монфокон приложил все усилия к тому, чтобы придать тексту творений св. Афанасия образцовый вид: он воспользовался всеми прежними изданиями, изучил все рукописи, содержащие его творения, какие могли ему доставить книгохранилища Европы. Вышедшее под руководством Монфокона собрание творений великого отца Церкви содержит все, что сохранилось с его именем на греческом и латинском языках. Все сочинения даны в тщательно обработанной и строго упорядоченной форме; они разделены на три группы: подлинные, сомнительные и подложные, причем для обоснования этого деления приводятся исторические, филологические и палеографические данные. Кроме обстоятельной биографии св. Афанасия издание снабжено рядом указателей и множеством историко-критических замечаний. Монфокон продолжал свою работу над исследованием творений св. Афанасия и по выходе в свет этого издания. Он открыл еще несколько фрагментов его утраченных произведений и напечатал их в своих изданиях. Эти вновь открытые произведения внесены во второе издание «Творений» св. Афанасия в 1777 году в Падуе (3 тома в 4-х книгах). Последнее издание, с некоторыми дополнениями и в измененном отчасти порядке, перепечатано в Патрологии Миня, где оно занимает 25—28-й тома в греческой серии (выпущены в 1857 г.). В парижском издании (1947—1958 гг.) серии «Христианские источники» творения св. Афанасия помещены в 15, 18 и 56-м томах.

На русский язык собрание творений св. Афанасия переведено Московской духовной академией (первое издание вышло в 1851—1854 гг., второе, с дополнениями, в 1902—1903 гг. — 4 тома). В основу перевода положен текст монфоконовского издания с позднейшими дополнениями к нему. Переведены только те творения, подлинность которых удостоверяется более или менее надежно. Первоначальный перевод был произведен под редакцией профессора П.С. Де-

лица, известного своей опытностью в переводах. Русский перевод отличается точностью и ясностью.

Творения св. Афанасия принято делить на следующие группы.

1. Апологетические сочинения, к которым относятся два его юношеских произведения: «Слово на язычников» (I: 125–191) и «Слово о воплощении Бога Слова...» (I: 191–264). Оба произведения представляют собой две части одной апологии христианства. На это прямо указывает начало «Слова о воплощении Бога Слова...»: «В предыдущем слове, из многого взяв немного, но в достаточной мере, рассуждали мы о заблуждении язычников касательно идолов, о суеверии их...» (п. 1); здесь же автор неоднократно ссылается на слово против эллинов, как на стоящее со вторым словом в неразрывной связи: «Как говорено было в предыдущем слове...» (п. 11). «Слово на язычников» начинается обещанием предложить немного о вере Христовой; но об этом речь идет только в «Слове о воплощении Бога Слова...», следовательно, и по первоначальному замыслу оба произведения по своему содержанию должны были представлять единое целое.

В первом произведении доказывается ложь и ничтожность язычества и намечается путь восхождения к истинному познанию Бога Отца и Бога Слова от самонаблюдения и созерцания внешнего мира в его гармонии и красоте. В первой части этого сочинения (п. 2–29) автор опровергает идолопоклонство, источник которого видит в грехе человека, отвратившем его от Бога истинного и приблизившем к чувственному миру, и подробно всесторонне доказывает противоречие идолослужения здравому смыслу. Во второй части (п. 30–47) утверждается, что Един есть Бог, Которого почитает христианская религия. К истине Его бытия приводит прежде всего изучение человеческой души, которая есть образ Бога, одарена разумом и бессмертна (п. 30–34), а также наблюдение видимого мира, созерцание удивительного порядка и согласия во вселенной (п. 35–39). Далее доказыва-

ется, что Творец и Управитель Вселенной есть Сам Божественный Логос, и изображается природа Логоса, Его деятельность в сохранении и управлении миром, всемогущество, благодать и мудрость (п. 40–47).

В «Слове о воплощении Бога Слова...» автор говорит о том, что воплощение было необходимо, возможно и достойно Бога. В первой части (п. 1–32) дается разъяснение причины, почему Тот, Кто по природе Своей бестелесен и есть Божественное Слово, по милосердию и благодати Отца, ради нашего спасения, явился в человеческой плоти. Во второй части (п. 33–57) защищается догмат воплощения от нападок иудеев и язычников. На основании чудесного распространения и действия христианства, в которых обнаруживается не человеческая, а поистине Божественная сила, автор доказывает Божественное достоинство Спасителя и Божественное происхождение христианской религии (п. 46–55). В заключение он увещает читателя самому читать Священное Писание, чтобы узнать подробности того, что сказано автором, но предупреждает, что для правильного понимания их необходимо вести жизнь, подобную жизни тех, кто написал священные книги; увещает также читать богодухновенных учителей, знавших Писание и соделавшихся свидетелями Божества Христова.

Оба произведения написаны в Египте около 320 года, прежде всего для египтян.

Ранним происхождением обоих сочинений, когда св. Афанасий не был еще епископом Александрийской Церкви и не был вовлечен в борьбу за чистоту и целостность православного учения, которой потом он отдал все свои силы и время, объясняются особенности их. Недавно закончив свое образование, св. Афанасий в первых произведениях, предназначенных для язычников, применяет познания, почерпнутые им в философии Платона, а также в других философских системах, в наблюдениях над законами природы, в произведениях Гомера, и облекает свои мысли в школьно-риторическую форму. Этого не наблюдается в его позднейших трудах, ко-

гда он всецело отдался практической деятельности и не имел уже времени для изучения природы, риторического построения своих произведений, научных занятий Гомером, Платоном и Гераклитом. Кроме того, борьба с Арием и арианами велась не на философской почве.

2. Догматические сочинения, направленные к опровержению арианства.

А. Четыре слова против ариан (Творения, ч. II; далее указывается только часть). Они написаны, вероятно, во время третьего изгнания. В первых двух словах излагается никейское учение о Сыне Божиим, в третьем рассматриваются тексты Священного Писания, которые приводились арианами в свою пользу, и те, которыми обосновывалось православное учение; в четвертом слове, которое признается сомнительным, излагается учение о личных свойствах Сына Божия, о взаимных отношениях Отца и Сына.

В последнее время отрицается не только связь четвертого слова с первыми тремя, но и его принадлежность святому Афанасию. В доказательство того, что так называемое четвертое слово первоначально не было соединено с остальными, указывают, прежде всего, на то, что четвертого слова в некоторых рукописях, содержащих первые три, нет, а в некоторых к третьему слову примыкают другие произведения. Кроме того, и по своему содержанию четвертое слово не связано с тремя первыми, а, скорее, исключается ими: в нем автор излагает отчасти уже то, о чем речь была в первых словах. Но более достойно доверия то, что принадлежность четвертого слова св. Афанасию поддерживается многими параллелями в мыслях между третьим и четвертым словами. Достоинства слов против ариан признавали и современники св. Афанасия — ими руководствовались в своих трудах свв. Василий Великий и Григорий Богослов.

Б. Четыре послания к Серапиону, епископу Тмуисскому (ч. III). Написание их относят также ко времени третьей

ссылки св. Афанасия. В них доказывается единосущие Сына Божия и, главным образом, Духа Святого.

Поводом к написанию указанных посланий послужило письмо Серапиона, в котором он сообщал св. Афанасию, что «некоторые, хотя отступили от ариан за хулу их на Сына Божия, однако же неправо мыслят о Святом Духе и утверждают, будто бы Дух Святой не только есть тварь, но даже один из служебных духов и единственно степенью отличается от ангелов» (Посл. I, п. 1). Св. Афанасий называет этих еретиков «тропиками», потому что они стремились отыскать метафоры и образы («тропы»), а не прямую речь во всех тех местах Священного Писания, в которых православные усматривали Божество Святого Духа. В первом послании он подробно излагает учение о Божестве Святого Духа, раскрывая учение о Нем Священного Писания и церковного предания и доказывая связь нового заблуждения с арианством. На просьбу Серапиона более кратко изложить учение о Святом Духе, чтобы удобнее было давать советы вопрошающим о вере и отклонять заблуждения, св. Афанасий ответил двумя посланиями, причем учению о Святом Духе предпослал (во втором послании) краткое изложение учения о Божестве Слова на том основании, что, имея правильное ведение о Сыне, можно приобрести доброе ведение и о Духе: «Ибо какое свойство познали мы у Сына со Отцем, то же свойство, как найдем, и Дух имеет с Сыном» (Посл. III, п. 1). В третьем послании кратко излагается учение о Божестве Святого Духа.

Четвертое послание дает ответ на новые возражения еретиков относительно Святого Духа, которые иронически говорили: «Если Дух Святой не тварь, то не следует ли, что Он — Сын и два есть брата — Слово и Дух»; или: «Если Дух от Сына приемлем и Сыном подается, то не следует ли, что Отец есть дед, а Дух — внук Его» (Посл. IV, п. 1). Святой Афанасий высказывает желание, чтобы в учении о непостижимой для человеческого ума тайне Святой Троицы сохранялось непоколебимо то, чему учит Священное Писание

и данная Церкви вера, без примешивания человеческих догадок и выводов.

В. «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан» (ч. III). Написание этого произведения относят тоже ко времени третьей ссылки св. Афанасия. Оно принадлежит к группе сочинений сомнительной подлинности.

В нем ведется речь о многих догматических истинах: о рождении Бога Сына по плоти без отца от Девы Марии, Богородицы, о спасительных для человека следствиях Его воплощения, жизни и страданий, о Евхаристии как истинном Теле Господа и пр.

Г. Три сочинения с кратким изложением веры:

«Послание к императору Иовиану» о вере (ч. III). В нем святой Афанасий убеждает Иовиана держаться, как правила Православия, Никейского символа, подтвержденного всеми Поместными Церквями, излагает самый символ, заканчивая его исповеданием Божества Святого Духа и Единосущной Троицы. Послание написано от имени Александрийского собора 363 года в ответ на просьбу нового императора Иовиана, глубоко православного человека, сменившего на престоле гонителя христиан Юлиана Отступника.

«Изложение веры» (ч. I) — символ, в котором изложена и изъяснена католическая вера в Святую Троицу и в воплощение. До последнего времени принадлежность его св. Афанасию не подвергалась сомнению, но теперь уже не находят возможным помещать его среди бесспорно подлинных творений александрийского святителя. Единственным свидетелем из древних церковных писателей, подтверждающим принадлежность символа св. Афанасию, можно признать Факунда Гермианского, который в 11-й книге своего сочинения «В защиту трех глав» говорит об «Изложении веры» св. Афанасия. Впрочем, этой недостаточности исторических свидетельств придают мало значения, больше внимания останавливают на самом содержании «Изложения веры», в котором находят много особенностей, делающих сомнительной или даже невозможной принадлежность его св. Афанасию.

сию. Фактически рассматриваемое сочинение представляет собой не символ, а только объяснение его, но положенный в основу его символ текстуально вошел в объяснение, и его можно выделить. Получаемый таким образом символ не тождествен ни с одним из древних вероизложений; следовательно, он составлен самим автором объяснения. Здесь прежде всего ставится вопрос: вероятно ли, чтобы св. Афанасий, неутомимый борец за Никейский символ, мог допустить составление собственного или же пользование таким символом, который отличается от Никейского. Не касаясь конкретных особенностей символа, можно заметить, что как в богословии символа, так и в изъяснении его находят явные черты антиохийского направления. Поэтому теперь считают необходимым помещать «Изложение веры» по меньшей мере среди сомнительных творений св. Афанасия.

«Слово пространнейшее о вере» (ч. IV). Впервые опубликовано Монфоконом, который открыл его в рукописи X века. Издание этого произведения Монфокон сопровождал живейшим выражением радости, что вновь найдено превосходное творение св. Афанасия против ариан и других современных ему еретиков. В произведении раскрывается учение о Божестве воплотившегося Слова и отношении его к человеческой природе; дается большое число текстов Священного Писания, указывающих как на человеческую, так и на Божественную природу во Христе. Большинство исследователей признает подлинность «Слова...», как и «Изложения веры», с которым оно внутренне связано. Но тщательный анализ этого произведения указывает на то, что его отдельные главы почти дословно заимствованы из «Слова о воплощении Бога Слова...» и «Изложения веры», что возбуждает сомнения относительно принадлежности его св. Афанасию. Возможно, что св. Афанасий написал «Большое слово о вере», но оно в подлинном своем виде не сохранилось. В настоящее время мы располагаем переработкой его, которая также дошла до нас в отрывках и, может быть, с искажениями, но во всяком случае с дополнениями из других источ-

ников и, в частности, из произведений самого св. Афанасия. Реконструкция первоначального произведения представляется невозможной.

Д. «На слова: *Вся Мне предана суть Отцем Моим...*» (ч. I). Приведено истолкование этого изречения в православном понимании, которое извращалось арианами. Против евсевиян автор приводит другие слова Господа: «*Вся, елика имать Отец, Моя суть*» (Ин. 16, 15). Сочинение написано в 343 году.

Е. Три послания: к Эпиктету, епископу Коринфскому; к Аделфию Исповеднику; к Максиму Философу (ч. III). В них рассматривается христологическая проблема и выясняются взаимоотношения во Христе Божественной и человеческой природ. Написание посланий относится, как полагают, к 371 году.

В «Послании к Эпиктету...» отцы Халкидонского собора усмотрели выражение их собственных убеждений.

Ж. Две книги против Аполлинария (ч. III). Книга первая «О воплощении Господа нашего Иисуса Христа» и книга вторая «О спасительном пришествии Христовом» содержат подробное опровержение заблуждений аполлинаристов, без упоминания имени Аполлинария (причем особенно ясно защищается целостность человеческой природы во Христе). Защищаются существенные пункты церковной христологии: учение о двойстве естеств в Иисусе Христе, их ипостасном соединении, о необходимости для дела искупления полной человеческой души во Христе, о принятии Им от Девы Марии истинного человеческого тела, о законности Божеского поклонения, воздаваемого христианами Сыну Человеческому, и др.

Две книги — не две части одного произведения, а самостоятельные трактаты, но вторая сохранилась, по-видимому, не в полном объеме. Большая часть исследователей отрицает или, по крайней мере, считает сомнительной принадлежность этих книг св. Афанасию. Главные возражения против подлинности их следующие. Во-первых, свидетелст-

ва о принадлежности книг против Аполлинария св. Афанасию встречаются только начиная с VI века. Во-вторых, подлинные произведения св. Афанасия и две книги против Аполлинария имеют различия в языке. Однако противники подлинности оговариваются, что это различие не кажется столь сильным, если признаются подлинными четвертое слово против ариан, а также «Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере», «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан», язык которых отличается от языка подлинных произведений св. Афанасия. В-третьих, противники подлинности готовы согласиться с защитниками, что идейное содержание, основная тенденция, существенные мысли в целом и частности — все Афанасиево, что против аполлинарианства в качестве сильнейшего аргумента выставлена та идея, которой св. Афанасий поразил арианство, а именно, что в лице и жизни Богочеловека в принципе совершилось обожение человеческой природы во всех ее жизненных моментах и что эта идея, ради которой он жил, работал, боролся, страдал, — в книгах против Аполлинария проведена с самой широкой последовательностью. Но именно то, что основная идея св. Афанасия проведена здесь с большой резкостью, и вызывает у них подозрение.

На основании приведенных возражений исследователи утверждают, что две книги против Аполлинария не могли быть написаны св. Афанасием, и признают весьма вероятным, что их автор — александриец, который обязан основными воззрениями и некоторыми частностями св. Афанасию: таким образом легче объясняются и сходство, и отклонения. Но вопрос нельзя считать окончательно решенным. Имеются и защитники принадлежности книг против Аполлинария св. Афанасию.

3. Историко-полемические сочинения, в которых св. Афанасий оправдывает свои действия против ариан или описывает поведение ариан. К первым относятся следующие:

а) апология «Защитительное слово против ариан» (ч. I). В ней собраны документы, освещающие дело св. Афанасия времен первого и второго изгнаний. Написана в 350 году, по возвращении его из второго изгнания;

б) апология к императору Констанцию («Защитительное слово пред царем Констанцием» (ч. II). Ее цель — опровергнуть те обвинения, которые были выставлены врагами св. Афанасия перед императором Констанцием и послужили причиной его третьего изгнания, а именно, что он, во-первых, во время частых посещений и бесед с Констансом возбуждал его против Констанция и старался поселить между братьями вражду; во-вторых, посылал узурпатору Магнению письма, чтобы снискать его расположение; в-третьих, в одном из александрийских храмов, построенном на средства Констанция, когда постройка еще не была окончена и храм не был освящен, допустил совершение торжественного богослужения; в-четвертых, получив приказание от Констанция отправиться в Италию, куда намерен был прибыть император, не повиновался ему.

С этой частью апологии св. Афанасий направился к Констанцию, чтобы лично защищать свое дело, — он не был убежден в том, что император так предан арианству, и думал, что ариане позволяют себе многое без его ведома. Но на пути он получил такие неприятные сведения о намерениях и деяниях императора Констанция, что вполне убедился в немыслимости личной защиты своего дела. Он вновь укрылся в пустыне и дополнил свою апологию изложением фактов, которые первоначально представлялись ему невероятными (ссылка Либерия, Осии, Павлина Трирского, Дионисия Миланского, Евсевия Верчельского, Люцифера Каларисского и других за отказ подписать осуждение св. Афанасия, и насильственные меры Констанция, примененные к остальным западным епископам и вынудившие их поставить под осуждением св. Афанасия свои подписи).

Апология отличается спокойным, полным достоинства тоном и силой аргументации. По стилю это одно из лучших

произведений св. Афанасия. «Оно, — говорит архиепископ Филарет, — самое лучшее сочинение и по слогу, но особенно важно потому, что в лице Афанасия представляет нам величественную картину праведника-пастыря, спокойного среди волн, воздвигнутых клеветой мира, — и верно понимающего свое служение» (Архиеп. Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882. Т. II. С. 61). В конце апологии к Констанцию св. Афанасий защищает себя от насмешливого выражения императора, что он бежал из Александрии по трусости. Вскоре этому вопросу он посвятил целое сочинение;

в) апология о своем бегстве («Защитительное слово, в котором святой Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения, произведенного дуком Сирианом», ч. II). Св. Афанасий бежал пред наемниками, и его враги не преминули воспользоваться случаем обесславить его, доказывая, что он из трусости бросил свою паству, когда она подверглась особым бедствиям. Ответом на эти обвинения и явилась апология, пользовавшаяся большим уважением у древних писателей и по языку и стилю почти не уступающая предшествующей. Св. Афанасий с достоинством разоблачает истинные чувства своих обвинителей, доказывает, что в известных обстоятельствах человеку не только дозвоительно, но необходимо бегством обеспечить себе жизнь и безопасность, и противопоставляет им учение Христа, Его пример, примеры пророков и апостолов. Потом, переходя в наступление, он с силой изображает дикую ярость своих преследователей, их печальные подвиги и описывает обстоятельства своего бегства, совершившегося при помощи Божией. Эта апология составлена, вероятно, в конце 357 года.

О поведении ариан св. Афанасий говорит в следующих сочинениях:

а) послание к монахам, или история ариан — 335–357 гг. (ч. II);

б) «К епископам Египта и Ливии — окружное послание против ариан» — 356 г. (ч. II);

в) «Окружное послание» (ч. I), написанное вскоре после вторжения на Александрийскую кафедру Григория Каппадокийского (341 г.);

г) послание о постановлениях Никейского собора (ч. I) и послание о мнениях Дионисия Александрийского (ч. I). Написаны в 350–354 гг.;

д) послание к Серапиону об обстоятельствах кончины Ария — 358 г. (ч. II);

е) «Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской» — 359 г. (ч. III);

ж) «Свиток... к антиохийцам» (ч. III) и «Послание к Руфиниану» (ч. III. См. и «Книгу Правил») — трактуют о постановлениях Александрийского собора 362 года относительно условий принятия в Церковь ариан;

з) «Послание... к епископам африканским» (ч. III). Соборное послание, написанное от лица 90 епископов Египта и Ливии с целью предостеречь епископов Западной Африки против интриг омиев, которые ничего не хотели знать об *οὐσία* и *ὑπόστασις* и стремились заменить никейское исповедание ариминским. Св. Афанасий отстаивает совершенную достаточность Никейского символа и увещает твердо держаться его, при этом он сообщает сведения о Никейском соборе и Ариминском. Так как в послании упоминаются Римский собор под председательством Дамаса, на котором были осуждены Урсакий и Валент (гл. 10), а также другие соборы, то составление этого послания относят к 369 или 370 году.

4. Экзегетические сочинения. В древности было известно много экзегетических творений св. Афанасия. До настоящего времени дошли только отрывки из его толкования на псалмы, на Евангелия Матфея и Луки, — в катенах (ч. IV). Комментарии св. Афанасия имеют александрийский характер с преобладанием нравственных мотивов. В «Послании к Маркеллину об истолковании псалмов» св. Афанасий устанавливает общий взгляд на Ветхозаветное Писание. Оно пи-

сано единым Духом и писано о Спасителе. Псалмы имеют некую особую и преимущественную благодать, в них совмещаются закон и пророки, и вместе с тем они написаны для каждого из нас — в пример и назидание (ч. IV). Послание к Маркеллину содержит живое описание достоинства псалмов, их разделение, отношение их к состояниям души, наконец, наставление, как петь псалмы. В кратком, но превосходном обозрении псалмов — «Предуведомление о псалмах» (ч. IV) — говорится о составе книги псалмов и ее авторе (по руководству экзаплов). С каким уважением относились древние к первому из этих сочинений, видно из того, что оно помещено перед книгой псалмов в древнейшем Александрийском списке Библии (IV в.) и встречается едва ли не во всех древних списках Псалтири.

Псалмы составляли любимое чтение св. Афанасия.

5. Аскетические сочинения.

А. «Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах» (ч. III), — вероятно, к западным монахам Италии и Галлии, в ответ на выраженное ими желание узнать, как блж. Антоний начал аскетические подвиги, кем он раньше был, как он окончил свою жизнь и верны ли распространенные сказания о нем. Св. Афанасий с юных лет лично знал св. Антония и был близок ему по духу, поэтому мог писать на основании собственных воспоминаний. Однако он не дает жизнеописания, а показывает в первоначальнике отшельников образец христианского совершенства, кратко излагает его аскетическое учение и повествует о его борьбе с демонами. Св. Григорий Богослов говорит (сл. 21), что св. Афанасий, описывая деяния божественного Антония, обнародовал в форме истории правила религиозной жизни. Блж. Августин пишет о себе, что его обращению от рассеянной жизни весьма много способствовало это жизнеописание (Блж. Августин. Исповедь // Блж. Августин. Творения. Киев, 1905–1914. Ч. VIII. Гл. 6. С. 197–200). Свя-

той Иоанн Златоуст советует читать житие Антония каждому, какого бы состояния он ни был (Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на св. Матфея евангелиста // Полн. собр. творений: В 12-ти т. СПб., 1895—1906. Т. VII. Кн. 1. Беседа 8. С. 88—89). Это произведение имело большой успех и способствовало распространению идеи египетского монашества на Востоке и на Западе. Временем его составления одни считают 357 год (третье изгнание), другие относят к 365 году. Еще при жизни св. Афанасия Житие было переведено (собственно, переработано) пресвитером Евагрием, ставшим впоследствии епископом Антиохийским, на латинский язык и неизвестным лицом — на сирийский. Как на Востоке, так и на Западе оно оказало сильное влияние на христианско-аскетическую жизнь, подвигнуло многих к ней.

О принадлежности этого творения св. Афанасию говорят свв. Василий Великий, Григорий Богослов, Ефрем Сирин, блж. Иероним и другие церковные писатели. Но, несмотря на многочисленные свидетельства, Предания, подлинность и даже достоверность его содержания некоторыми исследователями ставились под сомнение. Отвергался его исторический характер: в нем видели тенденциозное произведение позднейшего монашества. Другие исследователи, католические и протестантские, не менее энергично защищали подлинность Жития, указывая на то, как содержание — учение о вере, о демонах, о методах борьбы с арианами и др., так и способ изложения, формулировки, цитации библейских книг и прочее обнаруживают теснейшее родство с произведениями св. Афанасия. В настоящее время считается, что только тенденциозная критика может сомневаться в подлинности Жития прп. Антония.

Б. «Письмо к Драконтию» (ч. II) — настоятелю монастыря, который удалился в пустыню, когда его назначили епископом. Содержит увещание не скрывать талантов во вред своему спасению, дорожить надеждами братии и важностью предназначаемого сана, твердо помнить, что как на кафедре епископской можно быть иноком, так и в пустыне

можно остаться только с именем инока. Ободренный таким образом, избранный епископ принял бремя управления и скоро имел случай сделаться исповедником веры. Послание написано перед Пасхой 354 или 355 года.

6. Пасхальные, или «Праздничные послания...» (ч. III). Это пастырские послания церквям и монастырям александрийского святителя, написанные после праздника Богоявления. Издавна существовал обычай, подтвержденный Никейским собором, в силу которого александрийские епископы писали пасхальные послания с оповещением времени поста и Пасхи, с соответствующими увещаниями. Св. Афанасий, даже когда находился в изгнании, старался, насколько было возможно, быть верным этому обычаю. Вскоре после его кончины близкие к нему лица соединили эти послания в собрание. От греческого текста посланий св. Афанасия и коптского перевода их сохранились только отдельные отрывки. Но в 1842 и 1847 годах в Нитрийском монастыре Богоматери был найден сирийский перевод 13-ти пасхальных посланий. Им предшествует предисловие, в котором для каждого года всего времени епископства св. Афанасия указывается время празднования Пасхи, имена консулов, префекта Египта и приводятся главные события, относящиеся к жизни святителя. Эта сирийская хроника вместе с другой хроникой, опубликованной в 1738 году и обозначаемой обыкновенно «Историей без начала», и пасхальные послания являются документами первого порядка для описания жития св. Афанасия, в особенности его хронологической части.

Наибольший интерес представляет 39-е послание (367 г.), сохранившееся не в целом виде и с давнего времени вошедшее в число церковных правил. Оно весьма важно в том отношении, что в нем перечисляются книги Ветхого и Нового Завета. Поименовав канонические книги, св. Афанасий прибавляет: «Вот источники спасения, чтобы заключающимися в них словесами напоеваться жаждущему. В них одних благовествуется учение благочестия. Никто да не прилагает к

ним и не отъемлет от них чего-либо». Затем он пишет, что «есть и другие, не внесенные в канон, которые, однако же, установлено отцами читать вновь приходящим и желающим огласиться словом благочестия». Между такими книгами — Книгами Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Иудифи, Товита — он помещает и Книгу Есфири, а также «так называемое “Учение апостолов” и “Пастырь”» (III: 370–373; 518–521. См. и «Книгу Правил»).

Пасхальные послания, кроме того, проливают свет на ту сторону пастырского служения св. Афанасия, которая занимает мало места в других его произведениях, а именно: нравственное наставление. Это настоящие проповеди в форме окружных посланий, где в кратких увещаниях изложены обязанности христианской жизни.

Другие послания св. Афанасия почти все утрачены. То, что сохранилось из них, имеет небольшое значение. Это: 1) «Послание к авве Орсисию», в котором св. Афанасий касается кончины св. Феодора (написано в 363–364 гг. Ч. III); 2) «Сказание об аввах Феодоре и Паммоне...» — начальниках монахов (свидетельствуется об их прозорливости. Ч. III); 3) «Послание к монаху Амуну» с наставлением о содержании в чистоте плоти, о браке (против порицающих супружество) и девственной жизни (написано до 354 г. Ч. III. См. и «Книгу Правил»).

Так называемый «Символ» св. Афанасия (ч. IV) ему не принадлежит. Он возник на латинской почве и с IX века на всем Западе пользовался большим авторитетом; Востоку сделался известным довольно поздно, около XII века. Относительно его происхождения наука, несмотря на усилия, еще не пришла к бесспорному выводу. Авторами его называют Викентия Лиринского, св. Амвросия Медиоланского; доказывали, что он появился в Испании в конце IV или V века и т. д.

БОГОСЛОВИЕ

Св. Афанасий ни в одном из своих творений не излагал богословского учения в виде цельной системы. Он писал по требованию обстоятельств церковной и личной жизни — для защиты веры и выполнения пастырских обязанностей. В его произведениях раскрываются отдельные пункты церковного вероучения. Однако среди древних отцов и учителей Церкви немногие имели такое глубокое и постоянное влияние на последующих церковных писателей, как св. Афанасий. Его творения отличаются поразительным богатством догматического содержания. Св. Афанасий не оставлял без внимания и христианское нравоучение, но большей частью разъяснял его не специально, а по поводу других вопросов.

Здесь отмечаются только существенные положения догматического учения великого отца Церкви.

1. Учение о Боге. В учении о Боге св. Афанасий говорит о противоположности Творца и твари. «Все, что ни сотворено, — говорит он, — нимало не подобно по сущности своему Творцу». Какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, создающим это из ничего! (Против ариан слово I, п. 20). Лишь только одному Богу может принадлежать самобытность и вечность, лишь Он только может быть назван подлинно Сущим. В противоположность Божественному бытию тварь, вызванная творческим актом из ничтожества, без поддержки Божественной силы снова неизбежно погрузится в бездну небытия. Ее существование определяется лишь причастностью Божественному Слову, Которое, держа в Себе совокупность Божественных идей, дает бытие миру и определяет в нем начала красоты, гармонии и порядка. Поэтому весь мир отражает в себе Божественный образ. Бог открывается в единстве и стройности мира (см. I: 133 и др.).

2. О Святой Троице и взаимоотношении Божественных Ипостасей. Единым Началом Божественного бытия и его Первопричиной является Бог Отец. От Него получают бытие другие Лица Святой Троицы и весь тварный мир. Но тварь создается Богом, Сын рождается от Отца, а Дух Святой исходит от Отца.

Рождение отличается от творения тем, что: 1) оно обозначает происхождение от существа рождающего, от его собственной природы, поэтому рожденный во всем подобен родителю; между тем творение обозначает произведение чего-либо из ничего или из материалов, чуждых природе творящего; 2) рождение представляет собой акт, обусловленный природой рождающего; Бог Отец рождает Сына не по воле, а по необходимости Своей природы, тогда как творение целиком зависит от воли Творца. Если Сын рождается «по естеству, а не по хотению, то неужели Он — нежеланный Отцу и противный Отчему хотению? — Никак, напротив того, и желателен Сын Отцу, и, как Сам говорит, Отец любит Сына и вся показывает Ему... Как Бог хотя не по хотению начал быть благим, однако же благ не против хотения и воли, ибо каков Он есть, то и желательно Ему; так и сие, что есть Сын, хотя не по хотению началось, однако же не против желания и воли Божией. Как желательна Богу Собственная Ипостась, так же желателен Ему и Собственный Сын, сущий от Его сущности. Итак, и желателен и возлюблен Отцу да будет Сын» (Против ариан сл. 3, п. 66).

Подвергая критике учение ариан о Логосе как посреднике между Богом и миром, св. Афанасий указывает на то, что это представление не выдерживает логической критики. Если Бог настолько возвышается над природой, что не может иметь с ней никакого соприкосновения, то не может это соприкосновение и общение быть обеспечено и каким-либо посредником, так как мы должны его мыслить или Богом, или тварью, ничего среднего между этими понятиями допущено быть не может. Поэтому и Логоса мы должны именовать или Богом, или тварью. Но в первом случае невозмож-

но соприкосновение Логоса с тварью, во втором — с Богом. Поэтому Сына можно мыслить происходящим только по необходимости Божественной природы, но не по воле Отца и не в качестве Его посредника.

Бог Отец представляет Собой потенциальную силу (*δύναμις*): проявление этой силы в действии (*ἐνέργεια*) и есть рождение Сына Божия. Бога Отца можно мыслить как Ум, заключающий в Себе силу мышления; Бог Сын — содержание этого мышления, то есть Истина и Премудрость. Как ум не может существовать без мысли, так и Бог не может существовать без Сына. Сын Божий, Логос, как деятельная сила является Творцом, Промыслителем и Искупителем мира. Если Сын рождается от Отца, то Он во всем равен Отцу и обладает теми же, что и Отец, свойствами всемогущества, вездесущия и неизменяемости. Если рождение связано с природой Божества, которая неизменяема, то это рождение нужно мыслить совершающимся в вечности, ибо Бог, как сила потенциальная, должен вечно проявлять Себя в деятельности.

Учение о Слове, как Премудрости, творческой и миро-державной, было развито св. Афанасием еще до арианских споров. В этом учении он продолжает доникейскую традицию, но совершенно свободен от всякого космологического субординационизма.

По свидетельству св. Григория Богослова, в учении о Духе Святом «Афанасий первый и один или с весьма немногими дерзнул стать за истину ясно и открыто, на письме исповедав единое Божество и единую сущность Трех...» (сл. 21). И действительно, учение о Святом Духе раскрыто у св. Афанасия с исключительной четкостью и силой. Он исходит из понятия о полноте и совершенном единстве Святой Троицы: «Вся Троица есть единый Бог». Дух Святой есть начало обновления и освящения, Дух жизни и Дух Святыни, Помазание и Печать (III: 34–35). Ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими (III: 36). И если бы Дух Святой был тварью, то нам невозможно было бы приобщиться

Бога: «Сочетавались бы мы с тварью и соделывались бы чуждыми Божественного естества, как нимало его не причастные» (III: 36). Действительность обожения свидетельствует о Божественности Духа: «Если Дух творит богами, то нет сомнения, что естество Его есть естество Божие» (III: 36). Дух Святой исходит (ἐκπορεύεται) от Отца. Исхождение также обусловлено природой Божества.

Дух принадлежит Сыну, являясь Его «Собственным». «Сын не делается причастником Духа, чтобы чрез это быть Ему в Отце. Не Он приемлет Духа, а паче Сам подает Его всем, и не Дух сочетавает Сына с Отцем, но паче Дух приемлет от Слова... А мы без Духа чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаваемся с Божеством» (Против ариан, сл. 3, п. 24). Выражение «а паче Сам подает Его всем» иногда принимается как аргумент в пользу Филиокве. Но в таком случае упускается из виду контекст речи, в котором не обсуждается вечное исхождение Святого Духа. Св. Афанасию был чужд философский подход к бытию Божию, породивший учение о Филиокве. Мысль святителя всегда сосредоточена на идее спасения человека. Спасение принес воплотившийся Христос, и Он же посылает нам Святого Духа, через Которого мы приобщаемся божественной жизни.

Отличие исхождения от рождения остается тайной, но поскольку исхождение необходимо связано с природой Божества, Святой Дух имеет полное равенство со Отцем и Сыном (о Святом Духе см. в 1, 3 и 4-м послании к Серапиону).

Взаимоотношение Лиц Святой Троицы св. Афанасий представляет под образом Их проникновения друг другом. Отец находится в Сыне, как в Своем образе, и Сын в Духе, как в Своем, и наоборот, Святой Дух пребывает в Сыне, и Сын в Отце, равно как и еще — Отец в Духе и Дух в Отце (ср. II: 424–425; III: 23, 66, 67).

Отношение Второго и Третьего Лиц Святой Троицы к Богу Отцу св. Афанасий выражает термином ὁμοούσιος (единосущный). Здесь ὁμός (общий) означает совместное обла-

дание каким-нибудь предметом; οὐσία (сущность) св. Афанасий употребляет в значении конкретного единичного бытия, действительно существующего. Бог, как существо простое, неделимое и единственное, и есть сущность. В таком понимании термин «омоусиос» обозначает совместное участие в едином бытии Трех Лиц — Отца, Сына и Святого Духа. Каждый из Них обладает не частью Божественного бытия, а всем Божеством, чем утверждается Их полное равенство.

Идея единства Отца и Сына выражена в терминологии св. Афанасия со всей ясностью. Но он не имел устойчивых терминов для обозначения раздельности Лиц Святой Троицы.

Термин «ипостасис» (ὑπόστασις) св. Афанасий употребляет в том же смысле, в каком и «усиа», отождествляя их. «ὑπόστασις οὐσία ἐστίν», — говорит он. Или: «Сын от сущности Отчей и не от иной Ипостаси».

Учение св. Афанасия о Святой Троице кратко можно изложить его словами: «Итак, есть Святая и Совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного извне, не из Зиждителя и твари составляемая, но всецело творящая и зиждительная. Она подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ее действие. Ибо Отец творит все Словом в Духе Святом. Так соблюдается единство Святой Троицы. Так проповедуется в Церкви «Един Бог, Иже над всеми и чрез всех и во всех» (Еф. 4,6): над всеми — как Отец, начало и источник; чрез всех — Словом; во всех же — в Духе Святом. Троица же не по имени только и образу выражения, но и в самой истинности и существенности есть Троица, ибо как Отец есть Сый, так Сый есть и над всеми Бог — Слово Его и Дух Святой не чужд бытия, но истинно существует и пребывает. И Вселенская Церковь ничего не убавляет из сего мудрствования... и не примышляет ничего большего, чтобы не вринуться в языческое многобожие» (I посл. к Серапиону, п. 28, — III: 41–42. Ср. I: 275).

3. Бессмертие первых людей и их грехопадение. Человек, подобно всем прочим тварям, создан, поэтому по своей природе он смертен. Божественный Логос сообщил ему бытие и украсил его разумом. Это причастие бытию и свойствам Логоса давало человеку только временное существование. Но Адам и Ева до своего грехопадения не знали болезней — предвестников смерти и тления, свойственных всей вообще природе. Их бессмертие было обусловлено тем, что кроме естественного отношения к Логосу, как к своему Творцу, они находились в благодатном общении с Ним. В душе и теле человека обитало Само Слово в Духе Святом. Обитая в прародителях, Оно сообщало им бессмертие.

На основании священных книг Ветхого Завета (Втор. 32, 6, 18. Мал. 2, 10), где человек называется как сотворенным, так и рожденным от Бога, св. Афанасий различает в истории творения человека акт создания и акт усыновления. Сначала Бог сотворил человека, потом Он ниспослал на него Духа Сына Своего и этим усыновил Себе первозданного. Моментом усыновления Адама было вдуновение в лицо его дыхания жизни, под которым св. Афанасий понимает не душу, а Животворящего Духа, соединившегося с душой и телом прародителя. С этого момента человек становится не только бессмертным, но и духовным (πνευματικός), способным пророчествовать.

Условием сохранения общения с Духом Святым со стороны первого человека было созерцание. Ум человека должен был стать выше представлений о чувственных предметах и оставаться чистым от возбуждаемых ими вожделений. Его задачей служило непрерывное, ничем не развлекаемое и не омраченное размышление о Боге. Но искушаемый змием человек не устоял на высоте небесного созерцания и обратился к чувственным и телесным удовольствиям, оказался рабом своих страстей и утратил единство душевной жизни. В грехопадении человек отвратился от созерцания Бога, уклонился от умного к Нему восхождения, как бы замкнулся в себе, предался «рассматриванию себя». Люди

впали в «самовожделение», душа от мысленного обратилась к телесному и забыла, что сотворена по образу Благого Бога; она остановилась мыслью на не сущем и стала «изобретательницей зла». Ибо зло есть не сущее, не имеет образца для себя в сущем Боге и произведено человеческими преступлениями. Множество столпившихся в душе телесных вожделений заслоняет в ней то зеркало, в котором она могла и должна была видеть Отчий образ. Она не видит уже и не созерцает Бога Слова, по образу Которого сотворена, но носится мыслью по многим вещам и видит только то, что подлежит чувствам. Это — некое опьянение и кружение ума... Преступление заповеди лишило первоизданного человека мысленного света и поработило его закону тления. Осуетилась мысль, отравленная чувственным пожеланием. И стало человечество погружаться в мрак язычества.

Таким образом, увлечение чувственностью отразилось на самом познании человека: он все более и более ниспадал с высоты своего первоначального созерцания. Потеряв способность мыслить Бога сверхчувственным, но все еще сохраняя смутное воспоминание о Его нематериальности, люди сначала остановили свое внимание на небе чувственном и обоготворили светила небесные. Но для их омраченного ума культ звезд оказался слишком возвышенным, поэтому с неба, хотя бы и чувственного, они начали спускаться все глубже в область грубоматериального. От звезд они перешли к обоготворению стихий — огня, воздуха, от стихий — к поклонению обоготворенным людям, от людей — к культу животных, от культа животных — к обоготворению страстей (см. «Слово на язычников»).

Следствием грехопадения была утрата общения с Духом Святым, как принципом бытия и жизни, и отсюда смерть физическая и духовная.

4. Обожение (θεωσις) человеческой природы в лице Икупителя. Спасение людей совершено Иисусом Христом. В лице Икупителя человеческая природа не только возврати-

лась к состоянию своего первоначального совершенства, но и достигла наивысшего развития. Это произошло вследствие воссоединения в лице Спасителя Бога и человека. Свт. Афанасий обычно говорит о «воплощении», но под «плотью» он всегда разумеет полного человека, одушевленное тело со всеми ему свойственными чувствами и страданиями, кроме греха. Свт. Афанасий не употребляет термина «первородный грех», но говорит о том, что «смерть привилась к телу» (I: 248), соответственно, при воплощении «нужно было и жизни привиться к телу, чтобы, облекшись в жизнь, свергло оно с себя тление» (I: 248). Истребление в человеческом естестве начала тления, то есть освобождение тела от всех несовершенств, которые связаны с его смертной природой, происходило постепенно. Еще во время земной жизни тело Спасителя не было подвержено болезням, проявление в Нем человеческих немощей было ограничено: Христос «алкал, но не истаявал голодом» (I: 219). Оно могло страдать и умереть лишь в том случае, если это попускал обитавший в нем Логос, как бы отдаляясь от него на время. Наконец, тело Христа хотя по попущению Слова могло умереть, но не могло остаться мертвым, потому что соделалось «храмом Жизни» (I: 231).

По воскресении тело Спасителя полностью освободилось от всех несовершенств, стало полностью нетленным и бессмертным.

Воплощение сопровождалось обилием духовных дарований, полученных человеческой природой. В крещении Сын Божий излил Духа Святого на Собственное тело, поэтому Христос есть помазующий и помазуемый в одно и то же время. С этого момента Христос творил многочисленные чудеса. Сила творить чудеса исходила от Слова, тело же было только «богодвижно в Слове». Но по единству личности Христа сама плоть Его принимала участие в совершении чудес. «По-человечески Христос простер руку теще Петра, а по-Божески — прекратил болезнь» (II: 410).

Тело Христа подлежало естественному закону развития, поэтому оно постепенно достигало обожения. «Когда с лета-

ми возрастало тело, соответствовало сему в нем и явление Божества, и всем делалось явно, что Божий это храм и что Бог был в теле» (II: 435).

5. Сотериология. Дело спасения человека, естественно, приняло на Себя Слово, как Творец мира. «Ему, Который есть Зиждитель дел, подобало воспринять на Себя и обновление дел, чтобы Ему же, ради нас созидающему, все воссоздать в Себе» (II: 331). Бог, по Своему всемогуществу, мог бы разрешить клятву, и человек стал бы таким же, каким был до грехопадения, но он скоро мог бы сделаться и худшим, потому что уже научился преступать закон. Снова настала бы нужда изрекать повеление и разрешать клятву, и потребность в этом продолжалась бы бесконечно, а люди все еще были бы виновны, раболепствуя греху (II: 350—353). Так как растление было не вне тела, но началось в нем, нужно было вместо тления привить к нему жизнь; чтобы как смерть произошла в теле, так в нем же произошла жизнь. Поэтому если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом, потому что смерть не может противиться Жизни, тем не менее в теле оставалось бы тление. Слово в лице Иисуса Христа вошло в самое тесное соприкосновение с человеческой природой, проникло все ее члены и составы и истребило в теле самое начало тления: «Спаситель облекся в тело, чтобы по привитии тела к жизни не оставалось оно долее в смерти, но, как облекшееся в бессмертие, по воскресении пребывало уже бессмертным». Солому можно предохранить от огня, но солома остается соломой, и огонь не перестает угрожать ей; но если солому обложить большим количеством «каменного льна», то солома уже не боится огня, будучи предохранена несгораемой оболочкой. Так и тело Христа было облечено «в бесплотное Божие Слово и, таким образом, не боится уже ни смерти, ни тления, потому что имеет ризою жизнь, и уничтожено в нем тление» (I: 247—249). Искупление и спасение совершились не только в воплощении. Они продолжались во всей земной жизни Господа. Господь

явил Себя в делах как Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной. Своим видимым явлением Господь показал людям, отпавшим от мысленного созерцания, невидимого Отца. Исполнением закона Он снял с нас клятву и осуждение закона. Но «тление» не могло быть прекращено в людях иначе, как только «смертью», и потому, собственно, в смерти надлежит видеть «последнюю цель» спасительного воплощения... Господь умер не по немощи естества, но по воле, ради общего воскресения. Тело Господа не видело тления и воскресло всецелым, ибо было телом самой Жизни (I: 231). Смерть Господа была действительной смертью, но недолгою: тело Свое «не надолго оставил (Он) в таком состоянии, но, показав только мертвым от приражения к нему смерти, немедленно и воскресил (его) в третий же день, вознося с Собою и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию» (I: 224). И во Христе воскресло и вознеслось и все человечество — «через смерть распространилось на всех бессмертие» (I: 260). Восстал от гроба Господь в плоти обоженной и отложившей мертвенность, прославленной до конца, — и «нам принадлежит сия благодать и наше это превознесение» (II: 231); и вводимся мы уже в небесную область, как сотелесники Христа. Учение св. Афанасия об искуплении есть в целом учение о воскресении.

Искупление есть завершение и восстановление творения и потому есть дело Слова. Но в искуплении — больше, чем простое возвращение к первоначальному состоянию, чем простое восстановление утраченного в грехопадении. Тварь получила окончательную устойчивость чрез «тело Бога». Создалась новая тварь. И об этом было открыто в Писании в именовании Его Первородным и Началом пути. *Прежде холмов* рожденная Премудрость Божия стала в начало путей (Притч. 8, 22, 25). (См. II: 346–347 и др.).

6. Обожение искупленных. Слово вочеловечилось, чтобы мы «обожились», «чтобы обожить нас в Себе». Обожение есть усыновление Богу, «чтобы сыны человеческие содела-

лись сынами Божиими». И мы, «восприятые Словом, обожаемся ради плоти Его», то есть в силу Его воплощения. Ибо не с одним каким-либо человеком соединилось Слово в рождении от Девы, но с человеческим естеством. И потому все совершающееся в человечестве Христом, непосредственно (но не принудительно), распространяется на всех людей, как «сродников» и «сотелесников Его», в силу не только подобия, но и действительного сопричастия всех людей человечеству Слова. Ибо Он есть лоза, а мы — ветви, «соединенные с Ним по человечеству». Как ветви единосущны с виноградной лозой и от нее происходят, так и мы, имея тела, однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем; и тело Его есть для нас «корень воскресения и спасения». Общее обновление, помазание, исцеление, вознесение уже совершились во Христе, ибо все понесены Им на Себе. Это не простое сходство или замещение, но подлинное единство. И потому во Христе все человечество помазуется Духом на Иордане, умирает на кресте и совоскресает в нетлении, — в Нем, «потому что носит Он на Себе наше тело» (См.: II: 227; III: 257; II: 413; I: 454; II: 358 и др.).

Христос таинственной связью соединен со всеми верующими в Него. Вследствие этого благодатные дары, полученные человечеством Его, становятся достоянием всех искупленных: последние достигнут подобной же славы.

Связь Искупителя с искупленными св. Афанасий понимает в значении взаимного проникновения: мы находимся в теле Христа, человеческая природа Христа находится в нас, поэтому Христос понес всех нас на Себе. Это проникновение человечеством Христа природы всех людей у св. Афанасия обыкновенно называется термином **причастие**. Основой такого причастия служит не идея возглавления, не повторение в жизни Христа частных моментов жизни Адама и всего человечества, как у св. Иринея, но подобие, сходство, однородность тел, то есть подобие генерическое (родовое). Тело каждого человека носит в себе тело Христа, как в частном понятии содержится родовое, общее понятие. Тело Христа, соединившись в личном единстве с Логосом, приобрело

свойственные Божественному Слову черты универсальности и всеобщности. И это при известных условиях приводит к соответствующим переменам в природе искупленных.

Формулой, кратко выражающей смысл учения св. Афанасия о спасении, служат слова: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». «Сын Божий соделался Сыном Человеческим, чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими» (III: 257). Самую перемену, происходящую в природе искупленных, он называет **обожением**.

Последствия обожения, по учению св. Афанасия, следующие: 1) обновление человеческой природы, выражающееся в возможности победы над грехом, в высоте нравственной жизни христиан; 2) осенение верующих духовными дарованиями, проявляющимися в чудотворении и власти над нечистыми духами; 3) освобождение от закона тления и обретение бессмертия. «Нетленный Божий Сын, как всем соприсущий по подобию с нами, справедливо облек всех в нетление обетованием воскресения. То самое тление, которое по человечеству вносится смертью, не имеет уже в людях места, по причине Слова, Которое чрез единое тело вселилось в них» (IV: 457).

* * *

Заклячая речь о жизни, литературной деятельности и основных положениях учения александрийского святителя, следует сказать, что св. Афанасий был человеком глубокого религиозного духа, необычайно цельного характера — всю свою жизнь он посвятил борьбе с арианской ересью. Для него термин «единосушие» был тесно связан с выражением Православия. Промысл Божий не судил св. Афанасию дожить до победы Православия над последователями Ария на II Вселенском соборе, но его последние письма исполнены надежды на торжество. Он знал, что на исторической арене уже есть каппадокийские богословы, которые отстают никейскую веру.

ОТЦЫ-КАППАДОКИЙЦЫ

Во второй половине IV века в греческом богословии наступил значительный духовный подъем. Он был связан с богословской деятельностью великих каппадокийских отцов — свв. Василия Великого, Григория Богослова (его друга) и Григория Нисского (его брата). Богословие каждого из них имеет свои индивидуальные особенности. Содержание же богословского учения отцов-каппадокийцев имело в своем основании никейское исповедание. Отсюда естественно вытекает их общность с богословием св. Афанасия. Они были учениками св. Афанасия и этим укрепили свою связь с новоалександрийским богословием.

Богословское учение каппадокийских отцов имеет чрезвычайно важное значение в истории церковного богословия. В их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное решение, и установленное ими понимание церковного учения о Святой Троице и созданные ими формулы сделались драгоценным достоянием православно-богословской догматики. Но они не только истолковали и раскрыли церковное вероучение, как оно выражено в никейском исповедании, не изменяя его сущности. Миссия свв. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского была иная, чем св. Афанасия: в сложный момент церковной жизни они призваны были дать форму и точное выражение учению, которое от начала сохранялось в кафолической Церкви и защиту которого св. Афанасий поставил целью своей жизни.

Каппадокийские отцы сыграли важную роль в монашеском движении, достигшем в IV веке особого подъема. По

мере того как мир с его навыками вторгался в жизнь Святой Церкви, тысячи людей, жаждущих точного и строгого соблюдения евангельских заповедей, оставляли его и уходили в уединенные места. Живя в пустыне, они нередко составляли общество как бы существующее не в Церкви, а около нее: подвижники часто подолгу не причащались, и богословские науки они готовы были считать ненужной суетой. Заслугой каппадокийцев было оцерковление монашества. Св. Василий Великий выработкой правил и устава жизни смог включить монашеское течение в общее русло церковной жизни, не отнимая при этом, а даже закрепляя и особое, аскетическое, призвание отдельных членов Святой Церкви. Св. Григорий Нисский представил мистическое объяснение монашества, сущность которого сводилась к тому, что без Церкви и ее спасительных таинств невозможен его мистический идеал.

СВЯТОЙ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

ЖИТИЕ

Св. Василий Великий был выдающимся оратором, искусным грамматиком, археологом, математиком, физиком, астрономом, медиком, но самое главное, великим христианским подвижником и глубоким богословом.

Родился он в 330 году в Кесарии Каппадокийской — центре когда-то весьма известной в истории христианской Церкви митрополии.

Происходил св. Василий из известного в Понте и Каппадокии рода, который славился как богатством, знатностью и дарованиями, так и ревностью к христианской вере. Святой жизнью прославились его бабка Макрина, отец его Василий и мать Емилия, старшая сестра Макрина и два брата — Григорий, епископ Нисский, и Петр, епископ Севастийский.

Детство св. Василий провел в Понте в имении, принадлежавшем его отцу. Воспитанием его занималась главным образом бабка Макрина, ученица св. Григория Чудотворца Неокесарийского (см. письмо 196), а первоначальным обучением руководил отец, всеми уважаемый ритор в Понте.

Как отмечает сам св. Василий, речи и пример жизни бабки Макрины неизгладимым впечатком легли на его юную душу и заложили в ней основы глубокого религиозного настроения. Дальнейшее образование св. Василий получил в Кесарии Каппадокийской, в Константинополе и, наконец, в Афинах. Здесь он встретился со св. Григорием Богословом; между ними завязалась дружба и установилась глубокая духовная близость. Об этих афинских годах

много рассказывал впоследствии св. Григорий. В душе св. Василия все время боролись два стремления — пафос философский, жажда знания и пафос аскетический, желание уйти от мира в тишину и безмолвие созерцания. В Афинах св. Василий вскоре стал томиться и скучать, стал скорбеть духом и в конце концов покинул их «для жизни более совершенной». Впрочем, в Афинах он многому успел научиться. Здесь приобрел он ту богатую эрудицию, которой так выделялся впоследствии. Здесь сложился он в блестящего оратора, достиг свободы в красноречии. Здесь научился он философии и диалектике. По выражению св. Григория Богослова в надгробном слове св. Василию (сл. 43), в Афинах они знали лишь две дороги — в храмы христианские и в школы. Здесь созрело у них настроение по окончании образования отречься от мира.

Возвратившись около 359 года в Кесарию, св. Василий занялся первоначально преподаванием риторики, а затем, следуя увещаниям своей сестры Макрины, решился отречься от мира и предаться аскетическим подвигам.

В это время он получил крещение от кесарийского архиепископа Диания и был посвящен им в чтеца. Затем для ознакомления с монашеской жизнью св. Василий отправился в путешествие по Сирии, Палестине и Египту, где близко познакомился с жизнью подвижников, слава о которых в то время распространилась по всем Церквам. В то же время это путешествие дало ему возможность получить ясное представление о тех догматических спорах, которые волновали христианскую Церковь.

По возвращении из путешествия св. Василий раздал свое имущество бедным и удалился в Понт, где в пустыне близ Неокесарии предался аскетическим подвигам. Из двух типов монашеских поселений — отшельнического и общежительного — св. Василий отдавал предпочтение последнему, учитывая опасности уединенной жизни. Здесь часто навещал его св. Григорий Назианзин; подвижники вместе проводили время в молитве, изучении Священного Писания, тво-

рений святых отцов Церкви и церковных писателей. Здесь друзья совместно составили сборник из сочинений Оригена под названием «Оригенус филокалия» — «Добротолюбие Оригена» (нельзя смешивать с «Добротолюбием», составленным в конце XVIII в. Макарием Коринфским и св. Никодимом Святогорцем и представляющим собой собрание аскетических творений IV—XV вв.). Здесь же, также с помощью друга, св. Василий написал правила монашеской жизни.

Жизнь, которую св. Василий вел в Понте, была весьма сурова. Из всех своих земных вещей он оставил себе только те платья, которые носил. Ночью, таясь от взора людей, одевался в грубую власяницу. Днем носил только тунику и верхний плащ. Постель его находилась на голой земле. Дни и ночи он часто посвящал бдению. Питием его была простая вода, пищей — хлеб с солью, и при этом он постоянно предавался телесному и умственному труду.

Примером своего подвига и проповедью св. Василий привлек многих любителей иноческой жизни, которые селились в окрестностях, образуя мужские и женские монастыри. По свидетельству Руфина, в скором времени изменилась в лучшую сторону жизнь всего населения Понта.

Около 363 года преемник епископа Диания Евсевий Кесарийский вызвал св. Василия в Кесарию, посвятил его в сан пресвитера и сделал своим помощником в проповедничестве и в административных делах. В эти годы с воцарением Валента усилилась арианская ересь; опасность ее распространения стала испытывать и Кесарийская область. Св. Василий, ревностный сторонник никейского исповедания, всеми средствами противостоял арианской угрозе и, можно сказать, возглавил в Кесарии защитников Православия, так как епископ Евсевий богословски был малообразованным человеком. Поставленный из мирян, Евсевий с трудом разбирался в тяжелой церковной обстановке. И, как рассказывает св. Григорий Богослов, св. Василий «приходил, умудрял, давал советы, был у предстоятеля всем —

добрым советником, искусным помощником, толкователем слова Божия, наставником в делах, жезлом старости, опорой веры», самым надежным из клириков и опытнее всех мирян. Фактическим епископом был Василий; «и было какое-то чудное согласие и сочетание власти: один управлял народом, а другой — управляющим» (Сл. 43; IV: 71—72).

К этому времени относится литературная полемика св. Василия с Евномием, а также составление им второго собрания монашеских правил, бесед на Шестоднев, на псалмы и др.

Живя в Кесарии, св. Василий вел тот же аскетический образ жизни, какой он проводил в пустыне. Когда в 368 году страшный голод постиг Каппадокию, св. Василий продал доставшееся ему по наследству имение и употребил деньги на пропитание голодных, побуждая в то же время и других к щедрой благотворительности.

По смерти епископа Евсевия († 370) св. Василий был избран его преемником. Некоторые ариански настроенные епископы Каппадокии противодействовали его избранию, но большую поддержку ему оказали Григорий Старший, Назианзин, отец св. Григория Богослова, и сам св. Григорий Богослов, а также Евсевий, епископ Самосатский. Св. Афанасий Великий с радостью и благодарностью к Богу приветствовал дарование Каппадокии епископа — истинного служителя Божия («Послание к пресвитеру Палладия», III: 365—366).

В звании архиепископа Кесарийского св. Василий являлся руководителем около 50 епископов своего округа, и на этом посту проявил энергичную деятельность. Он заботился об исправлении недостатков клира, об истовом совершении богослужения, открывал убежища для странников, больных и престарелых. Доходы своей Церкви он употреблял на дела благотворительности, лично довольствуясь только самым необходимым. Каждый нуждающийся имел к нему свободный доступ. Настойчиво следил он за строгим соблюдением церковных канонов, устраняя всякий вид симонии и допус-

кая в клир лишь достойных людей. Примечательно, что св. Василий Великий рукоположил в сан диакона прп. Ефрема Сирина и хотел хиротонисать его в сан епископа, но он уклонился от архиерейского служения и провел последние годы своей жизни в Едессе, трудясь над изъяснением Священного Писания и составлением молитв († 373). Подведомственные церкви св. Василий посещал сам, совершая объезды своего округа, а для новопоставленных епископов, к числу которых относились, например, св. Амфилохий Иконийский и св. Амвросий Медиоланский, составлял послания. Памятником его забот о благоустройении богослужения является литургия, носящая его имя, написанные им молитвы и правила для монашествующих.

Но главным своим делом св. Василий считал защиту православной веры от еретической смуты и восстановление церковного мира. Положение Православной Церкви на Востоке было весьма печальным. В царствование Валента (364—378 гг.) внешнее господство в ней принадлежало арианам, которые по основному пункту арианских споров — вопросу о Божестве Сына Божия — разделились на несколько партий. Вообще же этот вопрос одними решался в смысле единосущия Его с Отцом, другими — подобосущия, иными — совершенного неподобия. Вместе с этим стали уже возникать споры и о Святом Духе, причем не только ариане, но и некоторые из православно учивших о Сыне Божиим с крайним опасением относились к решительной постановке вопроса о Божестве и единосущии Святого Духа. Многие стояли в полном недоумении между арианством и Православием, ужасаясь мысли, что Сын не подобен Отцу, и опасаясь монархианства в учении о единосущии, а иной раз просто не умея разобраться в целом ряде символов. Были, наконец, и такие, которые, руководствуясь более личными интересами, заискивали перед арианами и готовы были, в случае их решительной победы, гнать православных, но до времени не хотели порывать союза и с православными. При такой неустойчивости догматических воззрений и интересов,

при взаимных опасениях, подозрениях всякого рода, общение между восточными епископами было слишком малым.

Это печальное положение усиливалось и обострялось антиохийским расколом. В Антиохии, кроме арианина Евзоя, оказалось два православных епископа: Мелетий, поставленный арианами в 360 году и ими же низложенный, и Павлин, который еще в сане пресвитера все время после Евстафия был в Антиохии представителем строгих защитников единосушия; в 362 году он был поставлен во епископа Антиохии Люцифером Каларисским. Поспешный и необдуманный образ действий Люцифера, считавшего необходимым лишать сана всякого епископа, вступившего в общение с арианами, привел к печальному разделению в Антиохии. Этот раскол в данное время имел тяжелые последствия между прочим и потому, что он поддерживал на Западе недоверие к Востоку: православные восточные епископы признавали законным антиохийским епископом Мелетия, будучи уверены в его Православии и осуждая поставление при его жизни Павлина; западные же, склонные считать весь Восток арианским, поддерживали Павлина. Св. Афанасий Александрийский вступил с Павлином в церковное общение, как с постоянным защитником никейского вероучения, хотя и не согласен был с мнением Люцифера, считал Мелетия православным и был в общении с восточными епископами, признававшими Мелетия.

При таком взаимном недоверии, когда, по словам св. Кирилла Иерусалимского, епископы восставали против епископов, духовенство против духовенства и миряне против мирян даже до кровопролития, св. Василий объединил около себя православных защитников Никейского символа и, терпеливо проявляя допустимую снисходительность, привлекал колеблющихся. На Востоке он представлял собой главный оплот правого исповедания.

Твердость св. Василия в борьбе с арианством, проявленная им еще в сане пресвитера, не могла не привлечь к себе внимания Валента, который был беспощаден в стремлении

доставить торжество арианству. Многие епископы уже уступили настояниям императора или были удалены со своих кафедр. Валент попытался вынудить подчинение и св. Василия, но он мужественно отразил попытки Валента склонить его к арианству. В 372 году император Валент, утвердивший арианство в других малоазийских провинциях, послал к св. Василию известного своей жестокостью префекта претории Модеста с надеждой сломить сопротивление св. отца. Модест потребовал от св. Василия признания правоты арианства, угрожая в противном случае удалить его с кафедры и отправить в ссылку. Св. Василий остался непреклонен. Не помогло Модесту и его решение разделить Каппадокию на две части, в одной из которых он посадил арианского епископа Анфима Тианского, — св. Василий продолжал ставить православных епископов для всей Каппадокии. Так был поставлен в Ниссу епископом брат св. Василия, св. Григорий. Стараясь крепче сплотить православные силы, св. Василий вступал в переписку со св. Афанасием Великим и пытался опереться на поддержку папы Римского Дамаса. Но на Западе не поняли великого дела святителя.

Скончался великий служитель Церкви 1 января 379 года. Ему не было еще пятидесяти лет.

Плоды деятельности св. Василия обнаружились полностью только после его кончины. Он обладал крупным организаторским талантом: был первым организатором монашества в Каппадокии и создал правила иноческой жизни. Он заложил твердую основу церковной благотворительности.

Подвиг св. Василия был скоро оценен — уже ближайшие потомки называли его Великим.

ТВОРЕНИЯ

Св. Василий Великий, как показывает очерк его жизни, был мужем преимущественно практической деятельности. Поэтому большую часть его литературных произведений составляют беседы; другая значительная часть — письма. Ес-

тественное стремление его духа было направлено, по-видимому, на вопросы христианской морали, на то, что могло иметь практическое применение. Но по обстоятельствам своей церковной деятельности св. Василий часто должен был защищать православное учение от еретиков и чистоту веры от клеветников. Поэтому во многих беседах и письмах св. Василия имеется догматико-полемиический элемент. Ему принадлежат и целые догматико-полемиические произведения, в которых он показывает себя глубоким богословом. До нас, по-видимому, не дошли все произведения св. Василия. К тому же, с большими или меньшими основаниями, оспаривается и подлинность некоторых из тех, которые ему усваиваются.

Лучшее издание творений св. Василия принадлежит мавринцам Гарнье и Марану (1721—1730 гг., Париж; 2-е издание в 1839—1842 гг.); оно и теперь полагается в основу литературно-исторических и текстуально-критических работ. Русский перевод издан Московской духовной академией.

Сохранившиеся творения св. Василия по содержанию и по форме разделяются на пять групп: сочинения догматические или догматико-полемиические, экзегетические, аскетические, гомилетические и письма.

1. Догматико-полемиические творения.

А. Важнейшее догматико-полемиическое сочинение св. Василия — «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» (363 или 364 г.) (Свт. Василий Великий. Творения. Сергиев Посад, 1891—1892. Ч. III. С. 3—186).

Кизический епископ Евномий, увлеченный славой арианина Аэция, изложил в своей книге «Апология» учение о Сыне Божием и Духе Святом на началах арианства, именую Сына творением Отца, а Духа Святого созданием Сына.

В своем сочинении, написанном по просьбе монахов, св. Василий подробно разбирает диалектические построения Евномия и опровергает их.

Труд св. Василия делится на 5 книг.

В первой книге он разбирает учение Евномия о Боге Отце, в раскрытии которого Евномий упорно избегает употребления наименований «Отец» и «Сын», заменяя их словами «Нерожденный» и «Рожденный»; при этом «нерожденность» Евномий считает существенным признаком Божества. Св. Василий опровергает это положение указанием на то, что сущность вещей человеческим разумом постигается по частям и поэтому определяется не одним, а несколькими признаками. Тем более это нужно сказать о Высочайшем Существо, к Которому можно прилагать многие, как положительные, так и отрицательные, определения. Поэтому одним словом «Нерожденный» нельзя определить существа Божия, и только совокупностью признаков, вместе взятых, мы можем начертать образ Божий, хотя бледный и слабый по сравнению с действительным.

Во второй книге доказывается единосущие Сына Божия с Отцом и опровергается дилемма, часто выдвигавшаяся арианами: «Если рожден, то не был до рождения, а если был, то не рожден». Разбирая этот софизм, св. Василий указывает, что рождение в приложении к Божественному бытию должно мыслиться актом, происходящим не в какой-то единичный момент времени, а в вечности Божественного бытия, так что Сын Божий совечен Богу Отцу. Наконец, самое понятие рождения говорит о единосущии рожденного Сына рождшему Его Богу Отцу, тогда как в отношении к людям Бог именуется Отцом только в нравственном смысле.

В третьей книге опровергаются возражения Евномия против единосущия и равенства Духа Святого с Сыном и с Отцом. В своих утверждениях Евномий опирается на то, что Дух Святой именуется третьим в порядке и достоинстве Лиц Святой Троицы; отсюда он делает вывод, что Дух Святой чужд по существу не только Отцу, но и Сыну. На это св. Василий указывает, что в именах, которые усваются Священным Писанием Духу Святому, явствуется Его Божеское достоинство, равное с Отцом и Сыном; то же самое можно видеть из действий, которые Святой Дух совершает в

мире, как Податель жизни и Раздаватель духовных дарований, почему и крещение заповедано совершать во имя Отца и Сына и Святого Духа. Свои мысли св. Василий подтверждает выдержками из Священного Писания и опровергает те ссылки, которыми стремился обосновать свои мысли Евномий.

В четвертой и пятой книгах дается сокращенное повторение доказательств единосущия Сына и Духа Святого с Отцом и продолжается разбор мест Священного Писания, приводившихся арианами против учения о Божестве Сына Божия.

Исследователи признают эти две книги позднейшей прибавкой, составленной по материалам сочинений св. Василия или Аполлинарием Лаодикийским, или Дидимом Александрийским.

Б. Сочинение «О Святом Духе» (III: 187—289). Написано по просьбе друга св. Василия, св. Амфилохия, епископа Иконийского, около 375 года против учения Аэция, причислявшего Святого Духа к тварям. Аэциане, исходя из этой мысли, не считали возможным прославлять Святого Духа вместе с Отцом и Сыном. Они ссылались, между прочим, и на формулу употреблявшегося в то время славословия: «Слава Отцу через Сына во Святом Духе». В противоположность им св. Василий стал употреблять славословие в такой форме: «Слава Отцу с Сыном и Святым Духом». Законность употребления предложенной им формы св. Василий обосновывает и соответствием ее истинному учению о равном Божественном достоинстве Лиц Святой Троицы и ссылкой на церковное предание. Сын — причина зиждительная и Дух Святой — причина совершительная: «Представляй Трех — повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа».

В заключительной главе св. Василий образно показывает печальное состояние Церкви, подобной кораблю, подвергшемуся страшной буре. Оно является следствием неуважения к отеческим правилам, коварных происков еретиков,

своекорыстия и соперничества клириков, которое хуже открытой войны.

2. Сочинения экзегетические. По свидетельству церковных писателей, св. Василий работал над исправлением текста священных книг, сличая их по разным спискам, и истолковывал Священное Писание. До нашего времени дошли как совершенно подлинные «Беседы на Шестоднев» и «Беседы» на некоторые псалмы.

А. Девять бесед на Шестоднев (I: 3—145) были произнесены св. Василием, когда он был еще пресвитером (до 370 г.), в течение первой недели Великого поста, в храме. Св. Василий вел беседы в некоторые дни по два раза. Предметом их было повествование книги Бытия о творении мира в шесть дней (I: 1—26). Беседы прекращаются на пятом дне творения, и в девятой беседе св. Василий только указывает на участие всех Лиц Святой Троицы в создании человека, а разъяснение, в чем состоит образ Божий и как человек может быть причастен подобия Его, обещано в другом рассуждении. Это обещание он исполнил. Ему принадлежат десятая и одиннадцатая беседы, о человеке (см.: ЖМП. 1972. № 1. С. 30—38; № 3. С. 33—40). В своих беседах св. Василий ставит задачу изобразить творческую Божественную силу, гармонию и красоту в мире и показать, что учение философов-гностиков о миротворении — неразумные измышления и что, напротив, Моисеево повествование одно содержит Божественную истину, согласную с разумом и научными данными. Выясняя прямой буквальный смысл текста и избегая аллегоризма, он на основе данных современного ему естествознания исследует свойства и законы природы и художественно описывает их. Преследуя цели назидания, св. Василий поучает из природы познавать Творца, Его благость и премудрость, и постоянно предлагает нравственные наставления.

Б. Тринадцать бесед на отдельные псалмы — 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61 и 114-й (I: 147—332). Их

цель — главным образом нравственное назидание. В предисловии св. Василий говорит о великой пользе, которую христианин может извлечь из книги псалмов. Все Писание богодухновенно, но, тогда как одни книги поучают одному, а другие другому, Псалтирь заключает в себе полезнейшее из всех книг; здесь даны и пророчества о будущем, и законы для жизни, и исторические события, и правила деятельности. «Она есть общая сокровищница добрых учений и тщательно отыскивает, что каждому на пользу. Она врачует и застарелые раны души и недавно уязвленному подает скорое исцеление, и болезненное восставляет, и неповрежденное поддерживает, истребляет страсти... И производит... в человеке какое-то тихое услаждение и удовольствие, которое делает рассудок целомудренным» (I: 149).

В. Толкование на 1–16-ю главы Книги пророка Исаии (II: 3–358) представляет собой подробное и общедоступное изъяснение по большей части буквального смысла текста с приложением нравственных наставлений. Довольно большое число мест заимствовано из толкований Евсевия на Книгу пророка Исаии, еще больше заимствований из Оригена. Разница в стиле и наличие только поздних свидетельств о принадлежности этого толкования св. Василию вызывают сомнение в подлинности данного труда. Полагают, что комментарии составлены каким-то пресвитером, современником св. Василия, по оставленным им материалам, и изданы после его кончины.

3. Аскетические творения (ч. V). Вместе со св. Григорием Богословом, как удостоверяет последний, св. Василий уже в 358–359 годах в понтийском уединении на Иресе составил письменные правила и каноны для монашествующих. Св. Григорий Богослов сообщает также (сл. 43; IV: 72) о письменных законах св. Василия для монахов и об учреждении им женских монастырей с письменными уставами. Совокупность аскетических творений, приписываемых св. Василию, обнимает следующие произведения:

1) «Предначертание подвижничества» (V: 35–39) — увещание ищущим христианского совершенства смотреть на себя, как на духовных воинов Христа, обязанных со всей тщательностью вести брань духовную и выполнять свое служение, чтобы достигнуть победы и вечной славы;

2) «Слово подвижническое и увещание об отречении от мира» (V: 40–56) содержит призыв к отречению от мира и к нравственному совершенству. Автор сравнивает жизнь мирскую с монашеской и отдает предпочтение последней, не осуждая и первой; дает наставления относительно различных благочестивых упражнений и описывает степени христианского совершенства, которые достигаются только великими трудами и постоянной борьбой с греховными стремлениями;

3) «Слово о подвижничестве первое» — о том, чем должно украшаться монаху (V: 59–60). В кратких положениях даются превосходные предписания для поведения монаха и вообще для духовной жизни, чтобы она во всех отношениях отвечала требованиям аскетического совершенства. Это слово служит введением к «Правилам», пространно изложенным и кратко;

4) предисловие «О суде Божиим» (V: 5–22). Автор говорит, что во время своих путешествий он наблюдал бесконечные пререкания и раздоры в Церкви, и, что всего печальнее, сами предстоятели разногласят в убеждениях и мнениях, безжалостно раздражают Церковь, допускают противное заповедям Господа Иисуса Христа, нещадно возмущают стадо Его. Размыслив о причине такого печального состояния, он нашел, что разногласия и распри между членами Церкви происходят вследствие отступления от Бога, когда каждый выбирает для себя теоретические и нравственные правила по своему произволу и хочет не повиноваться Господу, а, скорее, господствовать над Ним. После увещаний о соблюдении единомыслия, союза мира, крепости в духе автор напоминает о проявлениях Божественного суда в Ветхом и Новом Завете и указывает на необходимость для всех знать

закон Божий, чтобы каждый мог повиноваться ему, со всем усердием благоугождая Богу и избегая всего неугодного Ему. Ввиду сказанного св. Василий почел за нужное изложить сначала здравую веру и благочестивое учение об Отце и Сыне и Святом Духе, а к сему присовокупить и нравственные правила;

5) изложение здравой веры св. Василий дает в сочинении «О вере» (V: 23–34). Он говорит, что будет излагать только то, чему научен Богодухновенным Писанием, остерегаясь тех имен и изречений, которые не приводятся буквально в Божественном Писании, хотя и сохраняют мысль, содержащуюся в нем. Затем в сжатом виде излагается учение Священного Писания об Отце, Сыне и Святом Духе с увещанием учителям быть преданными этой вере и остерегаться еретиков.

В заключение св. Василий вспоминает о своем обещании изложить и нравственное учение, которое намерен исполнить теперь, собрав в виде кратких правил запрещенное или одобренное в Новом Завете, с указанием и самых мест Священного Писания, чтобы читатель мог найти в Библии свидетельство на каждое правило. (Два рассмотренных трактата, таким образом, служат введением к «Нравственным правилам»);

6) «Нравственные правила» (III: 291–403), в числе 80-ти, причем каждое подразделяется еще на главы. Изложены словами Священного Писания и определяют всю христианскую жизнь и деятельность, как вообще, так и специально в разных состояниях (проповедники Евангелия, предстоятели, живущие в супружестве, вдовы, рабы и господа, дети и родители, девы, воины, государи и подданные);

7) «Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах» (V: 77–190) состоят из 55 отдельных правил, представленных в виде вопросов монахов и ответов св. Василия или его рассуждений относительно наиболее важных вопросов религиозной жизни. Как видно из предисловия, св. Василий находился в пустынном уединении, окруженный людьми, из-

бравшими одну и ту же цель благочестивой жизни и изъявивших желание узнать нужное ко спасению. Из ответов св. Василия составилась как бы полный сборник законов монашеской жизни, или учение о высшем нравственном совершенстве, но без строгого плана;

8) «Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах» (V: 191—342), числом 313, содержат почти те же мысли, какие раскрыты и в пространных правилах, с тем различием, что в пространных правилах излагаются основные начала духовной жизни, общие принципы монашества, а в кратких — более специальные, частные наставления.

Все эти произведения признаются несомненно подлинными творениями св. Василия.

Остальные аскетические сочинения, известные под его именем: 1) два слова о подвигах иноческих — второе и третье (V: 61—76), излагающие важнейшие обязанности монашеской жизни и увещание к исполнению их, и 2) «Подвижнические уставы» (V: 343—426), состоящие из предисловия и 34-х глав и излагающие в простой речи правила монашеской жизни, главным образом для пустынников, — должны считаться или сомнительными (как два слова о подвигах иноческих, ввиду недостатка свидетельств в пользу их подлинности), или же подложными (как последнее произведение, излагающее взгляды, несогласные с учением св. Василия в его подлинных произведениях).

Аскетические произведения св. Василия дают свидетельство о форме монашеской жизни, которая распространялась в ту эпоху в Каппадокии и во всей Малой Азии. Они оказали сильное влияние на развитие монашества на Востоке, мало-помалу став общепризнанными правилами монашеской жизни. Несмотря на свое предназначение для монашествующих, аскетические наставления св. Василия и для всех христиан могут служить руководством к нравственному усовершенствованию и истинно спасительной жизни.

4. Гомилетические творения. «Беседы» (IV: 3—374). Св. Василий принадлежит к выдающимся проповедникам христианской древности.

«Беседы» св. Василия причисляются к лучшим произведениям проповеднической литературы. В изданиях мавринцев 24 беседы признаны более или менее достоверными и 8 — подложными; однако это заключение не может считаться окончательным, и здесь необходимо дальнейшее исследование.

По своему содержанию беседы могут быть разделены на три группы: догматические, нравоучительные и похвальные в память мучеников.

А. К догматическим можно отнести 15-ю беседу — «О вере», — в которой св. Василий говорит о природе Божества и доказывает Божественное достоинство Сына и Святого Духа. В 16-й беседе — на начало Евангелия от Иоанна — объясняются два первых стиха и раскрывается православное учение об истинном Божестве Сына в отношении Его к Отцу. В 24-й беседе — «Против савеллиан, Ария и аноме-ев» — опровергаются заблуждения этих еретиков, противопоставляется им точное изложение православной веры. Особая, 9-я, беседа посвящена доказательству того, что Бог не есть виновник зла в мире.

Б. Беседы нравоучительного характера составляют большую часть всех «Бесед» св. Василия. Некоторые из них направлены против пороков, господствовавших в современном ему обществе. Так, в четырех беседах обличаются скупость и жадность богачей, которые не только не помогали бедным, но и пользовались общественными бедствиями, чтобы нажить возможно больше на продаже предметов первой необходимости. Св. Василий со всей силой своего красноречия говорит об обязанности христианина заниматься благотворительностью, о суетности богатства и всех земных наслаждений, несостоятельности объяснений, какими люди оправдывают свою скупость, и т. д. Одна из бесед («Во время голода и засухи», 8-я), по выражению св. Григория Бого-

слова, произвела чудо: побудила богачей отдать свои запасы на пропитание бедным. Беседа «На гневливых» (10-я) разъясняет, сколько великих бед и зол причиняет гневливость, как несправедливы и мелочны бывают нередко причины, возбуждающие гнев в людях, какими способами человек может побеждать в себе несправедливый гнев, причем, однако, св. Василий не безусловно запрещает всякий гнев, но признает возможность справедливого гнева. В 11-й беседе — «О зависти» — оратор изображает вред этой страсти, наиболее пагубной из всех, какие только рождаются в душах человеческих, и предлагает советы по уврачеванию ее. В особой беседе (14-й) св. Василий весьма энергично восстает против пьянства, указывая на печальные последствия этого порока для души и тела и убеждая поддавшихся ему к раскаянию.

Другая часть нравоучительных бесед посвящена увещаниям к добродетели и благочестивым упражнениям. В 20-й беседе св. Василий останавливается на добродетели смирения, называет ее основой всех других добродетелей и учит, какими способами человек может усвоить ее себе. В двух беседах (1-я и 2-я), произнесенных в последний воскресный день перед Четыредесятницей, св. Василий говорит о посте, убеждая не только проводить его богоугодно, но и заранее подготавливаться к нему, а не предаваться перед ним пресыщению и неумеренному веселию. В 3-й беседе — «На слова: *Внемли себе* (Втор. 15, 9)» — св. Василий говорит о необходимости постоянного бодрствования человека относительно нечистых помыслов, о пользе тщательного самоизучения, о необходимости всегда помнить о своих обязанностях. В 4-й беседе — «О благодарении» — даются советы, как достигнуть такого состояния, чтобы выполнить наставление апостола: *«Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За все благодарите»* (1 Фес. 5, 16—18). В 13-й беседе — о Крещении — обличаются те, которые откладывают принятие Крещения под разными предлогами.

К разряду нравоучительных можно отнести и известную беседу «К юношам о том, как извлекать пользу из языческих сочинений» (22-я). В ней св. Василий защищает позволительность для христиан изучения классической литературы и одновременно предостерегает от безусловного доверия к ней. Христианин, подобно пчеле, должен выбирать из произведений языческих авторов лишь полезное для себя и родственное истине и игнорировать остальное. Затем он приводит примеры поучительных наставлений и добродетельных поступков из классической литературы — поэтических, исторических, ораторских произведений — и снова убеждает не все брать из них, а только полезное.

В. Похвальных бесед св. Василия сохранилось пять: на память мученицы Иулитты (5-я беседа), мученика Гордия (18-я), на память сорока мучеников (19-я), на день св. мученика Маманта (23-я), пастушеские занятия которого дали основание говорить о добрых пастырях церковных и о наемниках, и на память мученика Варлаама (17-я). Последняя — лучшая по своей художественности, но принадлежность ее св. Василию не бесспорна; может быть, автором ее был св. Иоанн Златоуст.

5. Письма. Особого внимания заслуживают письма св. Василия Великого (VI: 3-338, VII: 3-324). Их собиранием занимался уже св. Григорий Богослов. До нашего времени сохранилось 365 писем, из которых большая часть относится ко времени епископства св. Василия и написана в связи с событиями, волновавшими Церковь в ту эпоху. Несомненно подлинными считаются 325; переписка между св. Василием и Ливанием (326—336 или 335—359 гг.) признается подложной, хотя есть и защитники ее подлинности. Подложна переписка с императором Юлианом. Переписка между св. Василием и Аполлинарием вызывает еще не закончившиеся споры.

Письма великого кесарийского архиепископа представляют большую ценность, прежде всего для характеристики

личности этого вселенского учителя Церкви, так как ярко отображают высокие достоинства его ума и сердца, заботу о всех Церквях и горячую любовь к людям, особенно к страждущим и бедствующим: как пастырь, он подает совет в нужде и сомнениях; как богослов, принимает деятельное участие в догматических спорах; как страж веры, настаивает на соблюдении Никейского символа и признании Божества Святого Духа; как хранитель церковной дисциплины, стремится к устранению неурядиц в жизни клира и к установлению церковного законодательства; наконец, как церковный политик, он, при поддержке св. Афанасия, заботится об оживлении сношений с Западной Церковью в интересах поддержки Православия в восточной половине империи.

Кроме того, письма дают исключительно ценный материал для истории эпохи. Некоторые из них представляют собой довольно обстоятельные богословские трактаты — прежде всего, знаменитое письмо «К Григорию брату» о троической терминологии (VI: 85–97). Особо нужно отметить три «Канонических послания к Амфилохию» (Иконийскому) с изложением постановлений, касающихся покаянной дисциплины (VII: 5–17; 41–52; 98–107), включенные давно в канонические сборники, — отсюда взято 85 правил, и к ним присоединено еще семь правил из других писем св. Василия¹ и, в частности, из книги-послания к Амфилохию «О Духе Святом», из глав 27 и 29 о значении Предания. Трулльский собор в 692 году скрепил эти 92 правила своим авторитетом и обратил их к обязательному руководству наряду с постановлениями соборов. Большинство правил касается покаянной дисциплины и представляет собой запись церковных обычаев и преданий, к которым св. Василий прибавил и от себя «сродное с тем, чему научен» от старейших.

¹ а) Из другого канонического послания к Амфилохию. б) Послание к Диодору, еп. Тарскому. в) Послание к Григорию, пресвитеру. г) К хор-епископам каноническое послание. д) К подчиненным ему епископам. (См. «Книгу Правил».)

БОГОСЛОВИЕ

1. Учение о Богопознании. Основными источниками, из которых почерпается знание о Боге, св. Василий признавал Священное Писание и Священное Предание; к ним он присоединял и деятельность естественного человеческого разума, который может познавать Бога через рассмотрение свойств созданного Им мира и внутренней жизни человеческой души.

Священные книги написаны богодухновенными мужами по осенению их Духом Святым, который просветлял их умственные способности. Это воздействие Святого Духа не следует представлять внешним образом, чувственно в смысле гласа и сотрясения воздуха; оно должно мыслиться как непосредственное воздействие на ум пророка, возбуждающее в нем мысли, которые должны быть сообщены людям.

Другим источником Божественного Откровения является Священное Предание. Св. Василий подробно и обстоятельно объясняет его значение для Церкви. «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, — говорит он, — иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, прияли мы втайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия... Ибо если бы мы вздумали отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы проповедь в пустое имя. Например, кто из возложивших упование на имя Господа нашего Иисуса Христа письменно научил знаменовать себя крестным знамением? Какое Писание научило нас в молитве обращаться к востоку? Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании Хлеба благодарения и Чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянул Апостол или Евангелие, но и прежде, и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложен-

ного в Писании учения. Благословляем же и воду крещения, и елей помазания, и даже самого крещаемого по каким изложенным в Писании правилам? Не по соблюдаемому ли в молчании и таинственному Преданию? Что еще? Самому помазанию елеем научило ли какое написанное слово? Откуда и троекратное погружение крещаемого человека? Из какого Писания взято и прочее, относящееся к Крещению, — отрицаться сатаны и ангелов его? Не из этого ли необнародованного сокровенного учения, которое отцы наши соблюдали в непытливом и скромном молчании, очень хорошо понимая, что достоуважаемость таинств охраняется молчанием?» («О Святом Духе к св. Амфилохию...». III: 269–270).

Наконец, третий источник Богопознания — познание естественное — имеет два пути. Один является путем умозаключения от свойств мира, целесообразности его устройства и разлитой в нем красоты, премудрости и благодати Творца, и второй путь — познание микрокосма — души человеческой, ее бесплотности, глубины и разнообразия волнующих ее переживаний.

Св. Василий отдает предпочтение этому последнему пути. Этот способ Богопознания св. Василий раскрывает с особенной ясностью в своей проповеди «На слова: *Внемли себе* (Втор. 15, 9)». Человек — это малый мир. Бесплотность души указывает на бесплотность Бога.

Но для достижения истинного Богопознания необходимо иметь душу, очищенную от страстей и плотских привязанностей. Страсти, житейские заботы и тревоги затемняют око души и препятствуют ей познавать истину. Как предметы отражаются правильно только в гладкой поверхности воды, так познание высших истин доступно только душе, не возмущаемой тревогами страстей и житейских забот.

2. Учение о Святой Троице. После I Вселенского собора, утвердившего истинное учение о Сыне Божиим, арианские смуты не закончились и, в связи с вмешательством в

церковные дела арианствующих императоров Констанция и Валента, еще долго волновали Церковь.

Богословский подвиг св. Василия состоял, прежде всего, в точном и строгом определении троических понятий. В никейском богословии оставалась известная недосказанность: учение о единстве Божиим было выражено с бóльшей силой и закреплено словом «единосущный», нежели учение о Троичности, — и это давало повод к подозрениям в «савеллианстве». При отождествлении понятий «сущности» и «ипостаси» не хватало слов, чтобы закрепить неопределенные «три» каким-нибудь достаточно твердым и выразительным существительным, — понятие «лица» было опорочено савеллианским словоупотреблением. Выйти из словесной неопределенности можно было через различие и противопоставление понятий «сущности» и «ипостаси», — но это различие требовалось логически обосновать, чтобы оно стало различием именно понятий, а не только условных слов.

Чтобы определить место, занимаемое св. Василием в истории споров о Троичности, нужно выяснить его отношение, с одной стороны, к староникейскому направлению, с другой — к различным богословским партиям Востока.

Св. Василий Великий с величайшим уважением относился к св. Афанасию Великому. Отношение св. Василия к староникейскому учению определяется тем положением, которое он занял в вопросе о мелетианском расколе в Антиохии. В числе защитников Православия на I Вселенском соборе был и Евстафий Антиохийский. Около 330 года он был изгнан, а кафедра его перешла к евсевиянам. Тогда часть паствы, оставшаяся верной изгнанному епископу, под предводительством пресвитера Павлина отделилась от господствующего большинства, сохраняя в чистом виде никейскую веру. Она удержала всю никейскую терминологию: одна Сущность, одна Ипостась и Три Лица. Св. Афанасий и западные епископы видели в последователях Павлина истинных хранителей никейской веры, и если речь заходила об их соединении с мелетианами, то староникейцы понимали

под этим присоединение мелетиа́н к павлиниана́м как к истинной Церкви. Св. Василий Великий, напротив, был решительным защитником Мелетия, а в вероучении евстафи́ан видел наклонности к савеллианству. Он высказывается, во-первых, против признания в Боге одной только Ипостаси, потому что это дает повод к обвинению в савеллианстве. Во-вторых, учение о Трех Лицах он признает недостаточным. Слово *πρόσωπον* означает лицо, личность, маску и роль. Вследствие этого савеллиане охотно подписались бы под формулой: Бог един по ипостаси и троичен в Лицах. Они могли истолковать ее в том смысле, что одно и то же Божественное Существо попеременно действует то в Лице Отца, то в Лице Сына, то в Лице Духа Святого.

Св. Василий Великий находил поэтому, что староникейская форма, в которой фигурировали термины *ὁμοούσιος* (омоу́сиос) и *πρόσωπον* (просопо́н), недостаточна, так как она резко подчеркивает единство Лиц Святой Троицы и неясно выражает Их раздельность.

То новое, что внес св. Василий в разрешение тринитарной проблемы, яснее всего раскрывается в его критическом разборе арианского и полуарианского учения. Этот разбор содержится в трактате «Против Евномия».

Евномий свои выводы строит исходя из того положения, что сущность предмета выражается его именем. Имя Бога Отца — Нерожденный, тогда как Сын именуется Рожденным. Отсюда — нерожденность составляет сущность Бога Отца, рожденность — сущность Сына. Из этого Евномий делает следующие выводы:

а) если нерожденность составляет сущность Отца, то это свойство не может быть передано Сыну, ибо в таком случае и Сына мы должны именовать нерожденным, но если нерожденность не может быть приписана Сыну, то Он по самой сущности должен быть противоположен Отцу;

б) нерожденность может принадлежать только неизменяемому и бесстрастному, рождение же предполагает отде-

ление и, следовательно, изменение рождающего существа, поэтому Сын не может быть рожден Отцом, Он создан Им;

в) если Бог родил Сына, то можно поставить вопрос — какого Сына: существовавшего до рождения или не существовавшего? Рождение существовавшего Сына представляется нелепым; если принять второе, то необходимо сделать вывод о том, что Сын не вечен.

Но, признавая Сына тварью, Евномий, однако, ставит Его превыше всех тварей, считает Его первым созданием Божиим, получившим Божественную власть и достоинство.

Разбирая эти положения Евномия, св. Василий высказывает следующие мысли. Познание сущностей недоступно человеческому разуму даже в видимой природе, которая открывается нам только в явлениях, тем более непостижима для нас сущность Божественного бытия. Мы постигаем проявления всемогущества Божия, но не существо Его бытия. Неправильным является и то утверждение Евномия, что имя предмета выражает его сущность: именами выражаются не сущности, а свойства предметов или их отношения. Поэтому при единой сущности может иметь место различие имен. Так люди имеют одну сущность, но каждый человек носит отдельное имя.

Далее, нерожденность не может выражать сущность Бога Отца. Понятие нерожденности отрицательное, оно указывает только на то, чего нет в Боге, но не содержит указания на то, чем Он обладает. Нужно поэтому сказать, что нерожденность не есть сущность Бога, но «сущность Бога (есть) нерожденная» (III: 29).

Из сказанного св. Василий делает следующие выводы.

1. Рожденность Сына Божия не определяет Его сущности, а говорит только о Его личном свойстве. Следовательно, употребляя по отношению к Нему этот термин, мы не имеем никаких оснований делать вывод о различии Отца и Сына по сущности.

2. Рождение связано с признаком отделения только у тварных существ, но в Божестве этот акт не может пред-

ставляться в форме чувственных явлений. Рождение Сына неизменяемым Отцом не сопровождается отделением части Его Существа.

3. Необходимо различать понятия вечности и безначальности. Вечность означает существование прежде всего времени, безначальность — обладание причиной бытия в себе самом. Вечное существо может и не быть безначальным, если причину своего бытия имеет в другом. Отец вечен и безначален, — Сын, будучи вечен, однако имеет вечное начало в Отце. Утверждение Евномия о том, что Сын, являясь творением Отца, имеет Божественную власть и достоинство и Ему принадлежит величие Единородного, св. Василий находит противоречивым и непоследовательным, ибо если Сын есть творение, то Он разделяет общие свойства твари, и поэтому безмерно далек от Бога и незаконно приписывать им одинаковые свойства.

Отношение св. Василия к полуарианам носило другой характер.

Полуариане отвергали термин *ὁμοούσιος*, опасаясь уклонения в савеллианство. Отвергая термин *ὁμοούσιος*, полуариане признавали Отца и Сына Ипостасями. Под ипостасью полуариане разумели бытие устойчивое, включающее в себя признак индивидуального существования, в противоположность общему. Таким образом, выдвинутым полуарианами новым термином «ипостась» определялось самостоятельное и действительное существование Отца, Сына и Духа Святого. Такое понимание взаимоотношения Лиц Святой Троицы было принято полуарианами на Анкирском соборе 358 года.

Александрийский собор 362 года завершил сближение полуариан с староникейцами тем, что полуарианами был принят термин «омоусиос», а староникейцы приняли учение о Трех Ипостасях. Так формировалось новое богословское течение, получившее название новоникейского. В нем признавалось Единосушие Лиц Божества и их отдельность в

Трех Ипостасях. Это понимание догмата о Троичности усвоено было и св. Василием.

Представить его можно следующим образом.

Св. Василий поставил задачей устранить крайности савеллианского слияния и арианского разделения Лиц Божества. В савеллианстве св. Василий усматривал влияние иудейского монотеизма, а в арианстве — языческого политеизма. Устранение этих крайностей он находил в учении о Боге, едином по существу и троичном по Ипостаси.

Под существом, или сущностью, он понимал общее, а под Ипостасью — индивидуальные особенности Трех Лиц Божества. В человеческом языке одни слова имеют общее значение, другие указывают на частные особенности. Так, например, слово «человек» приложимо ко всякому представителю человеческого рода, но имена Павел, Тимофей, Силуан приложимы только к отдельным людям. Все индивидуумы, представляющие человечество и носящие отдельные имена, обладают общими чертами, которые обозначаются словом «человек». Ипостасями в этих индивидуумах будет то, что представлено в каждом из них отличительными и особенными свойствами.

Также и в Лицах Святой Троицы есть и нечто общее, и нечто особенное. Общее у Них то, что Они не созданы, непостижимы, всемогущи, благи. Но, помимо того, каждому Лицу присущи Свои индивидуальные особенности. Отец безвиновный, не имеет в Ком-либо причины Своего бытия, Сын рождается от Отца, Дух Святой исходит от Отца и освящает верных. Единосушие Сына с Отцом обозначает, что Ему принадлежат те свойства, которые мыслятся в понятии Бог и которыми обладают Отец и Дух Святой. Единосушие, по св. Василию Великому, обозначает равенство отдельных индивидуумов по своим существенным родовым признакам.

Св. Василия Великого при таком понимании Троичности обвиняли в трибожии, из которого выходило, что принадлежность к единому родовому понятию не исключает совершенного обособления входящих в его состав индивидуумов.

Павел, Силуан и Тимофей — единосущны, но они являются тремя совершенно обособленными существами. Необходимо было доказать, что Три Божественные Ипостаси едины по существу.

Это единство св. Василий обосновывает следующими положениями:

а) Лица Святой Троицы имеют единое начало во Отце. Сын Божий и Дух Святой происходят от Отца;

б) это происхождение нужно мыслить не во временном акте, но в вечности. Сын и Дух Святой совечны Богу Отцу;

в) если Божественные Ипостаси не разделены временем, то не разделены также и пространством. Они повсюду пребывают совместно;

г) они совершенно подобны;

д) Бог стоит выше числовых определений; эти последние приложимы только к тварному бытию, сложному и делимому. Но Бога мы можем мыслить только как простое бытие, к Которому законы числа неприменимы, поэтому бессмысленно говорить о трех богах.

Лучшим образом триединства Божественного из тварных подобий св. Василий считает радугу. В ней «один и тот же свет и непрерывен в самом себе, и разделен» — многоцветен (VI: 92). И в многоцветности открывается единый лик. Нет середины и перехода между цветами. Не видно, где разграничиваются лучи. Ясно видим различие, но не можем измерить расстояний. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый: единая сущность открывается во многоцветном сиянии. Подобное можем и должны мы мыслить о Троическом единстве.

Определяя личные свойства Ипостасей Святой Троицы, св. Василий говорит об Отце, как виновнике бытия и жизни других Ипостасей; для Сына отличительным свойством является рождение, для Духа Святого — исхождение. Но в отношении к Третьей Ипостаси св. Василий указывает и другое свойство — святыню. Под святыней он мыслит реальный признак, определяющий самое существо Духа Свя-

того. Ангелам он также приписывает святую, но эта святая принадлежит им не по природе, а по благодати Святого Духа, почему для ангелов возможно падение, которое не может иметь места в Божественном существе.

Таким образом, сущность Божия принадлежит одинаково всем Трем Ипостасям: Отец, Сын и Дух — проявление ее в Лицах, из Которых каждое обладает всей полнотой абсолютной сущности и находится в нераздельном единстве с ней. Различие Ипостасей состоит в Их внутреннем соотношении, поскольку Отец ни от Кого не рождается и ни от Кого не исходит, Сын рождается от Отца и Дух исходит от Него. Как обладающая всей полнотой Божественной сущности и всеми присущими Ей свойствами, каждая Ипостась есть Бог, и так как Она владеет этой сущностью не Сама по Себе в отдельности взятая, но в непрерывной связи и в неизменном соотношении с другими Двумя Ипостасями, то все Три Ипостаси суть един Бог. В этом точном определении взаимоотношения сущности и Ипостасей в Боге — важная заслуга св. Василия вместе с прочими каппадокийскими отцами.

3. Христология. Христологическая проблема в эпоху св. Василия Великого не была еще поставлена со всей остротой, поэтому в его трудах нет обсуждения вопроса о соединении двух естеств во Христе. Опровергая Аполлинария, св. Василий касается только его хилиазма, но центральная мысль его о том, что во Христе место разумной души занял Логос, оставлена им без рассмотрения. Также он не коснулся и заблуждений Диодора Тарсийского.

4. Учение о творении, ангелах и человеке. Св. Василий Великий начинает свое объяснение Моисеева Шестоднева с утверждения истины о сотворении мира. «Творение неба и земли не само собой произошло, как представляли себе некоторые — говорит он, — но имело причину в Боге» (I: 5). Мир имеет начало. И, хотя движущиеся на небе тела описывают круги, а «в круге чувство наше не может приметить

начала», — напрасно было бы заключить, что природа круговращаемых тел безначальна. И движение по кругу начинается с некоторой, нам только неизвестной, точки окружности. Начавшееся и окончится, и что окончится, то началось. Мир существует во времени и состоит из существ, подлежащих рождению и разрушению (I: 8–9).

Особенностью учения св. Василия о творении мира является то, что он говорит о создании времени прежде произведения чувственного бытия. Раньше, до видимого и вещественного мира, по суждению св. Василия, Бог творит ангелов, — следовательно, не только вне времени, но и без времени, так что ангельское бытие, по его мысли, не предполагает и не требует времени. Это связано с его представлением о неизменности ангелов. «Еще ранее бытия мира, — говорит он, — было некоторое состояние, приличное премирным силам, превышее времени, вечное, приснопродолжающееся. И в нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создания — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований» (I: 10–11). Ангелы были приведены в бытие словом Божиим и созданы не младенцами, чтобы только впоследствии, усовершенствовавшись чрез постепенное упражнение, удостоиться принять Духа. «Ибо ангелы не терпят изменения. Нет между ними ни отрока, ни юноши, ни старца, но в каком состоянии сотворены вначале, в том они остаются, и состав их сохраняется чистым и неизменным» (I: 260). И «в первоначальный состав и, так сказать, раствор их сущности была вложена святость. Потому-то, — заключает св. Василий, — они неудобопреклонны ко греху, будучи немедленно, как бы некоторым составом, покрыты освящением и по дару Святого Духа имея постоянство в добродетели» (I: 224). Уже до начала мира живут они в святости и в радости духовной.

Бог творит мир Своим словом, и это творческое слово становится законом природы, который действует потом сам

собой. Божественное повеление, ставшее законом природы, св. Василий сравнивает с волчком, вращающимся силой первоначального удара, и с шаром, пущенным по наклонной плоскости. Этот закон проявляется в произрастании растений, в самозарождении низших животных, в последовательной смене поколений живых существ, в инстинктах животных и в человеке как нравственный закон.

Природа представляет собой лестницу ступеней, последовательно восходящих к совершенству. От рыб, через теплокровных животных формы жизни достигают человека, который один создан для духовной жизни и обладает бессмертием. Человек состоит из тела и души, но высшее значение принадлежит только душе.

В человеческой душе св. Василий, подобно Платону, различает три части: разум, раздражительную способность и вождетельную. Низшая часть — вождетельная — порождает страсти и чувственные пожелания; но разум может и эту часть души направить на любовь к Богу и стремление к вечности. Также и раздражительная способность под руководством разума может послужить добродетели; душу, расслабленную сластолюбием, она может закалить и сделать мужественной, готовой к совершению подвигов. Разуму принадлежит главенство над всеми способностями души; подчиняя их своему руководству, он обеспечивает их гармоническую деятельность, направленную к достижению горнего мира.

Нетрудно предугадать, в каком смысле понимал св. Василий Великий первобытное состояние прародителей и их грехопадение. «Адам был некогда горé, — говорит св. Василий Великий, — не местопребыванием, а произволением» (IV: 143). Всеми силами души он был погружен в созерцание Бога. Человек был создан нагим, чтобы ум его, придумывая себе одежды и защиту от наготы, не развлекался заботой о восполнении недостающего, и «чтобы вообще попечением о плоти не был он отвлекаем от внимательного устремления к

Богу» (IV: 147). Грехопадение первых людей состояло в предпочтении чувственного духовному.

5. О монашестве. Св. Василий Великий был великим организатором монашеской жизни, родоначальником малоазийского монашества. И, прежде всего, настойчивым проповедником киновитского (общежительного) идеала, хотя практически он не отрицал и скитского монашества, и сам организовывал скиты. В монашестве св. Василий видел общий евангельский идеал, «образ жизни по Евангелию» (VI: 327). Этот идеал определяется, прежде всего, требованием отречения — не по брезгливости к миру, но по любви к Богу, которая не может успокоиться и насытиться в суете и смятении мира. От этого смятения и шума, прежде всего, и уходит, отрекается аскет. Однако евангельский идеал не отделяет любви к Богу от любви к ближним. *Любовь*, по апостольскому слову, *не ищет своего* (1 Кор. 13, 5) — и потому св. Василий находит неполным отшельнический идеал, вдохновляемый исканием личного, обособленного спасения. Вместе с тем духовные дары анахорета остаются бесплодными для братий. Наконец, в одиночестве легко родится самодовольство. Все это побуждает св. Василия призывать ревнителей подвига к общежитию. И снова он подчеркивает мотив любви: в общежитии дары, поданные от Духа одному, сообщаются и другим... Он напоминает пример первохристианского братства в Иерусалиме, по книге Деяний. И восходит к идее Церкви как «тела Христова» — из нее вытекает общежительный идеал. Монашество должно быть некоей малой Церковью, тоже «телом». Из этого идеала св. Василий выводит заповедь послушания и повиновения игумену, ибо игумен или предстоятель являет самого Христа, и организационная цельность тела предполагает согласованность членов и подчиненность главе (см. V: 247). В таком братском общении, среди собратий, должен подвижник проходить свой личный аскетический путь очищения и любви, — свой

жертвенный путь, свое «словесное служение» («умную службу»).

Очень высоко ставил св. Василий заповедь девства, как путь к «единому Жениху чистых душ».

Ручной труд он считает обязательным, но он должен прерываться для общей молитвы в определенные часы.

Хотя он не вменял в обязанность инокам дела благотворения в миру, но сам построил близ Кесарии странноприимный дом.

Основная заповедь для аскетов — любовь. И от напряженной, закаленной в подвиге любви ожидал св. Василий Великий мира для мира. Может быть, с особенной силой он настаивал на выполнении этой заповеди именно в противоположность тому раздору и распаду, который видел кругом и в среде христианской, и о которой не раз говорил с болью и горечью: «Во всех охладела любовь, исчезло единодушие братий, и неизвестно стало имя единодушия» (III: 288). Восстановить единодушие, вновь завязать «узы мира» стремился и надеялся св. Василий чрез аскетический подвиг, чрез «общую жизнь» хотя бы избранного меньшинства. Он не стремился к созданию тех громадных монашеских колоний, которые наблюдал в Египте, — он предпочитал монастыри с небольшим числом насельников, чтобы каждый мог знать своего начальника и быть известным ему.

Исключительное влияние оказал св. Василий Великий на последующие судьбы монашества и на Востоке, и на Западе. Нужно вспомнить имена прп. Феодора Студита и св. Бенедикта. Это влияние было обусловлено и личным подвижническим примером св. Василия и еще более — распространением его аскетических творений. Аскетические творения св. Василия давно уже слились как бы в единую «подвижническую книгу».

6. Литургические труды. Особо нужно сказать о литургической деятельности св. Василия. Еще св. Григорий Богослов усваивал ему «чиноположение молитв» (сл. 43; IV: 72).

В своей книге о Духе Святом св. Василий Великий много говорит о богослужебных преданиях и порядках, — вся книга есть, в сущности, единый богословский довод от литургического предания. Следует отметить здесь и отдельные указания св. Василия, — между прочим, о совершении молитв, стоя прямо (т.е. без поклонов и коленопреклонения), во все воскресные дни и во всю пятидесятницу в знак воскресной радости и напоминания о веке нестареющем (III: 271–272; ср. 20-е правило I Вселенского собора). Очень важно следующее замечание св. Василия Великого: «Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его немедленно благодарить. И не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения, по крайней мере, народ возглашает древнюю песнь, и никто не признавал нечестивыми тех, которые произносят: “Хвалим Отца и Сына и Святаго Духа Божия”» (III: 280). Речь идет, конечно, о гимне «Свете тихий» (в нем слова эти произносятся так: «Поем Отца и Сына и Святаго Духа Бога»). Этим подтверждается древность данного гимна, который, по его богословской терминологии, нужно относить к доникейской эпохе. Во всяком случае, св. Василий, несомненно, большое внимание уделял богослужебным порядкам. Трудно сказать, насколько можно усваивать ему чин литургии, известный под его именем, особенно в сохранившемся до нас виде. Но вряд ли можно сомневаться, что в основе этого чина лежит «чиноположение» св. Василия. Трулльский собор, во всяком случае, прямо ссылается на св. Василия, который «письменно предал нам таинственное священнодействие» (пр. 32). Кроме того, св. Василий ввел в своем округе обычай, по-видимому заимствованный из Антиохии, пения псалмов на два хора.

Немало сведений литургического характера рассеяно в различных письмах святителя. Так, в письме 89 (93) говорится об обычаях, связанных с принятием Святых Таин — Тела и Крови Христа Спасителя. Св. Василий, прежде всего, рекомендует как можно более частое причащение. «Хо-

рошо и преполезно каждый день приобщаться и принимать Святое Тело и Кровь Христовы. Впрочем, мы приобщаемся четыре раза каждую седмицу: в день Господень (воскресенье), в среду, в пяток и в субботу, также и в иные дни, если бывает память какого святого». Далее св. Василий свидетельствует, что христианам разрешалось хранить Святые Дары дома и причащаться собственноручно, если обстоятельства — гонения, отсутствие священника — препятствовали участвовать в Евхаристии. Этот «долговременный обычай» имел почтенное обоснование: «Ибо все монахи, живущие в пустынях, где нет иерея, храня Причастие в доме, сами себя приобщают. А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин, по большей части, имеет Причастие у себя в доме и сам собой приобщается, когда хочет». Следует здесь же отметить, что в V—VI веках Церковь перестала доверять мирянам самостоятельное обращение со Святыми Дарами.

Право получить Святое Причастие в руки сохранилось за священнослужителями и за византийским императором, а позднее — за русским царем в день его коронации (и только).

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

ЖИТИЕ

Другом юности и всей жизни св. Василия Великого был св. Григорий Богослов.

Св. Григорий не раз описывал свою жизнь, и описывал ее с подлинным и лирическим драматизмом. Любитель безмолвия, своей волей всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться богомыслию, — волей Божией он был призван к слову и делу, к пастырскому действию среди житейского мятежа, треволнения и смуты. В смирении своего хотения проходил он свой скорбный и славный жизненный путь.

Св. Григорий родился около 330 года в Арианзе, близ Назианза, «малейшего между городами» юго-западной Каппадокии. Отец его, Григорий старший, в это время (с 329 г.) был назианзским епископом; в молодости он принадлежал к своеобразной секте ипсистериев (от ἵψιστος — «высочайший», поклонялись Богу как «Высочайшему»), учение которой было смесью христианства, иудейства и персидской религии. Крещение он принял уже в зрелом возрасте под влиянием своей жены Нонны, истинной христианки. Вскоре после крещения он был посвящен во пресвитера, а затем и в епископа Назианза. Св. Нонна, желая иметь сына, усердно молилась об этом и еще до рождения обещала посвятить его Богу. Под влиянием матери св. Григорий младший с юных лет решил вести безбрачную жизнь.

Св. Григорий получил широкое образование. Первоначально обучение он проходил в доме родителей, где особенно

усердно изучал Священное Писание, а затем посещал лучшие школы своего времени: в двух Кесариях (Каппадокийской и Палестинской), в Александрии и, наконец, в Афинах. В Кесарии Каппадокийской он впервые встретился со св. Василием Великим, вместе с ним он посещал и Афинскую школу. Здесь завязалась дружба между будущими великими деятелями Церкви, которая связывала их на протяжении всей жизни.

В 358 году (или 359-м) св. Григорий вернулся на родину, позже св. Василия, с отъездом которого в Афинах стало для него пусто и тоскливо. На родине он принял крещение и, исполняя обет своей матери, отвечавший его собственному настроению, отдался подвигам созерцательной жизни. Но в то же время он старался совместить монашескую жизнь с выполнением обязанностей перед родителями, находившимися уже в преклонном возрасте. Тесные отношения поддерживал он и со св. Василием, к которому часто приезжал из Арианза в Понт. Друзья вместе предавались посту, молитве, труду физическому и умственному. Здесь они вместе составляли сборник «Филокалия» из творений Оригена и правил монашеской жизни.

Около 360 года св. Григорий впервые выступил в качестве активного деятеля в церковной жизни. Его отец, епископ Назианзский, по простоте и миролюбию подписал арианский символ, что возмутило многих монахов, которые своим влиянием отторгли от него значительную часть его паствы. Св. Григорий, возвратившись из Понта, разъяснил отцу значение подписанного им символа, его противоречие никейскому исповеданию и побудил отца открыто признать свою ошибку, чем мир в пастве был восстановлен.

В 361 году, в праздник Рождества Христова, св. Григорий Богослов, по настоянию своего отца и назианзской паствы, но вопреки собственному желанию, был посвящен во пресвитера. Он не осмелился послушаться приказа отца, но очень был опечален такой, по его выражению, «тиранией» и удалился в Понт к св. Василию. Друг облегчил скорбь

его сердца, но только к Пасхе 362 года он возвратился в Назианз и начал свое пастырское служение знаменитым словом, начинающимся так: «Воскресения день, просветимся торжеством, и обнимем друг друга...» (Сл. I. На Пасху... // Свт. Григорий Богослов. Творения. М., 1889. Ч. I. С. 3—6). В этом слове он нарисовал высокий пастырский идеал, от которого так далеко отступали тогдашние пастыри, считавшие этот сан скорее «средством к пропитанию», точно от пастыря душ требуется даже меньше, чем от пастыря бессловесных. Именно это сознание высоты пастырского призвания и заставило св. Григория бежать от непосильного служения, к которому он не считал себя готовым... С тех пор и в продолжение почти десяти лет св. Григорий оставался в Назианзе в качестве помощника своего отца и надеялся, что ему удастся избежать почестей высшего звания. Эта надежда оказалась напрасной.

В 370 году св. Григорий вместе со своим отцом принял участие в избрании св. Василия Великого архиепископом Кесарийским и своим влиянием способствовал успеху этого дела. Укрепляя свое положение в борьбе с арианами, св. Василий открыл много епископских кафедр и в 372 году посвятил своего друга, св. Григория, епископом в Сасим — незначительное и дикое местечко, лежавшее невдалеке от Назианза. По своему положению этот пункт являлся спорным между двумя митрополиями, и этим поставлением св. Василий закреплял его за собой.

Это действие друга, на которое св. Григорий согласился крайне неохотно, настолько его опечалило, что он удалился в пустыню, не совершив ни одного богослужения в Сасиме. Св. Григория возмущало, с каким непониманием отнесся друг к его жажде безмолвия и покоя и втягивал его в распри о власти, — ибо учреждение кафедры в Сасимах имело целью усилить положение св. Василия в его борьбе с Анфимом Тианским. По новой просьбе отца св. Григорий вернулся в родной город Назианз, где и заменял отца при условии, однако, не быть ему преемником.

В 374 году он похоронил отца, дожившего до 100 лет; вскоре умерла и мать. Его брат Кесарий и сестра Горгония умерли еще раньше. Когда порвались последние родственные узы, св. Григорий удалился в 375 году в Селевкию Исаврийскую, чтобы окончательно отдаться созерцательной жизни. Здесь он получил известие о смерти св. Василия и тяжело пережил потерю друга.

Св. Григорий, несомненно, полагал, что уже ничто более не ожидает его в этой жизни, кроме аскетического уединения, скорбных воспоминаний и безмолвных размышлений. Но Промысл Божий готовил для него и нечто другое — должна была настать еще самая деятельная и важная пора его жизни, хотя ей и суждено было ограничиться лишь тремя достопамятными годами.

По смерти покровителя ариан Валента императорский престол занял Феодосий, оказавший поддержку православным. В 379 году остаток православной паствы Константинополя обратился к св. Григорию с просьбой прийти к ней на помощь и упорядочить церковные дела. Советы друзей, упрекавших св. Григория в предпочтении своих желаний общецерковному благу, побудили святителя покинуть пустынное уединение и прибыть в Константинополь.

Здесь он застал тяжелую картину в церковной жизни — не было единства даже между православными. Все храмы были захвачены арианами, и св. Григорий нашел пристанище в частном доме — впоследствии он был превращен в церковь Анастасии, в знак «воскресения Православия». Здесь были сказаны им знаменитые слова «О богословии». Св. Григорий прибыл в Константинополь изможденным, в бедной одежде, но своим одушевленным и красноречивым словом о Троице Боге вскоре привлек множество слушателей. Слава его так возросла, что даже блж. Иероним, находившийся тогда уже в зрелом возрасте и будучи сам известен в литературе, явился в Константинополь, чтобы послушать проповеди св. Григория и взять у него несколько уроков толкования Священного Писания.

Ариане чинили препятствия деятельности св. Григория и даже покушались на его жизнь. В 380 году в столицу прибыл император Феодосий и передал православным церкви, захваченные арианами; народ просил св. Григория возглавить константинопольскую паству. Он дал согласие остаться в этом городе, пока не соберется собор, который и должен был решить вопрос о замещении Константинопольской кафедры.

В 381 году в Константинополе открылся II Вселенский собор, на котором св. Григорий был избран епископом Константинополя, а по кончине Мелетия Антиохийского — председателем собора. Но прибывшие после открытия собора египетские епископы выступили против св. Григория, стремясь передать Константинопольскую кафедру своему ставленнику Максиму. Они возбудили вопрос о законности поставления св. Григория в епископы Константинополя, ссылаясь на правила Никейского собора, запрещающие перемещение епископов с одной кафедры на другую.

Когда св. Григорий сделал попытку по смерти Мелетия ликвидировать возникший в Антиохийской Церкви раскол и выступил с предложением признать противника Мелетия Павлина законным епископом Антиохийским, то поддержки у членов собора он не нашел. Против него вспыхнуло давно уже копившееся недовольство. Одни были недовольны мягкостью его действий — тем, что в борьбе с арианством он не прибегал к содействию светской власти. Других беспокоила его догматическая прямота, в частности его настойчивая проповедь о Святом Духе. Иным он казался недостаточно вельможным. «Не знал я, — иронизировал св. Григорий, — что и мне надо ездить на отличных конях, блистательно выситься на колеснице, что и мне должны быть встречи, приемы с подобострастием, что все должны давать мне дорогу и расступаться предо мною, как пред диким зверем, как скоро даже издали увидят идущего» (IV: 37). И на соборе был поставлен вопрос о незаконности перемещения св. Григория из Сасим в Константинополь.

Притом не очень скрывалось, что это только предлог для интриги. Все эти обстоятельства так огорчили его и так повлияли на его здоровье, что он решил сложить с себя полномочия епископа Константинопольского и покинуть столицу.

Произнесши блестящее прощальное слово перед епископами и народом, в котором он изобразил правоту своих действий в Константинополе и изложил православное учение о Святой Троице, св. Григорий в 381 году удалился в Назианз и некоторое время управлял этой кафедрой, пока не был в 383 году поставлен здесь по его указанию епископом Евлалий.

Следует отметить, что св. Григорий в течение двух лет усиленно просил Тианского митрополита Феодора снять с него непосильное бремя, заместить Назианзскую кафедру. Он отказывался ездить на соборы. «соборам и собеседованиям кланяюсь издали с тех пор, как испытал много дурного», — писал он Феодору Тианскому (VI: 210).

Получив освобождение, св. Григорий поселился в своем имении в Арианзе, посвятив остаток жизни аскетическим подвигам, литературной борьбе с ересями и писанию стихотворений. В своем уединении «под тенью деревьев, им самим посаженных в молодости», св. Григорий прожил около семи лет и скончался в 389 году. Почил тот, которого и жизнь была, по словам Руфина, как нельзя быть неукоризненное и святее; и красноречие, — как нельзя быть блистательнее и славнее; и вера, — как нельзя быть чище и правильнее, и ведение самое полное и совершенное. Память его празднуется 25 и 30 января.

За ясное и точное изложение православного учения о Святой Троице и двух естествах во Христе, — особенно в пяти знаменитых словах, — св. Церковь почтила св. Григория высоким титулом Богослова (IV Вселенский собор) и признала одним из трех вселенских великих учителей.

Мощи св. Григория покоятся в соборе св. апостола Петра в Риме.

ТВОРЕНИЯ

Творения св. Григория Богослова составляют три группы: слова, стихотворения и письма.

1. Слова. Слов св. Григория в настоящее время известно 45 (I—IV: 1—149). В большей своей части они представляют действительно произнесенные слова, записанные скорописцами (и потом исправленные св. Григорием); только слова против Юлиана (4-е и 5-е), можно думать, никогда не были произнесены, а 3-е слово, «в котором св. Григорий оправдывает свое удаление в Понт по рукоположении во пресвитера», вероятно, было произнесено в сокращенном виде. Большая половина слов относится к кратковременной деятельности св. Григория в Константинополе. Кажется, уже вскоре после смерти св. Григория его слова были собраны кем-то из почитателей знаменитого оратора. Принадлежность всего собрания слов св. Григория, как по внутренним, так и по внешним данным, должно признать достаточно удостоверенной.

По своему содержанию большая часть слов догматического характера. Между ними первое место по значению занимают пять слов о богословии (27—31-е), представляющие собой законченный круг бесед в защиту церковного учения о Святой Троице против евномиан и македониан. Они были произнесены, вероятно, в 380 году в Константинополе и, преимущественно перед другими его произведениями, способствовали тому, что его стали именовать Богословом.

Первое из этих слов составляет введение к остальным и разъясняет, кто может богословствовать, когда, перед кем, в какой мере и о чем. О Боге могут рассуждать только опытные, прошедшие «жизнь в созерцании», прежде всего, чистые душой и телом или, «по крайней мере, очищающие» себя. Когда надобно рассуждать о Боге? Тогда, когда «бываем свободны от внешней тины и мятежа», от внешних впечатлений вещества и от возмущения, когда вождь наш —

ум не сродняется с нечистыми приходящими образами. С кем рассуждать? С «теми, которые занимаются сим тщательно», принимаются за это дело с усердием и благоговением. О чем и сколько рассуждать? О том, что может быть понятным, и столько, сколько могут принять по своим силам слушатели. Впрочем, прибавляет св. Григорий Богослов, «я не то говорю, будто бы не всегда должно памятовать о Боге... Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать». Он решительно восстает против развившейся страсти к словопрениям о догматах веры, чаще всего неуместным, несвоевременным и унижительным для обсуждавшихся в них высоких истин христианства. Эти вопросы требуют рассмотрения с благоговением и усердием, а не с праздным любопытством.

Во втором слове излагается учение о Боге, как Творце и Правителе мира, и о слабости, недостаточности человеческого разума для постижения природы и существа Бога. Те определения существа Божественного, которые даются человеческим разумом, или имеют отрицательный характер, например: безначальный, неизменный, нерожденный и т. п. (подобно ответу: ни 2, ни 3, ни 5 и пр.), или включают в себя представления из окружающего нас мира, как, например, дух, огонь, свет и т. п. Существо Божие непостижимо. В земной жизни до нас достигает лишь как бы тонкая струя знания о Боге; в доступной для нас мере познание Божества откроется только в будущей жизни.

В третьем слове автор говорит о единосущии Лиц Святой Троицы и о Божестве Сына Божия. О Боге три древнейших мнения: безначалие, многоначалие и единоначалие. Два первых являются игрой мысли сынов эллинских — мы можем принять только единоначалие. Но единица в Боге от начала существует (что невозможно в естестве сотворенном) в Троичности — Отец, Сын и Святой Дух — родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно вне времени; Сын — рожденное, Дух — изведенное. И рождение и исхождение нужно представлять актами вневременными.

В четвертом слове св. Григорий разбирает те места Священного Писания, которые приводили ариане в защиту своего учения о Сыне Божиим, а в пятом опровергает их возражения против Божества Святого Духа. В заключение св. Григорий говорит о различных аналогиях, которые приводятся для уяснения тайны Святой Троицы.

Близко по содержанию к словам о богословии подходят произнесенные также в Константинополе слова: 20-е («О поставлении епископов и о догмате Святыя Троицы») и 32-е («О соблюдении доброго порядка в собеседовании... о Боге»). В первом из них св. Григорий говорит о единстве существа Божия и различии Лиц; в то же время в этом слове порицаются те, которые принимаются богословствовать, не изучив Священного Писания и не позаботившись о своей нравственной чистоте. Во втором слове св. Григорий доказывает, что богословствовать возможно не каждому и не во всякое время, и особенно обличает страсть мирян, превращающих богословствование в пустые словопрения.

Богатством догматического содержания отличаются также и некоторые слова на праздники. Из них сохранились: на Рождество Христово (38-е) и на Крещение (39-е и 40-е) — произнесены 25 декабря 379 года и 6 и 7 января 380 года соответственно; первое из этих слов было первым на праздник Рождества Христова в Константинополе и вообще на Востоке. Дошли до нас и два слова на Пасху (1-е и 45-е), «Слово 44, на неделю новую (Фомину), на весну и память мученика Маманта». Сохранилось также «Слово 41, на Святую Пятидесятницу», в котором доказывается Божество Святого Духа действиями Его во всей вселенной.

В особую группу выделяются похвальные слова: на день мучеников Маккавеев (16-е), на память св. Киприана (24-е), в память св. Афанасия Александрийского (21-е), св. Василия Великого (43-е) — важное для биографии св. Василия и св. Григория. По своему характеру сходны с похвальными словами надгробные: отцу (18-е), брату Кесарию (7-е), сестре Горгонии (8-е).

Прямую противоположность похвальным словам представляют собой два обличительных слова против Юлиана (4-е и 5-е), написанные после смерти Отступника (363). В них св. Григорий дал волю чувству гнева в выражении порицания врагу христианства. Св. Григорий особенно возмущен попыткой Юлиана запретить христианам изучение классической литературы, а в его стремлении перенести в язычество многие христианские обычаи видит признание превосходства христианства над язычеством. Постигший Юлиана конец он рассматривает как кару Божию за восстание против Бога.

Целая треть слов св. Григория была написана в связи с различными обстоятельствами личной его жизни: рукоположением во пресвитера и затем во епископа, участием его в управлении Назианзской Церковью и т. д. Среди них особенно важное значение имеет защитительное слово (3-е), сказанное св. Григорием по возвращении из Понта против тех обвинений, какие вызвало его удаление в Понт после рукоположения во пресвитера. Св. Григорий подробно говорит о побуждениях к бегству и возвращению. Бегство было вызвано любовью к отшельническому уединению и, главным образом, сознанием высоты священства, тяжести связанных с ним обязанностей и опасностей, особенно в то время, и чувством собственного недостойнства. К возвращению его побудили любовь к согражданам, забота о своих престарелых родителях и страх лишиться их благословения, воспоминание о судьбе пророка Ионы, пытавшегося бежать от Господа, покорность воле Божией. Слово это — одно из лучших и наиболее содержательных произведений св. Григория. Оно яркими и живыми чертами рисует возвышенный идеал пастыря. Слово послужило образцом для св. Иоанна Златоуста при написании им шести книг «О священстве». Вообще же слова по поводу личной жизни св. Григория производят наиболее сильное впечатление искренностью и теплотой тона и непосредственным выражением внутренних переживаний автора. Только одно слово (37-е), произнесенное в Констан-

тинополе в 380 году, представляет собой изъяснение библейского текста (Мф. 19, 1—12) относительно развода и поводов к нему, брака и девства. Разъяснению нравственного христианского учения посвящено слово о любви к бедным, сказанное в Кесарии (14-е), и три слова «О мире» (6, 22, 23-е). Имеется еще ряд надгробных речей, произнесенных св. Григорием при погребении родных и друзей.

2. Поэмы или стихотворения — другой разряд произведений св. Григория, их 144. В русском переводе (М., 1889) они помещены во второй половине IV части, в V и на первых 84 страницах VI части «Творений» святителя.

Написание большей части стихотворений св. Григория относится ко времени его уединения в Арианзе (383—389). В стихотворении «О стихах своих» (VI: 82—84) он перечисляет мотивы, побудившие его в старости обратиться от прозы к стихотворному жанру. Во-первых, он хотел противопоставить свои стихи произведениям классических поэтов, неосторожное чтение которых приносило иногда дурные плоды, хотел дать чтение приятное и в то же время полезное, «подсластив искусством горечь заповедей», потому что «и натянутая тетива требует некоторого ослабления». Во-вторых, он не хотел, чтобы чужие, то есть язычники и еретики, имели преимущество в изящном слове и хвалились своей образованностью. В частности, св. Григорий хотел пресечь своими стихами вредное влияние стихотворений Аполлинария. Наконец, изнуренный болезнью, св. Григорий находил отраду в составлении стихов.

Стихотворения различаются по объему и размеру (гекзаметры, пентаметры, триметры и др.), есть стихи ямбические.

По содержанию стихотворения можно разделить на три группы: догматические, нравственно-аскетические и исторические. В догматических стихотворениях воспеваются тайны Святой Троицы, дела Божии в создании мира и промышленности о нем, излагается учение об ангелах, грехопадении,

закон Моисеев, история пророков Илии и Елисея, вочеловечение Спасителя, Его чудеса и притчи, перечисляются канонические книги Священного Писания. Уже в большинстве этих стихотворений прослеживаются дидактические тенденции. Но особенно ярко выражены они в нравственно-аскетических стихотворениях, в которых поэт стремится возбудить любовь к добродетелям и отвращение к пороку, предлагает в них правила жизни, как общие для всех людей, так и частные — для лиц семейных, для монахов, дев, изображает суетность человеческой жизни, непостоянство всего земного и в особенности прославляет девство. В исторических стихотворениях св. Григорий рассказывает об обстоятельствах своей собственной жизни и живыми чертами характеризует своих современников и общий ход событий, говорит о своем отшельничестве, борьбе с искушениями, обращается к Богу с молитвами или плачем о постигающих его бедствиях. Эти стихотворения особенно личны, и, так как поэт большей частью жалуется в них на что-нибудь, общий тон большинства исторических стихотворений элегический. Самое обширное из них — стихотворение о собственной его жизни от рождения до удаления из Константинополя — имеет значение биографического источника.

Св. Григорий составил большое число (129) эпитафий в честь умерших родителей, брата, сестры, на самого себя, св. Василия Великого, его матери и сестры Макрины, Феосевии (жены св. Григория Нисского) и других близких лиц. Значительная часть эпитафий представляет собой увещание девам о воздержании или картины смерти и погребения.

Стихотворения св. Григория, бесспорно, свидетельствуют о его значительном поэтическом даровании. Но степень их поэтического достоинства различна. Необходимо иметь в виду, что они были написаны им большей частью в минуты отдыха от житейских забот и волнений.

3. Письма. Наконец, нужно назвать сборник писем числом 242 (VI: 87—280 и IV: 150—173). Большая часть их при-

надлежит последним 6—7 годам жизни св. Григория; они касаются событий частной жизни самого автора, его друзей и родственников и не представляют того исторического значения и интереса, какой имеют письма св. Василия Великого. Только в немногих из них касается св. Григорий современных ему догматических вопросов. Таковы, прежде всего, два послания к пресвитеру Кледонию (IV: 158—173), управлявшему некоторое время Назианзской Церковью, написанные в 382 году и направленные против аполлинарианства, — в них св. Григорий раскрывает учение о воплощении Сына Божия. В послании к Нектарию, преемнику св. Григория на Константинопольской кафедре (IV: 155—157), написанном, вероятно, в 387 году, св. Григорий обращает внимание Нектария на оживление еретичества, особенно аполлинарианства, опровергает еретические заблуждения и указывает на необходимость и церковного отлучения разделяющих это мнение, и гражданских мер против свободного распространения ими своего учения. Догматический характер имеет и послание к монаху Евагрию о Божестве (IV: 150—154), в котором автор его старается при помощи аналогии разъяснить возможность представлять Божественное Существо единым, простым, неделимым, при Троичности Лиц в Боге. Но в рукописях оно приписывается то св. Григорию Богослову, то св. Григорию Нисскому, то св. Григорию Чудотворцу. На основании этого, а также ввиду разности в стиле по сравнению с другими письмами св. Григория высказывается сомнение в принадлежности его св. Григорию Богослову.

Сборник писем в значительной части был составлен самим св. Григорием по просьбе его молодого родственника Никовула (см. письмо 121), в письме к которому (19-е, «О том, как писать письма») изложена теория эпистолографии: письмо должно быть кратким (в меру необходимости), ясным (приближаясь к слогу разговорному), приятным (не без украшения, не без искусства, не лишенное мыслей, пословиц, изречений, остроумия, замысловатых выражений, но без излишества), естественным. Несомненно, что сам св. Григо-

рий следовал этим требованиям, и его письма отличаются ясностью и богатством мыслей, старательно обработаны. Особенно удачно он выполнял требование лаконичности: «написать немного слогов, но в немногих слогах заключить многое» (письмо 18). Эту лаконичность писем отметил уже св. Василий Великий (письмо 19) как отличительный признак писем св. Григория.

УЧЕНИЕ

1. Вера простых и богословие. В период жизни и деятельности св. Григория Богослова догматические споры приобрели такой острый характер, что ими занимались люди всех состояний и в разных местах: на площадях, рынках, в банях и даже на свадебных пиршествах и на похоронах. Тем самым подрывалось уважение к высоким истинам христианской веры, а со стороны язычников они вызывали насмешки в адрес христиан.

Эти обстоятельства побудили св. Григория восстановить учение Александрийской школы о делении верующих на две группы — младенцев и мужей по вере. Для простых людей достаточны простое, безыскусственное изложение истин веры и передача буквального смысла Священного Писания. Высший философский смысл христианства может быть доступен только совершенным членам Церкви; высшие истины христианского учения должны быть тайной для простецов и несовершеннолетних. Особенно осторожно нужно подходить к изложению учения о Святой Троице. Простые люди, которым доступны только чувственные представления, могут искажать в своем понимании эту высокую истину и тем оказаться виновными в хуле на Бога и подвергнуться вечному осуждению. Тайна Троичности может быть воспринята лишь людьми, которые возвысились до абстрактного мышления.

Необходимость таинственного покрова для высших истин христианства св. Григорий обосновывает библейскими

данными о Синайском законодательстве и о Господнем преображении.

В первом событии Бог повелел вступить внутрь облака лишь Моисею и беседовал непосредственно с ним. Аарон и священники взошли на гору, но должны были остаться вне облака. Еще далее стояли Надав и Авиуд с народными старейшинами. Так и учение о Боге должно быть сообщаемо верующим по степени их нравственной чистоты и способности отрешаться от чувственного.

Далее, хотя все апостолы были высоки и совершенны, однако Христос из них некоторым оказывал большее предпочтение. Так, на Фаворе Он открыл Свое Божество только Петру, Иакову и Иоанну. Во время молитвы Христа в саду Гефсиманском присутствовали только те же апостолы. Таким образом, важнейшее в вере Христос открывал даже не всем апостолам.

Что же должно служить содержанием веры людей простых? «Исповедуй, — отвечает на этот вопрос св. Григорий Богослов, — Иисуса Христа и веруй, что Он воскрес из мертвых, и ты спасешься» (III: 128). Св. Григорий высказывает также желание, чтобы сверх этого заучивали Символ, чтобы, не рассуждая, «держались речений, которые приняты с воспитанием, а слово (понимание их. — К.С.) предоставили мудрейшим» (III: 125), то есть совершенным в вере людям, очистившим себя от всего плотского путем умственного развития и аскетизма. Подобно Оригену, св. Григорий указывает известные границы для свободы богословских исследований, и эти границы у него уже теснее, чем у Оригена. Ориген находил много неопределенного и предоставленного свободному исследованию даже в учении о Святой Троице. Св. Григорий считает рассуждения о Святой Троице в высшей степени опасными и предостерегает от них даже более или менее совершенных в познании. Но сравнительно с позднейшим временем св. Григорий допускает возможным для свободного исследования еще обширный круг догматических истин, например о мире или мирах, веществе, душе,

ангелах, воскресении, суде, мздовоздаянии и Христовых страданиях. Заблуждения при их рассмотрении он считает не опасными.

2. Условия Богопознания. Бог есть Существо духовное, чуждое всякой материальности, но человек облечен плотью, и познание Бога человеком осуществляется через очи телесные. Тело и дух в человеческой природе враждуют между собой, и одно обычно усиливается за счет другого. Поэтому главным условием достижения истинного Богопознания является отречение от чувственности, подавление плотских движений. Но совершенно освободиться от власти тела в земных условиях мы не в состоянии, поэтому и в наших представлениях о Боге неизбежен элемент материальности, не соответствующий природе Божества. Так, именуя Бога духом, мы произвольно представляем Его наподобие движущегося воздуха; называя Его огнем, — связываем с образом горящего вещества; даже прилагая к Нему высокие определения мудрости, правды, любви, мы невольно подразумеваем под ними человеческие свойства. Только по смерти, отрешившись от тела, человек сможет достигнуть истинного понятия о Боге.

Во-вторых, для Богопознания необходима концентрация ума и направленность его к высшей цели познания Высшего Существа. Божественная мудрость, могущество и красота яркими лучами просвечивают через все явления природы. Человек должен собрать их воедино, чтобы составить истинное понятие о Боге.

И, наконец, третьим условием Богопознания является свобода от мирских забот и обеспечение досуга для размышлений о Боге.

3. Богопознание. Учение о Богопознании св. Григория противоположно учению Евномия о полной постижимости существа Божия. Евномий эту познаваемость находил в именах, которые прилагаются к Богу. Св. Григорий говорит, что именами мы определяем только деятельность Бога в

мире, но не Его сущность; никаким именем мы не сможем выразить всю полноту Божественной жизни.

Бог выше всяких определений — к Нему приложимы лишь отрицательные предикаты — Он не есть тело, непространственен, выше времени, но эти свойства говорят о том, чего нельзя мыслить в Боге, но не о том, что Он есть.

Св. Григорий приводит слова Платона — «уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно». И поправляет его: «Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно» (III: 15). Нельзя до конца перевести опыт веры на язык понятий. И потому Бог не именуем, Бог есть безымянный. Из положительных имен только богооткровенное имя «Сущий» выражает нечто о Боге и принадлежит собственно Ему и только Ему, так как только Ему принадлежит Самобытность и Самобытие... Однако нужно помнить, что Бог выше всякой сущности, всех категорий и определений. И само имя Бог есть имя относительное, обозначающее Бога в отношении к твари.

В апофатическом богословии св. Григорий выражает общие идеи каппадокийцев. Но, выдвинув утверждения в терминах отрицания, каппадокийцы на этом не останавливались. Необходимо было ответить на другой вопрос: есть ли возможность положительного познания Бога? На этот вопрос каппадокийцы отвечали утвердительно. Существо Божие превосходит наше понимание, но встреча с Богом не только возможна, но и реализуется, ибо Он есть Личность, и Его личное присутствие в мире, в нашей жизни мы ощущаем и признаем. Евангельским примером такого опыта служит беседа Христа Спасителя с апостолами в Кесарии Филипповой. На вопрос Господа: *«А вы за кого почитаете Меня?»* — св. апостол Петр ответил: *«Ты — Христос, Сын Бога Живаго»* (Мф. 16, 15–16).

В Богопознании есть ступени. Есть они и в самом Богооткровении. Это — два пути, один снизу, другой сверху. «Ветхий Завет ясно проповедал Отца, а не с такой ясностью — Сына. Новый открыл Сына и дал указания о Боже-

стве Духа. Ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание» (III: 103). Откровение совершилось, Троическая тайна явлена и открыта человеку, но еще не вмещается в него. «Чтобы достаточно и соответственно достоинству предмета уразуметь и изложить сие, — для того потребно слово более продолжительное, нежели каково настоящее время, и даже, думаю, — говорит святитель, — какова настоящая жизнь. Особенно же, как ныне, так и всегда, потребен для сего Дух, при одном содействии Которого и можно только о Боге и мыслить, и говорить, и слушать. Ибо к чистому должно прикасаться одно чистое и ему подобное» (I: 31). Трисолнечное сияние Божества узрят только чистые.

4. Учение о Святой Троице. Церковная память усвоила св. Григорию имя «Троического богослова». И это характерно для него не только потому, что всю жизнь он богословствовал о Святой Троице в борьбе с лжеучениями и лжеучителями, но еще и потому, что для него созерцание Пресвятой Троицы было пределом и средоточием всей духовной жизни. «Бог мой, — восклицает он, — Бог — Тройственная Единица... Моя Троица» (VI: 62), «О проповедуемая мной Троица!» (VI: 80). И описание своей жизни святитель заканчивает молитвой о том, чтобы прийти в «непоколебимую обитель», туда, «где моя Троица и Ее сочетанное сияние, Троица, Которой и неясные тени приводят меня в восторг» (VI: 60).

Сущность учения св. Григория Богослова о Святой Троице точно сформулирована в «Слове 40, на святое Крещение», в котором он излагает исповедание веры, как «добрый залог», спутника и защитника на всю жизнь крещаемому: «Храни исповедание веры в Отца, Сына и Святого Духа... единое Божество и единую Силу, Которая обретается в Трех единично и объемлет Трех отдельно, без различия в сущностях или естествах, не возрастает и не умаляется через прибавления или убавления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и величие неба. Оно есть Трех Бес-

конечных бесконечная соестественность, где и Каждый, умозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, Сын как Отец и Дух Святый как Сын, с сохранением в Каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, — также Бог; первое по причине единосущия, последнее — по причине единогоначия. Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успеваю разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым. Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупаю в умозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» (III: 259—260). При этом в Троическом богословии св. Григория чувствуется особая интимность опыта и прозрения. «Троица воистину есть Троица», — это основная мысль св. Григория. «Воистину», то есть реально, Троица в Единице и Единица в Троице, больше того: Тройственная Единица. Троичность есть некое круговращение Божественного единства, некое движение внутрибожественной жизни. Для св. Григория Троичность есть выражение Божественной Любви: Бог есть Любовь, и Триединство есть совершенное выражение «единомыслия и внутреннего мира».

Совершенное единство внутрибожественной жизни выражается, прежде всего, в безусловной вневременности Божественного бытия. Бог вечен по природе и выше всякой последовательности и разделения. И мало сказать: «Бог всегда был, есть и будет», — лучше сказать: «Он есть». Но в единстве Божества не исчезает различие Ипостасей. «Мы чтим единогоначие, — говорит св. Григорий, — не то единогоначие, которое определяется единством Лица (против Савеллия), но то, которое составляет равночестность единства, единомушие воли, тождество движения и направление к Единому Тех, Которые из Единого, — что невозможно в естестве сотворенном» (III: 43), то есть возникшем, сложном и производном. Во исповедании Святой Троицы исполняется полнота Богопознания. Св. Григорий напоминает кре-

шальный символ и спрашивает: «В кого ты крестился? Во Отца! — Хорошо. Однако это иудейское. В Сына! — Хорошо. Это уже не иудейское, но еще не совершенное. В Духа Святого! — Прекрасно! Это совершенное. Но просто ли в Них ты крестился или в общее Их имя? — Да, и в общее имя. Какое же это имя? — Без сомнения имя Бога... В сие же имя веруй, — *успевай и царствуй* (Пс. 44, 5)» (III: 148–149).

Учение св. Григория о Святой Троице представляет собой дальнейшее развитие учения св. Василия Великого и содержит в себе некоторые поправки к нему. Под словом «усиа» св. Григорий Богослов так же, как и св. Василий Великий, понимает свойства, общие Отцу, Сыну и Святому Духу, как бы родовое понятие. Слово «ипостасис» — наоборот, обозначает личные особенности Отца, Сына и Святого Духа и понимается как индивидуум в противоположность роду. Под словом «омоусиос» и св. Григорий понимал полное подобие Лиц Святой Троицы по существу.

К числу особенностей терминологии св. Григория Богослова нужно отнести следующие.

1. Ее последовательность и законченность. Св. Василий Великий ипостасные особенности указывает частью в образе бытия Каждого из Лиц Святой Троицы (отчество, сыновство, исхождение), частью в особой деятельности Каждой из Ипостасей (святость, освящающая сила). Св. Григорий ипостасные особенности указывает только в образе бытия (*ἀγενεσία, ὑένις, ἐκπόρευσις* — нерожденность, рожденность, исхождение).

2. В учении св. Василия Великого *ὑπόστασις* обозначает резко отграниченное, особенное, индивидуальное бытие, он избегает приравнивать его к понятию *πρόσωπον*. Св. Григорий сближает *ὑπόστασις* с *πρόσωπον*, этим он смягчает идею различия Лиц и резче выдвигает Их единство.

Возражая арианам, которые обвиняли православных в трибожии, св. Григорий говорит, что единство Лиц Святой Троицы нельзя представлять численным.

Неприложимость численной категории к единству Божественного бытия явствует из того, что, во-первых, источник Божества один и он заключается в Боге Отце, от Которого происходят Сын и Святой Дух; во-вторых, между Лицами Святой Троицы нет ничего Их разделяющего — Они вечно существуют совместно, Они едины по существу и по Божественным свойствам, у Них единая воля и единое хотение и полное согласие в деятельности.

В человеческой жизни единый индивидуум может обнаружить множественность, когда в нем имеет место борьба между различными побуждениями, и многие индивидуумы могут достигнуть единства, когда между ними устанавливается полное согласие.

5. Учение о Святом Духе. С особенной силой св. Григорий останавливается на раскрытии Божества Духа. Это был вопрос, который рассматривался в 70-х годах IV века и на II Вселенском соборе (381 г.). «Теперь спрашивают, — говорил св. Григорий, — что же скажешь о Святом Духе? Откуда вводишь к нам чуждого и не знакомого по Писаниям Бога? И это говорят даже те, кто умеренно рассуждает о Сыне» (III: 84). «Одни почитали Духа действованием, другие — тварью, иные — Богом, а иные не решались сказать ни того, ни иного, — из уважения, как говорили они, к Писанию, которое будто бы не выразило об этом ничего ясно. А потому они не чтут, но и не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же, весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Божеством одни благочестивы только в сердце, другие же осмеливаются благочествовать и устами» (III: 87). Среди этой смуты св. Григорий решительно исповедует: «С трепетом чтим Великого Духа: Он мой Бог, Им познал я Бога, Он Сам есть Бог, и меня в той жизни творит богом» (IV: 182). В раскрытии единосущной Божественности Святого Духа св. Григорий следует за св. Афанасием и опирается на крещальную формулу: Кре-

шение совершается во имя Святой Троицы, неизменной и нераздельной, едиnorodной и равночестной.

Против учения о Божестве Духа Святого последователи Македония возражали, что в Священном Писании Дух Святой нигде не называется Богом. На это возражение духоворцев св. Григорий отвечает двумя доводами:

а) в Священном Писании отсутствуют многие догматические понятия, например нерожденный, безначальный, бессмертный, однако мы имеем право их употреблять, потому что они представляют собой простой вывод из некоторых прямых выражений Писания, например *«Прежде Мене не бысть ин Бог и по Мене не будет»* (Ис. 43, 10). «Если ты, — говорит св. Григорий, — скажешь 2 x 5, а я выведу отсюда десять, то слова эти принадлежат не столько мне, сколько тебе» (III: 100—101). Так и в Писании, хотя Дух Святой и не называется Богом, но это название постоянно подразумевается в Нем;

б) не довольствуясь этим, св. Григорий старается обосновать догмат Божества Святого Духа и на основе Предания. Он высказал по этому поводу редкую в патристической литературе мысль о продолжаемости догматического откровения в Церкви. В Ветхом Завете ясно было выражено только учение о Боге Отце, а учение о Сыне Божием было высказано прикровенно. Новый Завет открыл Сына и дал прикровенное указание на Божество Духа Святого. Но Христос обещал ниспослать Духа Святого, Который восполнит Его учение. И Дух Святой нисшел в Пятидесятницу на верующих, действует ныне в Церкви и непосредственно открывает ей истину Своего Божества.

Учение о Святом Духе св. Григория Богослова отличается от учения св. Василия Великого следующим.

1. Св. Василий ради немощных в вере довольствовался формулой Александрийского собора 362 года — не называть Святого Духа тварью; св. Григорий заявляет, что кто не исповедует Духа Святого тварью, тот признает Его Богом, потому, что между Богом и тварью ничего среднего

быть не может; поэтому он открыто называл Духа Святого Богом и считал непоследовательными тех, которые держались одной только александрийской формулы.

2. Св. Василий личным свойством Святого Духа признавал святынню. Св. Григорий этот признак считает недостаточным, потому что святостью обладают все Три Лица Святой Троицы. Ипостасным свойством Святого Духа св. Григорий признает исхождение Его от Отца — (ἐκπόρευσις).

6. Христология и сотериология. Христология св. Григория выработалась в борьбе с Аполлинарием, который учил, что Сын Божий воспринял только тело человека и его неразумную душу, а место разумной души — духа, ума — заняло Божество. Критикуя это положение, св. Григорий указывает, что, во-первых, соединение Божества с плотью и животной душой невозможно, потому что расстояние между ними слишком велико: Бог и плоть — две противоположности. Для этого нужно посредствующее начало, таковым служит ум, который, с одной стороны, сожительствоует плоти, а с другой — есть образ Божий; вследствие этого Сын Божий вступает в общение только через соединение со сродным Ему умом. Во-вторых, неразумная душа принадлежит и животным; но нелепо было бы думать, что возможно единение Божества с животными.

Наконец, если Сын Божий воспринял не полное человеческое естество, то невозможно спасение и обожение всего человека, оно, в таком случае, должно простирается на одно только тело. А между тем ум-то человеческий наиболее нуждается в искуплении, потому что он был началом греха.

Таким образом, идея спасения требует, чтобы Христос был истинный человек и истинный Бог: «Не воспринятое не уврачевано... но что соединилось с Богом, то и спасается (это важнейшая идея сотериологии св. Григория. — К.С.). Если Адам пал одною половиною, то воспринята и спасена одна половина, а если пал всецелый, то со всецелым Рождшимся соединился и всецело спасается. ...Если Он человек,

имеющий душу, то, не имея ума, как мог быть человеком?» («Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария — первое». IV: 161—162; ср. IV: 165).

Поэтому во Христе Спасителе необходимо признать две совершенные природы — Божескую и человеческую. Св. Григорий отчетливо различает во Христе двоякое, «два естества»: «естество, которое подлежит страданию» и «естество неизменяемое, которое выше страданий». И чрез всю Евангельскую историю св. Григорий прослеживает это двойство, эту «тайну имен», тайну двойных имен, двойных знамений: ясли и звезда. Но все имена и все знамения относятся к Одному и Тому же. Эти две природы объединяются единством личности Христа. В Нем две природы (φύσις) и одна Ипостась (ὑπόστασις). Единое Лицо, единый Богочеловек, единый Христос, единый Сын — «не два сына», как «лжетолкует» православное представление Аполлинарий.

При таком понимании образа соединения двух естеств во Христе свойства одной природы передаются другой, и Христу надлежит воздавать Божеское поклонение не только по Божеству, но и по человечеству, а Дева Мария воистину есть Богородица.

Св. Григорий впервые употребляет для выражения силы Богочеловеческого единства термин κρᾶσις — «срастворяются и естества, и имена и переходят одно в другое по закону сращения». Конечно, Божество остается непреложным, но человечество «обожествляется». «Сильнейшее побеждает», — в этом основа единства Лика Христова (см. III: 59).

На вопрос, как возможно было слияние двух сознаний — Божеского и человеческого — в единстве личности, св. Григорий Богослов отвечает аналогией души и тела в человеке. Как душа в человеке образует его личность, так Слово Божие образует личность во Христе чрез посредство человеческого ума, который, служа связью между Божеством и телом (как образ Божий, но сожительствовавший с телом), становится как бы исчезающей величиной сравнительно с Божественным Логосом, подобно звезде при сиянии солнца.

Таким образом, единая личность во Христе образуется через связь Логоса с умом человека.

Основная цель воплощения Сына Божия — обожение человека. Св. Григорий выражает это формулой: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом» (см. III: 59). В будущем веке Бог будет обитать в сонме богов, то есть обожествленных праведников. Это обожествление человеческой природы св. Григорий понимает, однако, не в безусловном, а в относительном смысле, не в смысле превращения человека в бога, а в смысле развития в человеке до их полного совершенства тех свойств, которые составляют в нем образ Божий. Обожествление человеческой природы во Христе таинственно сообщается всему человечеству и является как бы закваской обожения всего человеческого рода. Вступая в единение со Христом, все верующие после смерти и воскресения достигнут обожения.

В «Слове 40, на святое Крещение» св. Григорий так формулирует учение о воплощении: «Веруй, что Сын Божий — предвечное Слово, рожден от Отца безлетно и бесплотно, и Он же в последние дни родился ради тебя и Сыном Человеческим, происшедши от Девы Марии, неизреченно и нескверно (ибо нет никакой скверны, где Бог и откуда спасение); что Он всецелый человек и вместе Бог, ради всего страждущего человека, дабы всему тебе даровать спасение, разрушив всякое осуждение греха, бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству; столько же ради тебя человек, сколько ты ради Него делаешься богом; что Он за беззакония наши веден на смерть, распят и погребен, поколику вкусил смерть, и, воскресши в третий день, вознесся на небо, дабы возвести с Собою тебя, поверженного долу, но паки придет в славное явление Свое судить живых и мертвых, придет уже не плотию, но и не бестелесным, а в известном Ему только образе боголепнейшего тела, чтобы и видимым быть для прободших Его, и пребывать Богом, непричастным дебелисти» (III: 263–264). Эти положи-

тельные мысли полемически и более подробно раскрыты в первом послании к Кледонию.

Говоря о значении смерти Христа, св. Григорий отрицает оригеновскую теорию выкупа у сатаны. Дьявол владел людьми не по праву, а по захвату, поэтому нельзя допустить, чтобы для свержения его насилия необходима была смерть Самого Воплотившегося Бога. Отрицательно относится он и к теории Оригена о примирительной жертве, ибо если Бог не допустил пролития крови Исаака, то может ли быть Ему приятна Кровь Его Единородного Сына. Христос умер для того, чтобы, сошедши Своей душой во ад, уничтожить власть сильного, освободить души умерших и Своим воскресением даровать воскресение всем верующим. Крест есть победа над сатаной и адом, но не выкуп. Крест есть Жертва благоприятная, но не плата. Крест есть необходимость человеческой природы, не необходимость Божественной Правды. Крест есть некое рождение, — потому-то Крещение есть причастие Кресту, соумиание и спогребение, возрождение из гроба и через гроб. На Кресте, по мысли св. Григория, восстанавливается первозданная чистота человеческой природы. Христос воспринял все человеческое, «все, что проникла смерть», — и смертью разрушил смерть.

7. Эсхатология. В учении о загробной судьбе людей св. Григорий источником блаженства праведных признает познание Бога и общение с Ним, а источником страданий — отвержение Богом и муки совести. Бог «для одних свет, а для других огонь, смотря по тому, какое вещество и какого качества встречает в каждом» (I: 235).

Хотя св. Григорий свободен от крайностей Оригена, тем не менее близок к его мыслям в учении об очистительном действии наказания огнем. Безболезненное очищение грехов подается в таинстве Крещения, а согрешившие после принятия этого таинства должны пройти более тяжелый путь самоуничтожения, поста и слез. Но не достигшие очищения в здешней жизни, «может быть... будут там (за гробом. —

К.С.) крещены огнем — этим последним крещением, самым трудным и продолжительным, которое поедает вещество, как сено, и потребляет легковесность каждого греха» (III: 223).

* * *

Св. Григорий оказал огромное влияние на богословие последующего времени. Творения его иногда приравнивались к Священному Писанию и широко использовались песнотворцами. В частности, ныне употребляемые каноны на Рождество Христово, Богоявление, Пасху представляют собой перефразировку отрывков из его проповедей, выполненную св. Иоанном Дамаскиным. Особенно почитал на Востоке св. Григория преподобный Максим Исповедник. Большим уважением пользовался св. Григорий и на Западе.

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

ЖИТИЕ

Св. Григорий был родным братом св. Василия Великого, но по возрасту моложе его. Год рождения его неизвестен, предположительно можно назвать 331-й. Неизвестны и обстоятельства его детства и школьного образования. Ему не пришлось, подобно брату, св. Василию, выезжать в центры просвещения. Знания, приобретенные им в языческой школе в Кесарии, были потом восполнены самостоятельными научными занятиями и уроками св. Василия Великого, которым св. Григорий, по его словам, был многим обязан. Св. Василия он приравнивал к апостолам и пророкам — только по времени позже них.

В ранней молодости св. Григорий не обнаруживал большой религиозности. Из этого периода его жизни известен следующий факт. Однажды в имении его матери предполагался праздник Перенесения мощей 40-ка мучеников. Св. Григорий, обучавшийся в Кесарии, был приглашен принять участие в этом семейном торжестве. Разгневанный необходимостью прервать свои занятия и негодую на то, что празднество не было отложено до другого, более благоприятного, времени, равнодушно слушал он песнопения богослужения, происходившего в саду и длившегося всю ночь, и наконец, удалившись в одну из беседок, лег спать. Но здесь он увидел сон. Ему снилось, что он хочет войти в сад, но какие-то светоносные воины не пропускают его и только благодаря заступничеству одного из них ему удалось избежать наказания. Вероятно, под влиянием этого сновидения он принял на

себя обязанности анагносты — чтеца Священного Писания в богослужебных собраниях. Однако его религиозное воодушевление не было продолжительным. Мечты о светской карьере скоро завладели им. Св. Григорий становится учителем красноречия, увлекается изучением языческой литературы. Это вызвало смущение. «Что с тобой сделалось, мудрый муж? — писал ему с дружеским укором св. Григорий Богослов. — Не хвалят твоей бесславной славы, твоего понемногу уклонения к худшему и этого честолюбия, которое, по слову Еврипида, злее демонов... За что прогневался ты сам на себя, бросил священные, удобопиемые книги, которые некогда читал народу... а взял в руки соленые и неприемые книги и захотел лучше называться ритором, а не христианином?» Св. Григорий Богослов призывал его опомниться, оправдаться перед Богом и перед верными, перед алтарями, перед таинствами, от которых удалился (см.: Письмо св. Григория Богослова к Григорию Нисскому // Свт. Григорий Богослов. Творения. Ч. VI. С. 105—106). Св. Григорий Нисский, несомненно, прошел через какие-то умственные соблазны. К этому же времени, вероятно, относятся его усиленные занятия внешней философией и затем изучение Оригена. Влияние Оригена на св. Григория было велико. В вопросах эсхатологии св. Григорий остался оригенистом. Кроме Оригена, на св. Григория оказал влияние Филон. Отчасти этот оригенизм был умерен влиянием св. Василия. Вряд ли случайно, что именно к св. Григорию обращено письмо св. Василия о Троической терминологии. В нем чувствуется опасение, что и св. Григорий может впасть в неправые мысли. Соблазн внешней мудрости у св. Григория прошел. Впоследствии он резко говорил о ее бессилии, — она «все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем». По всей вероятности, в это же время св. Григорий вступил в брак с Феосевией, о благочестии и религиозном настроении которой тепло говорит св. Григорий Богослов в письме к св. Григорию Нисскому по поводу ее смерти (см.: Свт. Григорий Бо-

гослов. Творения. Ч. VI. С. 240-241). Вскоре после кончины Феосевии под влиянием членов своей аскетически настроенной семьи (сестры Макрины) и друзей (св. Григория Богослова) он оставил мир и удалился в монастырь, основанный св. Василием Великим на берегу Ириса.

Избрание св. Василия Великого в епископы, нежелательное для части кесарийского духовенства, послужило причиной разрыва его с дядей, еп. Григорием, человеком очень близким к семье св. Василия Великого и уважаемым в ней. Желая примирить родственников, неопытный в делах житейских, св. Григорий Нисский написал два подложных письма к св. Василию от имени дяди, делая за него и вопреки его воле этот первый шаг к примирению. Подлог, конечно, тотчас же был раскрыт, епископ отрекся от писем, и св. Василий Великий оказался в таком положении, что желал, чтобы под ним «расступилась земля».

Не ранее Пасхи 372 года св. Григорий был посвящен св. Василием Великим в епископы незначительного города Ниссы. Здесь ему пришлось вступить в жестокую борьбу с арианами. Император Валент старался заместить все епископские кафедры своими приверженцами. Зимой 375 года в Каппадокию прибыл наместник Понта — Демосфен. Вскоре после этого в Анкире состоялся собор из покорных правительству епископов. На этом соборе св. Григорий был оклеветан и обвинен в «растрате» церковных денег. Кроме того, были выставлены какие-то основания против законности его поставления в епископы. По приказанию Демосфена св. Григорий был арестован и под конвоем отправлен в Анкиру. Дорогой он очень страдал от грубости солдат и лихорадки. Не видя другого исхода, св. Григорий решился бежать и, ускользнув от стражи, скрылся в безопасное место. Осуждение св. Григория по случаю его отсутствия не состоялось. Но весной 376 года был созван новый собор из епископов Понта и Галатии в самой Ниссе, и, хотя св. Григорий опять не явился на суд, он был низложен заочно и сослан, а его кафедра отдана человеку, которого можно было

«купить за несколько оболлов». Три года вел св. Григорий скитальческую жизнь, носимый волнами, по его выражению, как кусок дерева, и лишь по смерти арианствующего Валента в 378 году мог вернуться в Ниссу и занять свою кафедру. Здесь он с торжеством был встречен народом. Однако торжество возвращения было омрачено семейным несчастьем: 1 января 379 года скончался высоко чтимый им брат, св. Василий. На погребении его св. Григорием было произнесено похвальное слово в честь почившего. Св. Григорий почувствовал себя преемником своего великого брата и, прежде всего, из благодарного почтения к своему наставнику взялся за важную работу — написать опровержение новой апологии Евномия, в которой Евномий искажал истину и оскорблял имя св. Василия Великого, не имея, однако, смелости показать на свет своё сочинение при жизни св. Василия.

В сентябре 379 года св. Григорий принимал участие в Антиохийском соборе. Возвращаясь оттуда в Ниссу, он получил известие о болезни своей старшей сестры, Макарины, с которой не встречался уже 10 лет. Св. Григорий Нисский тотчас же поспешил в обитель, где Макарина стояла во главе монашеской общины, но застал ее уже на смертном одре. Последний разговор с этой замечательной христианской подвижницей, ее кончину и погребение св. Григорий описал в двух сочинениях — в «Послании к монаху Олимпию» (VIII: 328–375) и в трактате «О душе и воскресении» (IV: 201–326).

В 381 году св. Григорий присутствовал на II Вселенском соборе и, благодаря своей учености, был одним из влиятельнейших деятелей собора. В это время он произнес две проповеди — одну по случаю избрания св. Григория Богослова епископом столицы, другую, надгробную, на погребение Мелетия Антиохийского. Император Феодосий своим эдиктом в 381 году объявил св. Григория вместе с митрополитом Елладием Кесарийским и Отрием Митиленским хранителем Православия для Понта: все епископы, желавшие

сохранить за собой свои кафедры, должны были, согласно этому эдикту, находиться в церковном общении с названными иерархами.

Вероятно, после II Вселенского собора св. Григорию пришлось переезжать от церкви к церкви для приведения в порядок нестроений и утверждения Православия. Неизвестно, когда именно — после Антиохийского собора 379 года или после II Вселенского собора — св. Григорий посетил церкви Аравии и Святую Землю. Для этого путешествия ему были предоставлены императором все удобства и была дана казенная колесница. Иерусалим произвел на св. Григория самое тяжелое впечатление. Его поразили враждебные отношения христиан друг к другу и к св. Кириллу Иерусалимскому, который 13 лет пробыл в ссылке. Опираясь на свои личные наблюдения, св. Григорий восстает против паломничеств в Святую Землю, потому что они не заповеданы Евангелием, сопряжены с нравственными опасностями, особенно для девственников, и потому, что вообще «перемена мест не приближает к нам Бога» (см.: «О тех, которые принимают путешествия в Иерусалим», VIII: 455–461).

В последующее время св. Григорий еще несколько раз посетил Константинополь и произнес здесь речь «О Божестве Сына и Духа» (IV: 378–398) и надгробное слово над шестилетней дочерью императора, Пульхерией, и супругой его, Плакиллой (VIII: 391–424). В то же время он познакомился со знаменитой диакониссой св. Олимпиадой, почитательницей св. Иоанна Златоуста. В 394 году св. Григорий присутствовал на соборе в Константинополе, созванном для рассмотрения пререканий аравийских епископов. Это известие о св. Григории является последним. Год его смерти остается неизвестным.

Св. Григорий Нисский среди трех великих каппадокийцев выделяется как глубокомысленный ученый и философ, направивший усилия своего ума на постижение разумом церковного учения, которое он стремился представить в виде стройной, логически обработанной системы. Но как

практический деятель он не обладал теми талантами, которыми высоко был наделен его брат, св. Василий, и неоднократно допускал по своей простоте поступки, ставившие его и окружающих в сомнительное положение. Св. Григорию Богослову он уступал в искусстве и дарованиях церковного оратора.

Как ученый и мыслитель он приближается к св. Афанасию и Оригену. Подобно последнему, в некоторых вопросах он отклоняется от церковного учения, но эти высказывания, во-первых, имели место лишь по вопросам, еще не раскрытым соборными определениями, и, во-вторых, его личное мнение всегда сопровождалось оговоркой, что он не придает им догматического значения. В принципе основой всякого знания он признает только церковное учение, и знание без истинной веры он называет пустым и бесплодным.

Современники видели в св. Григории великого защитника Православия от ариан и аполлинаристов. Позже, в эпоху оригенистических споров, стали спорить и о св. Григории, и при определении круга «избранных отцов» его оставили в стороне. Его прямое влияние упало. Впрочем, уже VII Вселенский собор называл св. Григория «отцом отцов».

В богословии св. Григория различалось школьное предание и церковное свидетельство.

ТВОРЕНИЯ

Св. Григорий Нисский принадлежит к самым разносторонним и глубоким церковным писателям. Его творения можно разделить на пять разделов.

1. **Экзегетические сочинения**, посвященные истолкованию Священного Писания. К ним относятся:

- 1) «О Шестоднев» (I: 1–75);
- 2) «Об устройении человека» (I: 76–222);
- 3) «О жизни Моисея законодателя» (I: 223–379);
- 4) «О надписании псалмов» (II: 1–193);

- 5) «На псалом шестой» (II: 194–202);
- 6) «Точное истолкование Екклесиаста Соломона» (II: 203–358);
- 7) «Точное изъяснение Песни песней Соломона» (III: 1–408);
- 8) «О чревовещательнице» (IV: 192–200);
- 9) «О молитве» (I: 380–496);
- 10) «О блаженствах» (II: 359–478).

Св. Григорий в приемах экзегетики большей частью следует аллегорическому методу толкования. Он стремится повсюду находить таинственный и нравственно-практический смысл. Особенно ярко метод аллегоризма нашел выражение в его «Точном изъяснении Песни песней Соломона».

В первых двух произведениях («О Шестоднев» и «Об устройении человека») св. Григорий держится тех же приемов буквального истолкования, которые имеют место в знаменитом произведении св. Василия — «Беседы на Шестоднев». Св. Григорий раскрывает премудрость Божию, проявленную в создании человеческого организма, описывает состояние первозданного человека в раю, последствия грехопадения, изображает состояние человека по воскресении.

В труде «О жизни Моисея законодателя», написанном в руководство благочестивому юноше Кесарию, св. Григорий вдается в самый изысканный и смелый аллегоризм, пользуясь которым, события из жизни Моисея он сближает с различными обстоятельствами жизни христианина и выводит из них нравственные наставления.

Еще больший аллегоризм обнаруживается в сочинении «О надписании псалмов». Здесь он проводит ту мысль, что псалмы расположены по содержанию в систематическом порядке, который раскрывает нравственные истины, возводящие человека последовательно на более высокие ступени совершенства. Он разделяет все содержание Псалтири на пять отделов, каждый из которых, по его мысли, дает указа-

ние на последующую, более высокую, ступень нравственного совершенства.

Восемь бесед на Екклесиаста раскрывают ту мысль, что эта возвышенная и богодухновенная книга отвлекает ум человека от чувственного и направляет его к высшему миру.

«Точное изъяснение Песни песней Соломона» первоначально представляло собой беседы, произнесенные при богослужении, а затем они были изложены письменно для жившей в Константинополе вдовы — св. Олимпиады. В этом творении под образом жениха и невесты изображается соединение души человеческой с Богом. В содержании этого произведения ярко отражен религиозный опыт самого автора.

В рассуждении «О чреовещательнице» св. Григорий доказывает, что по вызову аэндорской волшебницы явился не Самуил, а демон, который обманул волшебницу и Саула.

В пяти беседах «О молитве» изъясняется молитва Господня, и в восьми беседах «О блаженствах» — заповеди блаженства.

2. Догматические сочинения имеют наибольшее значение среди творений святителя. К ним принадлежат:

1) «Большое огласительное слово» (IV: 1—110). Оно содержит богословско-философскую защиту христианского учения о Святой Троице, искуплении, крещении и причастии от нападок язычников, иудеев и еретиков;

2) «Опровержение Евномия» — обширнейший из противарианских патристических трудов, состоящий из 12 книг (ч. V, VI). В нем подвергается разбору ответ Евномия на сочинение св. Василия Великого «Против Евномия» и защищается от нападок как личность, так и учение кесарийского святителя.

Далее, выяснению учения о Святой Троице посвящены сочинения:

3) «К Симпликию о вере» (изложено учение о Божестве Слова и Духа). (IV: 133—140);

- 4) «К Авлалию о том, что не три Бога» (IV: 111–132);
- 5) «К эллинам на основании общих понятий» (IV: 178–191);
- 6) «Слово о Святом Духе против македониан» (VII: 23–58);
- 7) «Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму» (IV: 373–398).

Против Аполлинария св. Григорием Нисским было составлено два сочинения:

8) «Опровержение мнений Аполлинария» (VII: 59–201). В этом сочинении опровергается учение Аполлинария о небесной плоти Христа и отрицание Аполлинарием наличия во Христе человеческого ума.

9) «Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому» (VII: 202–210).

Вопросам эсхатологии посвящены также две работы:

- 10) «О душе и воскресении» (IV: 201–326);
- 11) «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью» (IV: 327–360).

Наконец, в сочинении

12) «Против учения о судьбе» (IV: 141–177) св. Григорий защищает свободу воли против языческих представлений о фатальном господстве судьбы.

«Слово против Ария и Савеллия» (VII: 1–22) принадлежит не ему, — может быть, св. Василию Великому.

3. Сочинения нравственно-аскетические:

- 1) «К Армонию, о том, что значит имя и название христианин»;
- 2) «О совершенстве и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию-монаху»;
- 3) «О цели жизни по Боге; об истинном подвижничестве; ответ подвижникам, спрашивавшим о цели благочестия, и начертание, как жить и подвизаться в обществе»;
- 4) «О девстве. Письмо, содержащее увещание к добродетельной жизни».

Все эти сочинения помещены в «Творениях», ч. VII, с. 211—394.

Особенно ярко («немногое из многого») аскетический идеал выражен св. Григорием в его письме «К некоему Иоанну о различных предметах, также об образе и порядке жизни сестры своей Макрины» (VIII: 514—521). Написано вскоре после ее кончины — в 380 году.

4. Проповеди св. Григория по своему достоинству стоят ниже проповедей свв. Василия Великого и Григория Богослова, так как обнаруживают применительно к вкусам слушателей искусственность и преувеличения.

По содержанию их разделяют на догматические («На свое рукоположение», — IV: 361—372), нравственные («Против ростовщиков», «Против тяготящихся церковными наказаниями», «О нищелюбии и благотворительности», «Против отлагающих крещение», «Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную», — VII: 395—534), похвальные (в честь первомученика Стефана, великомученика Феодора Тирона, св. Григория Чудотворца, сорока мучеников, прп. Ефрема Сирина, св. Василия Великого, прп. Макрины, — VIII: 105 и далее), произнесенные в большие праздники.

5. Письма, числом 26. Большинство из них имеют личный и биографический характер. Особо необходимо отметить письмо о предпринимающих путешествие в Иерусалим (VIII: 455—461). Сверх того, нужно назвать «Каноническое послание к св. Литоию, епископу Мелетинскому» (VIII: 425—443), содержащее 8 правил и включенное в «Кормчую» и в «Книгу Правил». Примечательно, что правила покаянной дисциплины здесь обоснованы и объяснены психологически. Вероятно, св. Григорий опирался при этом на церковный обычай и на собственную пастырскую практику. Послание писано ко дню Пасхи, — «вселенский праздник создания», совершаемый ради воскрешения павшего человека.

ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ

Наибольшее влияние на догматические воззрения св. Григория оказал его брат, св. Василий Великий, которого он именует своим отцом и учителем. Св. Василий раскрывает смысл своей Троичной терминологии именно в письме к св. Григорию. Но в разработке своей богословской системы св. Григорий проявляет оригинальность и самостоятельность, которые опирались на его незаурядное философское дарование. От св. Василия он отличается также тем, что широко применяет аллегорический метод толкования Священного Писания и пользуется доводами философского характера. Через философию на образ мыслей св. Григория оказали наибольшее влияние Филон и неоплатоники.

1. Учение о Богопознании. Душе человеческой свойственно движение к красоте невидимой. С самой сущностью и природой человека соединено стремление к добру, к совершенству, а также любовь к тому Образу, Которого человек есть подобие. Это влечение и любовь раскрываются в искании и в искании бесконечном. Бог есть предел всех желаний, успокоение всех созерцаний. Однако, предел недоступный, никогда не достигаемый. «О добродетели же знаем мы от Апостола, — говорит св. Григорий, — что у нее один предел совершенства — не иметь предела» (I: 225). И «не безопасна остановка в сем течении», потому что «как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в течении поприщем добродетели делается началом течения по пути порока» (I: 226). Искание бесконечно и должно быть безостановочно потому, что есть искание бесконечного.

Вопрос о возможности, степени и условиях Богопознания рассматривается св. Григорием Нисским, как и другими каппадокийцами, в связи с критикой учения Евномия о возможности познать сущность Божию. На этот вопрос св. Григорий отвечает формулой: Бог непостижим по существу, но до некоторой степени познаваем в Своей деятельно-

сти и проявлениях, как в мире, так и в человеческой душе. Сущность Божия непостижима потому, что только подобное может познавать подобное себе, но человек полного подобия Богу достигнуть не может, так как не может победить ограниченности своей природы. Бог бесконечно выше всего тварного и чувственного. Человек в познании своем не может выйти за пределы своей ограниченной природы и на все смотрит через очки своей телесной организации, поэтому и Бога он не может представить сверх некоторой пространственности и временности. Человеческие понятия о Боге касаются лишь *подножия ног Его* (Ис. 66, 1).

Но непостижимый по существу Бог частично открывается в Своих творениях. В созданном Им мире отпечатались Божественная премудрость, благодать, всемогущество, правда и милость. Поэтому, познавая мир, человек может получить представление не о самом естестве Божиим, но о свойствах деятельности Божией в мире, и только приближенно. Познание Бога может совершаться двумя путями — отрицательным и положительным. Идя путем отрицательным, мы устраним из понятия о Боге все, что не может принадлежать Существу совершенному и высочайшему; идя путем положительным, мы приписываем Богу все совершенства, которые должны мыслиться в Боге в самой превосходной и возвышенной степени.

2. Ступени Богопознания. Бог непостижим. Но человеку врождено по естеству стремление к Богопознанию, а в нем — полнота благ. Этой противоположностью определяется путь. Бог выше познания, но во всем открыт для познания. Он вне и выше мира, выше всякого естества. Но Он и Творец, Художник мира, — и потому в мире видим и познается. И прежде всего видим и открывается в душе человеческой, носящей образ Божий, — хотя бы под грязью и нечистотой.

Св. Григорий путь познания Бога человеком излагает с большими подробностями, чем свв. Василий Великий и Гри-

горий Богослов, и сообщает своему учению систематический характер. Высшей формой Богопознания он считает экстаз.

В процессе Богопознания человек последовательно проходит три ступени: 1) удаляется от ложных языческих представлений о Божестве и тем переходит от тьмы к свету, 2) познает Бога через созерцание проявлений силы Божией в видимом мире и в душе человека, 3) достигает экстатического восхищения.

Если первой ступенью Богопознания является отказ от грубых языческих представлений, то на второй ступени человек должен отрешиться от чувственных впечатлений, связанных с органами слуха, зрения, осязания и прочего и использовать только силу абстрактного мышления. Более положительных результатов он достигнет, если свою отвлеченную мысль от видимой природы обратит на самого человека, представляющего собой микрокосм, то есть малый мир. Тело человека состоит из четырех стихий, которые положены в основание чувственного мира. Что есть в великом мире, то есть и в малом, потому что часть однородна с целым. Поэтому, изучая премудрое устройство собственного тела, человек может постигать Бога столь же полно, как и на основании созерцания красот мира. Но в человеке есть нечто высшее — это душа, созданная по образу Божию. Свойства этой души дают более близкие представления о Божественной природе. Подобие Божие отпечатлено в духовности, неделимости, в проникновении силами души всех частей тела. Отблесками Божественного естества в душе человека являются ее простота, нравственная чистота и святость.

Грехопадение помрачило образ Божий в душе человека, поэтому созерцание Бога доступно только тому, кто достиг нравственной чистоты. Св. Григорий считает необходимым для Богопознания не столько приобретение положительных добродетелей, сколько освобождение души от оков чувственности, которыми она связана после грехопадения. Поэтому

очищение от чувственных влечений является необходимым условием познания Бога.

Высшей ступенью Богопознания св. Григорий считает экстаз. Учение об экстазе изложено св. Григорием преимущественно в двух сочинениях: «О жизни Моисея законодателя» и в «Точном изъяснении Песни песней Соломона».

В первом произведении жизнь пророка изображается как ряд духовных побед, которые приносят ему созерцание в экстазе сущности Божией. В Моисее св. Григорий усматривает великого тайновидца. Но Моисей видит только «задняя Божия», видит Бога только сзади. Это значит, что истинное Богопознание есть следование за Ним, а «идуший во след видит сзади» (I: 353). А «кто в движении уклоняется в сторону или направляет взор, чтобы видеть ведущего в лицо, тот пролагает себе иной путь, а не указуемый Вождем». Бог говорит Моисею: «Лице Мое не явится тебе». Это значит, объясняет св. Григорий, «не становись лицом к лицу перед ведущим, потому что тогда шествие твое непременно идет в противоположную сторону, доброе не в лицо смотрит доброму, но следует за ним» (I: 353—354). Потому и говорит Бог, что нельзя человеку увидеть лицо Его и остаться в живых. Ибо увидеть лицо Божие значит зайти Богу навстречу, то есть идти не за Ним, а напротив, — вопреки же добродетели смотрит порок (I: 354. Ср. III: 307—308).

В комментариях на Песнь песней изображается состояние души человеческой, с томительной жадой стремящейся к единению со своим Женихом — Христом. По мере нравственного очищения она постигает Бога все более и более. Но каждая достигнутая ступень Богопознания открывает перед ней ряд новых ступеней. Предмет ее стремления всякий раз «улетает от объятия ее помыслов», лишь возбуждая еще большую жажду познания (III: 157).

Этот продолжительный процесс завершается экстазом. Описывая экстатическое состояние, св. Григорий указывает в нем следующие характерные черты:

1) внезапное и неожиданное наступление его для человека;

2) полное отрешение мысли как от чувственных ощущений и представлений, так и от рассудочных понятий;

3) приостановка потока душевных переживаний и соприкосновение души с неподвижной вечностью;

4) возгорание чувства любви к Богу и единения с Ним, напоминающее состояние опьянения;

5) приближение человека к познанию сущности Божией, но не свойств, открывающихся в делах Божиих, — однако, прикасаясь к Божественной сущности, человек и в экстазическом состоянии ощущает лишь непостижимость и безгрешность Божества, полнота Божественной жизни и в этом состоянии для него остается недоступной.

На высотах сверхумного созерцания душа соединяется с Богом, уподобляется Ему, живет в Нем, «уподобляясь неприступному естеству чистотой и бесстрастием». И когда это совершилось, «начинается взаимное перехождение одного в другого, и Бог бывает в душе, и душа также переселяется в Бога» (III: 153). Эта жизнь в Боге неопишима и неизреченна. И великие тайновидцы не могли описать своих созерцаний, не могли рассказать о виденных ими таинствах рая; «хотя услышит кто несказанные глаголы, — замечает св. Григорий, — понятия о Боге пребудут невыразимыми»... О существе Божиим, о Самом Боге, «каков Он по природе», нельзя говорить в понятиях и словах. Они несоизмеримы с Божественным бытием. «Ибо велико и непроходимо состояние, отделяющее несозданное естество от всякой созданной сущности». — Бог выше всякого имени. Бог не имеет собственного имени, «естество неопределимое не может быть объято никаким словом, имеющим значение имени». Ибо всякое имя, всякое понятие предполагает ограниченность и определенность. Но Божественное бытие бесконечно и беспредельно и потому неопределимо. «Все же сие, — говорит св. Григорий, — познаем из обозрения предложенных нами речений, из которых ясно научаемся, что и величие ес-

тества Божия не ограничивается никаким пределом, и никакая мера ведения не служит таким пределом в уразумении искомого, за которым надлежало бы любителю высокого остановиться в стремлении «в передняя»; а напротив того, ум, высшим разумением восходящий к горнему, находится в таком состоянии, что всякое совершенство ведения, достижимое естеству человеческому, делается началом пожеланию высших ведений» (III: 155–156 и др.).

Особенности учения св. Григория о Богопознании получили дальнейшее развитие в памятнике «Corpus Areopagiticum» и у св. Максима Исповедника († 662).

3. Учение о Боге. В созерцании св. Григория Нисского Бог есть, прежде всего, полнота, Бог Сам в Себе имеет движение жизни или, точнее сказать, есть Жизнь.

На раскрытие учения о Боге св. Григорием оказала влияние через Оригена неоплатоническая система. Подобно неоплатоникам, Бог мыслится св. Григорием как совершеннейшее Бытие, Благо и Красота.

Лишь Богу принадлежит бытие в собственном смысле, внебожественный мир существует постольку, поскольку он причастен Сущему.

Бытие само по себе является благом, а небытие злом. Поэтому, обладая абсолютным бытием, Бог является и абсолютным Благом, а все тварное имеет бытие только по причастию к Божеству и благим может быть названо лишь в относительном смысле.

Благодать, имеющая источник этого свойства в самой себе, в то же время является и самобытной Красотой. Красота в вещественных предметах представляет отражение идеи красоты в материи, поэтому она не может обладать постоянством. Красота видимого мира, как бытия несамобытного, определяется лишь причастием его высшей Божественной Красоте.

Обладая полнотой Бытия, самобытным Благом и высшей Красотой, Бог является предметом неутомимых стрем-

лений всего, всякого дыхания жизни, о чем с воодушевлением говорит св. Григорий в комментариях на Книгу Песнь песней Соломона.

4. Учение о Святой Троице. Полнота Божественной жизни выражается в тайне Троичности, единосущной и нераздельной.

В изложении этого догмата св. Григорий употребляет терминологию, предложенную св. Василием Великим, — единство существа (*οὐσία*) и различие Ипостасей (*ὑπόστασις*). Существо обозначает общие родовые признаки, а Ипостась определяет признаки, свойственные каждому отдельному Лицу. Подобно св. Василию Великому, св. Григорий иллюстрирует свою мысль примером трех человеческих индивидуумов. Петр, Павел, Иоанн — три отдельные ипостаси, человек — их единая и нераздельная сущность. В отношении к Святой Троице определение сущности отвечает на вопрос, что существует, определение Ипостаси — на вопрос, как существует. В развитии этой общей для каппадокийцев темы св. Григорий Нисский обнаруживает оригинальность в двух пунктах: 1) в определении свойств Ипостасей и 2) в способе доказательства единства Ипостасей.

1. Личные свойства Ипостасей, по мысли св. Григория, определяются образом Их бытия. Бог Отец имеет источник бытия в Себе Самом, Бог Сын и Бог Дух Святой происходят от Отца. Ипостасным свойством Сына является то, что Он — Единородный (*μονογενής*) у Отца. Ипостасное свойство Духа Святого то, что Он не рождается, а исходит от Отца через Сына. Мысль, выражаемая в этом случае св. Григорием, не совпадает с западным Филиокве, потому что в его представлении Отец является единственным началом, а Сын служит как бы посредствующим для бытия Святого Духа. Святую Троицу св. Григорий сравнивает с тремя светильниками. «Причина третьего пламени есть первый пламень, — говорит он, — возжегший последний преемственно через средний» (VII: 29). Итак, свойствами Ипостасей

служат ἀγεννησία, μονογενής, διὰ τοῦ Υἱοῦ (нерожденность, единокродный, через Сына).

2. Доказательство единства Божия по характеру принятой терминологии затрудняло св. Григория Нисского не менее, чем св. Василия Великого и св. Григория Назианзина. Некто Авлалий писал св. Григорию: «Петр, Иаков, Иоанн соединены по естеству», как и Лица Святой Троицы. Человечество их одно, как одно и Божество Трех Лиц. Петра, Иакова, Иоанна мы называем тремя человеками. Почему же мы признаем существование трех человек и не должны говорить о трех Богах? (IV: 112). В ответ на этот вопрос св. Григорий составил два небольших трактата: «К Авлалию о том, что не три Бога» и «К эллинам на основании общих понятий». В своем ответе св. Григорий в общем воспроизводит аргументацию св. Василия Великого и св. Григория Богослова: Лица Божества едины, потому что нераздельны между Собой ни по времени, ни по месту, ни по воле, ни в начинаниях, ни в деятельности. Но он вносит в нее нечто новое, в частности, он приводит филологический аргумент. Наименование Бог, по мысли св. Григория, не касается самого естества Божия, но, как и всякое имя, обозначает лишь деятельность Божию, и именно назирательную. Эту зрительную (θεατική) силу «от зрения (ἐκ τῆς θεᾶς)» мы называем Божеством (τῇ θεότητι), а Самого Зрителя нашего — Богом (Θεός) (IV: 118—119). Но если это так, то о Трех Божественных Лицах мы не можем сказать, что это три Бога, ибо Их назирательная деятельность, как и всякая другая, совершенно едина по своему источнику, участию в ней всех Ипостасей и по результату. «Всякое действие, от Божества простирающееся на тварь, от Отца исходит через Сына, простирается и совершается Духом Святым» (IV: 122). Далее, всякая Божественная деятельность едина по своему результату. По свидетельству Писания, мы получили жизнь от Отца, Сына и Духа Святого, но, хотя Три Лица участвовали в оживотворении нас, однако, мы получили не три жизни, по одной от каждого Лица, а одну жизнь от всех. Так как назирательная

деятельность Бога едина по своему источнику, по участию в ней всех Лиц и по своему результату, то она не может быть выражена наименованием, которое заключает в себе понятие множественности, а следовательно, ее должно обозначать словом Бог в единственном числе.

5. Учение об ангелах. Ангелы созданы Богом из ничего в бесчисленном количестве. Св. Григорий Нисский считал, что ангельское царство возникло через некое таинственное размножение. Ангелы делятся по взаимному отношению на начальствующих и подчиненных, а по своей деятельности на предстоящих и служащих. Св. Григорий не дает систематического деления на лики и чины, как это имеется в «Корпусе Ареопагитикум, но он говорит о наименованиях: херувимы, серафимы, престолы, господства, силы, власти, начала. Различия в степени приближения к Богу обуславливаются их различием по высоте нравственного совершенства, которое является делом свободной воли.

6. Космология. Для мира Бог есть начало и предел, источник существования и цель всех стремлений. Вначале Бог сотворил небо и землю. Это значит, что тварь имеет начало своего существования в Боге и что она начинает быть. Бог не только создал мир — некогда. Он сохраняет, содержит его, как Вседержитель, Своим вездеприсутствием. «Ибо ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в Сущем».

В библейском рассказе о творении св. Григорий видел запись синайских созерцаний Моисея. За буквой рассказа нужно вскрыть его внутренний смысл, как бы вслед за Моисеем взойти в таинственный мрак.

Бог творит не из Себя, ибо разнороден твари, и не из каких «запасов», не из какого вещества. Мир материальный создан Богом из ничего. Чтобы приблизиться к пониманию того, каким образом Бог, Существо духовное, невидимое, не количественное, мог создать противоположную Себе природу материи, св. Григорий отрицает самое бытие материи. Каждая вещь при старательном анализе разлагается на со-

вокупность качеств. Если из понятия о любой вещи устранить цвет, очертание, легкость, твердость, упругость, запах, то за исключением этих качеств не останется никакой материи. О ней мы ничего не знаем, и ее вовсе не существует. Качества же сами по себе суть чистые понятия и простые умопредставления; ни одно из них не есть вещество, но они становятся веществом, когда входят в известное сочетание между собой. Если элементы материи умопредставляемы и духовны, то происхождение их от духовного и умопредставляемого вполне естественно.

Творение мира, по св. Григорию, совершилось двумя актами; сначала были созданы Творческой Силой Бытия потенции, или скрытые начала, а затем последовательно в течение шести дней были постепенно раскрыты заложенные в них силы, что и завершилось образованием мира.

В начальном акте мгновенно, в едином моменте времени Всемогуший Бог создал Небо и землю, которыми охватывается вся совокупность тварей. Но земля, по переводу Симмаха, была «праздной и безразличной», то есть находилась еще в потенциальном состоянии, и слагающие ее элементы представляли собой хаотическое соединение. Создано было смешение качеств, и оно должно было отстояться. И для этого, как некая скрепа и связь, вложено в создание естества Божественное художество и Божественная сила, сила движения и сила покоя.

Мгновенно созданный в своей основе мир затем упорядочивался из хаотического состояния и превращался в космос в течение шести дней. Все происходило согласно законам, вложенным Творцом. В этом смысле св. Григорий толкует библейское выражение «рече и бысть». «Рече Бог» — это значит, что вложено в каждое существо «некое премудрое и художественное слово» (I: 15).

Среди действовавших при образовании мира механических законов св. Григорий наибольшее значение усвоит силе тяжести. Под ее влиянием происходило последовательное разделение и обособление элементов.

Наиболее легкие и удобоподвижные части огня, выделившись из всей массы, поднялись вверх и достигли умопостигаемой среды, в которую они, однако, не могли проникнуть, поэтому огненная масса стала совершать круговое движение. Таким образом установилась граница между чувственным и умопостигаемым — твердь, создание которой совершилось во второй день. В третий день собралась в одно место вода, выделившаяся из хаоса, и явилась суша. В четвертый день в огненной массе, вращавшейся под твердью, также под действием силы тяжести произошло обособление более подвижных и более весомых плотных элементов, и те и другие сконцентрировались в отдельных массах и образовались солнце, луна и звезды. Все заняло свое место в премудром некоем порядке и сохраняет его «в непреложном постоянстве по силе своего естества» (I: 67). Это не могло совершиться сразу, «потому что все движущееся непременно движется во времени и для взаимного между собой сложения частей нужно некоторое продолжение времени» (I: 69). Потому только в четвертый день слагаются небесные светила, — именно слагаются, а не созидаются заново. О последних днях творения св. Григорий не говорит подробно, считая разъяснения св. Василия Великого достаточными. Он только подчеркивает, что есть ступени в творении, некоторое восхождение к большему, к естественному совершенству. Сначала мертвое вещество, потом растения, наконец, существа бессловесные. Сперва вещество, затем жизнь, в него проникающая. И снова — ступени жизни. Потому и можно сказать, что в шестой день все достигло своего конца или цели, — все богатство твари готово было и на земле, и в море. Мир есть некое складно и чудно сложенное песнопение всем обладающей Силе, и это всестройное сладкопение может слышать ум.

7. Творение человека. Творение мира завершается созданием человека. Это действительное исполнение и завершение. Однако человек не только часть мира, но и владыка

его, или царь, — потому он вводится в творение последним. Мир устрояется и украшается Богом ради человека, как некий царский дворец; и человек вводится в эту полноту, чтобы «наслаждаться тем, что уже есть» (I: 85), и как зритель, и как владыка. Он — средоточие Вселенной, полнота природы, микрокосм, «некий малый мир, состоящий из одних и тех же со Вселенной стихий» (I: 136). Но не в этом достоинство человека. В отличие от греческих философов св. Григорий считает самым важным в человеке то, что он создан по образу Божию. В этом проявляется теоцентричность антропологии св. Григория. Возникает только вопрос, каким образом человек смертный может отражать в себе Бессмертного, и что значит быть созданным по образу Божию? Человек был создан так, отвечает св. Григорий, что он был, «исполнен всякого блага» (I: 141). Образ Божий в человеке нужно искать в той стороне человеческого бытия, которой он отличается от природы. Св. Григорий часто сравнивает образ Божий в человеке с отражением в зеркале. Зеркало может разбиться, загрязниться, его можно повернуть под таким углом, что отражения не будет видно. Человек также может повредить образ Божий, помрачить, перестать быть отражением, — но у него всегда остается возможность обрести его.

В создании человека св. Григорий различает два акта. Первоначально Божиим всемогуществом была создана идея человечества, которая представляет собой сущность человека, входящую в состав каждого отдельного индивидуума. В этом идеальном человеке не было еще разделения на мужа и жену. Вторичным актом были созданы реальные люди — Адам и Ева, в которых идеальный человек представлен уже мужем и женой, и таким образом в нем установлены различия пола.

До грехопадения человек обладал тонким духовным телом, которое не имело нужды в пище и было свободно от чувственных влечений. Но вряд ли св. Григорий признавал полную невещественность первозданного человека. Это про-

тиворечило бы его основной мысли о срединном положении человека в мире как связующего звена между бесплотными и земными, о его царственном призвании и положении в природе (см.: Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Париж, 1913. С. 186—187). Сказание о рае нужно понимать аллегорически, оно указывает на такое состояние человека, когда он был причастен духовному ведению и нетленной жизни. Жить в раю — значит ни в чем не иметь нужды; возделывать рай — значит силой чистой мысли проникать в самое существо добра; наслаждаться плодами райских деревьев — значит вкушать чистое ведение, нетленную жизнь и все вообще блага. Правда, у человека было все же тело, а следовательно склонность к чувственному, но она находилась в строгом подчинении разуму. После грехопадения тело человека превратилось в грубое физическое тело, которое и в питании и в размножении подчинилось общим законам животной жизни, почему и понадобились ему кожаные ризы.

В падшем человеке трудно узнать первозданного, не легко согласиться, что есть в нем образ Божий. Богоподобие видно только в преуспевших, — в них снова просиявает подобие Божественных красот. И по ним можно разгадать первозданный закон человеческой жизни — закон иерархической стройности.

8. Христология. В учении о Лице Иисуса Христа св. Григорий Нисский близок к христологии св. Григория Богослова. Вместе с этим учителем Церкви он признает в Лице Искупителя две совершенные природы — Божескую и человеческую, объединенные одной личностью. Это ипостасное соединение произошло в момент зачатия. Но, в отличие от св. Григория Богослова, он признает соединение менее близким во время земной жизни и более тесным по воскресении, когда человеческая природа Христа обожилась. Из смиренного человек сделался высоким; находясь в бессмертном, стал бессмертным, во свете — светом, в нетленном — не-

тленным, в невидимом — невидимым, во Христе — Христом, в Господе — Господом.

Интересно, что в творениях св. Григория пять раз употребляется слово **Богородица**.

9. Учение о спасении. В учении св. Григория Нисского о спасении отражается влияние св. Афанасия Великого и Оригена.

Согласно со св. Афанасием св. Григорий учит о спасении, как о соединении человека с Богом и достижении обожения.

Жизнь человека проникнута грехом от рождения до смерти, и для совершения спасения Сын Божий в воплощении прошел этими же пределами и тем всецело освятил человеческую природу. Смертной человеческой природе Он сообщил нетление Своего Божества, таким образом совершилось обожение человеческой природы Христа, и от Него обожение сообщается всему человечеству.

По вопросу об искуплении св. Григорий воспроизводит теорию о выкупе грешного человечества путем обольщения сатаны. Человек добровольно отдал себя в рабство сатане, поэтому диавол владел им по праву, и было бы несправедливо отнять у него человека насильно. Вследствие этого Христос предложил ему обмен и в качестве выкупной платы — Свою собственную душу. Диавол видел во Христе особенного человека, ценность Которого превышает стоимость всего человечества, но Божественная природа в Нем была неведома сатане, поэтому он согласился принять душу Христа как выкуп, но, овладев душой Христа, диавол не мог удержать ее в своей власти, ибо Божество, скрытое под завесой плоти Богочеловека, рассеяло тьму преисподней, победило смерть и явилось источником жизни.

Обольщение сатаны св. Григорий не считал деянием нравственно сомнительным, во-первых, потому что оно было допущено с благой целью спасения человечества и, во-вто-

рых, применено к тому, кто сам был обольстителем человека и, следовательно, получил воздаяние равным за равное.

В этой неудачной «юридической» теории св. Григорий следует Оригену. Не говоря уже о том, что она плохо согласуется с основным строем богословской системы св. Григория, она внутренне противоречива. Основная мысль, что только Бог может справедливо избавить человека от греха, оборачивается выводом об обмане; и св. Григорий доказывает, что обманщика только обманывать и подобает. Нужно вспомнить, что эту теорию со всей резкостью опровергал св. Григорий Богослов. Во всяком случае, основная цель воплощения Слова есть воскресение и обожение человека (а это так же, как у свв. Афанасия Великого и Ириния Лионского).

Искупительный подвиг Христа, по учению св. Григория Нисского, имеет универсальное значение. Плоды его простираются не только на весь род человеческий, но и на мир бесплотных духов, добрых и злых (ср. учение Оригена).

10. Эсхатология. Следуя воззрениям Оригена, св. Григорий Нисский утверждал, что мировой процесс закончится восстановлением всего тварного в состояние первобытной чистоты и святости (апокатастасис).

Бог является источником бытия и блага, которые не могут принадлежать злу, ибо оно не обладает самостоятельной сущностью и представляет собой ничтожество и небытие. Если бы поэтому мы допустили вечное существование зла, то должны были бы признать Божественную абсолютность ограниченной и поставили бы под сомнение высоту нравственного совершенства Божества.

Со временем все существа обратятся к Богу и станут причастниками Божественной жизни. Очистительными средствами служат смерть и посмертные страдания. Смерть является благом потому, что освобождает человека от уз плоти, с которой связаны греховные вожделения. По окончании земной жизни праведники, стремившиеся к небесной

истине, становятся участниками райского блаженства, а грешники, услаждавшиеся чувственными благами и невосприимчивые к благам духовным, испытывают угрызения совести. Дети же, не успевшие до смерти проявить себя в добродетельной или греховной жизни, находятся некоторое время в безразличном состоянии, а затем, восходя по пути нравственного совершенствования, которое возможно и за гробом, переходят к добру и блаженству.

Воскресением Христа смерть побеждена, но не прекращена. Побеждена — ибо все воскреснут. Не прекращена, ибо все умирают, и будут умирать, пока не завершится круг чувственного времени. Оставленное душой тело разлагается на составляющие его стихии, каждая составная часть тела возвращается в однородную стихию, но ни одна частица не уничтожается, не обращается в ничто, не выходит за пределы мира, но остается в нем. При этом частицы тела сохраняют особые знаки, свидетельствующие об их принадлежности к данному, определенному телу, — душа оставляет на них, как на воске, свою особую печать. В смерти, в этом процессе распада живой цельности человека, не затрагивается душа, ибо, будучи простой и несложной, она не может разлагаться. Душа бессмертна и простирается в вечность. В смерти меняется только образ ее существования. Прежде всего, не прерывается ее связь с разлагающимся телом — душа находится своей «познавательной силой» при всех своих элементах.

При всеобщем воскресении каждая душа соединится со своим телом, чтобы с ним получить награду или наказание. Будучи непространственной, душа при воскресении, обладая познавательной силой, отовсюду соберет материальные частицы, входившие в состав ее тела, и сообщит им тот вид, который соответствует внутреннему облику души. Этот вид есть энтелехия тела. При этом тела восстановятся в первобытной красоте у всех людей. Воскреснет только естество, но не приращение порока и страсти. В этом и состоит обновление, освобождение от наследия и следов злой жизни, жиз-

ни во зле. Воскресение есть преображение в нетление и в бессмертие — потому оно и есть победа над смертью. Вырастет колос рослый, ветвистый, прямой и простирающийся в небесную высоту. Не воскреснет ничто, связанное с болезнью, дряхлостью, уродством. Не воскреснут ни старческие морщины, ни увечья, ни младенческая незрелость. И притом в воскрешенных телах не будет органов и частей, связанных с потребностями здешней грешной жизни, — смерть очистит тело от «порочности, от зла», от излишнего и ненужного для будущей жизни (VIII: 405). Это относится к органам питания и вообще к функциям растительной жизни, связанной с круговоротом вещества и ростом. Прежде всего — к различию полов. Преодолевается вся грубая материальность и исчезает тяжесть плоти. Тело становится легким, стремящимся вверх. Все свойства тела — цвет, вид, очертание и т. д. — «изменяются в нечто Божественное». В этом смысле св. Григорий говорит о том, что в воскресении все примут один вид — «все сделаемся одним телом Христовым, принявши один образ и вид, так как во всех равно будет сиять свет Божественного образа» (VII: 527). Это значит, что облик будет определяться изнутри: «особенный облик будут сообщать каждому не стихии, но особенности порока и добродетели» (VII: 529).

За воскресением следует суд. И суд всеобщий, суд над вселенной. Для суда снова придет Сын Божий. Ибо суд дан Сыну. Но через Сына судит и Отец. В известном смысле каждый будет сам себе судьей. Пробудившись в воскресении, каждый явится на суд с полным сознанием и заслуг, и вины. На суде, как в точном зеркале, все отобразится. Суд будет всеобщим, пред Царским престолом Сына соберется и предстанет весь род человеческий, от первой твари до всей полноты приведенных в бытие. И с ним приведен будет на суд диавол с ангелами своими. Откроется последний обман, и явится единый действительный Царь, Которого признают и воспоют и побежденные, и победители.

Загробная участь людей есть очищение. Воскресением заканчивается очищение, обновление и восстановление тела. Но очищение души еще продолжится (IV: 318—319).

По отношению к грешникам милосердный Бог по воскресении примет средства врачевания, подвергнув их наказанию адским огнем. Но эти мучения будут иметь целью не карательное возмездие, а очистительное врачевание. Таким же исправительным наказаниям будут подвергнуты демоны во главе с дьяволом. В конечном итоге последует очищение всех существ, обращение их к Богу и полное уничтожение греха. Библейским обоснованием этого учения служат слова: *И еще мало, и не будет грешника, и взыщещи место его, и не обрящещи* (Пс. 36, 10); ... *о имене Иисусове всяко колено поклонѣтся небесных и земных и преисподних* (Флп. 2, 10—11); ...*да будет Бог всяческая во всех* (1 Кор. 15, 28).

В заключение следует сказать, что оригенизм св. Григория отразился на его авторитете, его читали и на него ссылались реже, чем на других «избранных отцов».

В нашем веке защитником апокатастасиса были протоиерей Сергей Булгаков и другие представители русского социологического религиозно-философского направления.

СВЯТОЙ КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ

ЖИТИЕ

Житие и учение св. Кирилла отразили в себе смуты и проблемы церковной жизни середины IV столетия и могут служить наглядным материалом для суждения о духе того времени.

Св. Кирилл родился около 313 или 315 года. Место его рождения неизвестно, но свое детство он провел в Иерусалиме, где занимался изучением Священного Писания, церковной литературы, знакомился также и со светскими науками. Около 345 года иерусалимским епископом Максимом II он был посвящен в сан пресвитера, а в 348 году произнес свои «Катехизические беседы к просвещаемым и новокрещеным», — накануне или в начале своего епископского служения.

По смерти епископа Максима он занял Иерусалимскую кафедру; это событие относят к 348—351 годам.

Начало святительского служения св. Кирилла было ознаменовано явлением на небе креста Господня, в 351 году, 7 мая, около 9 часов утра. Крест, составившийся из света, простирался в длину от Голгофы до горы Елеонской и на столько же в ширину. Сияние его превосходило свет лучей солнечных и было видимо всеми в продолжение нескольких часов. Жители Иерусалима, объятые страхом, с женами и детьми спешили в церковь воздать славу Христу. Многие из иудеев и язычников этим знамением обращены были к вере христианской. Необычайное событие явления креста описано самим св. Кириллом в то время, в какое оно случилось.

Святительское служение св. Кирилла было исполнено тревог и бедствий. В то время Церковь волновала арианская смута. В «Катехизических беседах» св. Кирилл опровергал арианское учение, но по отношению к арианам он проявлял себя сдержанно — не упоминал имени Ария, а также избегал термина «омоусиос».

Но жестокие нападки со стороны ариан не миновали его. Поводом к столкновению с ними послужило отстаивание св. Кириллом независимости Иерусалимской Церкви (7-м правилом I Вселенского собора ей было предоставлено преимущество чести), которую стремился подчинить себе Акакий, епископ Кесарийский. Другим поводом для вражды ариан против св. Кирилла была защита им православного никейского учения. Следуя своей обычной практике, ариане выдвинули против св. Кирилла ряд сторонних обвинений и, между прочим, приписывали ему продажу церковных сосудов и украшений с корыстной целью. В действительности же св. Кирилл совершил эту продажу для того, чтобы вырученное употребить на оказание необходимой помощи нуждающимся. Акакий Кесарийский потребовал св. Кирилла к себе на суд и, когда тот не явился, силой изгнал его в 357 году из Иерусалима. Св. Кирилл удалился в Тарс, где его приняли с полным уважением. После того как собор Селевкийский признал его низложение недействительным, св. Кирилл возвратился в Иерусалим, но пробыл здесь недолго и был отправлен в ссылку.

По смерти Констанция, с воцарением Юлиана св. Кирилл был возвращен из ссылки, но после воцарения Валента был изгнан в третий раз, и это последнее изгнание продолжалось 11 лет (367—378). Снова вернулся в Иерусалим св. Кирилл только по смерти Валента, в царствование императора Феодосия. Последние восемь лет своей жизни он трудился на Иерусалимской кафедре над восстановлением церковного единства и сумел примирить с Церковью многих ариан. В 381 году принимал участие во II Вселенском собо-

ре. Кончина св. Кирилла последовала 18 марта 386 года (у Г. Флоровского год кончины св. Кирилла — 387-й).

ТВОРЕНИЯ

Св. Кирилл не был самостоятельным богословом, но он был замечательным учителем и свидетелем веры. Литературное наследие его невелико.

1. Катехизические беседы. Они состоят из одного предогласительного слова (Творения, с. 7—18), восемнадцати огласительных (с. 19—350) и пяти таиноводственных (с. 351—380). Они были произнесены в иерусалимском храме Воскресения для готовившихся принять Крещение в Пасхальный праздник, и дают нам богатый материал по истории древней огласительной дисциплины, и, вместе с тем, представляют собой краткий очерк общего вероучительного исповедания Иерусалимской Церкви, ибо произнесены они были в полноте учительской власти от лица Церкви.

До нас дошло еще три подобных собрания сведений о литургической жизни Церкви: св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэтского, представляющих антиохийскую традицию, и западного отца Церкви св. Амвросия Медиоланского. Несмотря на разобщенность в пространстве, содержание их показывает общность литургических обычаев.

Каждое слово св. Кирилл предварял чтением мест Священного Писания, выбранных соответственно содержанию слова.

Предогласительное слово является вводным к остальным катехизическим словам. В нем определяется цель катехизических поучений и разъяснений готовящимся ко Крещению, как они должны проводить время до Крещения и как приступать к таинству. Прежде всего, они должны иметь искреннее желание получить Крещение, ибо одно внешнее принятие таинства без соответствующего внутреннего настроения еще недостаточно для спасения.

В 1-м огласительном слове св. Кирилл, призывая ко Крещению, указывает на необходимость его для человека и благодатные последствия, приносимые этим таинством. Во 2-м слове содержится призыв к искреннему раскаянию во грехах, содеянных в течение всей жизни, и изображается гибельность греха. В 3-м слове говорится о том, что при искреннем раскаянии грехи, даже самые тяжкие, омываются водой Крещения и возрожденный благодатью человек соединяется со Христом. Далее, с 4-го слова проповедник переходит к изложению основных истин христианского вероучения, но предварительно приводит краткий обзор христианских догматов, подлежащих дальнейшему раскрытию. Четвертое слово заканчивается указанием на источник христианского вероучения — Священное Писание, дается перечень канонических книг. Св. Кирилл предлагает палестинский канон середины IV века, то есть того времени, когда споры относительно неканонических книг Ветхого Завета и Апокалипсиса еще продолжались. Но следует помнить, что если канон священных книг не приводится св. Кириллом в окончательном виде, он содержится в следующем важном положении святителя: «От Церкви приобрети сведение, какие книги Ветхого и какие Нового Завета, а книг, не признаваемых Церковью (тон апокрифон), не читай!» (Сл. IV, п. 36).

С 5-го слова начинается изъяснение Символа Иерусалимской Церкви, причем основное внимание здесь уделяется объяснению начального слова Символа — «Верую», и истолковывается вера не только как согласие человека на усвоение преподаваемой ему истины, но и как благодатная сила, даруемая от Бога. В заключение св. Кирилл сообщает (но не записывает) текст Иерусалимского символа, который предлагает им заучить наизусть и не открывать никому, кроме христиан.

В остальных 13-ти огласительных словах св. Кирилл объясняет весь Символ веры, именно местный, иерусалимский, несколько отличный от Никейского вселенского симво-

ла. Проповедник подробно разъясняет, по порядку, член за членом, причем сначала раскрывает сущность того или другого положения в христианском учении, а потом опровергает различные заблуждения, противные им. Так, в 6, 7, 8 и 9-м словах он разъясняет первый член Символа. В 6-м слове отстаивает учение о единстве Божиим от нападков язычников и манихеев. В 7-м слове говорит о Боге Отце, раскрывая ту мысль, что Бог именуется Отцом в собственном смысле, так как от вечности рождает Сына Божия Иисуса Христа, Отцом же всех людей Он называется в совершенно ином смысле. В 8-м слове св. Кирилл раскрывает смысл понятия «Вседержитель» и опровергает языческие и еретические учения, признающие два начала в мире; здесь же он излагает учение о Божественном Промысле. В 9-м слове содержится учение о Боге, как Творце и Устроителе всего видимого и невидимого, и указывается на целесообразность, проявляющуюся в мире.

Слова 10 и 11 посвящены рассмотрению второго члена Символа. В 10-м слове доказывается необходимость веры в Сына Божия, изъясняется наименование Его единым и дается объяснение двух имен Господа: Иисус и Христос. В 11-м слове доказывается, что Иисус Христос есть едиnorodный Сын Божий, раскрывается непостижимость Его рождения и утверждается, что Сын есть Бог истинный, пребывающий во Отце, единый с Ним по Божеству, царству, воле и действиям и отличный от творений. В этом слове св. Кирилл опровергает арианское учение и разбирает неправильно толкуемые еретиками места Священного Писания. Наряду с арианством опровергается и савеллианство.

В последующих 4-х словах ведется речь о воплощении Иисуса Христа, говорится о необходимости исповедовать во Христе человечество и Божество. В 12-м слове, направленном против эллинов и иудеев, защищается истинность воплощения Иисуса Христа, излагаются причины воплощения, указывается на пророческие предсказания о Нем. В 13-м слове проповедник обращается к страданиям, смерти и

погребению Иисуса Христа, доказывает реальность этих событий и раскрывает их «искупительную цену» (п. 2). Слово 14 посвящено воскресению Господа, вознесению Его на небо и сидению одесную Отца. Слово 15 говорит о втором пришествии Господа и Страшном Суде.

В 16-м и 17-м словах излагается учение о Святом Духе, Его Божестве и благодатной деятельности в мире. Член о едином Крещении во оставление грехов проповедником опущен, потому что этой теме посвящены первые огласительные слова.

В 18-м слове говорится о воскресении мертвых во плоти и свойствах воскресших тел. Затем — о единой католической Церкви и ее признаках и, наконец, о вечной жизни будущего века, которой удостоятся все, познавшие истину.

Тайноводственные слова, в количестве пяти, объясняют новопросвещенным три таинства, которые они только что удостоились принять: Крещение, Миропомазание и Причащение. В 1-м слове рассматриваются те предварительные действия, которые предшествуют таинству: отрицание сатаны и сочетание со Христом. Во 2-м — таинственное значение и благодатная сила действий, совершаемых при самом Крещении. В 3-м слове объясняются действия и смысл их в таинстве Миропомазания. Последние два слова посвящены таинству Евхаристии: в 4-м говорится о сущности таинства, его материальных элементах и таинственном действии; проповедник утверждает слушателей в том, что хлеб и вино в Евхаристии истинно прелагаются в Тело и Кровь Господа, хотя вид их остается неизменным. Слово 5 посвящено изложению порядка совершения литургии верных и евхаристического канона.

Два последних слова имеют особую важность, так как представляют свидетельство епископа о порядке совершения литургии в половине IV века и твердую веру Древней Церкви в предложение Святых Даров.

2. «Беседа о расслабленном при купели» (с. 381—393). Произнесена около 345 года.

3. «Послание к царю Констанцию о явившемся на небесах знамении креста» (с. 393—398). Заключительная доксология с выражением «единосущная Троица» представляет собой позднейшую прибавку.

4. **Фрагменты творений.** Сохранились еще три небольших отрывка, один из которых представляет собой фрагмент проповеди о чуде на браке в Кане Галилейской, и одна цитата из слова на текст: *иду к Отцу* (Ин. 16, 28).

Преосвященный Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский, в своем сочинении «Историческое учение об отцах Церкви» (СПб., 1882) так отзывается о достоинствах и значении слов св. Кирилла: «Св. Кирилл беседует спокойно, предлагает мысли свои просто, ясно; выражается точно; там, где одушевляется предметом, говорит живо... Описание священных обрядов в оглашениях его соединяет с внутренними достоинствами особенную важность для нашего времени... Обряды, описываемые св. Кириллом, поражают и радуют сына Православной Церкви. Читая это описание IV века, как бы видим то самое, что совершается в православных храмах XIX века» (т. II, с. 74).

УЧЕНИЕ

1. **О Святой Троице.** Существо Божие непостижимо: что такое Бог, того объяснить не можем. «Мы не в состоянии изобразить ни начала, ни образа, ни вида Его» (Огласит. сл. VI, п. 5, 7). Однако в меру приемлемости Бог познаваем для твари, и от дел Божиих можно восходить до представления о силе Божией. Бог многоименит и един. «С достоинством единоначалия» надлежит соединить исповедание «в Боге Отчества» и веровать не только в единого Бога, но и благочестиво познавать, «что сей единый Бог есть Отец еди-

народного Господа нашего Иисуса Христа» (Огласит. сл. VII, п. 1). Воздерживаясь от никейского словоупотребления, в иных словах св. Кирилл исповедует ту же никейскую и апостольскую веру и с большой точностью излагает учение о вечности Троического бытия.

Учение о Святой Троице св. Кирилла Иерусалимского, будучи православным по смыслу, является несколько своеобразным по терминологии, которая в ту эпоху еще не получила окончательного оформления. Он избегает употребления термина *ὁμοούσιος*, опасаясь упреков в савелллитанстве, но говорит о Трех Божественных Ипостасях. Однако термин «ипостась» не обозначает еще у него индивидуального в противоположность общему, а выражает приблизительно то же понятие, что и *οὐσία*.

Св. Кирилл исповедует Сына Божия равным Богу Отцу по власти, достоинству и творческой силе. Он понимает отношение Отца и Сына не столько в смысле единосущия, то есть совместного обладания одной и той же единичной сущностью, как св. Афанасий, сколько в смысле Их равенства по существу, как каппадокийцы. Мысль о равенстве Отца и Сына преобладает над мыслью об Их единстве.

В учении о Духе Святом иерусалимский архипастырь проявляет большую сдержанность и осторожность. «О Святом Духе, — говорит он, — да будет нами сказано одно только написанное. Если же чего не написано, не будем о том и любопытствовать» (Огласит. сл. XVI, п. 2). Дух Святой «проповедовал о Христе в пророках; Он действовал в апостолах; Он до сего дня запечатлевает души в Крещении. И для нас достаточно знать это. О естестве же или Ипостаси не любопытствуй. Если бы написано было, сказали бы мы, а чего не написано, о том не осмелимся говорить» (Огласит. сл. XVI, п. 24). Но он на основании Священного Писания приписывает Святому Духу все Божественные свойства. Осторожность св. Кирилла в отношении к этому догмату выражается и в том, что он не столько говорит об отношении Духа Святого к Отцу и Сыну, сколько о благо-

датных действиях Его в Церкви, о просвещении Им душ верующих.

Единство в Трех Лицах Святой Троицы особенно ясно выражено св. Кириллом при раскрытии формулы Крещения *во имя Отца и Сына и Святаго Духа* (Мф. 28, 19). «Упование наше, — говорит он, — на Отца и Сына и Святого Духа. Не трех возвешаем Богов; да умолкнут маркиониты! Напротив того, со Святым Духом через единого Сына возвешаем единого Бога... Не вносим разделения в Святую Троицу, как делают иные (Арий и его последователи. — К.С.), не допускаем слияния, как Савеллий» (Огласит. сл. XVI, п. 4). В Трех Ипостасях все едино: «Не иные дарования Отца, а иные Сына, и иные Духа Святого. Ибо одно спасение, одна сила, одна вера» (там же, п. 24).

2. Учение о Христе. Сотериология. В учении о Христе св. Кирилл имеет в виду опровержение гностических заблуждений, относящихся к доникейской эпохе. Он утверждает наличие двух естеств во Христе главным образом на сотериологической основе. Страдания простого человека не могли бы иметь искупительного значения, спасение могло исходить только от искупительной жертвы Бога. Но, с другой стороны, если бы плоть Христа была призрачной, то и Его страдания, смерть и воскресение также оказались бы призрачными, поэтому во Христе нужно видеть и истинного человека.

Различая во Христе две природы, св. Кирилл мыслит их столь тесно соединенными, что без всяких колебаний переносит предикаты одной природы на другую. Он говорит о крови, поношении и распятии Единородного, о рождении Сына Божия от Девы Марии, наконец, он называет Деву Марию Богородицей.

Необходимость воплощения Сына Божия обосновывается тем, что человек не может видеть Бога и не умереть. Пророк Даниил не мог вынести даже явления архангела Гавриила. Так что архангел должен был принять подобие сына

человеческого. Тем более человек не может вынести явления Бога. Сама природа не в состоянии выносить присутствие Божества. Поэтому Бог по великому Своему человеколюбию простер небо, как завесу Божества, чтобы мы не погибли. Если Бог скрывает Себя небом, как завесой, то и Сын Божий, явившись на землю, скрыл Свое Божество под завесой плоти, чтобы, видя Его, мы могли оставаться в живых. Это сокрытие Божества под завесой плоти является целесообразным во всех частных моментах искупления (Огласит. сл. XII, п. 13—15).

Христос явился для того, чтобы отвлечь человека от идолопоклонства и всех возвести к почитанию Отца, к истинному Боговедению. От новой Евы, от Девы родился Господь во исполнение пророчеств. Своим Крещением Он освятил Крещение и этим связал крепкого; «начало Евангелия — Иордан» (Огласит. сл. III, п. 5). Господь сотворил многие чудеса, но выше всего крест (Огласит. сл. XIII, п. 37). Крест — несокрушимое основание спасения и упования, «похвала похвал» и слава (там же, п. 1 и др.). Истинно было добровольное страдание, и прославился Сын Человеческий, приняв венец терпения. Все были повинны смерти по причине греха. И весь грех подъял Христос в теле Своем на древо, — и утолен гнев Божий, соблюдена истина приговора, но явлена и сила человеколюбия.

В учении об искуплении св. Кирилл воспроизводит мысли Оригена об обольщении диавола, который, прельстившись плотской оболочкой Христа, предаёт смерти безгрешного воплотившегося Бога и, превышая тем свою власть, теряет право на обладание заключёнными во аде грешниками. Св. Кирилл стремится установить полный параллелизм между событиями падения и спасения человека. Если через девственную Еву человек стал причастен смерти, то от Девы же воссияла жизнь. Если с древом связано было изгнание из рая, то древом возвращен рай. Тернии определены были Адаму по изгнании из рая, тернием увенчивается Христос. Падшие люди одеваются листьями смоков-

ницы, — одним из последних чудес Христа было проклятие смоковницы. Продолжая эти аналогии, св. Кирилл заключает, что в спасительном подвиге Христа повторяются все основные моменты, которые имели место при грехопадении, чтобы теснее связать их с новым содержанием, которое дается спасением.

Точно так же и в таинствах Крещения и Миропомазания человек символически участвует в смерти и воскресении Христа.

Отсюда видно, что, подобно св. Иринею Лионскому, св. Кирилл придавал символу значение не простого условного знака, но силу реальной связи.

3. Об ангелах. Хотя об ангелах у св. Кирилла нет специального учения, но так как он неоднократно говорит о них в разных местах, то можно представить его наставления и по этой теме. Ангелы, по его мнению, это сотворенные Богом духи в неисчислимом количестве (Огласит. сл. XV, п. 24). Господин ангелов — Иисус Христос, «как сказано в Евангелии: *тогда остави Его диавол, и се ангели приступиша и служаху Ему* (Мф. 4, 11). Не сказано: помогали Ему, но *служажу Ему*, что свойственно рабам» (Огласит. сл. X, п. 10). Учителем же и Освятителем всех ангелов является Утешитель (Огласит. сл. XVI, п. 23). Св. Кирилл не говорит о небесной иерархии, как это раскрыто в «Корпусе Ареопагитикум», но свидетельствует о ликах ангельских (Предогласит. сл., п. 15). Чины их называются в описании порядка совершения святой Евхаристии: ангелы, архангелы, силы, господства, начала, власти, престолы, многочисленные херувимы и предстоящие окрест престола Божия серафимы (Тайноводств. сл. V, п. 6. Ср.: Огласит. сл. X, п. 10 и XVI, п. 23). Ангелы видят Бога, но это видение имеет разные степени в зависимости от принадлежности к лику (см.: Огласит. сл. VI, п. 6 и VII, п. 11). По отношению к людям, особенно к верующим, отмеченным печатью Христа (т.е. Крещением), блаженные духи являются защитниками, помощниками,

друзьями. В день Страшного Суда «труба ангельская призовет всех нас, носящих с собою дела свои» (Огласит. сл. XV, п. 24). Сотворены ангелы все добрыми. Ангелы зла стали такими по своей воле — пали из-за гордыни. Сатана стал врагом людей. Но у христиан есть против него непобедимое оружие. Оно в призывании Распятого (Огласит. сл. IV, п. 13), в знамении креста (Огласит. сл. XIII, п. 36), в таинствах Святой Церкви (Тайноводств. сл. II, п. 3).

4. Человек; его природа, грехопадение. Св. Кирилл видел вокруг себя язычников и еретиков, допускавших ошибки в понимании человеческой природы: фаталисты считали, что все зависит от влияния небесных светил или от слепого случая; гностики, манихеи считали человеческое тело вместилищем греха, материю — воплощением зла, а души разделяли на добрые и злые по природе; пифагорейцы и последователи Оригена представляли, что души являются в земной мир обремененные грехами, совершёнными в предыдущей жизни. Св. Кирилл противопоставляет всем этим заблуждениям церковное учение о человеке, состоящем из двух начал, животного и разумного. Творцом того и другого является Бог. «Все создания прекрасны, — размышляет святитель, — но ни одно из них не есть Божий образ, кроме одного только человека» (Огласит. сл. XII, п. 5). Душа — это совершенное творение Создателя: она нетленна, бессмертна, наделена свободой, а поэтому властна над своими поступками и отвечает за них; нет какой-либо предыдущей жизни, в которой она бы раньше грешила. Нет различия между душами разных полов. Нет и деления душ по природе на две категории: все души имеют одинаковую природу. Причина добра и зла кроется в свободной воле. Плоть — чудесное творение мудрого и благого Бога — также не является причиной греха. Сама по себе плоть не имеет жизни. Движет ею душа. В соединении с чистой душой плоть становится храмом Святого Духа.

Вопреки заблуждениям многих, иерусалимский архипастырь настаивает на том, что единственной причиной греха является свободное проявление воли. «“По образу”, — говорит он, — человек удержал, а оное: “по подобию” помрачил в себе непослушанием» (Огласит. сл. XIV, п. 10). Своим непослушанием человек обрушил смерть на всех людей. «Грех одного человека, Адама, имел столько силы, что нанес смерть миру... Первозданный из земли принес всемирную смерть» (Огласит. сл. XIII, п. 2).

5. Эсхатология. Смерть есть наказание за грех. Ею завершается для человека время подвига, раскаяния и прощения. В потустороннем мире четко обозначаются конечные судьбы: правильно воспользовавшиеся на земле временем благодати хвалят Бога, не воспользовавшиеся — наказуются. «Умершим во грехах невозможно уже по смерти восхвалять, как облагодатствованным, но будут они сетовать, потому что приносящим благодарение свойственно хвалить, а мучимым — сетовать» (Огласит. сл. XVIII, п. 14). Чтобы избежать участи грешников, св. Кирилл, исходя из Божественного Писания, предлагает «способы к приобретению вечной жизни». Это вера в Сына, исповедание веры, предпочтение «Христа имению и сродникам», удаление от худых дел, соблюдение заповедей Божиих и, «наконец, служение Богу» (там же, п. 30).

О душах тех умерших, которые ушли из земного мира с верой, но не успели принести достойных плодов покаяния, следует, по слову св. Кирилла, приносить молитвы и особенно соединять их с бескровной жертвой Тела и Крови Христовых, ибо «великая польза будет душам, о которых приносится моление, когда предлагается святая и страшная Жертва» (Тайноводств. сл. V, п. 9).

6. Об оглашении. По древнецерковному представлению оглашенные входят в состав Церкви. Евсевий Кесарийский различает в составе Церкви «три чина» — предстоятелей, верных и оглашенных (катехуменов). Принятие в число ог-

лашенных совершалось с большой осторожностью, с разрешения епископа, после известного испытания и под поручительством верных. При этом на принимаемых возлагались руки, их осеяли крестным знамением и произносилась молитва, на Западе к этому присоединилось помазание и вкушение благословенной соли. В апостольских постановлениях сохранилась особая молитва: «Во еже сотворити оглашенного».

По свидетельству св. Кирилла, оглашенные разделялись на два разряда: слушающих и просвещаемых. К слушающим относились те, которые не были достаточно подготовлены для вступления в Церковь. Они допускались к слушанию литургии оглашенных и проповеди священнослужителя. Кроме того, они ознакомлялись с истинами христианской веры через наставление их просвещенными или принявшими Крещение.

Ко второму разряду относились просвещаемые, которые уже приняли решение присоединиться к Церкви и готовились преимущественно в продолжение Четырехдесятницы к принятию Крещения.

Оглашенные проходили перед Крещением покаянный иску́с, который заключался в посте, молитве и исповедании грехов. Последнее представляется не как индивидуальная исповедь перед священником, а как чувство сокрушения о грехах, выражаемое пред всей общиной в словах и делах. Образцом этого рода исповеди служит поведение Давида после обличения его пророком Нафаном в прелюбодеянии: он облекся во вретище, бросался на землю и целую неделю не вкушал хлеба. Таким образом, под исповеданием грехов разумелись аскетические подвиги просвещаемых, как показатели их покаянного настроения.

Обрядом очищения просвещаемых служили заклинания. Просвещаемым рекомендовалось подвергать себя им как можно чаще. Заклинание состояло в дуновении, осенении крестным знамением и в произнесении особых формул, выбранных из Божественного Писания. Лицо заклинаемого

находилось под покрывалом, чтобы ум его, не отвлекаясь никакими внешними впечатлениями, был всецело занят произносимыми словами. Цель заклинаний — очищение готовящихся к Крещению от демонов, которые «гнездятся» в теле людей некрещеных (Тайноводств. сл. II, п. 2). «Дуновение и призвание имени Божия, подобно самому сильному пламени, жжет и прогоняет демонов» (там же, п. 3). «Простое дуновение заклинателя делается огнем для невидимого» демона (Огласит. сл. XVI, п. 19).

В Древней Церкви некоторые стороны христианской жизни составляли тайну, которая скрывалась от неверных и оглашаемым сообщалась постепенно. Только просвещаемые, то есть оглашенные второго класса, последовательно вводились в круг этих сокровенных истин, причем проповедник неоднократно предупреждал о том, чтобы сообщаемые им сведения не передавались простым оглашенным. Покровом тайны, как видно из тайноводственных бесед св. Кирилла, была облечена обрядовая сторона таинств, тогда как о внутреннем значении их говорилось оглашенным открыто. В частности, оглашенным не говорилось, что через помазание миром сообщается новокрещеному благодать Святого Духа, что под видом хлеба и вина верующие вкушают Тело и Кровь Христовы. Также предметом тайны были Символ веры и молитва Господня, которые входят в состав литургии верных. Учение о Святой Троице, которое лежит в основании Символа, также раскрывалось в беседах лишь постепенно. Священное Писание изъяснялось главным образом со стороны нравственного содержания. Истолкование молитвы Господней давалось уже получившим Крещение.

7. Церковь. Вознесшийся Господь исполнил обетование, и в Пятидесятницу в мир снизошел Дух, «Утешитель и Освятитель Церкви» (Огласит. сл. XVII, п. 13). Не иной Дух говорил в законе и пророках, сходил на праведников Ветхого Завета, но «благодать Нового Завета» есть большая благодать. «Благодать простиралась и на отцов, но здесь она в

преизбытке. Там приобщались Духа Святого, здесь всесовершенно крещены Им» (Огласит. сл. XVII, п. 18), «крещены всецело... до внутренности самой души» (там же, п. 14). В Пятидесятницу излито в мир призобилие «воды духовной». И с тех пор действует благодать Духа в апостолах и во всей Церкви. Церковь (Ἐκκλησία) так называется потому, «что всех собирает и совокупляет» (там же, п. 24), как всех собирает крест и Господь, распростерший на нем длани Свои. Церковь есть Церковь кафолическая, ибо она по всей вселенной подчиняет благочестию весь род человеческий; и еще потому, что в ней в полноте «и без всякого опущения» преподаются все догматы о небесном и земном, и полнота врачевания души и тела, и полнота добродетели (там же, п. 23). В ней открываются врата жизни вечной через святое Крещение и прочие таинства.

8. Учение о таинствах. Крещение. По самому характеру и назначению своих поучений св. Кирилл не мог входить в подробное раскрытие церковного учения о таинствах. Но по той же причине он должен был остановиться на тех таинствах, которые совершаются над вступающими в Церковь и чрез которые это вступление происходит. Более всего он говорит о Крещении. Крещение водой необходимо для спасения. «Кто, хотя и заслуживает похвалу за дела, но не приял запечатления в воде, тот не войдет в Царство Небесное. Смело слово сие, но не мое, — замечает святитель, — так определил Иисус». Доказательством этому, по его мнению, служит Крещение Корнилия, мужа праведного, сподобившегося видения ангелов (Огласит. сл. III, п. 4). И только для мучеников, «которые во время гонений крестились в собственной крови», возможно изъятие, — «они и без воды приобретают Царствие» (там же, п. 10). В крещальной купели не простая вода, но «спасительная» (Тайноводств. сл. II, п. 4). Силой троического призывания Святого Духа, Христа и Отца она «приобретает силу святости» (Огласит. сл. III, п. 3).

Совершение этого таинства имело такую обрядовую сторону. Крещаемый сначала помещался во внешней части притвора. Он обращался к западу, который символически обозначал царство тьмы, находящейся под господством дьявола, и, простирая руки, должен был произнести: «Отрицаюсь тебе, сатано, и всех дел твоих, и вся гордыни твоя, и всего служения твоего» (Тайноводств. сл. I, п. 4—8). Под делами сатаны разумелись грехи, содеваемые по его внушению, под гордыней — языческие зрелища, под служением — языческий культ. Затем крещаемый обращался к востоку, символизирующему Царство света, и произносил исповедание веры: «Верую во Отца и Сына и Святого Духа, и во едино Крещение покаяния» (там же, п. 9).

После этого крещаемого вводили во внутренний притвор, где с него снимали хитон и совершали помазание елеем всего тела, «от верхних власов на главе до ног», и, подведя к купели, троекратно вопрошали: «Веруешь ли во имя Отца и Сына и Святого Духа?». Крещаемый отвечал троекратным «аминь», и затем следовало троекратное погружение в воду (Тайноводств. сл. II, п. 3—4).

Благодать в таинстве Крещения подается через воду. Св. Кирилл именует ее великой и наилучшей из четырех видимых стихий. Но действие она оказывает потому, что с ней соединяется благодать Святого Духа. «Внимательно взирай, — говорит он, — на сию купель не как на простую воду, но как на духовную благодать, подаваемую вместе с водой. Ибо как приносимое на жертвенник, по природе будучи просто, оскверняется призыванием идолов, так и наоборот, простая вода, по призывании на нее Святого Духа, Христа и Отца, приобретает силу святости» (Огласит. сл. III, п. 3).

Действие благодати, подаваемой в Крещении, выражается, во-первых, в том, что ею уничтожается виновность человека пред Богом и изглаживаются последствия греха, отпечатлевшиеся на душе и на теле. При этом вода оmyвает следы, оставляемые грехами на теле, а «Дух, ничего не ис-

ключая, все крещает до внутренности самой души» (Огласит. сл. XVII, п. 14). Как огонь проникает во все поры раскаленного железа, так и Дух Святой входит во все внутренности души, чтобы произвести в ней совершенное очищение. Во-вторых, Крещение освобождает человека от власти демонов. Это освобождение подается помазанием елеем и троекратным погружением в воду. При произнесении формулы Крещения, в которой упоминается о кресте и смерти Христа, крещаемый осеняется священнослужителем крестным знамением. Троекратное погружение в воду также приобщает крещаемого смерти Христовой, знаменуя трехдневное пребывание Спасителя во гробе. Это участие в смерти Христовой и дарует христианину освобождение от власти демонских сил.

Крещение просвещает ум человека, вследствие чего он получает способность постигать Богооткровенные тайны. Помимо того, Крещение налагает на верующего спасительную печать (Огласит. сл. I, п. 3), призывающую ангелов. Эта печать священна и нестираема, и не позволяет повторять Крещение. «Только еретиков некоторых перекрещивают, потому что первое их крещение не было Крещением» (Предогласит. сл., п. 7).

Крещение понимается св. Кириллом как уподобление смерти и воскресению Христа, через которое крещаемый получает спасение. В Крещении все, что произошло со Спасителем в Его земной жизни, происходит и с крещаемым, но только безболезненно, без страданий (см. Тайноводств. сл. II, п. 5). «Никто да не думает, что Крещение есть благодать оставления только грехов, а не вместе и сыноположения, как Иоанново крещение давало только отпущение грехов. Напротив, точно знаем, как служит очищением грехов и сообщает дар Святого Духа, так бывает и верным изображением Христовых страданий» (Тайноводств. сл. II, п. 6). Другими словами, не следует ограничивать действия Крещения отпущением грехов, так как это уподобляло бы его только Иоаннову крещению, которое не шло дальше этого.

Христианское же Крещение дарует, кроме отпущения грехов, еще и благодать усыновления, и все то, что получили от страданий Христовых, плоды которых оно реализует в нас.

А если Крещение принимается без веры или без должного благоговения, приготовления? Св. Кирилл по этому вопросу рассуждает так: «И Симон волхв приступал некогда к купели сей. И крестился, но не просветился; омыл тело водою, но не просветил сердца Духом; погружалось в воду и вышло из воды тело, а душа не погребалась со Христом, и не воскресла с Ним» (Предогласит. сл., п. 2). «Если лицемеришь, то люди крестят тебя теперь, а Дух не будет крестить». Но в ином случае: «Если пришел ты по вере, то люди служат в видимом, а Дух Святой дает невидимое». И далее: «На великое приходишь испытание, чтобы в этот единый час быть вчиненным в славное воинство. Если погубишь час сей, то зло неисправимо. Если же сподобишься благодати — просветится душа твоя; примешь силу, какой не имел; примешь оружия, страшные для демонов. И если не бросишь оружия, но сохранишь на душе печать, то демон не приступит, потому что боится; и, конечно, о Дусе Божии изгоняются бесы (Мф. 12, 28)» (Огласит. сл. XVII, п. 36).

Миропомазание. Крещение водой завершается Миропомазанием — «исшедшим из купели священных вод дано Миропомазание» (Тайноводств. сл. III, п. 1). По словам св. Кирилла, внешняя сторона таинства состояла в помазании миром чела, ушей, ноздрей и персей. Благодать Духа Святого стоит в тесной связи с видимым веществом — миром. Подобно тому, говорит он, «как хлеб Евхаристии после призвания Святого Духа есть уже не простой хлеб, но Тело Христово, так и святое миро сие, по призвании, не простое уже и, как сказал бы иной, — обыкновенное миро, но дарование Христа и Духа Святого, от присутствия Божества Его соделавшееся действенным» (там же, п. 3).

Как и в таинстве Крещения, здесь верующий символически участвует в событиях жизни Спасителя. После Крещения во Иордане на Христа сошел Дух Святой; также исхо-

дящим из купели Миропомазанием сообщаются дары Духа Святого. В то время как тело помазуется миром, душа освящается Святым и Животворящим Духом. В таинстве Миропомазания сообщаются дары, восполняющие благодать Крещения.

Евхаристия. В учении о Евхаристии св. Кирилл ясно выражает мысль о реальном присутствии Христа в веществе этого таинства. «Хотя чувство, — говорит он, — представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера. Не по вкусу суди о вещи, но верой несомненно удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовых» (Тайноводств. сл. IV, п. 6). Хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христовы, подобно тому, как на браке в Кане Галилейской вода чудесно была превращена в вино. Освящение даров совершается призыванием Святого Духа: «Умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на подлежащие Дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освящается и прелается» (Тайноводств. сл. V, п. 7. Свидетельство об эпиклизисе). К святой Евхаристии св. Кирилл относит прошение молитвы Господней о хлебе насущном, — «насущный» значит «имеющий действие на сущность души», и этот хлеб не во чрево вмещается, «но сообщается всему твоему составу» (там же, п. 15). В евхаристической молитве воспоминается вся тварь и ангельские силы и повторяется слышанное Исаией серафимовское богословие, «чтобы в сем песнопении иметь нам общение с премирными воинствами» (там же, п. 6). По совершении жертвы возносится моление о всех живых и преждеусопших. «Принося Богу моления за усопших, хотя они и грешники, (мы) не венец соплетаем, но приносим закланного за грехи наши Христа, за них и за себя умилистая человеколюбца Бога». Приступать к причащению подобает часто: «Не лишайте себя священных и духовных сих тайн ради греховной скверны» (там же, п. 23).

Благодатными Дарами евхаристического таинства освящается все существо человека — и душа, и тело. Так как вкушаемые Тело и Кровь Христовы усваются всем телесным организмом человека, то причащающиеся становятся «сотелесниками и единокровными Христу», «христоносцами, потому что Тело и Кровь Христа сообщены их членам» (Тайновод. сл. IV, п. 1, 3).

Из 5-го тайноводственного слова узнаем, что во времена св. Кирилла верующие принимали святое Причастие не из лжицы, а прямо в руки, отдельно. «Посему, — учит святитель, — приступая, не с разжатыми дланями рук подходи, не с распростертыми перстами, но, шуйцу соделав престолом для десницы... и согнув длань, прими Тело Христово и скажи при сем: "Аминь". ... С осторожностью освятив очи прикосновением святого Тела, приобщись, внимательно наблюдая, чтобы от него не утратить чего-либо. Ибо, если утратишь что, лишишься чрез сие как бы собственного своего члена... После того как приобщись Тела Христова, приступи и к чаше с Кровью, не с распростертыми руками, но в согбенном положении, с поклонением и чествованием, говоря "Аминь", освятись, причащаясь и Крови Христовой. И пока еще на губах твоих остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи, и чело, и прочие орудия чувств. Потом, дождавшись молитвы, благодари Бога, Который сподобил тебя толиких тайн» (п. 21—22). Введение в VI веке в употребление лжицы было вызвано соображениями предосторожности. Храмы в то время заполнялись множеством верующих, среди которых немалая часть была заражена предрассудками. Последнее дало основание опасаться, что Святые Дары могут быть использованы не по назначению (например, в волшебствах и пр.), поэтому обычай получать их в руки был отменен (см. и ср. «Литургические труды» св. Василия Великого).

СВЯТОЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ

ЖИТИЕ

Самым известным из святых отцов Церкви является св. Иоанн Златоуст. Почитание он заслужил еще при своей земной жизни необыкновенными человеческими качествами. Служение его проходило во времена Феодосия Великого (379–395) — первого христианского императора, принявшего Крещение не в последние дни жизни, не на смертном одре, как поступали его предшественники, а в период правления. Феодосий Великий и его семья регулярно посещали храм Божий. Двор его состоял только из христиан. В силу изданных императором законов христианство стало официальной религией империи и при поддержке правительства росло и процветало, а языческие учреждения (храмы, школы) постепенно закрывались. При нем же в 381 году был созван II Вселенский собор, утвердивший никейское исповедание. После кончины Феодосия империя была разделена между его сыновьями: Запад достался Гонорию, а Восток — Аркадию. Последний был женат на Евдоксии, сыгравшей печальную роль в жизни св. Иоанна.

Родился св. Иоанн Златоуст в Антиохии, и по своему духовному складу, по своему религиозному мировоззрению был типичным антиохийцем. Год его рождения в точности неизвестен — принято считать 347 год. Его отец, Секунд, занимал высокое военное положение и обладал значительными средствами. Но он умер вскоре после рождения сына, который вместе со старшей сестрой, также вскоре умершей, остался на попечении матери, двадцатилетней вдовы Анфу-

сы. По смерти мужа она отказалась от вторичного замужества и все силы своей христиански настроенной души отдала делу воспитания сына. Нравственной высотой своего характера она приводила в изумление язычников. Знаменитый языческий ритор, у которого юный Иоанн обучался красноречию, когда узнал о стойком вдовстве матери, воскликнул, обращаясь к окружающим: «Ах, какие у христиан находятся женщины!» В атмосфере теплой материнской любви и заботы, насыщенной высокой религиозностью и безупречной нравственной чистотой, богато одаренная душа отрока Иоанна глубоко впитала в себя семена веры и добродетели, которые дали затем обильные и роскошные плоды.

Просвещенная мать не жалела средств, чтобы обеспечить своему сыну всестороннее образование. Хотя об отроческих годах св. Иоанна сохранилось мало сведений, но несомненно, что по обычаям того времени он окончил общеобразовательную школу, а затем слушал уроки некоего славившегося в Антиохии философа Андрагафия и ритора Ливания. Ритор Ливаний был одним из позднейших приверженцев умирившего язычества. Он восхищался талантами юного Иоанна и на вопрос, предложенный ему перед смертью, кому занять его место, отвечал: «Иоанну, если бы не отняли его христиане» (Созомен. Церковная история. СПб., 1851. Кн. VIII. Гл. 2. С. 547).

По завершении образования св. Иоанн выступил в Антиохии в качестве адвоката и имел блестящий успех. Образование, таланты и принадлежность к знатной фамилии открывали перед юношей путь к высшим должностям государственной службы. В то же время город, являвшийся столицей Востока, таил в себе много соблазнов для молодого человека, вступающего в жизнь. Но заложенные с детства основы христианской жизни и заботливое попечение матери помогли юноше преодолеть искушение светской среды. Вскоре у него появляется решение оставить адвокатуру, порвать связи со светским обществом и посвятить себя истинному

любомудрию. В этом решении сказалось также влияние его друга Василия, впоследствии епископа Селевкийского. Под обаянием аскетического идеала, которым вдохновлялось в ту эпоху христианское монашество, св. Иоанн думал принять иночество и уйти в один из монастырей, окружавших город, но, уступая просьбам матери не подвергать ее второму вдовству, он затворился в своем доме и предался суровым аскетическим подвигам. В то же время вместе со своими друзьями — Василием, Максимом и Феодором, впоследствии епископом Мопсуетским, — он посещал Антиохийскую богословскую школу Диодора Тарсийского, где усердно изучал Священное Писание.

Антиохийский епископ Мелетий обратил внимание на даровитого юношу, приблизил его к себе и, после наставления в истинах веры, удостоил его святого Крещения (370 г.). Вскоре он был поставлен во чтеца, обязанность которого заключалась в чтении с амвона Священного Писания во время богослужения.

После смерти матери, относимой к 374–375 годам, Златоуст удалился в одну из ближайших обителей и в течение четырех лет вел суровую аскетическую жизнь, а затем два года провел отшельником в уединенной пещере. Чрезмерные подвиги расстроили его здоровье и имели последствием желудочную болезнь, от которой он страдал в течение всей жизни. Это обстоятельство вынудило его в 380 году оставить уединение и вернуться в Антиохию.

Здесь в начале 381 года он со смирением принял от епископа Мелетия посвящение в диаконский сан, который возлагал на него обязанности помимо участия в церковных службах еще и попечения о бедных. В своей деятельности он обнаружил большую отзывчивость и чуткость к человеческому страданию и самоотверженно трудился над облегчением участи бедных и обездоленных, чем приобрел огромную популярность среди антиохийских христиан.

Церковное служение в сане диакона св. Иоанн Златоуст проходил в течение пяти лет. В 386 году епископом Флавиа-

ном, преемником Мелетия, он был посвящен в сан пресвитера, имея от роду 39 лет. Теперь на него возложены были обязанности проповедника слова Божия. Обладая блестящими ораторскими способностями и глубоким знанием Священного Писания, он вскоре приобрел славу вдохновенного пастыря, речи которого были проникнуты апостольским духом и силой и привлекали толпы слушателей. В своих выступлениях с церковной кафедры св. Иоанн Златоуст изъяснял Священное Писание, наставляя в истинах христианской жизни, обличал пороки и суеверия, раскрывал тайны домостроительства Божия и защищал истину христианской веры против нападков язычников, иудеев и еретиков. Проповеди Златоуста потрясали сердца слушателей и часто вызывали или слезы сокрушения, или бурные рукоплескания.

Особенно ярко силу своего таланта и глубину христианской любви к своей пастве св. Иоанн Златоуст проявил во время постигших Антиохию грозных событий. В 388 году в городе в связи с введением военного налога вспыхнуло восстание, во время которого были низвержены и разбиты статуи императора Феодосия и его жены Флациллы. Так как эти действия квалифицировались как оскорбление величества, то жителям города грозило поголовное избиение или продажа в рабство. В эти дни страха и скорби великий проповедник произнес свои знаменитые беседы «О статуях» (всего 21 беседа. См.: Свт. Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1895—1906. Т. II. Кн. 1. С. 5—247), в которых, движимый состраданием и любовью, ободрял и утешал объятую смертельным страхом паству и в то же время призывал ее к покаянию и устремлял ее взоры к благам вечного спасения.

Известно, что ходатайство епископа Флавиана, который, преодолевая старческую немощь, лично отправился в Константинополь и добился у императора помилования граждан Антиохии, спасло этот город от угрожавшей ему страшной кары. В последней, 21-й, беседе св. Иоанн Златоуст выражает высокую радость по поводу этого события и приводит речь, произнесенную епископом Флавианом перед им-

ператором, которая, по принятому мнению, составлена Златоустом.

В 397 году, после смерти константинопольского архиепископа Нектария, императором Аркадием, по представлению евнуха Евтропия, св. Иоанн хитростью был вызван из Антиохии (из опасения противодействия народа) и доставлен в Константинополь, где был рукоположен в сан архиепископа Константинопольского. Высокий и почетный пост главы столичной кафедры был связан, однако, с многотрудными и ответственными обязанностями. Жизнь столичного общества характеризовалась многими пороками и недостатками, к которым новый архиепископ не мог относиться равнодушно.

В высших классах общества царила роскошь, суетная привязанность к богатству, распространены были лесть и тщеславие. Низок был нравственный уровень столичного духовенства и монашества. В то же время в столице имелось большое количество бедных и обездоленных.

Новый глава Константинопольской Церкви, воодушевленный высоким христианским идеалом, выступил на борьбу с отрицательными явлениями окружающей жизни. Он вооружился против установившегося обычая сожительства духовных лиц с девственницами, устранил из клира лиц, запятнавших себя недостойным поведением, заботился о чистоте монашеской жизни, удаляя из обителей порочные элементы и привлекая в их состав лиц с высокой настроенностью.

В ярких выступлениях он обличал высшие классы столичного общества за их привязанность к богатству и роскоши, за пустоту жизни и безучастное отношение к бедным и угнетенным. Светских женщин он укорял за пристрастие к украшениям и нарядам и за жестокое обращение со своими слугами и рабами.

В то же время он проявлял большую энергию в деле организации помощи бедным и больным. Сократил до крайнего предела расходы на содержание архиепископской кафе-

ры, имел самый простой и невзыскательный стол, и все полученные благодаря этой экономии средства обратил на дела благотворения. По его призыву многие богатые люди, особенно благочестивые вдовы, жертвовали из своего имущества в пользу бедных.

Заботился новый архиепископ и о благоустройстве церковного богослужения. В противовес соблазнительным религиозным процессиям ариан он ввел за всеобщим бдением антифонное пение, составил чин литургии, несколько видоизменив господствовавший в Церкви до того времени, и, наконец, проявил ревностную миссионерскую деятельность, особенно в деле распространения Православия среди готов, которым он разрешил совершать богослужение на их родном языке.

Деятельность архиепископа, стремящегося утвердить в своей пастве высокие нравственные идеалы Евангелия, вызвала враждебное отношение к нему со стороны многих слоев столичного общества. Высшие классы были недовольны тем, что он отказывался от участия в устраиваемых ими пиршествах и не давал у себя торжественных приемов. Дамы высшего общества негодовали на него за беспощадные обличения в суетности. Духовенство и монахи, привыкшие в столице к легкой и праздной жизни, питали недовольство за те мероприятия, с помощью которых он стремился устранить их порочные привычки и восстановить христианскую чистоту нравов.

Злейшим врагом св. Иоанна Златоуста оказался александрийский епископ Феофил, который сам имел виды на Константинопольскую кафедру. Обострению его враждебных чувств к новому архиепископу послужили простой прием, оказанный ему св. Иоанном Златоустом, и незатейливое угощение за архиепископской трапезой, которые он принял как личное оскорбление. В своих враждебных действиях к св. Иоанну Златоусту Феофил опирался на императрицу Евдоксию, привыкшую повсюду встречать лесть и подобиострастие. Обличения св. Иоанном Златоустом роскоши и

изысканных нарядов светских женщин затрагивали и императрицу, поэтому Феофил нашел у нее полную поддержку.

Первое выступление против св. Иоанна Златоуста состоялось по делу так называемых «длинных братьев». Четыре монаха Нитрийской пустыни, преследуемые Феофилом как оригенисты, прибыли в Константинополь и стали просить защиты у архиепископа. Св. Иоанн отнесся к ним с участием и письменно ходатайствовал за них перед Феофилом. Но тот стал резко порицать св. Иоанна Златоуста за вмешательство в дела чужой епархии. Тогда монахи обратились непосредственно к императору и предъявили по адресу Феофила тяжелые обвинения. Император сделал распоряжение о вызове Феофила на суд в Константинополь. Св. Иоанн Златоуст по благородству своей души уклонился от суда над Феофилом, но этот последний стал действовать как ловкий интриган. Используя простодушие Епифания, епископа Кипрского, он предъявил св. Иоанну Златоусту обвинение в оригенизме (см. об этом подробнее в «Церковной истории» Сократа, кн. VI, гл. 7, 9–10, 12–14). Могущественной союзницей врагов св. Иоанна Златоуста явилась императрица Евдоксия, которую он обличал за намерение захватить виноградник одной вдовы, напоминая ей историю пророка Илии и Иезавели. Прибывший в столицу с несколькими десятками египетских епископов, Феофил открыл собор в предместье Константинополя на предоставленной императором вилле, называемой *Ad quecum* (у дуба), и послал вызов св. Иоанну явиться для защиты от предъявленных ему обвинений. Справедливо считая действия Феофила незаконными, св. Иоанн отказался явиться на этот собор, а преданные ему епископы, в количестве 40 человек, со своей стороны вынесли в соборном постановлении протест против действий Феофила. Не смущаясь этим, Феофил со своими единомышленниками, приведя вымышленные обвинения и используя клеветников, приговорил св. Иоанна Златоуста к низложению. Против св. Иоанна Златоуста выступили два обвинителя: его бывший диакон и епископ Иоанн.

Все их обвинения были простым собранием сплетен, подчас смехотворных, или же извращением действительного положения дел. Так, диакон обвинял архиепископа в преследовании его, диакона, за то, что он ударил одного из слуг; или что некий монах Иоанн был избит и закован в кандалы вместе с бесноватыми. Обвинялся св. Иоанн Златоуст также в распродаже священных сосудов и мрамора, предназначенных для храма. Последнее, возможно, и имело место, так как он помогал бедным и вполне мог употребить на доброе и неотложное дело вырученные деньги (ср. житие св. Кирилла Иерусалимского). Обвиняли св. Иоанна Златоуста и в том, что он оскорбляет духовенство — называет его бесчестным, распущенным. И это могло быть, только не оскорбление, а справедливое обличение. Или еще, что он избрал епископом Антонина, который якобы ограбил гробницу и т. д. (всего 29 обвинений). Император Аркадий под влиянием Евдоксии приговор «собора» утвердил.

Чтобы не вызвать народного смятения, св. Иоанн Златоуст добровольно пошел в изгнание и был водворен в Пренете, вблизи Никомидии. Но тем не менее, когда жители Константинополя узнали о происшедшем, то пришли в страшное волнение. Феофил спасся от народной ярости только тем, что тайно выехал из столицы. В это же время сильное землетрясение навело ужас на Евдоксию, покои которой подвергались особенной опасности разрушения. Обезумевшая от страха императрица настояла на том, чтобы приказ о ссылке был отменен, и великий святитель с торжеством был возвращен на место своего служения. Новый собор из 65 епископов признал неправильность возведенных на св. Иоанна Златоуста обвинений и незаконность действий собора «при Дубе».

Но вскоре новые события трагически отозвались на положении великого архиепископа. Близ храма св. Софии была воздвигнута колонна в честь императрицы Евдоксии. Торжество открытия сопровождалось празднествами, которые носили языческий характер. Шум толпы мешал бого-

служению. Обращение св. Иоанна Златоуста к префекту не дало никаких результатов. Тогда он произнес яркую обличительную речь, которая начиналась словами: «Опять Иродиада беснуется, опять неистовствует, опять пляшет, опять требует у Ирода главы Иоанна Крестителя!» (VIII: 607). Евдоксия пришла в ярость и вошла в сношения с Феофилом, организуя вторичное низложение св. Иоанна. Лично Феофил не решился явиться в Константинополь, опасаясь вспышки народного гнева. Но он направил туда своих уполномоченных, Севериана и Акакия, которые собрали всех врагов св. Иоанна Златоуста и произнесли приговор о вторичном его низложении. Слабодушным императором этот приговор был утвержден, и в день Пасхи 404 года отряд воинов ворвался в церковь, где святитель совершал службу, произвел здесь дикое буйство и взял архиепископа под стражу. Около двух месяцев он находился под домашним арестом. Чтобы не допустить мятежа, архиепископ, протившись со своими друзьями, снова добровольно отдался в руки власти и был вывезен в Вифинию.

Об учиненном над ним насилии св. Иоанн Златоуст известил Римского папу Иннокентия I, но ни он, ни Римский император Гонорий ничего не могли сделать для облегчения участи святителя — так велико было влияние на Аркадия преступной и злобной Евдоксии. Из Вифинии св. Иоанн Златоуст был отправлен в ссылку, местом которой была определена небольшая деревня в Малой Армении — Кукуз, куда он и был доставлен, угнетаемый всяческими лишениями.

В Кукузе гонимый архиепископ нашел теплый прием. Здесь он прожил около трех лет, заполняя свой досуг письменными трудами и перепиской со своими почитателями и друзьями. Особенное утешение он получал от общения с антиохийцами, представители которых часто его навещали. В то же время он проявлял заботу о распространении христианства в Персии, у готов и в Финикии.

Но злоба врагов и здесь не оставила его в покое. Их раздражало то, что у изгнанника сохранились оживленные сношения со многими Церквями и отдельными лицами.

По настоянию врагов слабавольный император подписал указ об отправке святителя в новое место ссылки — в Питиунт, представлявший в то время дикое место на восточном берегу Черного моря. Этот переход под конвоем двух грубых и жестоких преторианцев истощил последние слабые силы св. Иоанна Златоуста, и, не достигнув назначенного пункта, он скончался 14 сентября 407 года в пути, недалеко от Коман, у склепа св. Василиска. Здесь он был утешен видением святого мученика, который предсказал ему его близкую кончину. Последними словами великого святителя были: «Слава Богу за все» (Δόξα τῷ Θεῷ πάντῳ ἔνεκα).

Очень скоро открылась вся неправда осуждения св. Иоанна Златоуста. В 417 году константинопольский епископ Атик восстановил его имя в диптихах, ссылаясь на глас народа, а в 419 году уступили и в Александрии. В 438 году останки святителя были перенесены в Константинополь и положены в храме св. Апостолов (впоследствии они были перенесены на Запад и теперь находятся в соборе св. ап. Петра в Риме). Приговор собора «при Дубе» был отменен общим свидетельством Церкви.

Император Феодосий II, участвовавший во встрече останков св. Иоанна Златоуста, преклонив колена пред его гробом, молился о прощении грехов его родителей, виновников страданий и смерти святителя.

Память св. Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, совершается Святой Церковью 27 и 30 января, 14 сентября и 13 ноября.

Св. Иоанн Златоуст очень скоро стал почитаться «вселенским учителем и святителем». С VI века его начали называть Златоустом, в VIII веке это имя стало общепринятым. В особенности в экзегетике св. Иоанн Златоуст остался навсегда образцом и авторитетом. Именно за ним шли почти

все позднейшие византийские толковники, и в первую очередь Феофилакт Болгарский. История литературного влияния св. Иоанна Златоуста — одна из самых ярких глав в истории христианской письменности и отеческого предания.

ТВОРЕНИЯ

Св. Иоанн Златоуст оставил большое литературное наследие. Нелегко определить его точный объем. Со временем имя Златоуста стало настолько славно, что им надписывали и чужие беседы и слова. Можно выделить бесспорные творения св. Иоанна Златоуста и те, которые заведомо ему не принадлежат, но многие остаются под вопросом, особенно тогда, когда не удастся установить точно другого автора. Большая часть его творений — это беседы или слова, гомилии.

Все сочинения св. Иоанна Златоуста можно разделить на четыре группы: 1) экзегетические; 2) догматические; 3) морально-аскетические и 4) письма.

1. Экзегетические творения. Самая значительная часть творений св. Иоанна Златоуста посвящена изъяснению, обычно в форме гомилий, Священного Писания. Скорописцы записывали его речи при их произнесении, а затем они редактировались самим проповедником. Гомилии начинались обычно вступлением, затем следовало подробное толкование взятого для беседы текста Священного Писания, и в заключение следовали нравственные наставления и увещания.

Беседы св. Иоанна Златоуста охватывают большую часть книг Ветхого и Нового Завета.

Более известные толкования текста Ветхого Завета:

а) 67 бесед и 8 слов на книгу Бытия (т. IV, кн. 1—2);

б) «Беседы на псалмы» 3—12, 41, 43—49, 108—117, 119—150-й (т. V, кн. 1—2);

в) «Пять слов об Анне» (матери Самуила) (т. IV, кн. 2);

г) «Толкование на пророка Исаию» — одно из лучших творений святителя (т. VI, кн. 1);

д) «Беседы на слова пророка Исаии: *Видех Господа сядуща на престоле .высоце и превознесенне* (Ис. 6, 1) (т. VI, кн. 1);

е) 2 беседы о неясности пророчеств (т. VI, кн. 1).

Лучшими объяснениями книг Нового Завета считаются:

а) 90 бесед на Евангелие св. Матфея: все прекрасны, но необходимо выделить беседы на Нагорную проповедь (т. VII, кн. 1–2).

б) 88 бесед на Евангелие св. Иоанна (в основном — против ариан; т. VIII, кн. 1–2).

в) 244 беседы на все послания св. апостола Павла (т. IX, кн. 2 — т. XII, кн. 1). (Исключается «Толкование на Послание к Галатам» — т. X, кн. 2). Среди них на первом месте стоят «Беседы на Послание к Римлянам» (т. IX, кн. 2).

Несколько слабее в стилистическом отношении 55 бесед на книгу Деяний апостольских (т. IX, кн. 1).

2. Догматические творения. Гораздо меньше оставил св. Иоанн Златоуст сочинений догматического содержания. К ним относятся:

а) 12 слов против аномеев. В первых пяти доказывается непостижимость существа Божия, в остальных семи — единосущие Сына Божия с Отцом (т. I, кн. 2);

б) 8 слов против иудеев. Основной смысл: иудейские обряды отменены, и потому совершать их теперь — значит нарушать волю Божию (т. I, кн. 2);

в) «Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог». Доказывается божественность христианского учения исполнением пророчеств и действиями крестной проповеди на сердца людей (т. I, кн. 2);

г) книга «К Стагирию подвижнику...». В ней решается вопрос о том, почему при действии Промысла страдают праведники (т. I, кн. 1);

д) целый ряд бесед, содержащих богатый материал для догматики (т. II, кн. I):

«В день Рождества Господа нашего Иисуса Христа»;

«О Крещении Господа и о Богоявлении»;

«О предательстве Иуды» (говорится о тайне Евхаристии);

«О кладбище и кресте»;

«О кресте и разбойнике» (изъясняется искупительное значение смерти Христовой);

«О воскресении мертвых»;

«Против упивающихся и о воскресении» — на праздник Пасхи;

«О Вознесении»;

«О Пятидесятнице».

3. Морально-аскетические сочинения. Св. Иоанн Златоуст в своих произведениях выступает как великий опытный учитель нравственности. Поэтому особое значение имеют следующие его сочинения, относящиеся к этой группе:

а) 6 слов о священстве (т. I, кн. 2). Написаны они по поводу стремления некоторых церковных деятелей посвятить его в епископский сан помимо его желания. Уклонившись по смирению от этого высокого звания, св. Иоанн в свое оправдание и написал этот трактат, в котором рисует высокий идеал христианского пастыря и трудность его осуществления в современной ему жизненной обстановке. «Священнослужение совершается на земле, — говорит св. Иоанн Златоуст, — но по чиноположению небесному; и весьма справедливо, потому что не человек, не ангел, не архангел и не другая какая-либо сотворенная сила, но Сам Утешитель учредил это чинопоследование» (I: 416). И разве на земле мы остаемся, когда видим снова Господа, приносимого и мертвого, и как бы обгащаемся Его кровью. А священник предстоит у жертвенной трапезы. Престол священника поставлен на небесах. Ему дана небесная власть ключей, которая не дана и ангелам. В священнике Златоуст видит, прежде

всего, учителя, наставника, проповедника, пастыря душ. И об учительном служении священства он говорит всего больше. В этом отношении он ставит священника выше монаха, — в пастырском служении больше любви, чем в монастырском уединении, и пастырство есть служение деятельной любви, служение ближним;

б) 2 увещания к Феодору падшему (т. I, кн. I). Происхождение и содержание этих сочинений таково. Друг св. Иоанна Златоуста Феодор Мопсуэтский полюбил одну девицу и имел намерение на ней жениться и вступить в обычную жизнь мира. Услышав об этом, святитель в пламенной ревности написал ему свои знаменитые увещания, в которых доказал Феодору неразумность его шага. В них он говорит так, как будто Феодор совершил какое-то великое преступление, и старается изменить его намерение обращением его мысли к небу и аду, сообщением рассказов о покаянии тех, которые подобным же образом пали, и наставлениями о тщетности жизни и об опасности озираться после того, как положена рука на плуг. Это пламенное увещание звучит полной искренностью, и достигло желанной цели;

в) 3 слова «К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни» и «Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любознанием монашеской жизни». В них говорится о монашестве как о более удобном образе для святой жизни;

г) 2 слова о сокрушении сердца;

д) «Слово к жившим вместе с девственницами» (осуждение);

е) «Слово к девственницам, жившим с мужчинами» (осуждение);

ж) «Книга о девстве» — показывается преимущество девственной жизни;

з) 2 слова «К молодой вдове»¹;

¹ Сочинения, перечисленные в пунктах в) ... з), помещены в т. I, кн. I.

и) 9 бесед «О покаянии» — о необходимости и видах покаяния (т. II, кн. 1);

к) 2 слова «О молитве» (т. II, кн. 2);

л) «Беседа о воздержании» (т. VI, кн. 2);

м) 2 слова «Об утешении при смерти» (т. VI, кн. 2);

н) «Слово о том, что кто сам себе не вредит, тому никто вредить не может» (т. III, кн. 2) и др.

4. Письма св. Иоанна Златоуста, которых насчитывается 245 (т. III, кн. 2). Большая часть их написана в период его изгнания (403–407 гг.). Самые важные из них — 17 писем к Олимпиаде и 2 письма к папе Иннокентию I. Они содержат автобиографический материал и бросают свет на епископскую деятельность св. Иоанна Златоуста, а также на всю красоту и величие его характера. Хотя в них часто описываются его бедствия, однако они никогда не дышат духом жалоб и не обнаруживают никакой ненависти к его врагам. Голод, язвы, уединение, ежедневная смерть, о которых он говорит Иннокентию, не подрывают его непреклонной веры и не делают его недостойным самого себя.

Можно сказать, особый отдел составляют **похвальные беседы (панегирики)**:

7 бесед о св. апостоле Павле;

«Похвала св. священномученику Игнатию Богоносцу»;

«Похвала египетским мученикам»;

«Похвала всем святым, во всем мире пострадавшим» и др. (см. т. II, кн. 2).

Весьма интересны и «**Выборки из разных слов**» — «**Эклоги**». Под этим названием известны сборники бесед, составленные разными лицами после кончины св. Иоанна Златоуста, на различные темы. Отрывки приводятся частично в буквальном изложении, частично в свободном пересказе, и заимствованы как из подлинных творений святителя, так и из творений, лишь приписываемых ему, не только до нашего времени сохранившихся, но и утерянных. Эти

«Эклоги» пользовались широким распространением. Для примера можно назвать следующие.

1. «О любви». 2. «О молитве». 3. «О посте и целомудрии». 4. «О счастии и несчастьи». 5. «Об учении и наставлении». 6. «О душе». 7. «О промысле». 8. «О болезни и врачах». 9. «О высокомерии и тщеславии». 10. «О зависти». 11. «О терпении и великодушии». 12. «О добродетели и пороке». 13. «О воспитании детей». 14. «О смерти». 15. «О мужестве и храбрости». 16. «На св. праздник Ваий». 17. «На св. Рождество Христово». 18. «Похвала св. ап. Павлу». 19. «Цветник в форме слова, собранный из Златоуста Феодором: что нужно делать христианину, чтобы наследовать жизнь вечную», и др. (см. т. XII, кн. 2).

Другим еще более важным и ценным трудом св. Иоанна Златоуста был **чин Божественной литургии** (см. т. XII, кн. 1). И здесь открылся тот же дух Златоуста — снисходительная и умная любовь его к ближним. Св. Прокл, ученик св. Иоанна Златоуста и впоследствии архипастырь той же Константинопольской Церкви, так писал об этом труде: «Великий Василий, который, после предшественников своих, усматривал, что люди сделались беспечными и пристрастными к земному и потому отягощаются продолжительностью литургии, предал оную в сокращенном виде не потому, что находил ее слишком длинной, но потому, что желал пресечь леность, с давнего уже времени появившуюся в собирающихся для молитвы и поучения... Спустя немного времени отец наш Златоустый Иоанн, с одной стороны, как добрый пастырь ревностно заботясь о спасении овец, с другой, — взирая на дебелость человеческой природы, вознамерился исторгнуть с корнем всякий предлог сатанинский. Потому он, многое опустив, учредил совершение литургии сокращеннейшее, дабы люди, слишком любящие все то, в чем есть свобода и непринужденность, обольщаясь помыслами вражескими, мало-помалу не отстали вовсе от такового Апостольского и Божественного предания» (О предании

Божественной литургии // Христианское чтение. 1839. Окт. С. 36–37, 39).

Вообще следует отметить, что и прочие сочинения св. Иоанна Златоуста — это неисчерпаемый родник сведений о богослужении древней Церкви, сведений самых драгоценных для Православной Церкви.

БОГОСЛОВИЕ

1. Св. Иоанн Златоуст — экзегет. Как проповедник и как учитель, Златоуст был прежде всего экзегетом. Священное Писание у него — это основной и обязательный источник и вероучения, и нравственного назидания. «Кто согласен с Писаниями, тот христианин, — говорил он, — а кто с ними не согласен, тот далек от истины». Всех и каждого Златоуст постоянно и настойчиво призывает к прилежному чтению св. Библии. «Не ожидай другого учителя. Есть у тебя слово Божие, — никто не научит тебя, как оно» (см. во многих местах творений).

Каждая из экзегетических бесед св. Иоанна обыкновенно состоит из двух частей: в одной он объясняет тексты слова Божия, в другой — касается нравственного состояния своих слушателей, предлагает нравственные наставления. «Я всегда внушаю и не перестану внушать, — говорит он, — чтобы вы не только внимали здесь тому, что говорится, но и дома постоянно занимались чтением Божественных Писаний... Никто пусть не говорит мне этих холодных и достойных всякого осуждения слов: я привязан к судилищу, занимаюсь делами общественными, упражняюсь в ремесле, имею жену, воспитываю детей, управляю домом, я человек мирской; не мое дело читать Писание, но тех, которые отказались от мира, поселились на вершинах гор и ведут такую жизнь постоянно. Что говоришь ты, человек, будто не твое дело заниматься Писаниями, — вследствие того, что ты развлекаешься бесчисленными заботами? Нет, это твое дело больше, нежели их; потому что они не столько имеют нужду

в помощи Божественных Писаний, сколько обращающиеся среди множества дел... Мы, волнуемые как бы среди моря и впадающие во множество грехов, всегда нуждаемся в постоянном и непрерывном утешении от Писаний... Со всех сторон окружают нас многие случаи и поводы то к гневу, то к заботам, то к унынию и печали, то к тщеславию и гордости, и отовсюду несутся бесчисленные стрелы. Посему нам постоянно нужно всеоружие Писаний... Нам нужны божественные врачевства, чтобы мы могли и врачевать раны уже полученные и предотвращать еще не полученные, но угрожающие... Невозможно, невозможно спастись никому, кто не упражняется постоянно в духовном чтении... Даже один вид таких книг, — заключает св. Иоанн Златоуст, — делает нас более воздержанными от греха... Если же присоединится и внимательное чтение, то душа, как бы вступая в таинственное святилище, очищается и делается лучше, так как с ней беседует Бог через эти Писания» (т. I, кн. 2, с. 800—803). Священные книги — это некое послание, писанное Богом из вечности к людям. Отсюда такая сила и польза чтения святой Библии.

Легко понять, что тот, кто так любил слово Божие, не мог объяснять его бегло, без особенного внимания. Св. Иоанн Златоуст употреблял для дела экзегета и все дарования свои, столь редкие, и все сведения, столь обширные. Потому-то и в толкованиях его на Ветхий Завет много превосходного, а толкования его на Новый Завет навсегда останутся лучшим руководством для экзегетов слова Божия. Самое первое и общее достоинство всех толкований его на Священное Писание — неподражаемая ясность изложения богодухновенных мыслей, которой отличаются и все его сочинения.

По методам толкования он является самым блестящим представителем Антиохийской школы: на первый план у него выдвигается историко-грамматический смысл. Приступая к изъяснению какой-либо священной книги, Златоуст дает сведения о ее авторе, о времени, месте и цели написания. В раскрытии смысла священного текста он пользуется

историческими и археологическими данными и стремится восстановить ту историческую обстановку, при которой эта книга была написана. Большое внимание он уделяет также грамматической и логической стороне речи.

Подход святителя к новозаветному тексту нередко превосходит современные нам методы. Например, рассматривая Евангелия, Златоуст утверждает, что наличие четырех авторов, писавших независимо друг от друга в разных местах и в разное время, служит убедительным свидетельством подлинности сообщаемого. Даже имеющиеся расхождения в Евангелиях (они незначительные, мелкие) в описании событий говорят в пользу Истины — при наличии полного согласия по существу для непредвзятого разума ясно, что евангелисты писали об одном и том же, не сговариваясь. Священные писатели говорили и писали «в Духе» — или говорил в них Дух. Однако сознание и ум оставались у них ясными — они уразумевали внушаемое. Это было, скорее, озарение. Священные писатели не теряют лица. И Златоуст всегда останавливается на личности писателя, на обстоятельствах написания отдельных книг. В частности, перед ним всегда ярко вычерчивался образ св. апостола Павла.

Но, следуя принципам Антиохийской школы, св. Иоанн Златоуст был чужд ее крайностей, которые у некоторых ее представителей, например Феодора Мопсуэтского, выразились в мертвом буквализме и самоуверенном рационализме. Св. Иоанн всегда был верен духу церковного предания, и те места священных книг, буквальное понимание которых стояло в противоречии с общим смыслом Священного Писания, он истолковывал аллегорически. В данном случае он искал указаний в самом Священном Писании.

К этому нужно добавить, что экзегетические творения Златоуста имеют преимущественно нравственно-практический уклон. Толкований, имеющих характер чистых комментариев, у Златоуста сравнительно мало. Особенным совершенством отличаются толкования св. Иоанна Златоуста на книги Нового Завета, что объясняется прежде всего его глу-

боким проникновением в евангельский дух новозаветных идей, а затем знанием греческого языка, тогда как Ветхим Заветом он пользовался преимущественно в переводе Семидесяти, хотя приводил нередко и другие варианты, а иногда ссылался на подлинный еврейский текст.

Общепризнано, что первое место между всеми толкованиями Златоуста занимают антиохийские беседы на св. Евангелие от Матфея. Эти беседы едва ли не при жизни самого св. Иоанна переведены были на языки латинский и сирский. Толкование на св. Евангелие от Матфея при полноте и точности объяснения заключает в себе еще и ту особенность, что в нем с повествованием св. Матфея сличаются повествования других евангелистов; обращается внимание на время и обстоятельства событий и чудес.

С особенной любовью относится св. Иоанн Златоуст к апостолу языков Павлу. В нем он видел неподражаемый идеал христианских добродетелей и толкованиям его посланий уделял особое внимание.

По общему суду, беседам на Евангелие от Матфея равны беседы на Послание к Римлянам. По точности объяснения слов апостола высокое место занимает объяснение Послания к Галатам; оно даже более, нежели другие толкования св. Златоуста, приближается к подлинному виду комментария, потому что состоит преимущественно из объяснений слов апостола, без уклонений к нравственным наставлениям. К лучшим толкованиям св. Иоанна Златоуста надо отнести также беседы на Первое послание к Коринфянам и на Послание к Ефесянам. Ниже всех прочих творений по внешним достоинствам (по слогу) стоят 55 бесед на книгу Деяний апостольских и на Послание к Евреям. Те и другие по их простоте так резко отличаются от всех прочих толкований святителя, что Эразм сомневался, принадлежат ли они Златоусту, хотя эти сомнения и напрасны. Такой вид этих толкований объясняется тем, что они давались в смутное время жизни св. Иоанна Златоуста, и по той же причине не были просмотрены им записи, сделанные с его слов другими.

Так как в своих беседах св. Иоанн Златоуст постоянно обращается к библейскому тексту и приводит большое количество цитат, иногда в различных вариантах, а как представитель Антиохийской школы он особенно стремился установить правильное чтение текста, то его труды имеют огромное значение для установления подлинного смысла и неповрежденности текста Священного Писания.

2. Св. Иоанн Златоуст — учитель веры и нравственности. Св. Иоанну Златоусту был дан дар слова — живого и властного слова. Он любил проповедовать: «Я убедил душу свою, чтобы, доколе буду дышать и Богу угодно будет продолжать мою настоящую жизнь, исполнять это служение и делать повеленное. Будет ли кто слушать меня или не будет слушать» (I: 770). Пастырское служение св. Иоанн Златоуст понимал, прежде всего, как учительное служение, как служение слова. Пастырство есть власть, но власть слова и убеждения, и в этом коренное отличие власти духовной от власти мирской. Царь заставляет, священник убеждает. «Тот действует повелением, этот — советом; тот имеет оружие чувственное, этот — оружие духовное» (VI: 412). Св. Иоанн Златоуст был всегда противником внешних и мирских мер борьбы в делах веры и нравов. «Слушайте внимательно то, — учит он, — что говорится. Псалом сегодня выводит нас на ратоборство с еретиками не для того, чтобы свалить их стоящих, но чтобы восставить лежащих. Такова именно наша война: не из живых она делает мертвыми, но из мертвых prepares живых, изобилая кротостью и великим смирением. Я гоню не делом, а преследую словом, не еретика, но ересь, не человека отвращаюсь, но заблуждение ненавижу и хочу привлечь к себе заблуждающегося... Мне привычно терпеть преследование, а не преследовать, быть гонимым, а не гнать. Так и Христос побеждал, не распиная, а распятый, не ударяя, но приняв удары» (II: 747–748). Более того, святитель удерживал и поспешное осуждение инакомыслящих. В этом отношении характерно его знаменитое

слово «О проклятии» (т. I, кн. 2). Силу христианства он видел в кротости и терпении, не во власти, — и суровым каждый должен быть к самому себе, — не к другим.

Св. Златоуст был прежде всего нравственным проповедником. Его толкования Священного Писания всегда связаны с нравственно-практической задачей — назидания своей паствы. В центре внимания этого великого проповедника и основным пунктом его нравственного мировоззрения является учение о любви Божией к людям и о любви как главном начале в отношениях христиан к Богу и к ближним. В то же время он ярко раскрывает долготерпение и милосердие Божие к согрешающим и неустанно призывает к покаянию. Опорой в развитии чувства любви, как основного закона христианской жизни, должна служить молитва, с помощью которой человек вступает в непосредственное общение с Богом. Естественным обнаружением любви, как высшей христианской добродетели, является благотворение и милостыня бедным и обездоленным в жизни.

Но было бы неверно слишком подчеркивать и говорить, что святитель был учителем нравственности, а не веры. И не только потому, что он нередко, особенно в ранние антиохийские годы, касался прямых догматических тем. Но прежде всего потому, что свой нравственный идеал он выводил из догматических предпосылок. Это с особой силой проявилось в его экзегетических беседах, в частности в толкованиях на послания св. апостола Павла. У Златоуста были свои любимые догматические темы, к которым он постоянно возвращался. Во-первых, учение о Церкви, связанное для него неразрывно с учением об искуплении, как первосвященнической жертве Христа, через Крест взошедшего на небеса. И, во-вторых, учение о святой Евхаристии, как о таинстве и жертве (с основанием называют св. Иоанна Златоуста евхаристическим учителем). В основу излагаемого им правого христианского учения он полагает истину Откровения, указывая на ограниченность человеческого разума и порицая излишнюю его пытливость, и, по своему обыкновению, разъ-

ясняет нравственно-практическое значение догмата. Его учение полностью согласно с истиной Православия, и предъявленные ему врагами обвинения в оригенизме и пелагианстве порождены лишь злобой.

Кажется, чаще всего говорил св. Иоанн Златоуст о богатстве и о бедности. Для этого поводы постоянно давала сама жизнь — жизнь больших и шумных городов. Вокруг себя он видел слишком много неправды, жестокосердия, страдания, горя. И хорошо понимал, насколько это связано с духом стяжания, с социальным неравенством. «Любовь к богатству — страсть неестественная, — говорит святитель. — Желание богатства ни естественно, ни необходимо, а излишне» (VIII: 496). Богатство вредно не только потому, что оно вооружает против стяжавших его разбойников, помрачает ум, но еще более потому, что делает их своими пленниками, «удаляет от служения Богу» (VIII: 242). Этим не исчерпывается вопрос: «Не довольно презирать богатство, — говорит св. Иоанн Златоуст, — а надобно еще напитать нищих и — главное — последовать за Христом» (VII: 645). Пред лицом нищеты и горя всякое богатство несправедливо и мертво, как свидетельство о косности сердца, о нелюбви. С этой точки зрения святитель не одобряет и великолепия в храмах. «Церковь — не на то, чтобы в ней плавить золото, ковать серебро, — говорит он, — она есть торжественное собрание ангелов. Поэтому мы требуем в дар ваши души — ведь ради душ принимает Бог и прочие дары. Не серебряная была тогда трапеза, и не из золотого сосуда Христос давал питье — Кровь Свою — ученикам. Однако там все было драгоценно, все возбуждало благоговение, потому что все исполнено было Духа. Хочешь почтить тело Христово? — Не презирай, когда видишь Христа нагим. И что пользы, если здесь почтишь Его шелковыми покровами, а вне храма оставишь терпеть холод и наготу?.. Что пользы, если трапеза Христова полна золотых сосудов, а Сам Христос томится голодом? Ты делаешь золотую чашу и не даешь чаши студеной воды... Христос, как бесприютный странник, ходит и просит крова,

а ты, вместо того чтобы принять Его, украшаешь пол, стены, верхи столбов, привязываешь к лампадам серебряные цепи, — а на Христа, связанного в темнице, и взглянуть не хочешь?» (VII: 522–523. Ср. VII: 804).

Но бедность саму по себе св. Иоанн Златоуст вовсе не считал добродетелью. Она становится путем добродетели, если избрана добровольно ради Бога или принята с радостью. Прежде всего потому, что неимущий свободнее имущего, — у него меньше привязанностей, меньше забот. Ему легче жить, легче подвизаться. Св. Иоанн Златоуст знал, конечно, что и бедность может оказаться тяжким бременем — не только внешним, но и внутренним, как источник зависти и злобы или отчаяния. Поэтому он старался бороться с нищетой. Его внимание занято всегда нравственной стороной дела. Святитель исходит из мысли, что, в строгом смысле слова, собственности нет и быть не может. Ибо все принадлежит Самому Богу, и только Ему одному, а от Него подается в дар, как бы заимообразно. Все — Божие, собственным может быть у человека только доброе дело. И при этом Бог подает все в общее владение. Златоуст совсем не требует всеобщей бедности или нищеты. Он обличает роскошь и излишество, только несправедливое неравенство. Он ищет справедливости. Решение вопроса св. Иоанн Златоуст видит в любви — ведь *любовь не ищет своего* (I Кор. 13, 5). Для него всего важнее единодушие, чувство общей ответственности и заботы. Именно поэтому он считал милостыню необходимым и существенным моментом христианской жизни: если кто не творит милостыни, то, по мысли святителя, останется вне брачного чертога и непременно погибнет. Объясняя эсхатологическую беседу Спасителя, св. Иоанн Златоуст замечает, что Господь «придает великое значение человеколюбию и милостыне» (VII: 792), ибо милостыня от любви, а любовь есть средоточие и смысл христианской жизни (см. также X: 161; V: 316 и др.).

У св. Иоанна Златоуста не было богословской системы. Напрасно было бы искать у него догматические и богословские формулы. Перед ним стояли особые задачи: он ревновал не об опровержении неправых мнений, но прежде всего о том, чтобы нареченные христиане поняли, что истины веры суть истины жизни, заповеди жизни, которые должны раскрываться в личной жизни. Об этом тогда слишком многие забывали. Св. Иоанн Златоуст требовал жизни по вере и предполагал, что истины веры его слушателям известны. Он исходил в своем богословском исповедании, прежде всего, из учения апостола Павла, — и это была проповедь о Христе и спасении. К этому нужно добавить, что для св. Иоанна Златоуста только чистота жизни свидетельствует о чистоте веры. Более того, только через чистоту жизни достижима чистота веры, а нечистая жизнь обычно рождает неправые учения. Святитель видел перед собой мятущиеся и спящие человеческие сердца. Он хотел их пробудить к духовной жизни и любви. Поэтому он всегда конкретен и нагляден, учит на примерах, применяется к частным случаям. Всего менее у него условных риторических схем — в этом он превосходит даже св. Григория Богослова. Он никогда не забывал, что он пастырь душ, а не оратор и что его задача не в том, чтобы раскрыть или развить до конца ту или другую объективную тему, но в том, чтобы тронуть живое сердце, склонить волю и разум. Речи его — это своеобразный диалог с молчащим собеседником, о котором проповедник иногда кое-что и сообщает. Но никогда это не монолог без аудитории.

ЗАПАДНЫЕ СВЯТЫЕ ОТЦЫ

Святоотеческое богословие Запада в IV столетии стояло на менее высоком уровне, чем на Востоке. Однако изучение западных святых отцов данного периода важно, ибо, во-первых, это было время, когда обе половины христианского мира сохраняли единство, во-вторых, в писаниях этих отцов наблюдаются те черты, которые при дальнейшем развитии составили особенности западных конфессий.

СВЯТОЙ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ

ЖИТИЕ

Современный биограф св. Амвросия располагает следующими материалами: творениями святителя (особенно его письмами) и двумя древними жизнеописаниями — Павлина и неизвестного автора.

Творения св. Амвросия дают в отношении его жития лишь материал спорадического, случайного характера, и потому читатель на их основании не может нарисовать полной картины деятельности святителя. Выгоднее в этом отношении жизнеописание Павлина. Последний предпринял труд по просьбе блж. Августина, пожелавшего лучше знать жизнь своего учителя. Павлин старается кратко изложить то, что он сам знал, как секретарь св. Амвросия, и что ему сообщили заслуживающие доверия лица: сестра св. Амвросия, Марцеллина, и свидетели многих чудесных явлений святителя после кончины. Павлин просит доверия у читателя к своему сообщению, уверяя его в полном беспристрастии своего труда.

Автор и время происхождения второго жизнеописания остаются неизвестными. Предполагают, что оно появилось на Востоке. В пользу этого говорит греческий текст подлинника с изложением в нем главным образом событий, происходивших на Востоке, и особенно подробным описанием отношений св. Амвросия с императором Феодосием Великим. Данный памятник для характеристики св. Амвросия имеет малое значение, так как находится в большой зависимости от «Церковной истории» блж. Феодорита (почти буквально перелагает ее).

Родился св. Амвросий около 340 года¹ в городе Трире, в знатной христианской семье. Отец его был правителем Галлии и скончался вскоре после рождения сына. Осиротевшая семья (мать с тремя детьми) переселилась в Рим. Здесь начались годы школьного обучения св. Амвросия. Он хорошо изучил греческую и латинскую литературу, античную философию, ораторское искусство. Уже в эти годы у него проявился глубокий интерес и к истинам христианской веры и благочестия. По окончании образования св. Амвросий сначала стал адвокатом, а затем был назначен императором Валентинианом I (364–375) правителем Северной Италии с резиденцией в Медиолане (современный Милан). Как и другие его современники, он откладывал крещение на более поздний период жизни, но вынужден был креститься, когда совершенно неожиданно был избран во епископа Медиолана. Об этом избрании предание гласит так. Когда во время выборов на место скончавшегося арианского епископа Авксентия народное собрание разделилось в мнениях, в храме слышали голос ребенка: «Амвросий епископ!» Это было

¹ На основании того, что в одном из писем (№ 59) св. Амвросий говорит о себе как имеющем 53 года от рождения, годом рождения считают 333-й или 340-й, смотря по тому, как понимают упоминающуюся в этом же письме войну Феодосия с претендентами на престол Западной Римской империи — с Максимом ли в 387–388 гг. или с Евгением в 393–394 гг.

принято как указание свыше. Амвросий крестился и в семь дней прошел все степени священства.

Став епископом в 374 году, св. Амвросий всю свою оставшуюся жизнь посвятил служению Церкви Божией. Имущество свое он употребил на благотворительные дела и отдался аскетизму, соблюдая строжайшее воздержание и проводя дни и ночи в молитве и труде. Главнейшую обязанность епископа он усматривал в учительстве, а потому с примерным усердием изучил христианское богословие и вскоре стал прекрасным проповедником. Слушать его проповеди приходили толпы народа. Сильное действие они оказали и на молодого тогда блж. Августина.

Картину обыденной жизни св. Амвросия прекрасно описал Фаррар, опираясь на свидетельство блж. Августина. «Прежде всего, утром, — пишет он, — после своих частных молитв, он обыкновенно совершал ежедневное богослужение и святую Евхаристию. Сделав это, он садился читать за столом в своей комнате, ревностно изучал Священное Писание при помощи греческих толкователей, особенно Оригена и Ипполита, и своих современников — Дидима и Василия Великого. Он читал также с искренним восторгом творения Платона. Двери его помещения всегда были открыты, и время его вообще принадлежало его пастве. Всякий мог видеть его, и всякий мог советоваться с ним. Когда кто-либо приходил к нему с просьбой о помощи, он немедленно оставлял чтение, все свое внимание посвящал делу просителя и затем опять предавался своим научным занятиям, несколько не смущаясь тем обстоятельством, что многие из его посетителей оставались около его помещения и с праздным любопытством следили за ним в его работе. За исключением двух дней в неделю, он ежедневно постился до вечера. По окончании своей трапезы он садился писать проповеди и сочинения, но, в отличие от большинства своих современников, он писал все собственноручно, так как не считал вправе утомлять других бодрствованием в течение длинных часов

ночи». (Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов... Пг., 1903. Т. 2. С. 103).

Св. Амвросий успешно защищал христианскую веру против язычества, имевшего еще немало последователей среди римской аристократии, и мужественно боролся с арианской партией, возглавляемой матерью императора Валентиниана II (375–393) Юстиной. Когда она потребовала от св. Амвросия уступить медиоланскую базилику для богослужения ариан-готов, служивших в наемных римских войсках, он отказался наотрез. Ответ его обосновывался тем, что собственность Бога не подлежит распоряжениям императора. «Говорят, что государю все дозволено, что его — все, — пишет святитель. — Я отвечаю: не трудись, император, думать, что в делах Божиих имеешь императорское право; но, если хочешь дольше царствовать, будь покорен Богу. Написано: *Божия Богови, кесарева кесареви*¹. Императору принадлежат дворцы, епископу церкви» (II, 20).

Необыкновенную смелость проявил св. Амвросий во время событий в Фессалониках. Жители этого города восстали против повышения налогов. Император Феодосий (379–395) жестоко расправился с восставшими — почти все население города, с детьми и стариками, было согнано в цирк и истреблено. Сановники империи поздравляли Феодосия с «победой», а сенат поднес ему даже титул «отец народа». Иначе поступил святитель: он немедленно написал письмо императору с настойчивым призывом покаяться. Есть сведения, что св. Амвросий не пустил императора в храм до его раскаяния. Феодосий уступил требованиям святителя — явился для принесения покаяния ко входу в храм без императорских одежд. Это событие имело большое значение в становлении на Западе отношений Церкви и светской власти.

Важнейшей заботой св. Амвросия было духовное состояние паствы. Постоянно вращаясь среди нее, он не оставлял без внимания все ее темные стороны. Особенно его тревожи-

¹ См.: Мф. 22, 21; Мк. 12, 17; Лк. 20, 25.

ли распространенные тогда пороки — корыстолюбие и алчность.

Скончался св. Амвросий в 397 году, 4 апреля, в день Великой субботы, и, по свидетельству биографа — его современника, диакона медиоланского Павлина, был оплакан не только христианами, но и язычниками.

ТВОРЕНИЯ

Литературная деятельность св. Амвросия тесно связана с церковной кафедрой. Большая часть его творений состоит из проповедей, записанных его слушателями. Некоторые из них в этой записи так и остались. Другие же были им пересмотрены и приведены в форму отдельных трактатов, книг. Все его творения можно разделить по форме на трактаты, слова (речи), письма и гимны.

1. Трактаты. В последних печатных изданиях творений св. Амвросия на первом месте стоит сочинение «*Exameron*» (Эксамерон) — «Шестоднев». Вызвано это мотивами логической последовательности: «Эксамерон» представляет собой изъяснение библейского повествования о творении мира и происхождении человека и, таким образом, касается первых стихов книги Бытия, в то время как другие его экзегетические работы посвящены дальнейшим главам этой и других священных книг.

Наиболее ранним по времени происхождения считается творение «*De paradiso*» («О рае»). Посвящено оно толкованию библейского свидетельства о рае, о поселении в нем человека, о наречении имен животным, о сотворении жены, о древе жизни и древе познания добра и зла, об искушителе и искушении, о следствиях грехопадения.

«*De Noe*» («О Ное») — перелагает историю праведного Ноя с подробным описанием Ноева ковчега, говорит о всемирном потопе, о заключении завета с Богом и последующих судьбах патриарха. Творение это открывает собой целый

ряд других сочинений о послепотопных патриархах (например, об Аврааме, Исааке, Иакове, Иосифе и др.) и тесно с ними связано.

Из догматических творений следует отметить «*De fide*» («О вере»). Это сочинение содержит православное учение о Лице Христа Спасителя вопреки арианству и вообще излагает учение о Пресвятой Троице.

«*De Spiritu Sancto*» («О Святом Духе») излагает учение о Святом Духе, Его участии в творении, промыслении и искуплении.

«*De incarnationis Dominicae sacramento*» («О тайне Господнего воплощения») — направлено против арианства, аполлинарианства и излагает учение о Святой Троице, о Сыне Божиим и тайне воплощения. Начальные слова — обращение к слушателям — говорят о происхождении этого творения из проповеди.

Большой известностью и распространением пользуется нравственно-аскетическое сочинение св. Амвросия «О должностях священнослужителей Церкви Христовой» (Киев, 1875), представляющее собой популярное руководство для пастырей и содержащее рассуждения на моральные темы. Пастырь Церкви в понимании святителя — это, главным образом, борец за правду. «Во всех делах, касающихся священнослужителей, — пишет он, — должны царствовать полнейшая справедливость и беспристрастие» (с. 182).

Ряд творений св. Амвросия посвящен учению о девстве — теме, к раскрытию которой обращались многие древние христианские писатели, начиная с Тертуллиана. Наиболее известное сочинение св. Амвросия этого рода — «О девственницах». Оно было составлено, по просьбе его родной сестры, девственницы Марцеллины, из проповедей, сказанных им в первые годы епископского служения. В этом творении св. Амвросий восхваляет девство, представляя примеры его (свв. муч. Агния, Фекла, ученица св. апостола Павла, покровительница Медиолана); прославляет Божию Матерь — в Ее жизни показывает правила и образ поведения для дев-

ственниц. В заключение св. Амвросий прославляет тех дев, которые предпочли смерть оскорблению невинности. Сочинение это с древних пор ценилось христианами весьма высоко. Близким к нему по содержанию является сочинение «О вдовицах», написанное по поводу намерения одной вдовы выйти вторично замуж. Св. Амвросий старается отклонить ее от этого намерения. В связи с этим он рисует высоту и нравственную ценность вдовства, его преимущество по сравнению с брачной жизнью, указывает добродетели, которыми должны украшаться вдовы-христианки, используя для этой цели библейские примеры. «Впрочем, — замечает он, — мы высказываем это в виде совета и не предписываем как заповедь; мы (скорее) убеждаем вдову, а не связываем ее... Скажу более: мы не препятствуем второму браку, но не одобряем и частого повторения их...» (гл. II, § 68). Сочинение «О девстве» написано в ответ на упреки в адрес св. Амвросия, будто бы он слишком превозносит девство над брачной жизнью. Опровергая это утверждение, святитель снова восхваляет девство и отмечает его преимущества. В сочинении «О воспитании девственницы и приснодевстве Святой Марии» передается речь св. Амвросия при пострижении Амвросии и опровергается еретичество Боноза, отвергавшего приснодевство Божией Матери. «Увещание к девству» представляет собой речь, сказанную святителем по случаю освящения храма, построенного одной вдовой, которая и свою жизнь посвятила Богу и привела к тому же своих детей. Сочинение «О падении посвященной девственницы» относится к разряду сомнительных. Кроме св. Амвросия, его приписывают блж. Августину, блж. Иерониму, св. Иоанну Златоусту и св. Никите Ремесьянскому. О принадлежности этого сочинения св. Амвросию говорит сходство его содержания в отдельных местах с другими трактатами святителя о девстве. Так, заканчивается оно, как и они, гимном, воспеваемым падшей и восставшей девственницей. Следует добавить, что данный гимн напоминает другие восторженные

песнопения святителя. Нет в сочинении и резких расхождений с подлинными в стиле.

В творении «Две книги о покаянии» (М., 1901) св. Амвросий опровергает мнение новациан, утверждающих, что тяжких преступников нельзя прощать, и доказывает, что жизнь обещается не только тем, которые всегда хранят заповеди Господни, «но и кто по падении будет их также хранить» (с. 26). Святитель увещает не отлагать покаяния: «Отлагающих покаяние Сам Господь довольно увещевал, глаголя: гПокайтесь, приблизися бо Царствие Небесное». Не знаем, в который час придет тать, не знаем, не в сию ли ночь истяжут душу нашу» (с. 73).

2. Слова. Разнообразны по своему содержанию слова св. Амвросия: «О кресте Господа нашего Иисуса Христа», «О таинстве Крещения» и «К оглашенным», «О том, кто болий есть в Царствии Небеснем», «О зерне горушном», «О многоценном бисере», «О пользе постов», на апостольские слова: *еще ли ясте, еще ли пиете, еще ли ино что творите, все во славу Божию творите* (1 Кор. 10, 31), на двенадцатые праздники, дни великих святых и др. (см.: Св. Амвросий, еп. Медиоланский. Избранные поучительные слова. М., 1838). Два слова были произнесены над гробом горячо любимого святителем и неразлучного с ним брата Сатира. В первом слове («О преставлении брата его, Сатира»), сказанном при погребении, св. Амвросий скорбит о кончине брата, изображает его христианские добродетели и благодарит Бога за то, «что имел такого брата»: «Кто не удивится мужу, между братом и сестрой летами среднему, великодушием же равному, который исполнил два величайшие звания: ибо имел и чистоту сестры, и святость брата, не по чину, но по добродетели. Итак, когда похоть и гнев рождают другие пороки, то, конечно, чистота и милосердие производят некоторые добродетели». Во втором слове — «О надежде воскресения» — св. Амвросий, «пришед паки ко гробу Сатира в седьмый день» по смерти, ищет утешения в христианской ве-

ре в воскресение и вечную жизнь... Большой известностью пользуются еще две надгробные речи: «На смерть младшего Валентиниана, императора», произнесенная в Медиолане при погребении Валентиниана, и «На смерть Феодосия Великого», сказанная в сороковой день после кончины, перед перенесением его тела из Медиолана в Константинополь. Обе речи являются не только примером ораторского искусства, но и немаловажным историческим источником. Следует отметить еще «Слово о взаимной любви христиан» (Христианское чтение. 1837. № 4. С. 28—34). Коснувшись жизни первохристианской общины, св. Амвросий продолжает: «Те, кои исповедовали одну веру, имели между собой общение в жизни, то есть у кого была одна вера, у тех было одно и имущество, и у кого Христос был общий, у тех были общи и сами издержки. Ибо мужи благочестивые считали преступлением не делать участником в своем имуществе того, кто участвовал с ними в благодати, а посему они, как братья, всем пользовались вместе». Обращаясь к современным ему дням, святитель говорит: «В настоящее время находим ли мы что-нибудь подобное? Конечно, и у нас Христос Тот же. Тот же Христос, но не то же сердце. Та же в народе вера, но нет больше той щедрости...» Вся ревность св. Амвросия, направленная к искоренению распространенного в его время зла бесчувственности и черствости людей, проявилась в его слове об «Ахаве и Навуфее» (см.: Христианское чтение 1838. № 3. С. 33—38). Напоминая страницы истории об упомянутых лицах, св. Амвросий говорит: «История Навуфея по времени древняя, по делу ежедневная. Ибо кто из богачей ежедневно не желает чужого? Какого богача душа не воспламеняется имуществом соседа? Нет — Ахав не один; он ежедневно рождается и никогда не умирает. Не один погибает и бедняк Навуфей; но ежедневно умерщвляется бедный... Доколе вы, богатые, будете расширять безумные свои похоти? Или вы одни живете на земле? Для чего вы сгоняете с нее общника вашей природы? Природа не знает богатых;

она всех рождает бедными, пускает на свет нагими; нагих воспринимает и земля».

Отдельный сборник слов «Экспозицию Эвангелии сэкундум Лукам» представляет последовательное изъяснение евангельской истории и учения. Подобный сборник представляет собой и изъяснение 118-го псалма.

3. Письма. Они составляют особую группу в творениях св. Амвросия. По изданию бенедиктинцев их насчитывается 91. По содержанию лишь отдельные из них имеют частный, личный характер, большая же часть, связанная с церковно-административной деятельностью святителя, имеет значение историческое (сообщаются сведения о соборах, участником которых он был), догматическое (критикуется отрицание приснодевства Богоматери, унижение девственной жизни Иовинианом, мнения арианские), моральное (даются наставления), пастырское (разрешаются недоумения в церковной практике), экзегетическое (изъясняются трудные места Священного Писания) и т. д. Отсюда понятно, что письма св. Амвросия — это ценный источник познаний для христианина.

4. Гимны. Что касается гимнов св. Амвросия, то предание сохранило много их под названием «амвросианских». Но поскольку под названием «амвросианский» подразумевалось в ранний период не только авторство медиоланского епископа, но и подражание его гимнам, то одного названия оказалось недостаточно для решения вопроса о подлинности. Св. Амвросию приписывалось до 30 гимнов, но только 12 из них с большей вероятностью принадлежит ему (по некоторым данным, до 18). Авторство известного гимна «Тебе, Бога, хвалим» также подвергается сомнению, хотя и существует сказание, что он был воспет св. Амвросием вместе с блж. Августином при крещении последнего. До VIII века не встречается следов этого сказания, и данный гимн св. Амвросию не приписывался, хотя и был известен без его имени на Западе уже с первой половины VI века и упоми-

нается в монашеском уставе преподобного Бенедикта Нурсийского.

По содержанию гимны св. Амвросия отличаются общецерковным характером. Это гимны исповедания христианской веры, излагающие существо христианского учения. В них говорится о воплощении Исккупителя (о рождении от Девы, о двух природах, сошествии во ад), раскрывается учение о Кресте Христовом (о разрушении царства смерти и даровании благодати), или же верующие призываются к духовному бодрствованию и изображаются спасительные плоды такого бодрствования и пр.

Св. Амвросий ввел в Западной Церкви по образцу Восточной антифонное пение, получившее название амвросианского напева.

Имеется немало сочинений, долгое время приписывавшихся св. Амвросию, но ныне признанных неподлинными. Это, главным образом, комментарии на Священное Писание Нового Завета. Неподлинные творения святителя обычно называют сочинениями «Амброзиаста».

Ряд творений св. Амвросия до нашего времени не сохранился.

БОГОСЛОВИЕ

Св. Амвросий не уходит в исследование метафизических тонкостей, а больше занимается решением вопросов практического характера. Он не был богословом-теоретиком, кабинетным ученым, занимающимся изысканиями ради самих изысканий, и не исследовал предмета всесторонне и детально. Главной его заботой было отстоять чистоту учения Церкви и неприкосновенность ее владений, распространить влияние Церкви на разные стороны жизни. Этим и определяется общий характер его богословия.

В творениях св. Амвросия преобладает нравственно-назидательный элемент. В этом плане он обнаруживает редчайшее искусство — находит во всем что-нибудь поучитель-

ное. Так, например, виноградная лоза, которую привязывают, чтобы она не гнулась к земле, в его объяснении учит человека возноситься горе; забота птиц о своих птенцах является собой пример исполнения семейных обязанностей; трудолюбивый муравей учит не быть беспечным в делании добра; орел, поднявшийся на большую высоту и потому находящийся вне опасности попасть в сети, служит поэтическим образом состояния человеческой души, которая до тех пор свободна от всяких греховных опасностей, пока устремляется в небо, но как только опустится на землю, сейчас же погибает в сетях страстей и мирских привязанностей и т. п. В его наставлениях даются яркие зарисовки бытовых сторон того времени, вследствие чего они содержат немало материала для характеристики христианского общества и потому имеют непреходящий исторический интерес.

Касается св. Амвросий и вопросов догматических, но ставятся они у него большей частью случайно и рассматриваются как нечто совершенно самостоятельное, изолированное.

Стиль богословствования миланского епископа иногда растянут. Но в минуты духовного подъема речь его делается увлекательной, живой, впечатляющей. Нередко он применяет метафоры, олицетворения и сравнения.

1. Учение о Святой Троице. В борьбе с арианством св. Амвросий решительно становится проповедником догматического вероопределения I Вселенского собора. Поэтому в его тринитарной схеме центральное место занимает учение о Втором Лице, о Его Божестве. Подчеркивая Божественность природы Сына, он обращает внимание, главным образом, на ее свойство абсолютной духовности и бестелесности. «Если в Отце не может быть материального голоса, то и Сын также не есть слово, состоящее из материальных частей» («De in-sag...»). Принимавшуюся в доникейском богословии аналогию между Божественным словом и человеческим св. Амвросий отвергает: произнесенное человеческое слово безжиз-

ненно в своем существе, слово же Бога есть слово живое и произнесенное. «Наше слово, как произнесенное, состоит из слогов и представляет собой звук; само по себе, без скрывающейся за ним мысли нашего разума, оно не способно производить какие-либо действия. Божественное же слово постоянно действует, живет и исцеляет» («De fide»).

Отношение Сына к Отцу определяется святителем как отношение рождающегося к рождоному. Сам акт рождения считается неотъемлемым свойством Божественной природы. Его нельзя сравнивать с рождением человеческим. К нему не приложимы понятия свободы или необходимости: нельзя утверждать, что Отец рождает Сына по Своей свободной воле, но неправильно будет и говорить, что совершается это по необходимости, принудительно. «В вечном рождении нет ни желания, ни нежелания: нельзя назвать Отца Рождающим вынужденно, нельзя признать Его и Рождающим по желанию; потому что рождение основывается не на способности воли, но на некотором праве и свойстве Отчего естества. Ибо как Отец благ не по воле или не в силу необходимости, но по природе, что выше того и другого, так Он и Сына рождает не по воле или необходимости» («De fide»). В этом богословствовании св. Амвросия усматривается имманентный характер Святой Троицы: Троичность обуславливается существом Божественной природы, и понятие о Ней выводится из самого понятия о Боге, а не проистекает из необходимости открывать Себя в мире. Рождаясь из Божественной природы, Сын вечно существует в Отце — есть Его Премудрость и Сияние. «Не допускай момента, когда бы Бог существовал без Премудрости или Свет не имел бы блеска» («De fide»). Само Божественное Рождение возвышенно и для человеческого разума непостижимо.

Дух Святой есть Податель освящения свыше. Он вечно пребывает неизменяемым и благим. «Дух есть источник и начало благодати, ибо как Отец имеет благодать и Сын, так имеет благодать и Дух Святой» («De Spiritu S.»).

В учении о личном свойстве Святого Духа у св. Амвросия замечается неопределенность и неясность. Иногда он говорит просто, что Дух Святой «из Отца» или есть «Отчий». Но в других случаях высказывается в смысле зависимости Святого Духа в Своем бытии от Сына и речь ведет об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, или просто — от Сына («De Spiritu S.»).

Итак, учение св. Амвросия о Святой Троице, в общем, излагается в плане западной тринитарной схемы Тертуллиана. Впрочем, св. Амвросий исправил ее раскрытием вне-временности рождения Сына и более полным учением о равенстве Ипостасей. В последнем случае он следует богословию каппадокийцев.

2. Сотериология. Учение св. Амвросия о спасении носит на себе следы и Востока (главным образом Оригена) и Запада (в основном Тертуллиана и св. Киприана). Одной из форм сотериологии, как она складывалась на Востоке, было понимание дела Христа как откровения людям Божественной истины, как просвещения свыше живших во мраке неведения и идолопоклонства. Эту форму усвоил и медиоланский епископ. Но вместе с ней у него имеется и дальнейшее развитие понимания дела Спасителя — в смысле изменения миропорядка. Следуя церковному учению о том, что человек в грехопадении подчинился воле дьявола, добровольно поставил себя в зависимость от него и, таким образом, дал ему некоторое право господствовать над собой, предшественники св. Амвросия считали, что Спаситель Своими страданиями и смертью отдал Себя в залог дьяволу и этим заставил его освободить из плена человечество. Кровь и душа Христа рассматривались ими как выкупная плата, обмен за рабов. Придерживаясь этой точки зрения, св. Амвросий всю земную жизнь Спасителя рассматривает под формой «благочестивого обмана» (*pia fraus*) в отношении к дьяволу. Все ее частные обстоятельства он объясняет как направленные к тому, чтобы скрыть от дьявола истинную природу Сына

Божия. С другой стороны, отношение дьявола к человеку св. Амвросий понимает в духе западных писателей: как отношение кредитора к должнику, который выдал своему кредитору обязательную расписку. Отсюда оригеновская идея искупления (*piā fraus*) связывается у св. Амвросия с представлением об уничтожении этой расписки и прекращении долговых обязательств после крестной смерти Спасителя.

Имеются в сотериологии св. Амвросия и следы распространенного восточного понимания искупления как дела умилоствления Бога крестной смертью Спасителя. Имевший в Себе телесно всю полноту Божества, Христос Спаситель стал умилоствлением, Первосвященником по Божеству и жертвой за народ по телу. Он — Агнец Божий, взявший на Себя грехи мира. Жертва Сына Божия имела в очах Божиих бесконечную ценность и потому послужила умилоствлением Бога и имела своим следствием отпущение грехов.

Западная точка зрения выразилась у св. Амвросия в его взгляде на искупление как на удовлетворение разгневанному Богу за грехи всего человечества. По его мысли, это удовлетворение было необходимо, ибо над согрешившими людьми тяготел Божественный приговор, в силу которого они должны были понести наказание. И вот Спаситель, чтобы исполнить в Своем Лице этот приговор, удовлетворить Божественную правду, принял на Себя смерть. Это и повело к прекращению гнева Божия на людей: из сынов гнева они превратились в сынов мира и любви. И дальше: Христос не только принес удовлетворение, покрывшее греховное прошлое, но и совершил нечто большее — снискал людям особое расположение Бога. У св. Амвросия, таким образом, идет речь не только о возвращении потерянной человеком благодати, но и о даровании ему новой преизобильной благодати, которой раньше у него не было. В этой последовательности само падение и греховность человечества приобретают особый смысл и оправдание: значит, если бы человек не согрешил, то он и не получил бы преизобильной

благодати, принесенной Воплотившимся. Здесь св. Амвросий высказывает совершенно новые мысли.

Но св. Амвросий рассматривает искупительный подвиг Христа не только как перемену внешних отношений, а и как внутреннее религиозно-нравственное перерождение самой природы человека (в духе богословия св. Иринея Лионского). С одной стороны, жертва Христова очистила и уничтожила грехи, сожгла их, омыла древнюю заразу, с другой — Христос не только снял ответственность за прежние грехи, но, распяв влекущие нас ко греху страсти, дал способность к новой жизни. Он в Своем теле уничтожил наши страсти, угасил похоти, ослабил их силу, разрушил тщету мира. Для человека теперь стала возможной беспорочная и чистая жизнь.

Следуя довольно распространенному как на Востоке, так и на Западе взгляду, св. Амвросий нередко высказывает мысль, что воплотившийся Господь не только совершил спасение человечества, но Своим служением дал пример истинно богоугодной жизни, показал, что воля Божия вполне может быть осуществлена не только на небе, но и на земле.

Участником совершенного Христом спасения человек становится в Церкви.

3. Экклезиология. Св. Амвросий мыслит Церковь не только как внешнюю организацию, установленную Богом, но и как явление внутреннее, постепенно раскрывающееся и осуществляющееся в мире. Понятие о Церкви дается им в раскрытии двух противоположных определений: Града Божия (*Civitas Dei*) и града земного (*civitas terrena*). Под именем Града Божия он понимает Церковь как Божие государство, под именем града земного — не какую-либо определенную политическую организацию, а вообще мир с царствующим в нем грехом, или людей, живущих естественной жизнью. Долг христианина — удаляться от града земного, потому что его град есть Небесный Иерусалим. Отличительным признаком Небесного Иерусалима от Церкви

земной служит его абсолютное совершенство и нравственная чистота. Членами его являются все небесные силы. Люди входят в состав его только после кончины, но не все в одинаковой мере.

Церковь есть католическая. Св. Амвросий этим термином обозначает церковное собрание из представителей разных стран и народностей. Образующая собой связь верующих во Христа, Церковь обнимает всю разумную тварь, потому что вся разумная тварь духовно живет благодатью Христа и силой ниспосланного Им Духа Святого. Христос — все и во всем. Поэтому Церковь называется небом, ибо в ней есть святые и ангелы, — миром, ибо к ней принадлежат и члены земные. Как состоящая из земных членов, Церковь наполняет всю землю, включает в себя собрание всех народов, не полагая различия между ними по национальным или сословным признакам. По времени своего существования Церковь есть царство постоянное и вечное — существует от века в Божественном предопределении и будет существовать во все времена. Достигнуть неба можно только через посредство Церкви земной. Участие в *Civitas Dei* (Цивитас Дэи), существующем на земле, служит переходом к участию в *Civitas Дэи* на небе. «Надлежит остерегаться, чтобы кто-либо, будучи однажды воспринят Христом через Крещение, не отделялся от Его Тела, то есть не извергался из Церкви, ибо это равносильно непрестанной смерти» (In. ps. 40). Отделяющийся от святого алтаря отделяется и от Небесного Иерусалима, уходит, подобно блудному сыну, на чужбину. Поэтому собрания еретиков и схизматиков (раскольников), как отделенных от Церкви (*Civitas Dei*), являются собраниями нечистого духа (*Expos. Evang. Luc.*).

Земная Церковь есть собрание как святых, так и грешников, которых Церковь приводит ко спасению. Церковь — это организм или тело Христово, и, подобно телу человеческому, состоит из разных по значению и деятельности членов, и при всем том остается единым телом, так что каждый из его членов, как бы мал и незначителен он ни был, необхо-

дим для всего тела церковного и пользуется помощью других. В случае же страданий одного страдают и все остальные. И если для тела тяжело лишиться одного члена, то несравненно тяжелее для Церкви лишиться одного человека. И если через удаление одного члена расстраиваются другие, то так же через пренебрежение к отдельному верующему расстраивается и целостность церковного собрания. «Все мы, — пишет св. Амвросий, — составляем одно тело Христа, главой которого является Бог, а мы служим его остальными членами: среди последних есть глаза, как, например, пророки; существуют зубы, как апостолы, которые брашно евангельской проповеди влили в наши внутренности; ... руками этого тела служат те, которые занимаются совершением добрых дел; есть и чрево, которое образуют верующие, подающие бедным силы к существованию; некоторые являются ногами», а еще ниже их — пяты (Epist. 41). Отсечение от Церкви должно совершаться с большой осмотрительностью: с одной стороны, для ограждения всего общества от опасности соблазна, а с другой стороны, для побуждения грешников к раскаянию.

Как тело, Церковь есть тесно сплоченное единство. Основой этого единства служит народ (*sancta plebs*). (Ср.: у св. Киприана Карфагенского основой единства считается епископат.) У св. Амвросия не столько народ поставляется в зависимость от церковной иерархии, сколько иерархия от народа. Свою паству св. Амвросий называет даже своим родителем, родившим его путем избрания для епископства. По причине такого значения народа Божия в его помощи нуждается всякий кающийся: прощение он получает благодаря молитвам за него всего народа. Для большей убедительности в этом св. Амвросий приводит пример: Господь воскресил сына наинской вдовы, видя слезы многих.

То, что в учении св. Амвросия о Церкви обнаруживает его как писателя Запада, есть его отношение к св. апостолу Петру. Хотя он никаких выводов в отношении римского епископа, признаваемого преемником апостола Петра, не дела-

ет и не говорит о каких-либо прерогативах его или Римской Церкви перед другими, но употребляет ряд выражений, которые предполагают якобы особое положение апостола Петра среди других апостолов и соответственно — в Церкви. Апостол Петр, по мысли св. Амвросия, имел всю веру, за что и получил ключи Царства Небесного, чтобы открывать в него вход другим, но, кто подразумевается под другими — апостолы или вообще верующие, св. Амвросий не поясняет, мало того, немного ранее в том же рассуждении он говорит, что Господь требовал великой веры и от всех других апостолов (см. Expos. Evang. Luc.). Святитель отмечает, что св. апостол Петр предпочитается всем, что ему, как более совершенному, Христос поручил управлять менее совершенными, что, где Петр, там и Церковь. Но во всех подобных случаях нет речи об особенном положении и правах апостола Петра в Церкви. Так рассуждает св. Амвросий, когда говорит только об одном Петре, не имея в виду других апостолов. Когда же речь идет об апостоле Петре вместе с другими апостолами, то всех их он одинаково называет столпами Церкви. Равным образом, когда он говорит и об апостоле Павле, не имея в виду других апостолов, в том числе и апостола Петра, то упоминает о преизобильной благодати на нем, о его превосходстве. Так характеризует св. Амвросий и других святых апостолов.

4. Учение о Божией Матери. Учение медиоланского епископа о Пресвятой Деве имеет значение историческое. Святитель следует святоотеческому представлению о Пресвятой Деве Марии, как Новой, Второй Еве. Первая Ева послужила изгнанию человека из рая, Вторая — возведению его на небо. Св. Амвросий отстаивает личную безгрешность Божией Матери и подчеркивает мысль о Ее приснодевстве. Она была Девой до рождения Христа Спасителя, в рождении, осталась Девой и после рождения Его. Св. Амвросий применяет к Ней пророчество Иезекииля о святых вратах будущего храма, через которые имел пройти только один Господь

Бог и которые должны были остаться закрытыми для всех прочих (Иез. 44, 2). В его понимании ворота есть прообраз Преподобной Марии, через Которую вошел в мир только Спаситель. Пройдя через них, Христос не открыл их, и они остались заключенными навсегда. Оттеня высокое достоинство Богоматери, святитель называет Ее дворцом, освященным для обитания Бога, святилищем чистоты, храмом Божиим. Этими качествами Она служит вечным образом для всех христианских девственниц. Ее жизнь — это конкретное воплощение образа девственности, чистоты и добродетели. Св. Амвросий не только свидетельствует о достоинстве Божией Матери, но и усваивает Ей активное участие в деле спасения людей: с Ней связывает исполнение обетования, данного Богом в раю, — стереть главу змия; Ей приписывает часть победы над диаволом; о Ней говорит, что Она освободила Еву и послужила совершению спасения мира. Святитель прямо призывает верующих к почитанию Пресвятой Девы и на всякое сомнение в Ее Приснодевстве или проявление непочтения к Ней смотрит как на нечестие. (См. трактаты о девстве.) Но почитание Ее не должно переходить в обоготворение: Она была только храмом Божиим, а не Богом храма.

5. **Этика.** Учение св. Амвросия о нравственности нашло свое выражение в его творении «О должностях священнослужителей...» — своде или сборнике философских решений вопросов христианской этики. Но, как один из первых опытов научной этики, этот труд имеет существенный недостаток: он представляет собой сумму отдельных христианских взглядов на нравственность, а не является единым христианским учением о нравственности в строгом смысле этого слова, не содержит цельной системы.

Добродетель, в понимании св. Амвросия, приобретается путем занятий, упражнений, изучений, и есть деятельность, сообразная с законами природы, здоровая, красивая, полезная, гармонирующая как с разумом человека, так и с выс-

шим Разумом — Словом Божиим. Испытывая на себе влияние классической этики (стоицизма и платонизма), св. Амвросий оттеняет четыре главные добродетели: благоразумие (*prudencia*), справедливость (*justitia*), мужество (*fortitudo*) и умеренность, или воздержание (*temperantia*). Взаимоотношения между ними определяются в духе стоицизма, в смысле теснейшего единения их между собой: где существует одна из них, там есть и все прочие (см.: О должностях священнослужителей Церкви Христовой. Киев, 1875. Гл. 2, § 4).

Психологическую основу благоразумия, или христианской мудрости, св. Амвросий видит в естественном стремлении человеческого разума исследовать причины вещей, отыскать «Виновника своего бытия, во власти Которого наша жизнь и смерть, Который одним мановением Своим управляет всем миром и Которому мы должны будем отдать строгий отчет во всех делах и словах наших». Это стремление разума служит высшим украшением человеческой природы и существенным ее отличием от природы животных. Содержание благоразумия «состоит, главным образом, не в практической, житейской мудрости или умении жить, а в мудрости Евангельской, в познании Бога — Творца Вселенной». В занятиях же для удовлетворения простой любознательности разума св. Амвросий не видит чего-либо пристойного. Он считает недопустимым заменять исследование причин нашего спасения изучением человеческих заблуждений, например астрологии, измерения воздушного пространства и т. п. Имя истинного мудреца заслуживает только знающий Бога. Такими были Авраам, Иаков, Исаак, Моисей, Давид и др. «Неведущий Бога, какой бы он ни был мудрец, неблагоприятен».

Справедливость определяет человеческие взаимоотношения, «обнимает наши отношения к обществу людей». Добродетель эта разделяется св. Амвросием на два вида: на справедливость в собственном смысле и на благотворительность. «Все наши взаимные отношения, — говорит он, — держатся главным образом на двух началах: на справедли-

вости и благотворительности; последняя также называется еще щедростью и доброжелательством». Для св. Амвросия основанием, на котором утверждается справедливость, служит вера во Христа, в Воплощение Правды; обнаружением же ее «во всей широте и полноте» является Церковь Христова, где верующие призываются заботиться о благе других, руководиться общим правом и интересами. Справедливость нужно проявлять ко всем, всегда и везде — и во время войны, и во время мира. Святитель защищает гуманные отношения и решительно запрещает мстительность, «ибо Евангелие учит нас, что мы должны иметь дух Сына Божия, Который снисшел на землю, чтобы даровать всем милость и благодать, а не платить обидой за обиду, поношением за поношение...» В делах благотворительности рекомендуется сообразовываться со степенью близости к нам разных лиц. Это родители, родственники, близкие нам по вере. Благотворительность необходимо оказывать с учетом внутреннего достоинства нуждающихся и со степенью их действительной нужды: помощи заслуживают те, которые употребят ее с пользой, для достижения добрых целей. Нельзя помогать тем, кто намерен воспользоваться помощью против отечества, общества. Не заслуживают помощи также и помогающиеся ее обманом или другими нечестными способами. Благотворительность рассматривается как полезное дело для самого благотворящего: ею он приобретает друзей, снискивает симпатии народа. Отказывать в помощи противно самой природе. «Господь положил общий для всех закон рождения и повелел, чтобы земля, со всеми ее дарами и богатствами, составляла как бы некоторое достояние всех людей вообще. Итак, природа породила право общее, вопреки этому насилие человеческое узаконило право частное, право собственности». Все люди одной природы, все братья, связаны правом родства и, как таковые, должны любить друг друга и «взаимно содействовать один другому в жизни». «Итак, — заключает миланский епископ, — справедливость требует от нас, чтобы мы имели любовь, прежде

всего, к Богу, потом к отечеству, к родителям и, наконец, ко всем вообще».

В добродетели мужества св. Амвросий различает два вида проявления: мужество в подвигах военных и мужество «в скромных трудах частного, домашнего подвижничества», то есть в отношении к другим людям и в отношении к самому себе. В первом случае мужество рассматривается как решимость и способность осуществлять требование справедливости. Во втором, в отношении к самому себе, мужество предстает как величие, крепость духа, как высшая степень самообладания. В этом смысле мужественным можно назвать только того, кто победил ветхого человека «с его страстями и похотями», кто не смущается различными невзгодами, изменчивостью обстоятельств и прелестью мира, кто всегда сохраняет спокойствие и хладнокровие. «Поистине тот храбр и мужествен, кто умеет побеждать самого себя, воздерживаться от гнева, не увлекаться ничем суетным; в бедах не скорбит, а в счастии не гордится; для кого перемена внешних, житейских обстоятельств не что иное, как некоторый ветер». Образцом проявления истинного мужества служат для св. Амвросия христианские мученики и подвижники, которые *заграждали уста львов, угашали силу огня, избегали острия меча, укреплялись от немощи* (Евр. 11, 33—34), «которые не полками одерживали победы, не силой одолевали врагов своих, но в собственном смысле торжествовали над ними одной своей добродетелью».

Последнюю из добродетелей — умеренность (воздержание) св. Амвросий полагает «в спокойствии духа, в кротости и смирении, в укрощении порывов в обращении с другими, в приличии поведения и строгой регулярности в образе жизни», то есть в сохранении порядка в жизни вообще и сохранении меры в отдельных вещах. Соответственно этому св. Амвросий предписывает во всяком деле смотреть, что подходяще лицу, возрасту, времени или нашим способностям, ибо то, что может быть прилично и удобно для одного, для другого может быть совсем неприемлемо. Корень воз-

держания святитель видит в благонравии и стыдливости, венец — в телесном и духовном целомудрии, в чистоте души, в святом девстве.

«Итак, — заключает св. Амвросий, — вот те четыре добродетели, в которых выражается все существо нравственного характера священнослужителя Церкви Христовой! И все они, как в зеркале, отражаются в жизни и делах богоизбранных патриархов и благочестивых царей еврейского народа, которому они служили руководителями, учителями и как бы пастырями, а поэтому и нам, служители Божии, они служат ближайшими по духу предками и образцами для подражания. В жизни же их, как мы видели, на первом месте стоит благоразумие, которое направляло их дух к исканию истины и Богопознания; на втором — справедливость, которая внушала им отдавать каждому должное, не только ничего не присвоить себе чужого, но даже жертвовать собственной пользой для исполнения требований общей справедливости; на третьем — мужество, которое возбуждало в них особенное великодушие при защите невинности, физической слабости или общественной безопасности от врагов и вместе с тем влекло их к трудам высокого нравственного подвижничества; наконец, на четвертом месте стоит у них умеренность или воздержание, которое во всем регулировало их жизнь, побуждало хранить благонравие и целомудрие, хотя бы за это угрожала опасность самой их жизни, какой, например, подвергался в Египте целомудренный Иосиф. Да будут же примеры древних отцов наших наследием чад и братии их — священнослужителей Церкви Христовой».

* * *

В ряду предписаний, необходимых для нравственного совершенствования, св. Амвросий важное место отводит **посту**. Пост, по его мысли, есть не столько человеческое, сколько Божественное установление. Он служит содержанием и образом небесной жизни. На земле он ведет к нравственной чистоте и невинности. Поэтому пост именуется об-

новлением души, пищей ума, уничтожением грехов и вины. В силу большой важности пост был установлен еще в раю. Бог, зная, что через пищу войдет в мир вина, запретил людям вкушать от древа познания добра и зла. Нарушение заповеди о посте и привело к падению.

Высоко ставит св. Амвросий и **девство**, о чем немного уже было сказано. Хотя брак им и не отвергается, но жизнь девственная предпочитается. «Хороши оковы брака, но все-таки они остаются оковами. Хорошо супружество, но все-таки оно связано с ярмом и само представляет собой ярмо мира, так как жена более желает угождать мужу, чем Богу» («О девстве»). Подобно посту, девственная жизнь имеет происхождение небесное. Девство приводит девственников к особой близости с Богом: девственницы становятся храмом Божиим, Христос для них становится главой, как муж для жены. Девство важно и для родителей девственников — оно содействует искуплению и их грехов. Однако и брак для св. Амвросия есть явление вполне нравственное. Избравший супружество не должен порицать девственника, и наоборот. Основу для брака св. Амвросий видит в единстве веры. Поэтому он не одобряет браков православных христиан с инославными и иноверцами (еретиками, иудеями, язычниками). «Если брачный союз надлежит освящать священническим покровом и благословением, то как можно говорить о браке там, где разногласит вера? Как возможна в этом случае общая молитва или же общая любовь супружества между различными по богопочитанию? Наоборот, известно, что часто многие увлеченные любовью к женщинам, продавали свою веру». Наиболее ярким примером служит Самсон. «Кто был сильнее и был более укреплен Духом Святым от колыбели своей, как назорей Самсон? Но он сам продал себя и сам, ради женщины, не мог сохранить своей благодати» (Epist. 19).

Весьма строго относится св. Амвросий к вопросу **об одежде** мужчин и женщин. Греческий обычай, позволявший пользоваться одеждой иного пола, он отрицает. При этом он

ссылается на прямое запрещение Второзакония: *На женщине не должно быть мужской одежды, и мужчина не должен одеваться в женское платье, ибо мерзок перед Господом Богом твоим всякий делающий сие* (Втор. 22, 5). Св. Амвросий подчеркивает также несоответствие обычая с природой, давшей один вид мужчине, а другой — женщине.

Святитель Амвросий в равной мере почитается и на Западе и на Востоке. Знаменательно, что на Востоке творят его церковную память 7/20 декабря — на следующий день после памяти Святителя Николая. В этом соседстве усматривается глубокий смысл — крепкое духовное родство двух святителей в горячей любви к Богу и людям, в их самоотверженном сострадании всем скорбящим и нуждающимся в помощи.

БЛАЖЕННЫЙ ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ

ЖИТИЕ

Большую часть жизни своей блж. Иероним провел на Востоке, где и написана им значительная часть его произведений. Но по характеру первоначального воспитания своего он — римлянин, а потому и по всем симпатиям своим, по характеру ученых трудов, по духу богословских воззрений, равно как и по самому языку (латинскому) своих писаний, он ближе к западным отцам Церкви, чем к восточным. Главное, что с этой стороны отличает его творения от творений восточных отцов Церкви, — это нерасположенность его к чисто догматическим вопросам, рассуждениям и воззрениям. Живя на Востоке во время самых живых и горячих споров православных с арианами, он мало принимал в том живого участия, между тем как с Востока следил за движением ересей в Западной Церкви и писал опровержение их (например, опровержение ереси пелагиан и ереси Елвидия, отвергавшего приснодевство Божией Матери). Это потому, что западные ереси искажали практическую сторону христианства.

Блж. Иероним родился, как полагают, между 330—340 годами в Стридоне, лежащем на границе Далмации и Паннонии. Происходил он из христианской семьи. После первоначального домашнего обучения в 354 году поступил вместе с товарищем детства Бонозом в школу знаменитого римского грамматика Доната. Здесь же он близко сошелся с Руфином Аквилейским, сначала неизменным участником его плотских увлечений, а потом — обращения ко Христу.

Дальнейшей ступенью его образования было изучение риторики и диалектики. С греческой философией блж. Иероним познакомился исключительно по изложению Цицерона и Сенеки. Движимый любовью к классическому образованию, он постепенно составил для себя огромную библиотеку, с которой никогда не расставался. Около 360 года он принял Крещение и резко изменил свою жизнь, проникшись аскетическим настроением.

Из Рима он в сопровождении друзей совершил путешествие по странам Европы, а затем устроил общину друзей-отшельников в Аквилле.

В 370 году вместе со своими друзьями блж. Иероним отправился в Палестину для поклонения святым местам, но болезнь на два года задержала его в Антиохии. Во время болезни он видел свой знаменитый сон: восхищенный к престолу Божию, он дал перед ним клятву не брать в руки классиков и после этого действительно в течение 15 лет не читал ни Цицерона, ни Virгилия. В Антиохии блж. Иероним познакомился с Аполлинарием, комментариями которого впоследствии пользовался, и быстро усвоил греческий язык. Не стремясь разобраться в многочисленных антиохийских сектах, он держался в стороне от всех. После некоторого колебания блж. Иероним в 374 году удалился в пустыню Халкис, которая являлась центром сирийского подвижничества. Здесь в течение 5 лет он предавался отшельническим подвигам и научным занятиям, изучал еврейский язык, переписывал книги и составлял свою библиотеку.

Волнения среди халкидского монашества заставили блж. Иеронима вернуться в Антиохию. Здесь епископом Павлином он был посвящен в сан пресвитера.

Из Антиохии блж. Иероним предпринял поездку в Константинополь, где имел встречи с св. Григорием Богословом и св. Григорием Нисским. Под их влиянием он познакомился с творениями Оригена и сделался сначала его ревностным почитателем.

В 381 году по приглашению папы Дамаса блж. Иероним отправился в Рим и на соборе 382 года участвовал в рассмотрении мелетианского раскола. После собора он исполнял обязанности личного секретаря и библиотекаря папы Дамаса и по его поручению занялся исправлением латинского перевода Библии, имевшего много погрешностей. В то же время он написал ряд полемических и нравственно-назидательных произведений, которые доставили ему славу ученого богослова и талантливому церковному писателю.

Но его жизнь и деятельность и созданное им аскетическое движение вызвали раздражение против него развращенного римского общества, и, когда умер его покровитель, папа Дамас, блж. Иероним снова уехал на Восток, где после посещения египетских и сирийских подвижников окончательно обосновался в Палестине. В Вифлееме он воздвиг два монастыря — мужской и женский, и в первом из них провел последние 33 года своей жизни.

Здесь он целиком отдался научной работе и собрал богатую библиотеку. Главное внимание его было направлено на исправление и экзегетику библейского текста. Умер блж. Иероним в 420 году. Церковная память его совершается 15 июня.

Личность блж. Иеронима, его подвиги послужили образцом для подражания в среде католического монашества, в котором со средних веков существовали общества «иеронимитов», считавших блж. Иеронима своим покровителем и живших строго по правилам, извлеченным из различных его писем об иноческой жизни.

ТВОРЕНИЯ И БОГОСЛОВИЕ

В переводе на русский язык имеются (в порядке издания) следующие сочинения блж. Иеронима.

1. 117 писем к разным лицам (Творения. Ч. I—III. Далее — только часть).

2. «Жизнь Павла Пустынника».
3. «Жизнь св. Илариона».
4. «Жизнь пленного монаха Малха».
5. «Предисловие блж. Иеронима к сделанному им латинскому переводу правил св. Пахомия».
6. «Разговор против люцифериан».
7. «О приснодевстве блж. Марии. Книга против Елвидия».
8. «Две книги против Иовиниана».
9. «Книга против Вигилияncia».
10. «Книга против Иоанна Иерусалимского к Паммахию» (ч. IV).
11. «Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле, три книги».
12. «Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критовула еретика, три книги».
13. «Книга о знаменитых мужах, написанная к Декстру, преторианскому префекту» («De viris illustribus»).
14. «Изложение хроники Евсевия Памфила». (На русский язык переведена только часть хроники, начиная с Рождества Христова — от императора Октавиана Августа).
15. «Хроника блаженного Иеронима».
16. «Перевод книги Дидима о Святом Духе» (ч. V).
17. «Толкование на книгу Екклесиаст, к Павле и Евстохии».
18. «Перевод двух бесед Оригена на книгу Песнь песней».
19. «Шесть книг толкований на пророка Иеремию» (ч. VI).
20. «Восемнадцать книг толкований на пророка Исаию» (ч. VII–IX).
21. «Четырнадцать книг толкований на пророка Иезекииля» (ч. X–XI).
22. «Одна книга толкований на пророка Даниила».
23. «Три книги толкований на пророка Осию».
24. «Одна книга толкований на пророка Иоила» (ч. XII).

25. «Три книги толкований на пророка Амоса».
26. «Одна книга толкований на пророка Авдия».
27. «Одна книга толкований на пророка Иону».
28. «Одна книга толкований на пророка Наума» (ч. XIII).
29. «Две книги толкований на пророка Михея».
30. «Одна книга толкований на пророка Аввакума».
31. «Одна книга толкований на пророка Софонию».
32. «Одна книга толкований на пророка Аггея» (ч. XIV).
33. «Три книги толкований на пророка Захарию».
34. «Одна книга толкований на пророка Малахию»
(ч. XV).
35. «Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея»
(ч. XVI).
36. «Три книги толкований на Послание апостола Павла к Галатам».
37. «Три книги толкований на Послание апостола Павла к Ефесянам» (ч. XVII).

1. Блж. Иероним — переводчик. Блж. Иеронима по учениям сравнивают с Оригеном. Наибольшие заслуги его заключаются в трудах по переводу на латинский язык Библии. Начав исправление существовавшего в его времена текста, он завершил эту работу самостоятельным переводом книг Священного Писания на латинский язык, причем им были использованы и гекзаплы Оригена. Но во всеобщее употребление перевод блж. Иеронима вошел лишь с VII века, а в XII веке он получил название Вульгата.

Заняться новым переводом священных книг на латинский язык побудило блж. Иеронима то обстоятельство, что древний латинский перевод подвергся большой порче. Новый Завет и Псалтирь были пересмотрены блж. Иеронимом еще в Риме по поручению папы Дамаса; работа по переводу Ветхого Завета была осуществлена им после переселения в Палестину, в Вифлееме. Для того чтобы возможно лучше выполнить свою задачу, блж. Иероним изучил не только ев-

рейский язык, но и халдейский, сирский. В основу перевода им был положен еврейский текст, но этому тексту он не следовал слепо.

Превосходное знание языков обеспечило высокое качество перевода, но в результате некоторой спешки и в нем оказались неисправности, которые он старался устранить впоследствии. В Римской Церкви перевод блж. Иеронима пользуется большим авторитетом; он находится в употреблении и в Восточной Церкви. Язык перевода отличается ясностью и в то же время красотой и выразительностью.

Кроме книг Священного Писания, блж. Иероним перевел на латинский язык многие произведения Оригена, причем во вторую половину жизни из поклонника Оригена он превратился в его противника. На сочинения великого александрийца внимание блж. Иеронима обратил св. Григорий Богослов. При первом знакомстве с этими сочинениями они до такой степени поразили воображение блж. Иеронима своей обширностью и эрудицией, что он вознамерился перевести их на латинский язык полностью. Намерение не было осуществлено, но он несколько раз принимался за эту работу и в 399 году сделал перевод сочинения Оригена «О началах», не сохранившийся до нашего времени.

Кроме произведений Оригена блж. Иероним переводил сочинения Дидима Александрийского, правила св. Пахомия и апокрифическое евангелие от евреев, но не все переводы сохранились.

Убеденный в том, что только Священное Писание требует буквального и дословного перевода, в прочих переводах блж. Иероним всегда давал более или менее близкий к подлиннику перифраз. При таком способе воспроизведения подлинника на переводах не могла не сказаться индивидуальность переводчика. Будучи ритором по призванию и блестящим стилистом, искренно любя изящное слово, блж. Иероним любил украшать переводы подробностями и драматизировать положения. «Если перевожу буквально, — говорит блж. Иероним, — то выходит нескладно; если по не-

обходимости что-нибудь изменю в расстановке или в речи, то покажется, что я отступил от обязанности переводчика... И если кому представляется, что прелесть языка от перевода не изменяется, тот пусть буквально переводит Гомера на латинский. Скажу нечто большее: пусть он того же Гомера перекладывает прозой того же языка: он увидит смешную конструкцию и изящнейшего поэта едва говорящим» (V: 315, 316).

2. Блж. Иероним — экзегет Священного Писания. Как экзегет блж. Иероним превосходит своей ученостью и знанием предмета многих латинских отцов Церкви.

Из священных книг Ветхого Завета он истолковал Екклесиаста и всех пророков. Правда, на книгу пророка Иеремии довел он толкование до 33-й главы (всего у пророка Иеремии 52 главы, следовательно, не истолковано 20 глав). Заботы и беспокойства последних лет жизни блаженного учителя Церкви не позволили ему окончить этот труд. Из священных книг Нового Завета он изъяснил Евангелие от Матфея и Послания апостола Павла к Галатам, Ефесянам, к Титу и Филимону. Кроме того, часть писем блж. Иеронима имеет экзегетическое содержание.

Блж. Иероним хорошо знал еврейский язык, историю еврейского народа, его традиции и обычаи, и вместе с преподобным Ефремом он занимает первое место среди отцов в толковании Священного Писания Ветхого Завета. Но нельзя думать, что у него все толкования верны: он иногда представляет ученые гадания раввинов на место простого и естественного значения слов. Руфин был прав, упрекая блж. Иеронима за то, что он, собирая разные и иногда противоречивые объяснения, не всегда показывает достоинства их. Блж. Иероним защищался тем, что он суду других предоставляет выбирать лучшее. Но что делать тому, кто не получил дара судить?

Из его комментариев более ценны комментарии на великих пророков и на Послания апостола Павла.

3. Блж. Иероним — историк. К этому разделу его работ относятся перевод, переработка и продолжение хроники Евсевия, монашеские биографии и сочинение «*De viris illustribus*».

Первую часть хроники Евсевия — от Ноя и Авраама до падения Трои — блаженный Иероним перевел на латинский язык без всяких изменений. Во второй части — от падения Трои до 20-го года царствования Константина — он сделал собственные добавления, особенно к истории Рима. Третья часть — с 329 года до смерти Валента — составляет его собственное произведение. Источниками для дополненной и самостоятельной работы блж. Иерониму служили исторические труды Светония, Евтропия и др.

Монашеские биографии, написанные блж. Иеронимом, представляют собой предварительные наброски для намеченного, но не осуществленного большого труда. Он намеревался составить историю Церкви в биографиях по схеме: распространение Евангелия апостолами, укрепление христианства кровью мучеников, упадок его со времени объявления государственной религией. К монашеским биографиям относятся: 1) жизнь пустытника Павла Фивейского, которого он считает родоначальником египетского монашества, оспаривая приписывание этого первенства преподобному Антонию Великому; 2) жизнь благочестивого старца Малха, составленная на основании личных бесед с ним; 3) «Жизнь св. Иллариона», написанная на основе устного предания о нем. Недостатками этих трудов блж. Иеронима являются крайне аскетическое направление, страсть к чудесному и напыщенность изложения.

В сочинении «*De viris illustribus*» блж. Иероним явился новатором. Это был первый опыт истории христианской литературы. Сочинение преследовало апологетические цели. По просьбе преторианского префекта Декстра блж. Иероним задался целью доказать язычникам, что у христиан нет недостатка в образованных людях. Эта тенденция объясняет целый ряд особенностей сочинения. Подчиняясь ей, автор

старается умножить число христианских писателей. Для этого он вносит в свой список не только писателей-еретиков, но и нехристиан — Сенеку, Филона, Иосифа Флавия, Юста Тивериадского. Далее, он старается говорить о христианской литературе в высоком стиле и не дать язычникам заметить разногласия среди христиан. Отсюда он расточает преувеличенные похвалы даже совершенно второстепенным писателям и воздерживается от порицания нецерковных произведений христианской литературы.

По содержанию сочинение можно разделить на две части: компилятивную (гл. 1—78) и самостоятельную (гл. 79—135).

Компилятивная часть составлена главным образом на основании материалов, извлеченных автором из «Церковной истории» и отчасти из хроники Евсевия. Извлечения эти сделаны недостаточно внимательно и вследствие этого первая часть содержит ряд ошибок. К этому материалу блж. Иероним присоединил сведения на основании личного знакомства с христианской литературой, особенно западной, которой мало интересовался Евсевий. Сюда нужно отнести сообщения о Тертуллиане, св. Киприане, Новациане, Викторине Петавианском и др.

Самостоятельная часть составлена на основании библиотечных каталогов, из которых автор иногда заимствовал названия сочинений, неизвестных ему лично, но главным источником для нее послужила выдающаяся начитанность блж. Иеронима в церковной литературе IV века. Он не искал специально материалов для своей работы, не изучал их для этой цели нарочито, а изложил в ней только то, что уже было известно ему и находилось в его библиотеке. Поэтому труд его не дает нам того, что мог бы дать при ином отношении автора к своей задаче. Тем не менее только блж. Иерониму мы обязаны сведениями о целом ряде церковных писателей. В этом заключается положительное значение этого сочинения и особенно второй его части. Крупным и характерным для блж. Иеронима недостатком каталога церковных писателей служит необыкновенная краткость сообще-

ний о самых видных писателях, хорошо известных автору: свв. Епифании, Григории Богослове, Григории Нисском, Амвросии, Иоанне Златоусте.

4. Блж. Иероним — полемист. Как полемист блж. Иероним выступал против арианской ереси, против оригенистов, пелагиан и боролся с теми, кто подрывал христианскую нравственность и церковную практику.

Выступление против ариан относится ко времени пребывания блж. Иеронима в пустыне Халкидской и связано с событиями мелетианского раскола, которые побудили блж. Иеронима написать сочинение под заглавием «Разговор против люцифериан» (спор между последователем Люцифера и православным). Работа, ценная с исторической и догматической стороны, страдает, однако, искусственно-декламаторским тоном в полемике.

Первоначально выступая горячим поклонником Оригена, блж. Иероним под влиянием св. Епифания Кипрского изменил к нему свое отношение и написал ряд сочинений в опровержение оригенистов. В этих работах, раскрывая неправоые мнения Оригена, блж. Иероним обнаруживает невыдержанность и чувство личного раздражения. Особенно это проявляется в полемике с Руфином, против которого он написал апологию в трех книгах. По поводу данной полемики следует заметить, что в догматическом отношении она не представляет чего-либо ценного. Вопрос, обсуждавшийся полемистами, состоял не в том, правильно или неправильно учил Ориген, а в том, кто оригенист — блж. Иероним или Руфин.

Выступая против пелагиан, блж. Иероним связывает их учение с манихейством, христианскими ересями и стоицизмом. Свои опровержения он обосновывает данными Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Но резкий тон полемики вызвал волнения среди монахов, сторонников пелагианства. Фанатичная толпа монахов напала на монастыри блж. Иеронима, разгромила здания, подожгла по-

стройки, убила диакона и нескольких монахов и монахинь. Сам блж. Иероним едва спасся в крепкой башне. Так как Иоанн, епископ Иерусалимский, стоял на стороне Пелагия, то отношения между ним и блж. Иеронимом испортились, и под влиянием обиды блж. Иероним опубликовал в 416 году свое сочинение против Иоанна, заготовленное еще в начале оригенистического спора, но не выпущенное вследствие состоявшегося тогда примирения противников.

5. Защита блж. Иеронимом на Западе монашеского идеала. Монашество, проникшее на Запад с Востока и быстро завоевавшее себе симпатии народа и покровительство духовенства, вызвало сильную реакцию со стороны Елвидия, Иовиниана и Вигилия. Блж. Иероним, горячий сторонник монашеского идеала, выступил против этих лиц с литературной полемикой. Эти сочинения вифлеемского подвижника имеют значение в истории христианского вероучения и мысли.

а) Елвидий возражал против догмата приснодевства Марии как основы учения о преимущественной заслуге девства. Он говорил, что Христос родился бессеменно, но после Его рождения Дева Мария вступила в брак с Иосифом и имела от него других детей. В доказательство Елвидий ссылался на слова св. евангелиста Матфея: *Прежде нежели сочтались* (I, 18); *И не знал Ее. [Как] наконец Она родила Сына* (I, 25), на название Христа первенцем, на упоминание о братьях Господа, на аналогичное учение Тертуллиана.

Критикуя Елвидия, блж. Иероним свидетельствует следующее.

«Прежде нежели» не всегда указывает на то, что предполагаемое действие потом совершилось. Апостол Павел, прежде чем отправиться в Испанию, был закован в узы. Из этого не следует, что потом он отправился в Испанию.

«Наконец» не всегда указывает на последующее прекращение действия. Например: *Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои* (I Кор. 15, 25).

Первенец означает просто «разверзающий ложесна», хотя бы за ним и не следовали другие дети.

«Братьями Господа» называются двоюродные братья Его или вообще родственники, но не дети Иосифа и Пресвятой Марии, даже не дети Иосифа от первого брака, потому что Писание не упоминает о последнем. Иосиф, как и Мария, был девственником и за это удостоился именоваться отцом Господа.

Мнение Тертуллиана не имеет никакого авторитета, потому что он отделился от Церкви.

В заключение блж. Иероним доказывает преимущественную ценность девства. Брак с его заботами о благосостоянии семьи не оставляет времени для молитвы и служения Господу. Поэтому если в Ветхом Завете был заповедан брак, то в Новом — девство.

б) Более серьезным проявлением противомонашеских тенденций было выступление Иовиниана — девственника и строгого подвижника, живущего среди мирян. Учение его представляется в следующем виде.

1. Христианские девственницы, вдовы и замужние при равенстве прочих условий имеют одинаковую заслугу пред Богом. Дозволен не только первый, но также второй и третий брак. Раскаявшиеся блудники имеют одинаковую заслугу с девственниками. Девство — нечто неслыханное в христианстве, потому что неестественно. Бог создал и благословил брак. Патриархи, священники, пророки и апостол Петр угодили Богу в браке.

2. Все решает внутреннее настроение, а поэтому между воздержанием от пищи и принятием ее с благодарением нет никакого различия. Бог создал животных для человека и позволил употреблять в пищу все движущееся. Христа называли ядцей и винопийцей. Он был на обеде у Закхея, на браке в Кане и для Евхаристии взял вино. Посты заимствованы у язычников.

3. Все возрожденные в Крещении и сохранившие благодать его получают равное блаженство в Царстве Небесном.

Как добро, так и зло не имеют степеней. Наемники, пришедшие на работу в 3-й час и в 11-й, одинаково получают динарий.

Это учение Иовиниана стало быстро распространяться. Смущенные успехом новой проповеди, монашески настроенные друзья блж. Иеронима послали ему в Вифанию «*Commentarioli*» Иовиниана с просьбой написать на них опровержение. Идя навстречу этому желанию, блж. Иероним составил в 392–393 годах «Две книги против Иовиниана».

Первая книга посвящена опровержению тезиса о равноценности девства и брака. В доказательство преимущественной ценности девства блж. Иероним ссылается на апостольские слова: *хорошо человеку не касаться женщины* (1 Кор. 7, 1). Но хорошему — добру — противоположно зло, следовательно, «касаться» — зло. Оно допускается только из опасения худшего. А это — уже не полноценное добро. Лучше жениться, чем разжигаться, как лучше иметь один глаз, чем ни одного. Девство высоко ценилось и в Ветхом Завете. Ной и его сыновья вошли в ковчег с женами, потому что должны были послужить родоначальниками нового человечества, но, пребывая в ковчеге, были отделены от жен. Моисей был женат и потому не вошел в землю обетованную. Народ был введен в нее Иисусом Навином, о жене и детях которого Писание ничего не говорит. Из новозаветных праведников апостол Петр был женат до призвания, а, став апостолом, оставил супругу и хотя имел тещу, но не имел жены. Апостол Павел допускает в клир женатых, но по нужде, принимая во внимание слабость новообращенных язычников. Девство не только было известно языческому миру, но и высоко ценилось в нем; брак, наоборот, порицался. Девами были сивиллы, жрицы Дианы Таврической, Весты. Язычество повествует о рождении бесов от дев, например Будды, родившегося из бока девушки. Напротив, брак осмеивается Аристотелем, Плутархом, Сенекой. «Мнение ученейшего мужа (Сенеки. — К. С.) таково: прежде всего

должно хранить целомудрие; с потерей его падает всякая добродетель. В нем верх добродетелей женских» (IV: 220).

Во второй книге блж. Иероним отстаивает ценность поста. Уже язычники ценили пост. Сам Эпикур питался хлебом и овощами. Египетские жрецы, брамины, пифагорейцы, орфики, циники служат для христиан примером воздержания. Однако не христиане подражают в этом язычникам, а диавол, научивший язычников, подражает христианам. Пост был заповедан еще в раю. Илия, Ниневия, Даниил, нозореи, Креститель дают нам пример поста.

Учение об одинаковости наград всех искупленных противоречит, настаивает блж. Иероним, понятию о справедливости Божией, назначающей различное возмездие за различные деяния, и прямым свидетельствам Писания о различии загробных наград (см. 2 Кор. 5, 10).

Общий тон сочинения до такой степени враждебен браку, что этими утверждениями блж. Иеронима были смущены даже его друзья. На их упреки блж. Иероним ответил письмом, в котором взял назад наделавшие много шума резкие выражения и объяснил, что употребил их по примеру восточных писателей — полемически, а в полемике часто, показывая хлеб, готовят камень противнику. По существу же он не отрицал брака, называл его даром Божиим, признавал дозволенность второго и третьего брака и если называл брачный союз злом, то лишь по сравнению с девством.

в) Вигилияний был сыном трактирщика и некоторое время помогал отцу в торговле. В 395 году он получил сан пресвитера в Барселоне. С рекомендательными письмами Павлина Ноланского он предпринял паломничество в Египет и Палестину. В Вифлееме он был любезно принят блж. Иеронимом. По возвращении на Запад Вигилияний выступил с учением — отчасти навеянным впечатлениями путешествия в центры монашества, — подрывающим почитание мучеников и реликвий. Направляя острие своей критики против монашества, он восставал, главным образом,

против пышности культа почитания святых мощей, паломничества и сборов на монастыри. Отшельничество он считал за бегство из мира, лишаящее Церковь лучших деятелей.

Опровергая это учение, блж. Иероним утверждает, что нет оснований опасаться вредных последствий отшельничества для Церкви, так как монашество всегда будет делом лишь немногих избранных. Милостыня в пользу палестинских монастырей угодна Богу. Уже апостол Павел производил сборы в пользу Иерусалимской Церкви. Почитание мучеников освящено преданием. Император святой Константин перенес в столицу святые мощи апостолов Андрея, Луки, Тимофея, а Аркадий — святые мощи Самуила. Нужно различать Божеское поклонение, приличное одному Богу, и почитание, воздаваемое мученикам. Если Бог исполняет молитвы их при жизни, то тем более Он слышит их молитвы, когда они находятся со Христом. «Один человек Моисей, — рассуждает блж. Иероним, — испрашивает у Бога прощение шестистам тысячам способных носить оружие (Исх. 32. Деян. 7); и Стефан, подражатель Господу своему и первый мученик во Христе, молит о прощении гонителей; неужели после того, как они станут быть со Христом, они будут иметь меньше силы? Апостол Павел говорит, что ему дарованы двести семьдесят шесть душ, бывших с ним на корабле: неужели он, после того как, разрешившись, будет со Христом, сомкнет уста и не будет в состоянии вымолвить слова за тех, кои во всем мире уверовали его Евангелию? ...Наконец, святые не называются умершими, но усопшими» (IV: 300).

6. Письма. Переведенных на русский язык насчитывается 117 писем. Они наполнены разными фактами и сообщениями, относящимися к событиям того времени, и касаются различных вопросов: «Об образе жизни клириков и монахов» (письмо 49), «Об упражнении в Священном Писании» (письмо 50), «О хранении девства» (письма 21 и 106), «О

хранении вдовства» (письмо 51), «О покаянии» (письмо 98), «О единобрачии» (письмо 99) и др.

Интересно письмо блж. Иеронима Марцелле (44-е) с убедительным приглашением прийти в Вифлеем. Здесь он с живостью речи представляет в самых светлых чертах жизнь вифлеемскую, ее безмятежную тишину и безмолвие, сравнительно с шумным Римом, и, дабы еще более возвысить достоинство ее, рисует мрачную картину непрерывного шума и смутного волнения столицы мира, применяя к ней пророчество апостола о новозаветном Вавилоне.

Замечательным творением блж. Иеронима в эпистолярной области служит его письмо к Лете (87-е) о воспитании ее малолетней дочери Павлы. Это образец мудрых советов о воспитании детей в духе истинно христианского благочестия.

* * *

Что касается значения блж. Иеронима как богослова, то в этом отношении он, по слову Ф. Фаррара, не оказал большого влияния на последующее время. Блж. Иероним был, скорее, ученый и человек учености, чем самобытный мыслитель. Он был крайне робок в области умозрения. У него едва ли была какая-либо своя собственная богословская система. Он твердо держался установившихся воззрений Римской Церкви. Хотя в течение многих лет он был пламенным почитателем Оригена и гордился тем, что учился у таких лиц, как св. Григорий Назианзин и Дидим Александрийский, тем не менее он всегда более полагался на предание и в этом отношении не выступал из уровня обычного богословского воззрения того времени. (Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Пг., 1903. Т. 2. С. 281).

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН ИППОНСКИЙ

ЖИТИЕ

Блж. Августин родился в нумидийском городе Тагасте в 354 году. Отец его был язычником, владел небольшим поместьем и занимал выборную должность в городском управлении. К христианству он обратился лишь в конце своей жизни. Мать блж. Августина, блаженная Моника, была ревностной христианкой, стремившейся и сына своего воспитать в духе христианского учения. Своей кротостью она благотворно влияла и на своего мужа, сдерживая его резкий и вспыльчивый характер.

Несмотря на скромные средства, родители дали сыну хорошее образование. Сначала он посещал школу в родном городе, затем среднее образование получал в соседнем городе Мадауре и, наконец, в высшей школе Карфагена изучил риторику.

Во время пребывания в этом столичном городе Африки юноша Августин вел распущенную жизнь в кругу разнузданных сверстников. Его жизненным правилом было «любить и быть любиму» (I:28). Вероятно, уже в самый год прибытия в Карфаген он вступил в сожителство с одной женщиной, которой сохранял неизменную верность в течение 15 лет. От этой связи у него родился в 372 году сын Адиодат (по-гречески Феодор). Это был его единственный ребенок, и блж. Августин всегда упоминает о нем в своих творениях с особенной нежностью.

Первые следы нравственного кризиса, склонившего блж. Августина к религии и повлиявшего на самое понима-

ние христианства, относятся к его 19-летнему возрасту (373 г.). На деньги, высланные матерью, он купил рукопись не дошедшего до нас сочинения Цицерона «Гортензий». Написанное Цицероном в старости, вскоре после смерти любимой дочери и крушения его политических идеалов, сочинение это содержало пламенный призыв к изучению философии, как высшему благу, безмерно превосходящему все, что является благом в глазах толпы, — славу, богатство, почет, наслаждение. Блж. Августин увлекался этим идеалом, но вместе с тем все более начинал ощущать в глубине своей души мучительный разлад между тем, к чему стремился идеальной стороной своего существа, и тем, что в действительности определяло его жизнь и поведение. Теоретически сочувствуя идеалу мудрости, практически он предавался тем же низменным влечениям.

Внутренний разлад между идеальными порывами и низшими влечениями, которые он не мог преодолеть, привели блж. Августина к манихейству, которое признавало извечное существование двух противоборствующих начал — доброго и злого. В этой системе почиталось и имя Христа, но истинное учение о Нем было искажено рационалистическим толкованием данных Божественного Откровения. Манихеи допускали свободную критику Священного Писания. Последователем этого учения блж. Августин оставался в течение 10 лет (с конца 373 по 382 г.).

По окончании курса наук блж. Августин вернулся в Тагасту из Карфагена, где занялся преподаванием грамматики, но затем снова отправился в Карфаген и посвятил себя преподавательской деятельности и изучению естественных наук. Сюда последовала за ним и мать, примирившаяся с еретическим образом мыслей сына в надежде на его обращение к истине.

Годы, проведенные блж. Августином в Карфагене, были временем серьезных научных занятий. Его внимание привлекали эстетика, естественные науки, астрономия и астрология. Но по мере углубления в астрономию и космологию

блж. Августина стали казаться все более странными космологические мифы манихеев. Одновременно с этим его астрологические верования, также стоявшие в связи с манихейством, были поколеблены критикой друзей — престарелого врача Виндициана и Небридия. Под влиянием всего этого у блж. Августина накопилось много сомнений и недоумений, разрешить которые были не в состоянии местные манихеи. Но они постоянно ссылались на авторитетного представителя своей секты, епископа Фавста, и блж. Августин терпеливо ожидал его прибытия в Карфаген. Наконец в 382 году это произошло, и блж. Августин тотчас засыпал Фавста вопросами, навеянными изучением астрономии. Но тот сознался, что в подобного рода предметах он совершенно не сведущ. Эта искренность подкупила блж. Августина. Он подарил Фавсту свою дружбу, но роли их переменились: из ученика он стал учителем Фавста. Таким образом, обаяние манихейства исчезло, и блж. Августин внутренне уже порвал с ним.

В 383 году блж. Августин покинул Карфаген и направился в Рим, откуда вскоре переселился в Милан, где получил место преподавателя риторики. Здесь он окончательно порвал связи с манихейством и некоторое время был последователем скептической школы, которая была представлена так называемой Средней академией. Но в Милане на блж. Августина произвел сильное впечатление знаменитый епископ св. Амвросий, который пользовался высоким авторитетом как проповедник, щедрый благотворитель и безбоязненный защитник правды. Сначала блж. Августин, посещая в качестве оглашаемого воскресные богослужения, с интересом знатока следил лишь за формой проповедей св. Амвросия, желая удостовериться, действительно ли знаменитый епископ так красноречив, как о нем говорят. Впечатление, вынесенное им, в общем было благоприятным: он находил, что беседы св. Амвросия, уступая проповедям Фавста в одушевлении и темпераменте, превосходят их своей содержательностью. Но мало-помалу вместе с формой он

стал воспринимать и их содержание. Из проповедей св. Амвросия он впервые узнал об аллегорическом истолковании Священного Писания, при помощи которого тогдашние богословы устраняли из священного текста все то, что, по понятиям времени, казалось наивным или грубым. Сначала это убедило блж. Августина только в том, что умный человек, каким в его глазах был св. Амвросий, с успехом может защищать церковное учение от нападок и придать ему рациональный характер. Другим важным приобретением для блж. Августина было некоторое сближение с Церковью. В лице св. Амвросия он почувствовал всю благодать, правду и мощь христианской вселенской Церкви. Но личных отношений со св. Амвросием блж. Августину установить не удалось: св. Амвросий не догадывался о духовном кризисе, который переживал сын преданной ему Моники, а блж. Августин, часто приходя и подолгу просиживая в покоях св. Амвросия, двери которых никогда не затворялись, стеснялся отрывать епископа от занятий или размышлений, которым он отдавался на глазах у всех посетителей.

Во внешней жизни блж. Августина также произошли некоторые перемены. Под влиянием матери он решил вступить в законный брак и с этой целью отпустил свою сожительницу, но невеста его была слишком молода. Нужно было ждать два года, и блж. Августин, все еще находившийся под властью своей страстной природы, взял на это время другую женщину. Но, несмотря на это, он не переставал мечтать о философском созерцании в обществе друзей и в удалении от всяких общественных обязанностей, хотя эта мечта оставалась отвлеченным идеалом, осуществить который блж. Августин не находил в себе сил.

Скептицизм не мог долго удовлетворять философские запросы блж. Августина — он явился лишь переходной ступенью к мистическому миросозерцанию неоплатоников, которое направило его мысль на богатство содержания внутренней жизни души человеческой и обратило взор к царству бесплотных идей, тогда как манихейство было более связано

с чувственными формами познания. В неоплатонизме блж. Августин находил много сходного с христианством. Большое впечатление произвел на блж. Августина поступок языческого ритор Мария Викторина, переведшего «Эннеады» Плотина с греческого языка на латинский, — он, с церковного амвона отказавшись от язычества, тут же объявил себя христианином.

Великое действие на приближение блж. Августина к Церкви оказало изучение Священного Писания и ознакомление с творением св. Афанасия Великого «Житие преподобного отца нашего Антония». Окончательное обращение блж. Августина произошло, по его собственным словам, при следующих обстоятельствах: однажды, предавшись печали по поводу своей греховности, он вдруг услышал из соседнего дома голос, похожий на голос детский, мальчика или девочки, произносивший нараспев и повторявший такие слова: «Возьми и читай! Возьми и читай!» («Tolle, lege!»). «Мгновенно изменившись в лице, — пишет он, — я стал внимательно прислушиваться и размышлять, чей бы это был голос, не распевают ли так дети при играх своих; но, припоминая разные детские припевы, я не находил между ними ничего подобного. Удержавшись от слез, я встал в той уверенности, что этому нет иного объяснения, кроме того, что мне свыше повелевается — взять Священное Писание и читать что в нем откроется. Я вспомнил при этом, что то же слышал и об Антонии, как и он, пришедши однажды в церковь на чтение евангельских слов: *иди, продаждь имение твое и даждь нищим: и имети имаши сокровище на небеси: и гряди вслед Мене* (Мф. 19, 21), принял их за глас Божий к нему и тотчас обратился к Христу. Итак, я поспешно возвратился на то место, где сидел Алипий, ибо там оставил я свою книгу апостола Павла, когда удалился оттуда. Схватил эту книгу, раскрыл ее тут же и молча прочитал то место, на котором прежде всего остановились глаза мои: *Якоже во дни, благообразно да ходим, не козлогласовании и пиянстве, не любодеении и студодеении, не рвением и за-*

вистию; но облецытесь Господом нашим Иисусом Христом, и плоти угождая не творите в похоти (Рим. 13, 13—14). Далее я не хотел и не имел нужды читать. Ибо как только прочел я это место и смысл этих слов вконец потряс мою душу, то необыкновенный свет озарил меня, внушил мне мир и спокойствие духа и разогнал всю тьму облежавших меня доселе сомнений» («Исповедь». Кн. VIII, гл.12). Событие это изменило всю жизнь блж. Августина — в 389 году он принял Крещение.

Вскоре после этого блж. Августин, похоронив мать, которая после Крещения сына считала цель своей жизни достигнутой, возвратился в Тагасту; здесь он продал имущество, оставшееся после отца, а вырученные деньги отдал в распоряжение Церкви, сам же переселился в Иппон (ныне Аннаба — в Алжире), где престарелый епископ Валерий в 391 году посвятил его в сан пресвитера и сделал своим помощником в деле проповедничества, а в 395 году возвел в сан епископа и поставил своим соправителем. Вскоре после смерти епископа Валерия блж. Августин был провозглашен правящим иерархом Иппонской епархии. Свои архипастырские обязанности блж. Августин нес на протяжении 35 лет. В этот период он написал много творений, а также принимал деятельное участие в церковной жизни. Дело в том, что в Африке было очень много епископов — каждый приход, насчитывающий более двадцати человек, возглавлялся епископом. Естественно, что большинство епископов были простыми людьми. Блж. Августин, как хороший богослов и проповедник, фактически возглавил церковную жизнь Африки. Из его епископского служения известен такой случай. Один священник, Апиарий, был смещен местным синодом и обратился с жалобой в Рим. Папа не замедлил восстановить его в чине. Африканская Церковь воспротивилась этому вмешательству, а блж. Августин написал от имени африканского епископата резкое письмо против папы.

Скончался блж. Августин 28 августа 430 года, изнуренный лихорадкой, когда Иппон был осажден готами. Почти в

то же время пришли с Востока послы приглашать блж. Августина на III Вселенский собор, но вернулись к императору с печальной вестью.

ТВОРЕНИЯ

Блж. Августин был плодовитейшим писателем среди учителей Церкви. Его биограф и ученик Посидий считает, что число написанных им произведений составляет 1030, в том числе письма, слова и другие мелкие произведения. Сам блж. Августин говорит, что он написал 93 сочинения в 132-х книгах.

В переводе на русский язык Киевской духовной академией имеется 11 частей «Творений» блж. Августина (О времени написания книг, слов, писем см. во введении к первой части его «Творений», с. 29–40: «Хронологический указатель к творениям блж. Августина»).

По содержанию творения блж. Августина можно сгруппировать в следующие разделы:

- а) философские;
- б) догматические (догматико-апологетические и догматико-полемиические);
- в) экзегетические;
- г) морально-аскетические и практические;
- д) слова;
- е) письма.

Сочинения «Исповедь» («Confessiones») и «Поправки» («Retractationes»), как могущие служить введением к творениям блж. Августина и являющиеся главнейшим источником для выяснения его духовного развития, а также обстоятельств жизни, в некоторых изданиях «Творений» епископа Иппонского помещаются на первом плане.

А. Творения философские.

1. «Против академиков» (3 книги) — порицая скептицизм академика (платоника), автор приводит его к истинной философии — к христианству (II: 2–104).

2. «О жизни блаженной» (1 книга) — убеждение в том, что истинное счастье — в жизни добродетельной (II: 105–138).

3. «О порядке» (2 книги) — философские рассуждения о промысле Божиим (II: 139–226).

4. «Монологи» (2 книги) — беседы с самим собой об отношении правды (истины) к ней самой, к Богу, к бессмертию (II: 227–298).

5. «О бессмертии души» (1 книга) — так как душа сотворена для Бога, она бессмертна (II: 299–326).

6. «О количестве души» (1 книга) — о происхождении и способностях души; духовности, бессмертии, возвышенности (II: 327–418).

7. «Об учителе» (1 книга) — объяснение слов Спасителя: *...ибо один у вас Наставник — Христос* (Мф. 23, 10) (II: 419–473).

8. «О музыке» (4 книги) — вообще о музыке и о том, что музыка и поэзия возвышают дух человека к Богу.

Б. Творения догматические. Эти сочинения блж. Августина большей частью носят характер или апологетический, или полемический, так как с положительным раскрытием христианского учения соединяются обличения еретических заблуждений.

Догматико-апологетические произведения против язычников и иудеев

1. Самое значительное сочинение данной группы — «О граде Божиим» (его относят и к философским) (Творения. Ч. III–VI). Написано оно было под влиянием бедствий, обрушившихся на Римскую империю вследствие вторжения варваров в ее пределы, закончившегося взятием в 410 году

вестготами под предводительством Алариха столицы империи, Рима.

Язычники искали причину этого трагического события в распространении христианства, которым подорвана была вера в национальных богов. Христиан это событие также повергло в смущение, так как Рим почитался ими священным городом, в котором были погребены первоверховные апостолы Петр и Павел.

В своем произведении блж. Августин дает глубокую апологию христианства и опровергает те обвинения, которые возводились на него язычниками. Он приводит религиозно-философский обзор всемирной истории и определяет конечную цель исторического процесса. Блж. Августин рассматривает Римское государство как преемника великих монархий: Ассирийскому царству наследовало Персидское, за ним следовала Македонская держава и, наконец, Римская. Эти мировые монархии стремились объединить мир и обеспечить ему покой и безопасность, но эти попытки не имели успеха и заканчивались крушением, так как строение возводилось без краеугольного камня.

На протяжении всего исторического процесса идет непрерывная борьба двух сфер: Царства Бога и царства диавола. К Царству Божию принадлежат, помимо ангелов, люди, избранные благодатью Божией; царство диавола, кроме бесов, состоит из нераскаянных грешников. Все мировые монархии строили государство диавола, но, в противоположность ему, водительством Божественного промысла воздвигается град Божий.

На протяжении всей мировой истории эти два града, развиваясь на противоположных началах, проходят шесть периодов, соответствующих шести дням творения. Первый период — от Адама до потопа, второй — от Ноя до Авраама, третий — от Авраама до Давида, четвертый — от Давида до Вавилонского плена, пятый — от Вавилонского плена до Христа, шестой период начался явлением Христа и закончится Страшным Судом. Тогда для избранных наступит

покой Великой Субботы, а те, которые не предопределены ко спасению, будут преданы вечным мучениям. Начала праведной жизни указаны в Ветхом Завете, а с явлением Христа они сосредоточены в Церкви, которая хранит Его заветы для всего человечества.

Если без благодати Божией, подаваемой Церковью, не может спастись каждый отдельный человек, то и общество людей может стать государством Божиим только через посредство Церкви. Поэтому государства, создаваемые человеческими усилиями, обречены на гибель. Погибнет и слава Рима. Бедствия же, постигающие людей, полезны, потому что они указывают, где нужно искать спасения.

2. «Об истинной религии» (1 книга) — доказывается, что истинной религии нет ни у язычников, ни в какой-нибудь секте, а есть только в католической Церкви; раскрывается история Божественного домостроительства о спасении людей (что составляет сущность и основание христианской религии). Язычество, иудейство, секты — заблуждение, вредное для ума и сердца. Заканчивается книга утверждением, что в истинной религии должно почитать единого истинного Бога, в Троице славимого (VII: 1—95).

3. «О прорицаниях демонов» — показывается разница между предсказаниями демонов и пророков. Прорицания языческие ничтожны пред делами пророков.

4. «Трактат против иудеев» — объяснение пророчеств о Христе и об отмене жертв.

Догматико-полемические сочинения

1. «О ересях» (1 книга, 88 глав) — меткая характеристика 88 ересей от Симона-волхва до Пелагия.

2. «О Троице» (15 книг) — догматическое обоснование учения о Святой Троице, взятое из Священного Писания, окружающего мира и природы человека. Сочинение это оказало огромное влияние на западное богословие. Хотя блж. Августин исповедовал никейскую веру, а Филиокве возникло

позднее, тем не менее на Западе, догматически обосновывая Филиоквэ, ссылались на это творение (Книга I // Богословские труды. Сб. 29. С. 260—279).

3. Против манихеев написано 13 сочинений. Главные вопросы, раскрываемые в них, — сущность Божия и происхождение зла.

4. Против донатистов имеется 12 сочинений. Главный предмет их — Святая Церковь. Донатисты появились во время гонений. Они возражали против принятия в Церковь тех епископов, которые скомпрометировали себя в период преследований. По существу, вопрос касался понимания таинств: зависит ли их действительность от качеств их совершителей.

5. Ряд сочинений против пелагиан. В них, кроме учения о наследственной порче человеческого рода, произведенного первородным грехом, раскрывается тема непреодолимого действия благодати и безусловного предопределения.

В. Творения экзегетические. Как экзегет, блж. Августин в сочинении «Христианская наука» (Киев, 1835) излагает правила изъяснения Священного Писания, которые он считает необходимыми к соблюдению при истолковании священного текста. Кроме того, блж. Августин написал экзегетические работы на отдельные места книги Бытия («О творении», см. ч. VII—VIII), рассмотрел трудные места в законоположительных Книгах, Книгах Иисуса Навина, Судей, собрал заметки разных толкователей на Книгу Иова, дал пространное, в аллегорическом духе, истолкование псалмов.

Экзегетические труды блж. Августина по Ветхому Завету при всей их ценности имеют существенные недостатки: он не знал еврейского языка и не владел в совершенстве греческим языком, поэтому у него встречаются ошибки в изъяснении некоторых слов и выражений.

Гораздо большее достоинство имеют его толкования на Новый Завет:

1) «Две книги евангельских вопросов» (ТКДА. 1917. Сент. — дек. С. 1–16) — с объяснением ряда трудных для понимания мест в Евангелиях от свв. Матфея и Луки;

2) «О согласии евангелистов» — четыре книги (ч. X). В первой книге говорится вообще о Евангелиях, о причинах, почему Сам Спаситель не писал ничего, об отношении учения свв. апостолов к учению Христа Спасителя. Во второй и третьей книгах сличаются тексты Евангелий и показывается, что противоречий между ними нет. В четвертой книге рассматриваются особенности Евангелий трех евангелистов — Марка, Луки и Иоанна. Это прекрасный опыт согласования их текстов.

Г. Творения морально-аскетические и практические.

Из нравственных сочинений превосходна «Исповедь», в которой блж. Августин с искренностью и сокрушением о грехах молодости описывает свой жизненный путь и говорит о действии Промысла, приведшего его к познанию Христовой истины. «Исповедь» представляет собой род автобиографии, отличительные черты которой определяются религиозным характером и задачей этого творения. Понятие *confessiones* имеет двоякое значение — покаяние в грехах и прославление Бога. Соответственно этому в «Исповеди» блж. Августин изображает греховность своей жизни до принятия крещения и прославляет Бога за свое нравственное возрождение, к которому Промысл направлял его через все обстоятельства жизни. «И теперь, когда Ты, — обращаясь к Богу, говорит он в конце своей «Исповеди», — даровал нам Духа Святого, и Дух Твой благий наставил нас на путь правый, мы соделались способными творить дела добрые, а было время, когда мы, удалившись от Тебя на сторону далече, не могли творить ничего доброго: Ты же, единый Всеблагий Боже, никогда не перестаешь творить добро» (I: 441).

«Исповедь» была составлена 14 лет спустя после описываемых в ней событий (написана в 400 г.). В течение этого периода у блж. Августина возникла идея предопределения (395 г.), бросившая свой отблеск на его предшествующую жизнь и осветившая ее новым светом. Поэтому содержание «Исповеди» надо контролировать, сопоставляя с философскими творениями и письмами автора, написанными около 386 года, — времени процесса обращения блж. Августина к Церкви. (I: 1–442).

Весьма ценны и другие сочинения блж. Августина:

1) «Зерцало из Священного Писания» — собрание нравственных изречений из Священного Писания, начиная от Книги Исхода и кончая Откровением (Творения. Ч. IX);

2) «Энхиридион (руководство, справочная книга. — К. С.) Лаврентию, или О вере, надежде и любви» (ч. II);

3) «О вере и символе» — обстоятельное объяснение апостольского символа для наставления и укрепления новокрещенных;

4) «О лжи» и «Против лжи» — ложь недопустима во всех случаях;

5) «О терпении» — истинное терпение есть плод милости, любви;

6) «О воздержании» — указания к воздержанию, которого можно достигнуть и которое можно сохранить через постоянный подвиг и усердную молитву;

7) «О святом девстве» и «О благе вдовства» — о превосходстве девства и вдовства перед супружеством;

8) «Попечение об умерших» — умершим необходимо помогать молитвой, милостыней, приношением и др.

Д. Слова. Слов и бесед блж. Августина католики насчитывают до 400. Часть из них имеется в переводе на русский язык в журналах «Воскресное Чтение», «Христианское чтение» и др. (см., напр., проповедь «О молитве Господней» в «Журн. Моск. Патриархии» (№ 11, с. 45–47) за 1990 г.).

Проповедание слова Божия блж. Августин считал главной обязанностью пастыря, которую он ревностно исполнял в течение всей своей жизни. До нашего времени сохранилось большое количество бесед на отдельные изречения Священного Писания, слов, сказанных в большие праздники и в дни памяти святых, и проповедей, содержащих разные наставления.

Как проповедник блж. Августин уступает ораторам Греческой Церкви в изяществе слога, но его речь к пастве отличается простотой выражения и искренностью чувства.

Е. Письма. Писем имеется 271, из них 47 направлено блж. Августину. По содержанию они могут быть разделены на философские, богословские, нравственные и увещательные.

УЧЕНИЕ

В поисках истины блж. Августин прошел долгий и сложный путь, и пережитые им увлечения теми или иными религиозными и философскими доктринами наложили отпечаток на его христианское мировоззрение. Однако и по обращении в христианство он не сохранял неизменными свои богословские воззрения.

Блж. Августин был первоклассным мыслителем, который сконцентрировал в своем учении позднейшие течения эллинской философии и идеи александрийских богословов и заложил фундамент средневекового мировоззрения, на основе которого возникла затем новая философия.

Величайшей заслугой блж. Августина является то, что он завершил процесс перемещения интереса с внешнего физического мира на внутренний мир психической жизни человека и, таким образом, направил внимание на внутренний опыт человека. Самонаблюдение и самоанализ находят широкое применение в его исследованиях.

1. Теория познания блж. Августина. Понятие о Боге. В учении о познании блж. Августин примыкает к неоплатонизму, но гораздо ярче неоплатоников подчеркивает участие воли в познавательном акте.

Блж. Августин различает чувственное и рациональное познание. Чувственное, в свою очередь, имеет два вида: внешнее чувство, которым мы через различные органы чувств воспринимаем объекты внешнего мира, и внутреннее чувство, с помощью которого разнообразные впечатления от предметов внешнего мира слагаются в целостные образы, хранятся в недрах памяти и воспроизводятся при воспоминаниях. Воспоминанием руководит воля. Образ, сохраняемый памятью, оживает только в том случае, если воля обращает на него внимание.

Рациональное познание выражается в образовании суждений и умозаключений, материалом для которых служат показания внешнего и внутреннего чувств.

Высшая цель человеческих стремлений — обладание мудростью, которая не только не отдаляет от Бога, но, напротив, приближает к Нему.

Истинная философия не может быть несогласной с религией.

Вера предшествует разуму, но в человеке, как разумном существе, она приобретает характер разумного знания.

Бог есть Высочайший Разум, потому Он есть и Высочайшая Мудрость и совокупность всякой истины. В то же время Он есть Свет, обуславливающий возможность всякого познания, поэтому и является преимущественным предметом всякой истинной философии. Центральный предикат Божества — Его неизменность, отсюда проистекает утверждение абсолютной простоты Его бытия и отсутствия отдельных свойств и качеств. Нельзя, например, приписывать Богу мудрость, красоту, благость, ибо Он есть сама Мудрость, и Красота, и Благость. С неизменяемостью Бога связана Его вечность в смысле неприменимости к Нему категории вре-

мени; для Бога существует только непреходящая форма настоящего времени.

2. Учение о Святой Троице. В учении о Троичности Божественных Ипостасей блж. Августин примыкает к тем тринитарным воззрениям, которые были установлены в IV веке. Но он делает попытку уяснить тайну этого догмата с помощью аналогий из психической жизни человека.

Так, в человеческом сознании нужно различать, во-первых, память (*memoria*), под которой блж. Августин понимает не только способность хранения испытанных переживаний, но и всю область подсознательной и бессознательной психики, во-вторых, интеллект, как познавательную способность души, и, в-третьих, волю, как активный элемент памяти и интеллекта. Каждая из этих способностей предполагает две другие и неразрывно с ними связана. Все эти способности, силы являются формами обнаружения одной и той же неделимой души, лишь с преобладанием одного какого-нибудь свойства. Так в тройственных формах выражается единство душевной жизни.

По этой схеме человеческого сознания блж. Августин мыслит и Троичность Лиц в Божестве. Отец есть *memoria*, Сын — *intellectus*, Дух Святой — *voluntas*. В основе их лежит одна и та же *essentia* (сущность), обнаруживающаяся в Отце под формой и с преобладанием памяти, в Сыне — под формой и с преобладанием интеллекта, в Духе — под формой воли. Отец имеет в Себе всю полноту Божественного содержания. Это потенциальное содержание Он отображает в Своем интеллекте и, таким образом, дает ему определенную форму бытия, как бы рождает его. Дух Святой исходит из Того и Другого и соединяет Отца и Сына узами любви.

Вторую аналогию Троиединства блж. Августин находит в душевном акте любви, который предполагает любящего, любимого и самую любовь, объединяющую две отдельные личности.

В учении об откровении Бога в мире блж. Августин исходит из своего понятия о неизменяемости Бога и единстве Лиц Святой Троицы. Бог открывается в мире сначала преимущественно как Отец, потом как Сын, наконец, как Дух Святой. Но деятельность в мире то одного, то другого Лица или даже всей Троицы, с преобладанием то того, то другого Лица, была бы равносильна изменяемости Божества. Поэтому нужно признать, что Святая Троица воздействует на мир всегда целостно и одинаково, а различия в Ее откровении обусловлены характером восприимчивости твари. Конечное и изменяющееся бытие не может отражать в себе неизменяемую полноту Божественного воздействия.

В своем учении о Святой Троице блж. Августин устранил тенденции субординационизма, которого придерживались ранние церковные учителя Востока.

3. Учение о творении. В противовес манихейскому дуализму блж. Августин с особенной яркостью отстаивает творение мира «из ничего». Вселенная создана свободным творческим актом Божества и имеет начало во времени, ибо допустить вечное творение, как это делал Ориген, значило бы приравнять творение эманации. Но время само является лишь формой тварного бытия, оно тесно связано с изменениями, которым подвержен как психический, так и физический мир. Бог, как Существо неизменяемое, в Своем бытии законам времени не подлежит.

Тесная связь времени с природой изменяющегося бытия определяется анализом временного процесса. Во временном потоке мы различаем три момента — прошедшее, настоящее и будущее. Прошедшего уже нет, будущее еще не наступило, а настоящее представляет мгновение, не поддающееся определению. Прошедшее воспроизводится воспоминанием, будущее определяется ожиданием, а настоящее фиксируется вниманием. Таким образом, мерой времени служат изменения в потоке наших психических переживаний.

Неизменяемость Бога не допускает мысли о переходе Божественной воли от состояния покоя к активной деятельности, поэтому нужно признать, что мир создан в вечности до начала времени, ибо, как выше было показано, и самое время появилось только с подверженным изменениям конечным бытием. А это положение ведет к признанию единого творческого акта, которым мир был вызван к бытию. Но созданное единым актом конечное бытие подлежало законам развития. Библейское повествование о шестидневном творении лишь образно представляет акт мгновенного творения. Шестидневное творение, о котором говорит Библия, обозначает не хронологический, а логический порядок создания отдельных видов бытия.

Единым творческим актом, вызвавшим к бытию видимый мир, одновременно заложены были в нем потенции, которые в дальнейшем, по естественным законам, дали картину реальной эволюции мира, совершавшейся без непосредственного вмешательства Божественной силы. Из первоматерии по естественным законам произошли растения, затем животные и, наконец, человек. Естественное возникновение организмов из материи блж. Августин стремится обосновать ссылкой на самозарождение червей и насекомых, что признавалось наукой его эпохи.

По вопросу о происхождении души человеческой блж. Августину приходилось делать выбор между теорией предсуществования душ, креационизмом и традуционизмом.

Первую теорию он опровергает со всей решительностью. Воплощение души не может быть наказанием за грех, ибо, в противном случае, диавол должен был получить тело, а Христос не мог бы воплотиться.

Но блж. Августин не высказался с такой определенностью по поводу двух остальных теорий, так как та и другая имели в его глазах свои достоинства и недостатки.

Традуционизм был очень удобен для объяснения способа передачи первородного греха от прародителя к потомкам, но он предполагал материальность и делимость души,

что было совершенно несовместимо с воззрениями блж. Августина на природу духовного начала.

Креационизм, учение о сотворении душ Богом для каждого нарождающегося тела, имеет свои трудности. Во-первых, если бы Бог вновь творил каждую душу, то это противоречило бы его неизменяемости и общему учению о создании мира сразу. Во-вторых, эту теорию трудно примирить с учением о первородном грехе. Душа, создаваемая Богом, была бы чиста, и со стороны Бога было бы несправедливо посылать ее в тело, от которого она заражалась бы первородным грехом.

В общем блж. Августин сочувствовал креационизму, но к определенному мнению в этом вопросе не пришел.

4. Раскрытие учения о первобытном состоянии человека, грехопадении, следствиях его и спасении. В своей литературной деятельности блж. Августин уделил большое внимание борьбе с пелагианством, которое отрицало наследственную передачу первородного греха и умаляло действие на душу человека благодати Божией. В частности, пелагиане учили, что грех Адама был личным преступлением, которое несколько не изменило его природу, а следовательно, потомки Адама свободны не только от плохой наследственности, но и от вины в грехе прародителя. Грехопадение Адама не ухудшило природы человека: в раю было то же, что существует и в настоящее время, то есть человек был так же слаб в интеллектуальном отношении, как и теперь, в нем происходила такая же борьба между разумом и чувственностью, как и в настоящее время, он был смертен по природе. Признание же безусловной свободы воли привело пелагиан к отрицанию благодати как Божественной силы, чудесно действующей в душе человека. Под благодатью они разумели, во-первых, естественные нравственные силы человека, а, во-вторых, закон, данный в Ветхом Завете и Евангелии, а также пример Христа.

Вопреки пелагианам блж. Августин утверждает, что первый человек по своему уму превосходил настоящее поколение настолько же, насколько полет птицы превосходит скоростью движение черепахи. Его ум был обращен к Богу и в совершенстве познавал закон Божий. В отношении к своему телу человек был полным господином. Во всех своих физиологических процессах тело подчинялось мановению духа и со своей стороны не вносило в жизнь духа никакого беспорядка или стелания. В теле не было еще похоти, которая теперь, омрачая дух, влечет его насильственно к совершению действий, противных его идеальной природе. Вследствие господства духа над телом жизнь тела шла правильно, и оно было чуждо слабости, болезней и смертности. По природе тело было смертно, но под влиянием духа оно могло с течением времени одухотвориться до такой степени, что утратило бы возможность смерти.

Учение о сущности греха у блж. Августина определяется его понятием о зле. По учению блж. Августина, истинное бытие принадлежит только благу, а зло представляет собой лишь уменьшение блага или его отрицание, с чем связано умаление бытия, до предела полного небытия. Итак, если зло не имеет собственной сущности, то источником его нужно считать свободную волю, которая может принять и положительное направление — приближение к Богу, и отрицательное — удаление от Него и горделивое самоутверждение. Человек избрал последнее, чем нарушил гармонически созданный строй своей природы. Отсюда внутренний разлад, телесные немощи, болезни и смерть.

Следствия грехопадения не представляют собой нарочитого наказания Божия. Такое наказание противоречит неизменяемости Божией. Это — естественные последствия греха, предопределенные в созданных вне времени потенциях мира.

Удаление ума от источника света — Бога — имело естественным последствием его омрачение и слабость. Человек перестал видеть и понимать добро.

Результатом ослабления ума явился бунт плоти. Тело перестало подчиняться духу. В нем заговорила похоть: жадность, упрямство, плотская страсть. Органы «произрождения» перестали повиноваться уму и начали омрачать его своим страстным движением. Отсюда возник стыд. Разнужданность тела привела его к болезням, слабости и смерти.

Вследствие ослабления ума и возникновения похотей человек перестал видеть добро и утратил возможность борьбы с противоборствующими ему низшими влечениями. Свобода была им утрачена. Выбор добра или зла стал невозможен. Воля склонилась ко злу. Идеальная природа человека подчинилась тирании чувственности.

Так как в момент грехопадения прародителей весь род человеческий заключался в Адаме, то в грехе участвовали и все его будущие потомки. Отсюда им передается по наследству вина и следствия грехопадения — неведение, похоть, смерть и рабство греху.

Своими силами человек не может преобразовать растленную грехом природу. Восстановить первобытную чистоту и обеспечить спасение в состоянии только Божественная сила, благодатью Божией подаваемая человеку даром (*gratia* от *gratia*).

Блж. Августин различает благодать предваряющую, которая возбуждает в человеке стремление стать на путь спасения, благодать содействующую, которая помогает ему укрепляться в добре, и благодать утверждающую, которая предохраняет человека от опасности отпадения от Бога.

Действие благодати непреодолимо, но спасаются не все, а только те, кому она подается. Получают же благодать лишь избранные Богом, предопределенные заранее ко спасению. Это Божественное предопределение движется неизвестными для нас основаниями действий Божественной воли. Спасаемых гораздо меньше, чем погибающих, но к вечному осуждению человек определяется состоянием собственной испорченной природы, поэтому здесь нет нарушения правды Божией. Предоставить даже всех грешников их ес-

тественной судьбе было бы вполне справедливо со стороны Бога, но Бог по Своей милости для некоторых делает исключение и чудесным образом спасает их. Такое двойное отношение к людям необходимо, чтобы проявились как милость, так и правда Божия. Что же касается того, почему выбор падает именно на этих, а не на других людей, то у Бога, без сомнения, есть Свои основания для него, но они неизвестны людям. Предопределенным ко спасению Бог подает Свою непреодолимую благодать. Он попускает их впасть даже в прегрешения, но эти уклонения воли предопределенных служат им только на пользу и влекут за собой окончательное их обращение к Богу. Наоборот, тем, которые не предопределены ко спасению, Бог или вовсе не подает благодати, или ниспосылает им только благодать предваряющую и содействующую, но не дает им благодати утверждения, вследствие чего они отпадают от Бога.

5. Учение о Церкви. — Раскрыто блж. Августином в полемике с донатистами.

Возникновение донатизма относится ко времени гонения Диоклетиана, предписавшего в 303 году отнимать у христиан их священные книги под страхом смертной казни. Ригористы видели в исполнении этого требования отпадение от христианства. Другие смотрели на дело легче и позволяли себе или выдавать священные книги, или подменивать их еретическими. К числу выдававших книги принадлежал карфагенский епископ Менсурий. Это вызвало против него движение в пастве. По смерти его в 311 году на Карфагенскую кафедру был избран его архидиакон Цецилиан. Свое посвящение он получил от Феликса Аптунгского, которого обвиняли в выдаче книг. Нумидийские епископы по этой причине не признали посвящение действительным и объявили Цецилиана низложенным. На место Цецилиана был избран ими сначала чтец Майорин, а после его смерти в 315 году — Донат, давший свое имя самому движению.

Учение донатистов сводится к их понятию о Церкви и взгляду на отношение между Церковью и государством.

Земная Церковь, по их учению, есть общество святых. Святость Церкви требует, прежде всего, чистоты и непорочности ее иерархического состава, потому что, не обладая святостью, епископат и священство не могут сообщать очищения и освящения рядовым членам Церкви через Богом установленные таинства. Будучи греховными и порочными, они не могут служить проводниками спасающей благодати. Поэтому донатисты требовали перекрещивания присоединяющихся к их секте из кафолического общества, а клириков принимали как простых мирян. С теми общинами, которые терпели в своей среде явных грешников, донатисты не допускали единения.

Церковь и государство рассматривались донатистами как совершенно разнородные организации, не могущие иметь общения между собой. Союз между ними вреден для обеих сторон. Государство действует мечом, тогда как Церковь, опирающаяся на веру, принимаемую по свободному убеждению, не может допустить насильственных действий по отношению к своим противникам. Церковь, опирающаяся на политическую власть, не может быть названа истинной Церковью.

Возражая донатистам, блж. Августин дает иное понятие о святости Церкви. Эта святость определяется не нравственной чистотой ее членов, потому что совершенно безгрешных людей на земле нет. Земная Церковь представляет собой смешанное общество, в состав которого входят и праведные и грешные, — истинные чада Христовы и лицемеры. Вторых даже больше, чем первых. Добрые — сама Церковь, злые — в Церкви, но не сама Церковь. По евангельской притче, она уподобляется полю, на котором произрастают пшеница и плевелы, и сети, извлекающей добрых и худых рыб. Если Церковь исключает из своей среды тяжких грешников, то делает это в педагогических целях, чтобы предохранить от заражения здоровых членов и расположить к раскаянию и

исправлению самих согрешивших. Святость Церкви определяется присутствием в ней Духа Божия, от Которого получают освящение члены церковного тела, которые в совокупности составляют Тело Христово. Эту святую, исходящую от Христа и Духа Святого, ничто не может осквернить. Поэтому благодать подается и чрез недостойных священников, если таинство совершено ими правильно. Этот акт спасителен для принимающего, но губителен для дающего. Отсюда Крещение, совершаемое не только грешным священником, но и находящимся вне общения с Церковью — еретиком и схизматиком, — если оно совершено католически правильно, то есть во имя Христа, — действительно и остается католическим Крещением, как слово Божие не перестает быть им, хотя бы и произносилось самыми скверными устами. Однако, пока крещенный таким образом находится вне Церкви, полученное им Крещение, хотя и остается действительным, но не полезно ему. Его сила находится как бы в потенциальном состоянии и переходит в действие лишь при соединении его с Церковью. Отсюда нет никакой надобности в перекрещивании обращающихся к Церкви схизматиков, а достаточно для них, как для принятия всякого кающегося, возложения рук. Если св. Киприан признавал необходимость перекрещивания, то это его личный грех, омытый последующим мученичеством. Церковь свята еще и потому, что воспитывает своих членов для святости. Если не все в ней святы, то только в ней могут быть действительно святы. По отделении же пшеницы от плевел на Страшном Суде Церковь будет святой и в смысле полной святости всех ее членов.

По вопросу о взаимоотношениях Церкви и государства блж. Августин высказывался так. Церковь ведет человека к высшим небесным идеалам, тогда как государство заботится о его земных нуждах, поэтому Церковь выше государства и последнее должно служить ее духовным интересам, охранять ее права и защищать от насилий. Но государство заботится о земном мире, который не может быть безразличен и

для Церкви, пока она странствует на земле. Поэтому в делах временных она подчиняется государству. Поскольку лишь в Церкви можно обрести спасение, то государство должно бороться с противниками Церкви, подавляя силой всякие другие религиозные организации и принуждая их сторонников к вступлению в Церковь всеми мерами, кроме смертной казни.

Блж. Августин стремился доказать это положение примерами из библейской истории, используя преимущественно Ветхий Завет. В то же время он ссылается на современное ему событие — искоренение насильственными мерами донатизма в Иппоне, жители которого строгими императорскими указами были приведены к католическому исповеданию. Действия царя и священника должны быть совместными — первый принуждает, второй убеждает.

* * *

Творения блж. Августина оказали большое влияние на дальнейшее развитие богословской мысли как на Востоке, так особенно на Западе.

В своем учении он завершил раскрытие Тринитарного вопроса, ниспроверг основания ереси донатизма и пелагианства и привлек внимание к антропологической части христианской догматики.

В творении «О граде Божием» он нанес сокрушительный удар язычеству и этим же произведением заложил основы христианской философии истории.

Наконец, в области философских построений он далеко опередил своих современников и фактически заложил основы новой философии.

Блж. Августин по праву считается виднейшим отцом западного христианства. В то время как на Востоке было немало выдающихся богословов, на Западе блж. Августин не имел себе равных, и его учение господствовало в латинском богословии вплоть до появления в XIII веке Фомы Аквинского.

Весьма привлекательна своей искренностью и сама личность блж. Августина. А живость его ума, конкретность и непосредственность его интересов (в отличие от восточных отцов, часто витавших в сфере отвлеченного) делают блж. Августина не только интересным, но и близким всем христианам человеком.

Но необходимо отметить и те пункты мировоззрения блж. Августина, которые дали отрицательные результаты в дальнейшей истории церковного учения и жизни.

Так, его положение о том, что церковная власть должна быть поставлена выше гражданской, послужило опорой для папских притязаний. Одобрение внешних насильственных мер и применение принуждения по отношению к еретикам и язычникам для привлечения их в Церковь нашло преемство в последующую средневековую эпоху в действиях инквизиции и в кровавых истреблениях еретиков.

Учение о безусловном предопределении воспринято было кальвинистами и некоторыми другими протестантскими сектами, искажившими учение Вселенской Церкви.

В XVII веке во Франции ревностным поборником мировоззрения блж. Августина явился епископ Ипрский Корнелий Янсен, написавший в 1640 году трактат «Августинус». В этом трактате он развил вопрос о благодати, которая подается только избранным. Трактат был осужден, но движение янсенистов поддерживали монастырь Пор-Рояль (Port-Royal) под Парижем и ряд французских мыслителей, в том числе Б. Паскаль.

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН — ОТЕЦ ВОСТОКА И ЗАПАДА

ЖИТИЕ

Иоанн со вздохом отвечал: «Я никогда не исполнял своей воли и никого не научал тому, чего сам не делал».

*Из предсмертного наставления
аввы Иоанна¹*

Прп. Иоанн Кассиан Римлянин родился около 350 года в Марселе Галльской области — в Западной Римской империи. Отсюда произошло и название его — Римлянин. Хорошо владевший латинским и греческим языками, прп. Кассиан стал крепким связующим звеном христиан Запада и Востока. Духовное богатство Востока он переносил в сокровищницы Запада, представляя там полнейший опыт аскетики, монашеских идеалов, выработанных и утвержденных подвижниками Египта и Палестины. В своем личном богословии он соединил спекулятивно-теоретическое воззрение Востока с реально-практическим направлением Запада. Много и долго подвизался он и на Востоке и на Западе, и поэтому в равной степени почитается и здесь и там. Можно

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания / Пер. с лат. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1993. С. 66.

Далее в этом разделе во всех ссылках приводятся в скобках цифры, обозначающие страницы указанной книги.

сказать, что прп. Кассиан Римлянин — святой отец и Восточной Церкви и Западной.

В юности прп. Кассиан прибыл в Палестину, где в Вифлеемском монастыре принял монашество и получил первые наставления в подвижничестве. После двухлетнего подвига он, побуждаемый к новым духовным совершенствам, отправился вместе со своим другом, ставшим неразлучным, аввой Германом, в монастыри Египта¹. «Посещая все славные монастыри в нижнем и верхнем Египте, они, как пчелы, собирая все лучшее, что видели в монастырских постановлениях и примерах жизни строгих подвижников, с более просвещенными и опытными старцами входили в собеседования о разных духовных предметах, которые старались усвоить» (с. III). Высота жизни египетских подвижников настолько пленила «духовных странников», что они готовы были навсегда остаться среди них, и лишь обещание в Вифлееме о скором возвращении туда «по обозрении египетских монастырей» (с. III–IV) понудило их оставить Египет. Впрочем, они провели там в подвигах и беседах семь лет. В Вифлееме они пребывали недолго — и снова отправились к увлекшим их духовной мудростью и святой жизнью аввам Фиваиды и Скитской пустыни. На сей раз они прожили в египетских пределах около трех лет.

В 400 году друзья отправились в Константинополь. Главной их целью было увидеть и услышать знаменитого учителя Святой Церкви святителя Иоанна Златоуста, слава о котором распространялась везде. Святитель оценил их духовные стремления и прп. Кассиана рукоположил во диакона, а Германа, как старшего возрастом, во пресвитера. По

¹ Прп. Кассиан именует Германа «святым аввой» и свидетельствует: с ним «у меня с самого начала монашеской жизни, с первых опытов духовного воинствования было нераздельное пребывание как в киновии, так и в пустыне, так что все, для означения дружества и одинакового намерения нашего, говорили, что в двух телах находятся один ум и одно сердце» (с. 167).

достоинству они были приняты в Константинополе и преданными святителю Иоанну служителями Церкви Божией. Об этом свидетельствует уже то, что, когда враги святителя подняли на него гонение, прп. Кассиан и Герман были введены в состав делегации, направленной в Рим к папе Иннокентию с ходатайством о защите невинного изгнанника и страдальца. Миссия эта не увенчалась успехом — свт. Иоанн был отправлен в ссылку. Более того, опала обрушилась и на всех друзей великого святителя. Потому прп. Кассиан, посетив еще раз восточных подвижников для закрепления в сердце их наставлений, вернулся в свои родные края — в Марсель, в область папы, где в 435 году был посвящен во пресвитера и где завершил свои земные дни.

Недалеко от города Массилии прп. Кассиан основал два первых монастыря — мужской и женский — по правилам палестинских и египетских киновий. Вследствие этого его относят к первым основателям монашества в Галлии. Вероятно, за устройство этих монастырей, за введенные в них порядки, послужившие потом образцом дисциплины в прочих западных монастырях, прп. Кассиан был удостоен почетного звания аббата, прилагаемого лишь к достойнейшим — совершеннейшим мужам.

Как западного святого отца память прп. Кассиана торжественно празднуется в Массилии 23 июля. На Востоке же возносят ему молитвы 29 февраля (под этим числом см. в Четьих-Минеях его житие). В невисокосные годы церковная память прп. Кассиана в Русской Православной Церкви переносится на 28 февраля.

ТВОРЕНИЯ

Теперь предлагаем, при помощи Божией... извиняясь сначала в обширности книги, которая, при всем нашем старании сократить повествуемое не только сжатою речью, но и многое пройти молчанием, вышла гораздо больше, нежели как мы предполагали.

Прп. Кассиан¹

Творения прп. Кассиана вошли в сокровищницу свято-отеческой литературы, представив западному монашеству полнейшее изложение аскетики в духе воззрений подвижников Востока. Уже святой Бенедикт Нурсийский († 543) использовал их в своем уставе («Правиле монашеской жизни») и заявлял, что они «суть начертания добродетелей для добре живущих» и ведут «на верх совершенства»².

Давно они были известны и на Святой Руси ее подвижникам и ревнителям иноческого чина, например прп. Нилу Сорскому († 1508)³. Но не все творения прп. Кассиана сохранились. До нас дошли только три: «**О постановлениях киновитяна**» — в 12 книгах (417–419 гг.); «**Собеседования Египетских подвижников**» — 24 собеседования с пятнадцатью аввами разных монастырей (420–429 гг.) и «**О воплощении Христа. Против Нестория**» — 7 книг (430 г.).

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 9. Гл. 1. С. 323.

² Устав преподобного Бенедикта. Гл. 73. Цит. по кн.: Свт. Феодан (Говоров). Древние иноческие уставы преподобного Пахомия Великого, святого Василия Великого, преподобного Иоанна Кассиана и преподобного Бенедикта. М., 1892. С. 653.

³ См.: Прп. Нил Сорский. Предание и Устав со вступительной статьей М. С. Боровковой-Майковой. 1912.

Впрочем, прп. Нил в основном ссылается на суждения прпп. Исаака Сирина (VII в.), Иоанна Лествичника (умер в VII в.) и Григория Синаита († ок. 1346).

Последнее из названных творений прп. Кассиана особенно интереса не представляет, так как является данью полемике своего времени. Написано оно было по просьбе архидиакона Римской Церкви Льва, впоследствии известного римского святителя († 461), и содержит святоотеческие мысли против еретика Нестория, а также против пелагианской ереси. Интересным оно может быть для тех, кто желает узнать об отношении прп. Кассиана к суждениям богословов Востока и Запада.

Значительно больше привлекают к себе первые два творения, мудро соединившие киновию с анахоретством и поставившие аскетизм на служение Богу и людям, на службу любви. В переводе на русский язык (М., 1892) они были еще раз опубликованы (репринтное издание, одна книга) Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой в 1993 году.

Из введения к творению «О постановлениях киновитян» явствует, что этот труд был исполнен по просьбе епископа Аптского Кастора, который, основав в своей епархии монастыри, пожелал устроить их по правилам монастырей восточных, преимущественно египетских. В ответ на обращение епископа Кастора прп. Кассиан, отметив по своему глубокому смирению недостойнство и страх перед выполнением его просьбы, рисует план своего труда. «Здесь я, — пишет он епископу Кастору, — не буду говорить о тех чудесах отцов, о коих я слышал или коих был свидетелем, потому что чудеса, возбуждая удивление, мало содействуют святой жизни; но только, сколько возможно вернее, расскажу о правилах монастырских, о происхождении восьми главных пороков и о том, как можно, по учению отцов, искоренить сии пороки... Лучше тех монастырей (т.е. египетских и палестинских. — К.С.), которые с начала апостольской проповеди основаны святыми и духовными отцами, не может быть никакого нового братство на западе в стране Галлии... Если замечу, что какие-нибудь правила египетских монастырей будут здесь неисполнимы... то, сколько возможно, заменю их правилами монастырей палестинских или месопотамских, потому что ес-

ли правила будут соразмерны с силами, то их можно будет исполнять без труда и с неравными способностями» (с. 8).

Этому плану прп. Кассиан и следует. Сказав в первых четырех книгах о внешнем укладе монастырей — о монашеской одежде (кн. 1), об общих молитвах ночью и днем (кн. 2 и 3), о правилах для отрекающихся от мира и безусловном послушании по уверенности, что старец ничего ненужного не прикажет (кн. 4), — он переходит к изображению борьбы против восьми главных пороков — страстей, посвящая описанию каждой из них отдельную книгу: о чревобесии или чревонеистовстве (кн. 5), блуде (кн. 6), сребролюбии (кн. 7), гневе (кн. 8), печали (кн. 9), унынии или тоске сердца (кн. 10), тщеславии (кн. 11) и о гордости (кн. 12), хотя и последней «по порядку исчисления», но первой по времени происхождения, самой лютой, «свирепее всех предыдущих» (с. 143).

«Собеседования Египетских подвижников» направлены к разным лицам. Первые десять собеседований семи святых отцов посвящены родному брату епископа Аптского Кастора (к тому времени скончавшемуся) — епископу Леонтию и Елладию. Возможно, что Леонтий был епископом Аптским — преемником брата, а Елладий — настоятелем одного из монастырей. В предисловии к этим десяти собеседованиям прп. Кассиан напоминает содержание прежнего своего творения («О постановлениях киновитян») и в общих словах говорит о том, о чем он намерен писать: «Теперь от внешнего, видимого образа жизни монахов, который мы описали в первых книгах, перейдем к невидимому состоянию внутреннего человека, и речь от чина установленных молитв должна перейти к постоянству той непрестанной молитвы, которую заповедует Апостол (1 Сол. 5, 17)» (с. 166). Здесь прп. Кассиан делает весьма важную оговорку, касающуюся всех его творений. «Прежде всего, — заявляет он от себя и своего друга Германа, — мы хотим предостеречь читателя как этих «Собеседований», так и прежних писаний, чтобы, если по качеству своего состояния и намере-

ния или по общему житию, может быть, что-нибудь в них почтет невозможным и суровым, судил бы о них не по мере своей способности, а по достоинству и совершенству говорящих» (с. 166).

Немного времени спустя после появления первых десяти собеседований прп. Иоанн Кассиан пишет для епископа Арелатского Гонората и Евхерия (вероятно, настоятель монастыря, впоследствии епископ Лионский) семь собеседований трех святых отцов-пустынников, «чтобы этими собеседованиями восполнить то, что в прежних писаниях о совершенстве, может быть, темно выражено или опущено» (с. 367).

Последние семь собеседований пяти святых отцов, обитавших в пределах Нижнего Египта, прп. Кассиан направляет «святым братьям» (вероятно, настоятелям монастырей, как можно заключить из предисловия, с. 495—496) Иовиниану, Миневрию, Леонтию и Феодору, дабы вступающие в святые обители «навыкли» устроить образ подвижнической жизни «лучше по заповеди тех, которые научились всему из древнего предания и долговременного опыта» (с. 496).

Тематика «Собеседований египетских подвижников» такова.

Собеседование 1. «О намерении и конце монаха». «Конец нашего обета, — поясняет старец, — есть Царство Божие, а назначение наше, то есть цель — чистота сердца, без которой невозможно достигнуть онаго конца» (с. 169).

Собеседование 2. «О [духовной] рассудительности». Подается рассудительность благодатью Божией и учит «человека идти царским путем, удаляясь крайностей» (с. 189—190).

Собеседование 3. «О трех отречениях от мира». Первое отречение — оставление всех богатств и стяжаний мира; второе — уход от прежних нравов и пороков, как телесных, так и душевных, третье — отвлечение ума от всего настоящего и видимого и созерцание, желание только будущего, невидимого. «Эти три отречения все вместе совершить пове-

лел Господь Аврааму, когда сказал ему: *“Изыди от земли твоя, и от рода твоего, и от дому отца твоего”* (Быт. 12, 1)» (с. 208).

Собеседование 4. «О борьбе плоти и духа», как явлении, присущем человеку в его земном пути, и о правильном ведении этой борьбы — с помощью благодати Божией. Иногда Господь для нашей же пользы временно оставляет нас. Такое оставление Божие святой пророк Давид считал настолько полезным, что не молился о том, чтобы Господь никогда и ни в чем не оставлял его совершенно, а лишь просил, чтобы это оставление было в меру, по силам: *«... не остави мене до зела»* (Пс. 118, 8). «Другими словами, он как бы так говорил: знаю, что Ты для пользы оставляешь святых Твоих, чтобы испытать их; ибо иначе враг не мог бы искушать их, если бы, хотя на время, они не были оставляемы Тобою! Потому не прошу того, чтобы Ты никогда не оставлял меня... Сколько спасительно для меня кратковременное Твое оставление для испытания постоянства любви моей, столько пагубно оставление конечное» (с. 227).

Собеседование 5. «О восьми главных страстях». Здесь прп. Кассиан рассматривает страсти, восстающие на подвижника, в той же последовательности, как он делает это и в своем первом творении «О постановлениях киновитян» (см. кн. 5—12). К восьми главным порокам он присоединяет еще два: идолопоклонство и хулу. Когда пороки будут побеждены «добродетелями, воюющими против них, то место, которое занимал в нашем сердце дух похоти или блуда, потом займет целомудрие; какое захватила ярость, то присвоит терпение; какое занимала скорбь, причиняющая смерть, тем возобладает спасительная печаль, полная радости; какое попирала гордость, то почиет смирение, и таким образом по изгнании каждого порока места их займут противоположные расположения — добродетели» (с. 258—259).

Собеседование 6. «Об умерщвлении святых». Внезапное убиение сарацинскими разбойниками мужей высокой святости, подвизавшихся в пустыне Палестины, послужило пово-

дом к размышлению о насильственной — страдальческой кончине праведника при постоянном действии Промысла Божия. «Муж праведный чрез смерть ничего не теряет... но что должно было приключиться ему по требованию природы, тому он подвергается по злобе врага не без награды в вечной жизни». Мученик приобретает «обильнейший плод за свое страдание и мзду великого воздаяния». Убийца же «справедливо накажется за зверскую жестокость» (с. 266—267).

Собеседования 7 («О непостоянстве души и о злых духах») и 8 («О начальствах и властях») посвящены раскрытию демонологии — действий злых духов, их влияний на человека. Тех людей, которые подвергаются разным искушениям или которые даже одержимы нечистыми духами, не должно отвращаться и презирать. За них подобает непрестанно молиться и сострадать им всей душой. «А святое Причащение нашими старцами... не запрещалось им, напротив, они думали, что если бы возможно было, даже ежедневно надобно преподавать им его. Ибо не должно думать, что, по изречению евангельскому (которое пытаются неверно приложить к сему. — К.С.): *не давайте святыни псам*, — будто святое Причащение поступает в пищу демону, а не в очищение и охранение тела и души. Будучи принято человеком, оно, как пламяжигающее, прогоняет того духа, который в его членах заседает или скрывается» (с. 300—301).

Собеседования 9 и 10 посвящены молитве («О молитве») — раскрытию условий ее успешности, видов молитвы в соответствии с состоянием молящихся. «Если хотим, чтобы молитвы наши восходили не только до небес, но и превыше небес», то должны очистить ум наш «от всех земных пороков и скверны страстей» (с. 326). Для приобретения непрестанной молитвы рекомендуется частое повторение слов святого Псалмопевца: «*Боже, в помощь мою вонми, Господи, помози ми потщися*» (Пс. 69, 2). Этот стих «по достоинству выбран из всего состава Священного Писания. Ибо он объемлет все расположения, какие только могут относиться к

природе человеческой и прилично прилагается ко всякому состоянию и всем случаям. Именно он заключает призывание Бога во всех опасностях, заключает смирение благочестивого исповедания, заключает постоянное бодрствование с заботливостью и страхом, содержит сознание своей слабости, чаяние услышания, надежду на настоящую и всегда присущую помощь» (с. 357).

Собеседование 11. «О совершенстве». Предлагается наставление о всецелой любви к Богу как высшему проявлению духовного совершенства. «Мы не иначе можем достигнуть сего истинного совершенства, как возлюбивши Бога единственно по побуждению любви, а не по чему-либо другому; поелику и Он прежде возлюбил нас единственно ради нашего спасения, а не по какой-либо другой причине» (с. 373). «Что касается любви, то она ... из совершенных делает их некоторым образом более совершенными» (с. 378).

Собеседование 12. «О чистоте». В отношении совершеннейшего целомудрия служит как бы дополнением к предшествующей беседе. Совершенство любви, приводящей к Богоуподоблению, «не может быть достигнуто без совершенства чистоты» (с. 381). «Совершенство целомудрия состоит в том, чтобы монах в бодрственном состоянии не допускал никакого услаждения похотью, чтобы и покаясь, во сне, не имел обольстительных грез» (с. 400).

Собеседование 13. «О покровительстве Божиим (или о том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел)». Подчеркивается необходимость помощи Божией труженику в его подвиге. Без благодати Божией человек «ничего не может сделать относительно своего спасения» (с. 405).

Собеседование 14. «О духовном знании». Указывается, что лучший путь к уразумению духовных истин лежит в нравственном опыте христианина. «Кто желает достигнуть созерцания Бога, тому необходимо со всем усердием и силою сначала приобрести деятельное знание» (с. 420). «Невозможно нечистой душе приобрести духовное знание, с каким бы постоянством ни трудилась в чтении. Ибо никто не

вливает какую-либо благородную масть или отличный мед, или какую-нибудь драгоценную жидкость в зловонный, испорченный сосуд. Кувшин, однажды пропитанный страшным зловонием, легче испортит даже самое благоуханное миро, нежели сам примет от него сколько-нибудь приятное благоухание; поелику гораздо скорее чистое повреждается, нежели испорченное исправляется» (с. 434).

Собеседование 15. «О Божественных дарованиях». Сила дарований состоит не в чудесах, а в смирении и чистой любви. Поэтому святые отцы «не желали творить чудес; даже и тогда, когда имели сию благодать Святого Духа, они не желали обнаруживать ее, разве только в случае крайней и неизбежной необходимости» (с. 441).

Собеседование 16. «О дружестве». Видов дружбы, разным образом соединяющих человеческий род, множество. Но только один из них нерасторжим — тот, который основывается на сходстве добродетелей. «Совершенно справедливо мнение благоразумных мужей, что истинное согласие и неразрывное дружество может состояться только между людьми, имеющими одинаковые добродетели и намерения» (с. 467).

Собеседование 17. «Об определении». Уделяется внимание таким случаям, которые в нравственном богословии именуются *collisio officiorum*, и даются указания, как следует поступать в этих случаях. «Когда за открытие истины угрожает какая-нибудь большая опасность, — наставляет прп. Кассиан словами аввы Иосифа, — тогда можно прибегнуть к обману, впрочем, так, чтобы при этом иметь смиренное сознание своей виновности. А когда нет крайней необходимости, то со всей осторожностью надобно избегать лжи, как смертоносной» (с. 477). «Наши старцы, о вере которых свидетельствуют знамения апостольских добродетелей... полагали... лучше скрывать свою воздержность необходимою и смиренною ложью, нежели обнаруживать ее гордым объявлением истины» (с. 485).

Собеседование 18. «О трех древних родах монахов». Рассматриваются следующие роды монахов: 1) киновитяне (общежительные); 2) анахореты (отшельники); 3) сарабиты (отвергающие подчиненность игумену и правилам монашеского общежития, живущие по своей воле и на своем иждивении) — этот вид прп. Иоанн Кассиан называет достойным порицания. Дополнительно указан им и 4-й род монахов — ишущие отдельные уединенные келлии, но так, чтобы «почитаться от людей терпеливыми, кроткими и смиренными». «Такое установление, замечается о 4-м роде монахов, такая холодность никогда не допустит им прийти к совершенству» (с. 503).

Собеседование 19. «О цели киновии и пустынножительстве». Цель киновии состоит в распятии и умерщвлении своей воли, в освобождении от мирских забот. А совершенство пустынножителя состоит в том, чтобы соединить со Христом свой дух, «сколько позволяет человеческая слабость» (с. 521).

Собеседование 20. «О времени прекращения покаяния и об удовлетворении за грехи». Приводятся рассуждения о том, когда, каким образом человек может почувствовать себя оправданным, что он должен делать для удовлетворения за прощенное. «В совести нашей есть неложный свидетель, который еще прежде суда уверяет нас об окончании покаяния и даровании нам прощения». Если истреблено в сердце греховное желание, значит прежние грехи прощены (с. 532). Но «получивший прощение грехов должен удовлетворять за них ежедневными постами и умерщвлением плоти и страстей, ибо, по словам Священного Писания, *без пролития крови не бывает оставления* (Евр. 9, 22)» (с. 535).

Собеседование 21. «О льготах в Пятидесятницу». Говорится об ослаблении строгости поста на время от Воскресения Господа нашего Иисуса Христа до Сошествия Святого Духа на святых апостолов. Высказывается также взгляд на значение поста в духовной жизни. «Один пост без других добродетелей не может принести пользы... От случайных

причин он бывает не только напрасен, но даже ненавистен Богу, как об этом Он Сам свидетельствует у Иеремии (14, 12): «... *поститься будут, не услышу прошения их*» (с. 549).

Собеседование 22. «О ночных искушениях». Решается данный вопрос, смущавший совесть подвижников. В связи с этим определяется различие между святыми и безгрешными. Между ними «большое различие. Ибо иное быть кому-нибудь святым, то есть посвященным Богопочтению, ибо это имя, по свидетельству Священного Писания, есть общее не только людям, но и местам, и сосудам храма, и жаровням. А другое быть без греха, что приличествует единственно величю одного Господа нашего Иисуса Христа, о Котором апостол говорит, присвоя Ему как особенное преимущество, как нечто несравненное и божественное: *Он не сделал никакого греха* (1 Пет. 2, 22)» (с. 575–576).

Собеседование 23. «О словах апостола: *добра, которого хочу, не делаю, а зло, которого не хочу, делаю*» (Рим. 7, 19–25). По утверждению преподобного Кассиана, приведенные апостольские слова относятся только к праведникам, а не к порочным людям: «Сказанное относится к одним совершенным и пристойно святости только тех, которые оказали заслуги апостольские» (с. 583). Как и в собеседовании 7, он, завершая это, призывает всех насколько возможно чаще принимать Святые Тайны, отмечая необходимость их для спасения. «Мы не должны устраняться от причащения Господня из-за того, что сознаем себя грешниками; но еще более и более с жаждою надобно поспешать к нему для врачевания души и очищения духа... Некоторые... живя в монастырях, достоинство, освящение и благотворность небесных таинств оценивают так, что думают, что принимать их должны только святые, непорочные; а лучше бы думать, что эти таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми. Они подлинно больше гордости высказывают, нежели смирения, как им кажется; потому что когда принимают их, то считают себя достойными принятия их. А гораздо

правильнее было бы, чтобы мы с тем смирением сердца, по которому веруем и исповедуем, что мы никогда не можем достойно прикасаться Святым Таин, в каждый Господский день принимали их для уврачевания наших недугов» (с. 605).

Собеседование 24. «О самоумерщвлении». О трудностях и радостях «царского», подвижнического, пути. «По истинному учению Господа, царский путь приятен и легок, хотя и кажется жестким и шероховатым. Ибо когда благочестно и верно служащие понесут на себе иго Господне и научатся от Него, что Он кроток и смирен сердцем, то уже, некоторым образом сложив тяжесть земных страстей, при содействии Господа, найдут не труд, а покой душам своим... Следовательно, путь Господень имеет приятность, если по закону Его проходят» (с. 628).

Заканчивает свои «Собеседования» прп. Иоанн Кассиан обращением к читателям: «Остается просить, чтобы меня, доселе колеблемого опасною бурей, духовное веяние ваших молитв сопровождало к безопасной пристани безмолвия» (с. 633).

Знакомство с содержанием «Собеседований» прп. Кассиана позволяет сделать вывод, что первые десять из них, написанные раньше — в период острой борьбы с пелагианством, умалявшим действие благодати Божией на человека, подчеркивают ее необходимость в деле спасения. Последующие собеседования, появившиеся позже (после 427 г.), когда стали распространяться взгляды блж. Августина Иппонского, принижавшего активность человека, поддерживают эту активность и обращают особое внимание на значение усилий человека в деле своего спасения при непрерывном действии благодати Божией. Усматривать здесь противоречие в суждениях прп. Кассиана несправедливо, ибо он лишь переносит акцент с одной стороны на другую.

Что касается формы изложения «Собеседований» — будто прп. Кассиан высказывает не свои наставления, а египетских подвижников, то объясняется она подлинным

смирением святого¹. Этим же следует объяснить и то, что на протяжении всех собеседований вопрошающим всех пятнадцати авв выступает не он сам, а его друг и спутник инок Герман. Только изредка он свидетельствует и о своем участии, но опять-таки не выделяя себя, когда говорит: «Мы в ответ на это сказали: мы это сделали для Царства Небесного» (с. 168); «Мы пришли в его (аввы Пафнутия. — К.С.) келлию» (с. 204); «Мы спросили этого блаженного Даниила» (с. 224) и т. д.

* * *

Рассмотрев важнейшие творения прп. Иоанна Кассиана Римлянина, можно с уверенностью повторить то, что было отмечено в самом начале данного обзора: прп. Иоанн представил в них полнейший опыт аскетики, монашеских идеалов, выработанных и утвержденных подвижниками Египта и Палестины.

Сначала прп. Кассиан в ответ на просьбу Кастора, епископа Аптского, представил творение «О постановлениях киновитян». В первой части его (кн. 1—4) говорится о внешних правилах монашеского подвига, во второй (кн. 5—12) — об опаснейших пороках. В другом творении, превосходящем все его прочие письменные труды, в форме бесед («Собеседований») изложил многостороннее суждение о внутренней жизни подвижника. В последнем, по преимуществу, усматривается оригинальность труда, самостоятельность, новизна.

Завершить рассматриваемую тему можно словами вдумчивого исследователя его творений архимандрита Феодора (Поздеевского)²: «В рассуждении об указанных пред-

¹ Ср. следующее свидетельство собеседования 17: «Ибо правильное будет под таким видом солгать, нежели... высказать суетность вредного тщеславия, если станем говорить истину от своего лица» (с. 486; см. и с. 485).

² Впоследствии архиепископ Волоколамский (в схиме Даниил). Расстрелян в 1937 г.

метах преподобный Иоанн Кассиан сумел коснуться и выяснить все стороны и вопросы подвижнической жизни, чем дал прекрасное удовлетворение аскетическим запросам того времени, которые были очень сильны на Западе среди христианского, а частью и языческого общества, увлекавшегося мистицизмом»¹.

БОГОСЛОВИЕ

1. Учение о внешнем укладе жизни подвижников

Великий Кассиан рассуждает превосходно и возвышенно.

*Прп. Иоанн Лествичник*²

Цель, к которой стремится православный подвижник, состоит в пересоздании себя самого по внутреннему человеку, в облечении в нового человека праведности, святости (см.: Еф. 4, 24). Эта цель и определяет описание прп. Иоанном Кассианом внешнего уклада, строя жизни истинного подвижника. Сему он посвящает по преимуществу первые четыре книги творения «О постановлениях киновитян»: 1) «Об одежде монашеской»; 2) «О ночных молитвах и псалмопении»; 3) «О дневных молитвах и псалмопении» и 4) «О правилах отвергающих от мира». Как видно, в творениях прп. Кассиана описание внешнего вида и строя жизни подвижника предшествует изображению подвига внутреннего человека. Это вовсе не значит, что последнее им умалется перед первым. Наоборот, описание действий «внешнего человека» служит лишь некоей подготовкой — «основанием» к более важному. Другой причиной такой последовательности служило опасение прп. Кассиана не успеть в своей земной

¹ Архим. Феодор (Поздеевский). Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин: Его жизнь и богословско-аскетические воззрения. Казань, 1908. С. 10.

² Цит. по указ. кн. архим. Феодора (Поздеевского). С. 8.

жизни завершить задуманный большой труд. «Мы заботимся прежде всего о том, чтобы на случай, если преждевременный конец нашей жизни воспрепятствует нам изложить предполагаемый трактат, оставить вам в этом сочинении хоть начало особенно важного предмета» (с. 17). Надо сказать, что это «особенно важное» прп. Кассиан не откладывал надолго и последующие восемь книг своего творения «О постановлениях киновитян» посвятил теме внутренней жизни идущего к Богу человека.

Желающий вступить в киновию подвергался испытанию в искренности его намерения, в опыте его смирения и терпения. Строго проверялось, нет ли у вновь вступающего желания сохранить в своей келлии что-либо из своего прежнего имущества. Не принимали от него денег даже в пользу монастырей, остерегаясь, чтобы он из-за этого приношения не стал бы надмеваться и возноситься перед беднейшими. С удостоенного вступить в братство снимали прежние одежды и облекали в монастырские, научая этим отвергнуть все мирское и жить (в равенстве) тем, что предложит монастырь (с. 28—29). Одежда давалась простая, но опрятная, теплая, которая покрывала лишь наготу и защищала от холода. Щегольство не допускалось. Для постоянной памяти о хранении детской невинности инок носил днем и ночью небольшой кукуль («наглавник»). В руках он имел жезл, напоминающий о необходимости отражать нападающих «духовных зверей». Ноги при холоде или жаре обувал в полусапоги в знак легкости и готовности благовествовать мир. Но, становясь на молитву или приступая к принятию Святых Таин, полусапоги снимал. Как воин Христов, всегда готовый к брани, инок постоянно был препоясан (с. 9—13). Снятая со вступающего в монастырь одежда некоторое время хранилась у эконома, пока окончательно не убеждались в его ревности. Если добродетели его становились очевидны, одежду его отдавали нуждающимся. В ином случае — возвращали ему, а монастырские одежды отнимали. Возроптавший и непокорный изгонялся из монастыря (с. 29—30).

Важное место в жизни иноков-подвижников занимало участие в общественной молитве. Частная — келейная молитва была непременно продолжением богослужебной.

Во всех египетских монастырях строго соблюдалось на общих молитвенных собраниях правило чтения двенадцати псалмов с присоединением к нему чтения из Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Такая строгость и повсеместность объясняется тем, что правило это было установлено Ангелом, который во время вечернего богослужения при напряженном внимании молящихся «пропел единообразно 12 псалмов, по 12-м псалме — *аллилуия* и сделался невидим» (с. 14–16). Египтяне «почитают важным не то, чтобы прочитать много стихов, но то, чтобы понять содержание их», — замечает преподобный Кассиан о порядке чтения у них псалмов (с. 18). Днем на всем Востоке собирались на богослужение в часы 3, 6 и 9 (по-нашему соответственно в 9, 12 и 15), ибо «в эти часы исполнились важнейшие обетования и совершенно наше спасение». В третий час сошел Дух Святой на святых апостолов; в шестом часу Господь наш Иисус Христос принес Себя в жертву ради спасения мира, в этом же часу святому апостолу Петру открылась тайна призвания в святую Церковь язычников (сходящий с неба сосуд. — Деян. 10); в девятом — Господь сошел во ад и извел оттуда ветхозаветных праведников (с. 23). Во время монастырского богослужения царило такое молчание, что при множестве молящихся создавалось впечатление, «будто нет никого, кроме читающего псалмы» (с. 17). Читающий псалмы или поющий стоит, все прочие сидят, «потому что от поста и работ дневных и ночных они так устают, что если не дать им этого послабления, то не смогут слушать псалмов» (с. 19). После общественного бдения молитва не с меньшим вниманием продолжается по келлиям — «даже до восхода солнца», чтобы таким образом «не потерять и той чистоты, какая приобретена псалмопением и молитвами, и ночным размышлением подготовить неослабное усердие, которое нужно сохранить в течение дня» (с. 19, 20, 25). Не преминул

прп. Кассиан также отметить, что с отлученным от участия в молитве нельзя молиться до тех пор, пока он не покается публично «и настоятель не простит ему вину в проступке пред всеми братьями» (с. 21).

С молитвой у подвижника тесно связан и труд физический. Прп. Кассиан свидетельствует, что египтяне, творя непрестанную молитву, занимались и рукоделием (с. 22). Праздность считалась подвижниками недопустимой. «Что касается до их занятий, то они и малейшего времени не проводят в праздности, но непрестанно занимаются не только делами, свойственными дню, но и теми, кои сделать не может препятствовать самая глубокая ночь. Они думают, что чем усерднее будут к рукоделию и работам, тем больше возродится у них желание высшей чистоты духовного созерцания» (с. 19).

Недопустимым также считалось собирание для себя сокровищ земных и даже называть что-либо своим. «В иных монастырях это правило столь строго соблюдается, что ...считается большим преступлением для монаха говорить: это моя книга, моя письменная доска, мой грифель, моя одежда, мои полусапоги. За это он должен принести покаяние, если случайно, по неосторожности или по неведению, произнесет такое слово» (с. 32). Если даже кто-либо зарабатывал своими трудами много — не хвалился своей прибылью: все отдавал в общее пользование, себе брал лишь необходимое для пропитания — только два хлеба» (с. 32—33).

Общая трапеза была у египетских подвижников самая скромная и простая. «Они, — говорит прп. Кассиан, — считают величайшим наслаждением, если на трапезе братии предложится вареная дикая капуста, приправленная солью» (с. 32). Во время трапезы они опускают клобуки на глаза, чтобы видеть только предложенную им пищу и чтобы не возникало любопытства, «как или сколько другой употребляет пищи». Принимается пища при полном молчании. Даже старец, если ему нужно сделать какое-либо распоряжение, подает знак не словом, а стучанием. Кроме общего

стола, не позволялось чего-либо вкушать ни прежде, ни после. Проходя через сад, они не только не смели рвать яблоки, но даже поднять и съесть упавшие. Считалось святотатством «дотрагиваться руками до того, что не предлагается всем открыто за общим обедом и не готовится экономом посредством братьев же» (с. 34–35).

Для выработки душевной добродетели, приобретения ее и утверждения в ней требуется послушание. Оно предполагает полнейшее подчинение общим монастырским правилам, а также подчинение настоятелю или старцу вплоть до отсечения своей воли, до исполнения любого их указания. Старец, стараясь возводить новичка по ступеням совершенства, приучает его открывать ему все свои помыслы, не таить их «по ложному стыду» (с. 31). Такое открытие помыслов необходимо в духовной жизни: «Оттого хитрый враг ни в чем не может уловить молодого монаха, как неопытного, ничем не может обольстить того, кто полагается не на свое, а на старцево суждение, и не может убедить скрывать от старца его внушения, как огненные стрелы, бросаемые в его сердце» (с. 31). Одновременно старец научает младшего побеждать свою волю, свои желания и с этой целью дает ему всевозможные приказания, иногда непонятные новичку, а подчас и противные ему (с. 30). Так, авва Иоанн, подвизавшийся в Фиваиде и послушанием стяжавший дар пророчества, по приказанию старца в течение года ежедневно поливал сухую ветку, воткнутую старцем в землю. Он же по приказанию старца, нисколько не противореча, выбросил за окно сосуд с маслом, который был единственным в пустыне «для своего употребления и для посетителей» (с. 38). А авва Муций по послушанию старцу бросил было даже своего сына в реку. И лишь посланные для тайного наблюдения братья вытащили его (с. 39–40). Таким образом, считалось «худым или добрым только то, что старец признает таким» (с. 31). Что касается исполнения общих монастырских правил или ежедневных послушаний, то о них прп. Кассиан говорит также назидательно: «Эти службы они (иноки Месо-

потоами, Палестины, Каппадокии и всего Востока. — К.С.) совершают с таким усердием и смирением, с каким никакой раб не служит господину самому строгому и вельможному. Они не довольствуются теми послушаниями, кои несут по назначению, но еще, вставая ночью, тайно стараются делать за других» (с. 35). Таким образом, послушание в монастырской жизни, и вообще в жизни духовной, занимает одно из первых мест. «Многими опытами доказано, что не может обуздывать своих похотей тот монах (особенно из молодых), который не научился чрез послушание умерщвлять свою волю» (с. 30).

Применялись и наказания к провинившимся. Примечательно, что обращалось внимание на самые, казалось бы, незначительные погрешности или оплошности, не говоря, конечно, о преступлениях более серьезного порядка. Например, кто-то случайно разбил глиняный кувшин для воды, уронил несколько зерен чечевицы и не собрал их, немного опоздал на общие работы или молитвы, покачнулся при пении псалма, грубо ответил, не сразу после окончания собрания ушел в келлию, без ведома игумена принял письма и ответил на них, небрежно исполнил любое послушание... К вольным и невольным нарушителям порядка, как правило, применялись публичные покаяния, иногда — отлучения от молитвы. За грубые проступки изгоняли из монастыря (с. 33—34, 36).

В основе внешнего (и не только внешнего) уклада жизни подвижников лежит страх Господень и происходящее от него смиренное сознание своей греховности, сокрушение о своих грехах. Этот страх, проникнутый смирением, понуждает подвижника: подчинять свою волю и помыслы старцу — все делать только по его суду; во всем соблюдать послушание, кротость, терпение; никого не оскорблять и ни на кого не обижаться; ничего не допускать не согласного с общим уставом; быть довольным своим жребием; не превозноситься; удерживать свой язык не только от зла, но и не повышать голос; не смеяться легкомысленно (с. 46). Потому-то препод-

добный Кассиан и призывает: «Решившись служить Богу, пребывая в страхе Божием и приготвь душу свою не к покою, бездействию и наслаждению, а к искушениям и огорчениям (Сир. 2, 1); ибо *многими скорбьми подобает внити в Царствие Божие* (Деян. 14, 22)... . Знай, что ты в числе немногих избранных, и, смотря на пример и холодность многих, не охладевай, но живи так, как живут немногие, дабы с этими немногими удостоиться тебе Царствия Небесного» (с. 45). Спасется не тот, кто хорошо начал добродетели, «но кто до конца сохранит их (Мф. 10, 22; 24, 13)» (с. 45).

Описанных условий к спасительной жизни не подобает ждать от кого-либо, что кто-то принесет, создаст их, а должно, по слову прп. Кассиана, приобретать самому подвижнику «своим смирением и великодушием», которые в его власти (с. 48). «Будь слепым, глухим и немым; — слепым, чтобы тебе, подобно слепому, не смотреть, кроме избранного тобою для подражания...; — глухим, чтобы не внимать, подобно глухому, тем словам, кои произносят непокорные, упорные, порицатели и подобные им...; — немым... чтобы быть тебе неподвижным и ничего не отвечать, подобно немому, когда слышишь злословия, когда наносят тебе обиды. К сим правилам надобно присовокупить особенно четвертое ... то есть... в простоте сердца и с верой неси послушание, почитая святым, полезным и мудрым только то, что тебе повелевает Закон Божий или старец» (с. 47).

Итог всему сказанному о внешнем укладе жизни подвижников подводит сам прп. Кассиан: «Начало нашего спасения и премудрости есть страх Господень; от страха Господня рождается спасительное сокрушение сердечное, а от сего — отречение от мира, то есть нищета и презрение всех стяжаний; от нищеты происходит смирение; от смирения же происходит умерщвление воли; а умерщвлением воли истребляются все пороки; по истреблении пороков добродетели плодятся и возрастают; при возрастании добродетелей приобретается чистота сердца, а чистотою сердца приобретается совершенство апостольской любви» (с. 48).

2. Учение о страстях

Пригвоздившись к страху Господню ... мы можем умертвить все наши похоти и плотские страсти.

Прп. Кассиан¹

Достижение чистоты и непорочности всего человеческого естества пред Лицом всевидящего Бога есть конечная цель православного христианского подвижника. На этом пути очищения стоят пороги — страсти, которые должно сокрушить и выбросить — изгнать из себя. Прп. Иоанн Кассиан не дает точного определения, что такое страсть. Однако из его суждений нетрудно заключить, что страсть — это греховное желание и сам грех, овладевшие силами человека, это испорченность, повреждение естественных движений, духовных и телесных².

Задачу, подлежащую решению, прп. Кассиан видит четко, ясно: «При содействии Господа... мы располагаемся теперь изобразить борьбу против восьми главных пороков: ... 1) надлежащим образом исследовать свойства их, столь мелкие, столь скрытные и мрачные; 2) достаточно изложить причины их и 3) представить пригодное врачевство и средства против них» (с. 48–49).

Вот **восемь главных страстей**: 1) чревоугодие, «которое означает страсть обжорства»; 2) блуд; 3) сребролюбие, «под

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Кн. 4. Гл. 35. С. 44.

² Для большей ясности можно привести определения страсти святителей Русской Православной Церкви Тихона Задонского (1724–1783) и Феофана Затворника (1815–1894):

«Идоли в сердце — страсти» (Свт. Тихон Задонский. Творения. Т. 3. М., 1899. С. 192);

«Страсти — это сильные стремления внутреннего настроения порочного сердца. Они глубоко входят в естество души и долгим властвованием над нею и привычным удовлетворением их до такой степени сродняются с нею, что составляют, наконец, как бы ее природу» (Свт. Феофан Затворник. Адские мучения // Домашняя беседа. 1873. Вып. 41. С. 996).

которым разумеется корыстолюбие, или, если точнее выразиться, любовь к деньгам»; 4) гнев; 5) печаль; 6) уныние, «которое есть тоска, или скорбь сердца»; 7) тщеславие, «это тщетная, пустая слава»; 8) гордость (с. 49).

Прп. Кассиан сначала в общих чертах классифицирует все восемь страстей по их природе, способу их действия и причинам обнаружения, а затем проводит достаточно подробный анализ каждой страсти в той последовательности, в которой их перечислил. Есть пороки естественные — к ним относятся чревоугодие и блуд, и неестественные — это сребролюбие. Что касается их действия, то некоторые из них совершаются при непременно участии тела (чревоугодие и блуд), а некоторые — без всякого содействия тела (тщеславие и гордость). «Далее, некоторые принимают причины возбуждения отвне, например сребролюбие и гнев, а некоторые от внутренних причин происходят, например уныние и печаль» (с. 240).

Первая брань, в которую вступает подвижник, есть брань против чревоугодия, именуемого прп. Кассианом еще «чревобесием», страстью «к объядению» (с. 50). Виды или свойства чревоугодия бывают разные: прием пищи ранее назначенного часа, пресыщение любой пищей, лакомство (с. 64). Во всем этом видна одна причина — стремление к беспорядочному угождению чреву, что, в конечном счете, ведет к расстройству ума, помрачению его, лишению чистоты, непорочности. «Так, причиною гибели и разврата содомлян было не одно пьянство, но и пресыщение... *гордость в сытости хлеба и изобилии вина* (Иез. 16, 49)» (с. 52).

Врачуется чревоугодие воздержанием, постом и молитвенным бдением (с. 56). Правильное воздержание и пост состоят в умеренности. Принимая пищу, необходимую для поддержания тела, надо вставать из-за стола в то время, «когда еще хочется есть» (с. 52–53). Пост не может быть для всех одинаковый, ибо у всех разная крепость тела. «Но у всех должно быть одно правило» — укротить плоть «для воздержания сердца и укрепления духа» (с. 51). Каждому

нужно поститься столько, сколько ему необходимо для этого укрощения. «Неумеренный пост не только может расслабить дух, но, обессилив тело, ослабить и силу молитвы» (с. 53). Следует также помнить, что умеренность в употреблении пищи подобает соблюдать и после поста. Тот, кто поступает иначе, снова производит в теле расслабление. Даже «строгие посты делаются напрасными, когда за ними последует излишнее употребление пищи, которое доходит до порока чревобесия» (с. 53). Но одного телесного поста недостаточно. Он должен соединяться с постом душевным, «ибо и душа имеет свою вредную пищу». Это злословие, гнев, зависть, тщеславие, «похоть и блуждание» сердца. Итак, «постясь по внешнему человеку, вместе должно воздерживаться от вредной пищи и по внутреннему, которого святой апостол (Павел. — К.С.) особенно убеждает представить чистым Богу, чтобы удостоиться принять в себя гостя — Христа» (с. 62–63).

Вторая брань, второй подвиг предлежит против блуда, самый продолжительный — с юности и до старости или до победы прочих страстей.

В этой брани «весьма немногие одерживают совершенную победу» (с. 76). Здесь, как и в борьбе с чревоугодием, имеет также значение пост. Но для приобретения и сохранения целомудрия одного телесного поста недостаточно. Нужны еще постоянная молитва, чтение Священного Писания и размышление над ним, а также физический труд. В основание же сей борьбы должно быть «положено истинное смирение, без которого нельзя победить совершенно никакого порока» (с. 73). Вместе с тем необходимо с самого начала брани очищать «тайники нашего сердца» (с. 78), усовершенствовать наше сердце, «из которого, по слову Господа, исходит гной этой болезни» (с. 74). Чтобы чиста была внешность, надлежит прежде очистить внутренность (см. Мф. 23, 2) (с. 74). Возникающие плотские помыслы и сопряженные с ними плотские чувства надо изгонять и «разбивать» тотчас, немедленно, пока они еще не укрепились. «А если они не будут

убиты, пока молоды, то, при потворстве выросши, они на нашу погибель с большею силою восстанут или по крайней мере не без большого труда и стенания будут побеждены» (с. 80). Много содействуют побеждению блудной страсти уединение и покой, когда «больная душа» не тревожится греховными образами, восходит «к более чистому созерцанию», может легче «совершенно истребить возбуждение похоти» (с. 75). А чтобы «нечистые грезы» не возникали даже во сне, для сего должно постоянно соблюдать «равномерный и умеренный пост», к нему присоединить «постоянное смирение и терпение сердца», неусыпную бдительность и осторожность против яда гнева и других страстей в течение дня (с. 84). Окончательная же победа над страстью блудной совершается с помощью благодати Божией (это относится и к преодолению всех пороков). «Ибо не чувствовать жала (похоти) плоти некоторым образом значило бы пребывающему в теле выйти из плоти, и облеченному брэнною плотью стать выше природы. И потому невозможно человеку, так сказать, на своих крыльях взлететь к столь высокой небесной награде, если благодать Божия даром целомудрия не возведет его от грязи земной» (с. 76).

Третий подвиг — борьба со **сребролюбием**. Страсть эта происходит от недостаточной любви к Богу, от вялости и расслабления духа. Проникнув в сердце, она «бывает гибельнее всех», доставляет «многообразные поводы к порокам» (с. 84–85). Сребролюбцы — это люди, прокаженные умом и сердцем. Они уподобляются неверному слуге пророка Елисея Гиезию, пожелавшему «тленных денег» и наказанному за это «язвою нечистой проказы» (4 Цар. 5, 27). Пораженная сей страстью душа нечиста пред Богом и «подвергается вечному проклятию» (с. 98).

Развивается эта страсть постепенно. Сначала появляется желание к стяжанию малого — как бы «приобрести хоть один динарий» (мелкую серебряную монету). Дальше возникает все большая и большая озабоченность, «алчность к золоту», пока, наконец, жалкая душа сребролюбца не распа-

ляется так жестоко, что всецело захватывается мыслью «о прибыли, ничего другого не видит» — «надежда корысти становится во всем вместо Бога». А отсюда происходят всевозможные злодеяния: ложь, воровство, нарушение верности, воспламенение вредным гневом и т. д. (с. 87—88). Но заболеть этой страстью можно и не имея денег, а лишь вынашивая в своем уме и сердце любостяжание, не имея лишь возможности или случая к служению маммоне (см.: Мф. 6, 24). Поистине, «достойно сожаления терпеть невыгоды нищеты и наготы, а плодов их лишиться от порока тщетного желания» (с. 96—97).

Чтобы страсть сребролюбия не возобладала над человеком, должно изгнать из души само желание к стяжанию, не допустить, чтобы «этот непотребный дух» посеял в его сердце «начала этого вожделения» (с. 96. Ср. с. 99). В самом начале сделать сие не сложно. Сребролюбие «побеждается без всякого труда, когда кто, оставив все имущество, так держится правил киновии, что из него не позволяет оставить у себя ни одного динария» (с. 245). Конец этой страсти не в богатстве, а в нестяжательности (с. 97).

Четвертый подвиг направлен против духа **гнева**. Одержимый этой страстью не может иметь правильной рассудительности, зрелого совета, твердости в правде, а, главное, «достигнуть жизни бессмертной» (с. 100—101). Даже не обнаруживающий свой сердечный гнев вовне, хотя и не оскорбляет окружающих людей, «но исключает светлое сияние Святого Духа, все равно как и обнаруживающий на деле» (с. 108).

Но гнев может быть и спасителен, когда человек гневается «на приходящие худые помыслы», на самого себя за недостойную жизнь, на сам гнев за то, что он возгорелся в нем против брата. «Гневайтесь на пороки и ярость вашу», — повторяет прп. Кассиан вслед за святым апостолом Павлом (Еф. 4, 26—27) (с. 105—106). В других же случаях гнев не позволителен. Решительность такого запрещения понять легко, если вспомнить и сопоставить повеление святого апосто-

ла Павла непрестанно молиться (1 Сол. 5, 17) и заповедь Спасителя приносить дар к алтарю только будучи примиренным со своим братом, с ближним (Мф. 5, 23–24). «Итак, остается или никогда не молиться, удерживая такой яд в сердцах своих, и быть виновником в нарушении этой апостольской заповеди, которою повелевается непрестанно и везде молиться, или если, обманывая самих себя, хотим приносить молитву вопреки ее запрещению, то должны знать, что будем приносить Господу не молитву, а упрямство в духе противления Ему» (с. 108).

Достоинство безгневия определяется не совершенством других (это не наша заслуга), а нашей добродетелью, «которая приобретается не чужим терпением, а нашим великодушием» (с. 110). Приобретение великодушия может приниматься и как деятельное средство к победе над гневом.

Совершенное исцеление от гневной болезни наступит тогда, когда мы, с помощью Божией, перестанем сердиться и по справедливым причинам, и по несправедливым, помня, что и в одном, и в другом случаях «чистота нашего духа» может возмутиться и он перестанет быть «храмом Святого Духа». К тому же, как уже было отмечено, «нам, разгневаным, нельзя будет молиться». Особенно к полнейшему уврачеванию от гнева служит памятование о непрочности земного бытия человека, о неизвестности нашей кончины, о том, «что в каждый день можем переселиться из тела, и нам не доставят никакой пользы ни воздержание целомудрия, ни отречение от всех имуществ, ни презрение богатства, ни труды поста и бдения, когда нам Судия Вселенной угрожает вечным наказанием за один гнев и ненависть» (с. 113). (Ср. о гневе: с. 525–527).

Пятый подвиг состоит в брани против печали. Показывая ее свойства и вред для духовной жизни, прп. Кассиан именует ее едкой, лишаящей нас «способности к Божественному созерцанию», не позволяющей «ни совершать молитвы с обычной ревностью сердца, ни с пользою заниматься священным чтением», не попускающей быть спокойными,

кроткими к братьям и терпеливыми в трудах, совершенно расслабляющей и угнетающей наш дух, подавляющей «мучительным отчаянием» (с. 114). Печаль вредит нам так, как моль одежде, а червь дереву. Снедаемая ею душа не может быть тем духовным храмом, о котором говорил святой апостол Павел (см.: 1 Кор. 3, 16) (с. 114—115).

Рождается печаль от неисполнения наших надежд, от неудовлетворенности желаний, но больше всего «от нашей порочности» и действий злых духов (с. 115). «Бесовская печаль» особенно жестока — она упраздняет духовные плоды (с. 117). Посему и эту болезнь надо с не меньшей заботливостью врачевать, а для сего должно освободиться от рождающих ее причин (с. 114. Ср. с. 118).

Однако в одном случае печаль, как и гнев, приносит пользу. Это бывает тогда, когда она происходит от покаяния в грехах, от желания совершенства и будущего блаженства; когда она бывает печалью ради Бога (2 Кор. 7,10). Такая печаль смиренна, кротка, терпелива, послушна, «как происходящая от любви к Богу» (с. 117).

Сродна с печалью шестая страсть — **уныние**. Охваченная этой болезнью «несчастливая душа» расслабляется, впадает в духовную спячку, лень, беспечность, нерадивость «ко всякому делу» (с. 120—121). Появляется «страх места, омерзение к келлии», отвращение и презрение к братьям, «как к нерадивым и менее духовным» (с. 119). Нападает дух уныния особенно около полудня, потому «некоторые из старцев называют его бесом полуденным», о котором упоминается в 90-м псалме (с. 118).

Лучшим лекарством от уныния является труд. Потому египетские святые отцы не позволяли инокам быть праздными. В Египте составила даже поговорка: «Работающего монаха искушает один бес, а на праздного нападает бесчисленное множество бесов» (с. 133). Авва Павел своим примером — непрерывным трудом учил, «что без дела рук невозможно монаху пребывать на одном месте, ни достигнуть когда-нибудь верха совершенства, так что, хотя необходи-

мость пропитания вовсе и не требовала этого, он делал для одного очищения сердца, собранности помыслов и постоянного пребывания в келии, или для победы и прогнания самого уныния» (с. 134).

Седьмая страсть — **тщеславие** — многообразна и разнообразна, встречается везде и во всем. «Она и в одежде, и в наружном виде, в походке, в голосе, деле, бдении, посте, молитве, отшельничестве, чтении, знании, молчании, послушании, смирении, долготерпении старается уязвить воина Христова» (с. 135, 136). Тщеславие не ослабляется ни возрастом, ни уединением, ни пустыней: «с бегущим в пустыню проникает» (с. 138). Тщеславие искушает и приятным звуком голоса, и истощенной постом плотью, и красотой тела, и благородством родителей. «Иногда также внушает монаху, что достоинства и богатства, которых, может быть, никогда не мог бы и достигнуть, он очень легко получил бы, если бы оставался в мире. Также вдыхает в него суетную надежду в сомнительном, и в том, чего никогда не имел, восхищает суетною славою, как будто он сам то презрел» (с. 140). Тщеславие может внушать желание искать степеней клира с целью учить других и давать пример святости прочим священнослужителям (с. 140—141). Свойства этой страсти старцы хорошо представляют «под образом лука и чеснока, которые по снятии одного покрова оказываются покрытыми другим; столько оказывается покровов, сколько их будет снято» (с. 137). Особенно опасным становится тщеславие, когда оно соединяется с добродетелями. «Прочие страсти, — размышляет прп. Кассиан, — при противоборстве противоположных им добродетелей, открыто, как бы ясным днем воюющие, удобнее можно победить и предостеречься их; а эта, прильнувши к добродетелям, вмешавшись в строй войска, сражается, как в темную ночь, и потому коварнее обманывает не ожидавших и не остерегавшихся ее» — под видом добродетелей пронзает и режет победителя (с. 138, 135).

В зараженных страстью тщеславия явно просматривается недостаток истинного смирения, поэтому и лечить сие

надо путем избегания всего того, что может нас выделить из других, вызвать у людей похвалы. Во всех наших поступках должны проявляться заботливая рачительность и рассудительность. Сделанное хорошо подобает «охранять с должным вниманием» (с. 142–143...). *«Как вы можете веровать, когда друг от друга принимает славу, а славы, которая от Единого Бога, не ищите?»* (Ин. 5, 44) — словами Самого Господа вопрошает прп. Кассиан (с. 140).

Восьмая страсть — **гордость** — самая лютая и свирепая, уничтожающая не одну только противоположную ей добродетель — смирение, а все добродетели (с. 143, 146). «Эта страсть хотя последняя по времени борьбы с пороками, и по порядку исчисления ставится последнею, а по важности и по времени она первая» (с. 143). Это такая губительная болезнь, которая «повреждает смертоносным расстройством» не один член или его часть, а все тело — ею заболевают и новоначальные, могут заболеть ею и стоящие «почти на верху добродетелей» (с. 144, 143, 157, 146). Сила ее жестокости хорошо видна в том, «что тот ангел, который за превосходство блеска и красоты своей назван люцифером, низвержен с неба ни за какой другой порок, а за этот» (с. 144).

Признаки гордости очевидны: надменность, несоблюдение каких-либо правил послушания или подчинения, упрямство, превозношение, самомнение, самонадеянность, пренебрежение интересами других, холодность к благочестию, даже крикливость в разговоре, «в молчании досада, в веселии громкий, разливающийся смех, в печальном случае неразумная скорбь, в ответе строптивость, в речи легкомысленность... Она не имеет терпения, чужда любви, дерзка для нанесения оскорблений, а к перенесению их малодушна...» (с. 158, 159, 161, 162).

Победить страсть гордости — «этого злейшего духа» — возможно лишь с помощью благодати Божией, милосердия Божия, полагая в основание страх Божий и стяжая смирение, «которое происходит от кротости и простоты сердца» (с. 148, 162). Без усилий и трудов невозможно достигнуть

евангельского совершенства, но и «одними трудами никто не может достигнуть совершенства без благодати Божией» (с. 150). На этом победоносном пути огромное значение имеют постоянные размышления о страданиях нашего Спасителя и всех святых, о том, что «искушающие нас обиды столько легче, сколько дальше мы отстоим от их заслуг и поведения», также о том, «что мы через короткое время переселимся из этого века, и по скором окончании этой жизни мы тотчас будем соучастниками их» (с. 164). Последние размышления весьма полезны для истребления не только гордости, но и всех пороков.

Восемь страстей, указанные прп. Кассианом, искушают весь человеческий род, но нападают они не на всех одинаково. «В одном главное место занимает дух блуда; в другом преобладает ярость; в ином властвует тщеславие; а в другом гордость господствует» (с. 250–251). Отсюда вытекает правило, что главное внимание должно направить на искоренение господствующей страсти, той, которой «рабоплествуем» (с. 251), «которая больше нападает на нас» (с. 261).

Первые шесть страстей (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль и уныние) соединены между собой неким «сродством», «так что излишество первой страсти дает начало последующей». Так, «от излишества» чревоугодия происходит блуд, от блуда — сребролюбие и т. д. В подобном же порядке надобно и сражаться против них, чтобы вырвать их корни. Чтобы победить уныние, надо изгнать печаль, чтобы поправить печаль, должно погасить гнев и т. д. Последние две страсти (тщеславие и гордость) также связаны подобным образом, но только между собой: тщеславие рождает гордость, поэтому, чтобы истребить гордость, надо избавиться от тщеславия. С первыми шестью страстями в таком союзе они не состоят. Более того, «по истреблении тех эти сильнее плодятся, и по умерщвлении тех живее возникают и возрастают». Этим двум страстям подвергаются особенно тогда, когда одержана победа над прочими страстями (с. 246–247).

К восьми страстям прп. Кассиан присоединяет еще два порока: идолопоклонство и хулу, но не ставит их в указанную выше взаимосвязь. О них он лишь свидетельствует: идолопоклонству и хуле «было подвержено множество нечестивых язычников и богохульных иудеев» (с. 258).

Таким образом, победив сильнейшую страсть, легче одержать победу над последующими — слабейшими. Однако надо остерегаться, чтобы в борьбе против первичной — главной страсти, не обращая внимания на прочие, не быть неожиданно уязвленными ими (с. 251).

Совершенной чистоты достигают тогда, когда помнят, что Бог видит и знает все не только дела, но и самые тайные мысли, и когда верят, что за все сокровенное, сказанное и сделанное должно будет дать отчет на Последнем и Страшном Суде (с. 83).

С победой над страстями прекратятся и происходящие от них пороки, а их место, с Божией помощью, при усердии подвижника, займут противоположные им добродетели. О последнем уже упоминалось при рассмотрении творений прп. Иоанна Кассиана Римлянина.

3. Брань с духами зла

Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных.

(Еф. 6, 12)

В царство диавола (веельзевула) вступают чрез совершение пороков... Где царство диавола, там, без сомненья, смерть и ад, в котором кто будет, тот не может восхвалять Господа.

Из ответа аввы Моисея¹

Борьба со страстями есть вместе с тем и борьба с духовными силами зла, стоящими за ними, и другими пороками. Вступившие в борьбу «по внутреннему человеку» и испытывавшие ее не сомневаются, что враги спасения «непрестанно наветуют нам», подстрекают ко злу, противоборствуют нашему деланию добра. В этом они имеют некоторую свободу — «им дана власть подстрекать». Но и человеку дана Богом сила отвергать все их действия и, более того, сокрушать их «вредоносную главу» или свободно соглашаться с ними (с. 287, 45).

Действия нечистых духов различны: они обольщают людей, насмеваются над ними, иногда со свирепой жестокостью терзают их, потешаются кровопролитиями и войнами, наполняют сердца гордостью, внушают казаться «тщеславными великанами», знаменитыми, «достойными внимания всех», или, наоборот — униженными, лстивыми, почтительными к высшим властям. Некоторые из них пытаются внушить людям не только ложь, но и страшнейший грех — богохульство. «Мы, — пишет прп. Кассиан, — были свидетелями этого дела, слышали, что демон явно сознавался, что он чрез Ария и Евномия произвел нечестие святотатственно-

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 1. Гл. 14. С. 177.

го учения» (с. 303). Священное Писание свидетельствует о том, что у каждого человека есть два ангела — добрый, который «ополчается вокруг *боящихся Бога*» (Пс. 33, 8; Мф. 18, 10), и злой, приступающий к нечестивому и становящийся *одесную его* (Пс. 108, 6) (с. 316).

Господь любящим Его и верно Ему служащим иногда посылает искушения — различные трудности, чтобы этими испытаниями или отвлечь их от возможного увлечения скоропреходящим, или еще более укрепить и приучить к терпению и прочим добродетелям. От живущих же только интересами земными и погрязающих в пороках Господь отступает, как от грешников, неспособных к исправлению. Потому-то прп. Кассиан и скорбит. «Надобно считать истинно несчастными и достойными сожаления тех, которые, оскверняя себя всеми пороками и преступлениями, не терпят явно не только никакого нападения дьявольского, но и никакому не подвергаются искушению, соответствующему их делам, и никакому бичу для исправления. Ибо не заслуживают скорого и легкого уврачевания в этом времени те, которых упорство и нераскаянность сердца, превосходя наказание настоящей жизни, собирает им *гнев* и негодование *в день гнева и откровения праведного суда Божия* (Рим. 2, 5), когда *червь их не умрет и огонь их не угаснет* (Ис. 66, 24)» (с. 301–302).

Но, допуская воздействие на человека нечистых духов, Господь ограничивает их способности. Они не могут знать наших мыслей, а также не знают, приняты ли нами внушаемые ими греховные мысли. Одно и другое они узнают лишь по чувственным, внешним, признакам, «то есть не по внутреннему движению, скрывающемуся, так сказать, в мозгах, но по движениям и признакам внешнего человека» (с. 290). Противоборствуя успехам подвижника, они лишь подстрекают его ко злу, но принудить совершить зло не имеют власти (с. 287). А что они не могут вредить всякому человеку по произволу, об этом ясно свидетельствуют библейские примеры. Святой праведный Иов искушался ровно столько, сколько было позволено сие волей Божией. В святом же

Евангелии говорится, что злые духи без повеления Спасителя не могли войти даже в стадо свиней, потому просили: *«Если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней»* (Мф. 8, 31) (с. 295).

Ограничивая власть искушителя, Господь наш Иисус Христос Своим примером указал действенное средство борьбы с ним. Отвергая «тщеславного обольстителя», Он привел слова из Священного Писания: *«Не искушай Господа Бога твоего»* (Мф. 4, 7. Втор. 6, 16). Этим свидетельством «научаемся, — говорит прп. Кассиан, — что и мы также словами Священного Писания должны противиться лукавым внушениям врага» (с. 577).

Другим победоносным средством в брани со злой силой служит крестное знамение, полагаемое на себя с благоговением, а также смиренная и внимательная молитва. О прп. Антонии Великом сообщается: «Когда он стал изображать крестное знамение на челе и на груди своей и совершать смиренную молитву, то свирепые демоны вовсе не смели даже и приблизиться к нему и без всякого действия возвратились к тем (к волшебникам. — К.С.), которые послали их» (с. 316—317). А сам св. Антоний учил: «Демоны никак не могут овладеть чьим-либо духом или телом, не имеют власти ворваться в чью-либо душу, если сначала не лишат ее всех святых помышлений и не сделают ее пустою и лишенною духовного созерцания» (с. 317).

Для успешной борьбы со злым духом должно все свои помыслы открывать старцу и следовать его советам. «Первые помыслы, внушаемые им, — наставляет прп. Кассиан, — немедленно открывай старцу своему. Ибо если ты не будешь стыдиться открывать их старцу, то научишься сокрушать вредоносную главу его» (с. 45). «Сын мой! — говорил авва Феона жившему с ним вместе в юности иноку Серапиону (впоследствии авва), кравшему сухой хлебец, но исповедавшему свой грех, — признание твое и при моем молчании освободило тебя от этого плена; открывши свои поступки, ты поразил беса, уязвлявшего тебя при твоём

молчании» (с. 195). Авва Пиаммон учит, особенно новона-
чальных, следовать во всем с совершенным смирением на-
ставлениям старцев; принимать их советы в простоте серд-
ца и не исследовать их, не смущаться ими даже тогда, когда
они будут непонятны в то время. Именно таким образом
стяжается, вырабатывается духовная опытность, необходи-
мая и для борьбы с врагом спасения. «Никогда не придет в
разумение истины тот, кто начинает учиться с исследова-
ния; потому что враг, видя, что он больше полагается на су-
ждение свое, нежели отцов, легко доводит его даже до того,
что ему будет казаться излишним и вредным даже и то, что
весьма полезно и спасительно. И хитрый враг так насмеется
над его самонадеянностью, что, полагаясь на свое неразум-
ное мнение, он будет почитать для себя святым только то,
что по упорству своему ошибочно будет признавать пра-
вильным и праведным» (с. 497—498).

Также должно знать, наставляет прп. Кассиан, что не-
чистые духи покоряются «святости верных», снискивающих
благодатную силу Божию (с. 317). Авва Иоанн рассказывал
о том, как однажды к нему пришел некто «в мирском обра-
зе». В это время у него находился одержимый «злейшим де-
моном» человек, исцелить которого старец не мог. Но как
только вошел мирянин, злой дух устранился и оставил
больного. Старец, удивившись столь явной благодати миря-
нина, стал расспрашивать о его жизни. И когда узнал, что
мирянин в продолжение одиннадцати лет живет с женой
как с сестрой, сохраняя свое и ее девство, старец восклик-
нул: «После сего неудивительно, что демон, не слушавший
меня, не стерпел присутствия того, коего он не мог поколе-
бать не только в пылкое время юности, но и доселе» (с. 424).

Но самым действенным средством в брани с духами зла
является принятие Святых Христовых Таин. Прп. Кассиан
напоминает, что старцы рекомендовали причащаться как
можно чаще, «даже ежедневно». «Мы, — вспоминает он
слова аввы Серена, — недавно видели, что таким способом
был исцелен (одержимый злым духом. — К.С.) авва Андро-

ник и многие другие. Ибо враг больше и больше будет нападать на одержимого им, когда увидит, что он отлучается от небесного врачевства, и тем злее и чаще будет мучить, чем дольше он будет уклоняться от духовного врачевства» (с. 300–301).

Выйдя из брани с духами зла победителем, подвижник радуется о Господе. Состояние же злых духов прп. Кассиан описывает так: «Нет сомненья, что когда они будут побеждены нами, то будут сокрушены двояким сокрушением, во-первых, потому, что люди стремятся к святости, а они, некогда владея ею, потеряли ее и сделались причиною гибели людей; во-вторых, потому, что духовные существа бывают побеждены плотяными и земными» (с. 294).

В борьбе со злыми силами, чтобы не подвергнуться их осмеянию, надо знать, что они могут покоряться и «жертвами нечестивых» или какими-либо другими знаками «своих близких». «Прельстившиеся таким мнением фарисеи также думали, что и Господь Спаситель этим искусством повелевал демонами, говоря: *“Он силою веельзевула, князя бесовского, изгоняет бесов”* (Мф. 12, 24), именно по той дружбе, по которой волхвы или волшебники чрез призывание имени его и обрядов жертвоприношения, которым он увеселяется, как короткие друзья, имеют власть над подчиненными ему демонами» (с. 317). Подобные явления должно отличать и остерегаться их.

При всех обстоятельствах брани с духами зла, особенно если есть боязнь их «могущества и нападения», надо обращаться к покровительству Божию, усердно просить, чтобы Господь помог одолеть врагов спасения, «о чем говорит апостол: *«Тот, Кто в вас (Христос), больше того (диавола), кто в мире»* (1 Ин. 4, 4). Помощь Его гораздо с большею силою поборает по нас, нежели сколько воюет против нас множество врагов... Итак, верно, что никто не может быть обольщен диаволом, если кто не захочет дать ему согласие своей воли» (с. 287).

4. О молитве

Совершенство сердца состоит в непрерывном постоянстве молитвы.

Авва Исаак Скитский¹

В самом начале 9-го собеседования, посвященного учению о молитве, прп. Кассиан заявляет, что теперь он намерен, с Божией помощью, исполнить то обещание, которое дано было им еще во второй книге «Постановлений киновитян» («О ночных молитвах и псалмопении». Гл. 9), — «сказать о непрестанной молитве» (с. 323).

Прп. Кассиан, прежде всего, говорит об условиях «горячей» — правильной молитвы, а затем о ее видах и «действенном проникновении к Богу». В этом его изложении подчеркивается необходимость выработки «непрерывного постоянства» молитвы.

Молитва должна быть чистой, задушевной или искренней, горячей. Для сего должно отложить всякое земное попечение, убежать от всех развлечений, пустословий или многословий, от шуток, «а более всего надобно исторгнуть с корнем расположение к гневу или унынию и вовсе истребить пагубное разжжение плотской похоти и любостяжания» (с. 324). Прежде чем начать молитву, должно привести себя в такое состояние, в каком мы хотим быть во время молитвы. «Ибо дух наш во время своей молитвы необходимо получает настроение от предшествующего состояния и, молясь, возносится к небесному или погружается в земное теми же помыслами, какими занимался пред молитвою» (с. 365).

Во время самой молитвы не надо стараться извлекать слезы, если они не текут сами собой. Искусственное исторжение плача приземляет молящегося, погружает вниз, низводит с небесной высоты, «на которой изумительный дух мо-

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 9. Гл. 2. С. 323.

лящегося неуклонно должен быть утвержден» (с. 343). Авва Антоний о стоянии на молитве говорил: «Несовершенна та молитва, в которой монах сознает себя, или то самое, что молится». Прп. Кассиан называет это мнение аввы «небесным», подчеркивая этим самым необходимость устремления молящегося к небу всем своим существом (с. 343—344).

Представить все виды молитв невозможно без «чистоты сокрушенного сердца и просвещения Святого Духа». Их столько, сколько и состояний души. По мере преуспевания в чистоте меняется и вид молитвы. Иначе молятся в веселии и иначе в печали, иначе — в безопасности и иначе — в спокойствии, иначе — при мысли о Страшном Суде и иначе — при желании и надежде на будущие вечные блага... (с. 329—330).

Но при всех обстоятельствах подвижник однозначно должен вырабатывать «непрерывное постоянство» молитвы, ибо в этом путь к совершенству сердца. «Как все добродетели стремятся к совершенству молитвы, так и сами они не могут быть твердыми и постоянными, если не будут соединены и скреплены оною. Как без добродетелей нельзя вполне приобрести постоянного молитвенного покоя, так и без этого покоя невозможно в точности исполнить добродетелей, споспешествующих оному» (с. 323—324). На этом пути «непрерывного постоянства» большое значение имеет та молитва, с которой обращался к Богу псалмопевец Давид: *«Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися»* (Пс. 69, 2). (См. об этом также в изложении содержания собеседований 9, 10.) Эта молитва, исполненная горячей любви и расположения, в унынии не допускает до отчаяния в средствах спасения, а в веселии — до превозношения, утверждает в благодати смирения и простоты, сохраняет полноту духовных чувств, ограждает сонмом ангелов, служит непреодолимой стеной для всех страстей и действий злых духов. Она полезна и необходима «во всяком состоянии». «Итак, молитва этого стишка с неослабным постоянством должна быть изливаема, чтобы избавиться от несчастий, а в счастии сохраниться от превозношения. Размышление об

этом стишке, говорю, постоянно должно обращаться в твоей груди. Во всяком деле, или служении, или в пути не переставай воспевать его, и размышлять о нем и во время сна и во время обеда, и в последних потребностях природы. Это размышление сердца, сделавшись для тебя как бы спасительным образцом, не только сохранит тебя невредимым от всякого нападения демонов, но и, освободив от всех пороков земной нечистоты, приведет тебя к невидимому, небесному созерцанию и сообщит неизреченную и немногими испытанную горячность молитвы. Засыпай с размышлением об этом стишке, пока чрез постоянное упражнение в этом привыкнешь воспевать его даже и во сне. По пробуждении пусть он первый встречается тебе; во время бодрствования пусть он предваряет все помышления; когда встаешь с постели, пусть он заставляет тебя преклонить колена, отсюда пусть ведет тебя на всякую работу и дело, пусть он сопровождает тебя во всякое время; ты будешь размышлять о нем по заповеди законодателя (Втор. 6), сидя в доме, ходя по пути, засыпая и пробуждаясь; напишешь его на пороге и дверях твоих; и поместишь его на стенах твоего дома и во внутренних покоях твоей груди, так чтобы у тебя было это возвышенное пение, когда кланяешься на молитве, когда поднимаешься и когда приступаешь ко всякому необходимому употреблению жизни, пусть будет эта готовая и постоянная молитва» (с. 356-361).

Существует четыре вида или рода молитв, указанных святым апостолом Павлом: молитвы, моления, прошения и благодарения. — *«Молю убо прежде всех творити молитвы, моления, прошения, благодарения...»* (1 Тим. 2, 1). Молитва — это «умилостивление за грехи», посредством которого испрашивается прощение за сегодняшние или прежние беззакония. Моление есть «просто обет» Богу в чем-либо. «Если принесешь моление (обетное) Богу, — учит прп. Кассиан, — не уметь исполнить его». Прощение — это молитва за других или «о мире всего мира». Благодарение — выражение чувств «в неизглаголанном восторге» за

Божии благодеяния. Все упомянутые четыре вида молитв необходимы и полезны всякому человеку. Но по причине различного душевного состояния первый вид более приличен начинающим, которые еще уязвляются «воспоминанием своих пороков». Второй — тем, которые, преуспевая в добродетелях, поднялись на ступень духовного совершенства. Третий — тем, которые «по любви и снисхождению» ходатайствуют за других. Наконец, четвертый вид свойствен тем, которые исторгли из своих сердец терния пороков и «чистым умом созерцают милости и щедроты Господни» (с. 330—333).

Господь наш Иисус Христос Своим примером освятил эти четыре вида молитв. Он приносил молитву, когда говорил: *«Отче Мой, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия»* (Мф. 26, 39). Моление выразил в таких словах: *«Аз прославих Тя на земли, дело соверших, еже дал еси Мне да сотворю»* (Ин. 17, 4). Прощение — в обращении к Богу Отцу: *«Отче, отпусти им: не ведают бо что творят»* (Лк. 23, 34). Благодарение — в словах: *«Отче, хвалу Тебе воздаю, яко услышал еси Мя: Аз же ведех, яко всегда Мя слушаеши»* (Ин. 11, 41, 42). Примеры эти показывают, что каждый вид молитвы можно творить отдельно. «Впрочем, в совершенной молитве они могут и соединяться, чему также научает пример Господа нашего, представленный в той пространной молитве, которую читаем в конце Евангелия Иоаннова (гл. 17)» (с. 334).

Краткое изображение состояния молитвенника на возвышенной и совершеннейшей ступени, когда он, объятый пламенной любовью к Богу, беседует с Ним, как сын с Отцом, дает преподобный Кассиан в изъяснении содержания молитвы Господней¹.

Обращение *«Отче наш, Иже еси на небесех»* показывает, что молитвенник исповедует свой переход из состояния рабства в состояние сыновства; отрывается от земной жиз-

¹ См.: Мф. 6, 9—13.

ни, уводящей далеко от Бога, и стремится в Небесную Обитель Отца; свидетельствует, что не позволит себе ничего такого, что сделало бы его недостойным «высокого всыновления» (с. 335).

Достижение высокой степени сынов Божиих тотчас обнаруживается в свойственной добрым детям любви, которая понуждает их искать славы Отца, а не своей пользы. Потому-то в первом прошении и говорится: *«Да святится имя Твое»*. В этом прошении мы как бы следующее говорим: «Отче, сделай нас такими, чтобы мы могли разуметь величие Твоей святости, или удостоиться приятия оной, или, лучше, да открывается святость Твоя в духовной жизни нашей». А это исполняется только тогда, «когда люди видят добрая дела» наша и *прославляют Отца* нашего, *Иже есть на небесех* (Мф. 5, 16)» (с. 335–336).

Вторым прошением чистый ум умоляет: *«Да приидет Царствие Твое»*, пусть скорее придет «царствование Христа во святых», да прекратится власть злой силы и да истребятся смрадные пороки, пусть владеют благодуханные добродетели, наипаче — спокойствие и смирение. Есть здесь и просьба о Вечном Царстве, которое обещано сынам Божиим (с. 336).

Устремленные к Царству Божию взоры вызывают в третьем прошении: *«Да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли»*. Слова эти значат: «Да будут люди подобны ангелам, и как они исполняют волю Божию на небе, так и все живущие на земле да творят не свою, а Его волю». Можно понимать их еще и так: «Отче! Чрез познание Тебя да спасутся все живущие на земле, подобно тем, которые пребывают уже на небе». Прощение сие произносят с полным чувством лишь те, которые веруют, что Бог все «устраивает к нашей пользе» (с. 337).

Словами четвертого прошения: *«Хлеб наш насущный даждь нам днесь»* испрашивается тот «превосходящий все твари высокою своею святостью» Хлеб, без которого невозможно «ни одного дня продолжать духовной жизни». Кто не

принимает его сегодня — *днесь*, «тот не возможет причаститься его и в будущей жизни» (с. 337–338).

Пятое прошение: *«И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим»* обязывает быть милостивыми к ближним, если есть желание быть и самим помилованными. Нам отпустится столько, «сколько мы отпустим тем, кои причинили нам какой-либо вред своею злостью». *Суд без милости [будет] несотворшему милости* (Иак. 2, 13) (с. 338–339).

Наконец, последние два прошения (шестое и седьмое): *«И не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго»* означают не то, что «не попусти нам когда-либо искуститься», а «не допусти нам быть побежденными в искушении», не допусти «искуститься от диавола сверх нашей силы, *«но сотвори со искушением и избытие, яко возмощи нам понести* (1 Кор. 10, 13)» (с. 339).

Молитва Господня своим содержанием обнимает все необходимое для духовной совершеннейшей жизни. Потому прп. Кассиан свои благодатные размышления о ней завершает так: «Видите, какой образ молитвы предложен нам от самого Судии, Коего мы должны умолять оною. Здесь нет прошения и даже воспоминания ни о богатстве, ни о почестях, ни о власти и силе, ни о телесном здравии или временной жизни. Творец вечности не хочет, чтобы мы просили у Него чего-нибудь суетного, маловажного и временного. Итак, тот нанесет величайшее оскорбление Его величеству и благодати, кто, презрев сии вечно благие прошения, захочет умолять Его о чем-либо скоропреходящем и тленном; такой человек маловажностью прошений скорее навлечет на себя негодование Судии своего, нежели привлечет Его благоволение» (с. 339–340).

Если так молиться, как научил Господь наш Иисус Христос, то молитва будет услышана. *«Вот какое дерзновение мы имеем к Нему, — пишет святой апостол Иоанн Богослов в одном из своих Соборных посланий, — что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас»* (1 Ин. 5, 14). И это пото-

му, рассуждает преподобный Кассиан, «что иногда просим противного нашему спасению, и потому Бог, правильное, истиннее нас знающий нашу пользу, справедливо отказывает нам в том, чего просим» (с. 347). Преподобный указывает ряд причин, обуславливающих услышание Богом молитв. На одно из первых мест ставится им крепкая вера в милосердие Божие и надежда на исполнение просимого. Сомнение недопустимо. «Настолько молящийся устаивается быть услышанным и получить, насколько будет верить, что Бог на него взирает, или может исполнить просимое» (с. 344). К действенности молитвы также служит согласие двоих или троих просить о каком-либо деле (Мф. 18, 19); неослабное, неотступное, частое повторение молитв (Лк. 11, 8) (к сему прп. Кассиан «неослабно» возвращается, призывая часто молиться, хотя и кратко, «чтобы при нашем протяжении враг наветник не мог всевать что-нибудь в наше сердце», с. 348–349); сопровождение молитвы делами милосердия и, вообще, исправление жизни (Сир. 29, 15. Ис. 58, 9). Иногда споспешествуют услышанию молитвы и «чрезмерные несчастья» (с. 344–345). «Итак, видите, — завершает прп. Кассиан свои размышления о причинах услышания молитвы, — сколькими способами снискивается благодать услышания, так что никто для испрошения спасительных и вечных благ не должен предаваться отчаянию от сознания своей греховности. Ибо, смотря на свое убожество, положим, что мы вовсе не имеем всех вышеупомянутых добродетелей ...но неужели не можем иметь и неотступности, которая всякому желающему удобна? Ради ее одной Господь обещал дать все, что будет просимо. Потому без колебания неверием надобно быть настойчивым в молитвах и не надобно сомневаться, что постоянством их получим все, что будем просить у Бога» (с. 345).

Словами наставлений о непрестанности и неотступности молитвы прп. Иоанн Кассиан начинает свое учение о молитве и ими же заканчивает.

5. О духовной рассудительности и духовном знании

Не безумно ли думать, что не требует учителя труднейшая из всех наук, наука духовная?

Из наставлений аввы Серапиона¹

Раскрытию тем о духовной рассудительности и духовном знании прп. Иоанн Кассиан посвящает два собеседования — 2-е (аввы Моисея) и 14-е (аввы Нестероя) — из «Собеседований Египетских подвижников».

Говоря о **духовной рассудительности** (или даре размышления), прп. Кассиан хочет выяснить ее «превосходство, высоту и пользу» (с. 187, 188). Она есть «величайший дар Божественной благодати». Приобрести ее одним человеческим тщанием невозможно (с. 189). Это как бы некий укрепленный, главный город «между другими добродетелями» (с.187). Более того, «она есть мать, хранительница и управительница всех добродетелей» (с. 191).

Так высоко ставил дар рассудительности, по сообщению прп. Кассиана, св. Антоний Великий. Однажды к этому блаженному подвижнику пришли в пределы Фиваиды старцы для рассуждения о совершенстве. Собеседование продолжалось с вечера до утра. Каждый излагал свое мнение. Одни говорили, что самая большая добродетель, которая ведет прямым путем на верх совершенства, — это усердие к посту и бдению; другие видели ее в нестяжательности; иные — в отшельничестве; некоторые — в исполнении обязанностей любви, или человеколюбия... Выслушав всех, св. Антоний сказал: «Все это, о чем вы говорите, нужно и полезно ищущим Бога и желающим прийти к Нему. Но всем этим добродетелям отдать первенство не позволяют бесчисленные опыты и падения многих. Ибо некоторые часто жестоко сокрушали себя постом и бдением, пребывали в пустынном уединении, доходили до такой нестяжательности, что не ос-

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 2. Гл. 11. С. 196.

тавляли себе и на один день пищи, и до того исполняли долг милостыни, что не оставалось у них имения для подаяния. Но после всего этого они жалким образом уклонились от добродетели и впали в порок. Что же было причиною их прельщения и падения? По моему мнению, не иное что, как недостаток в них рассудительности» (с. 189—190).

Сущность рассудительности усматривается в исследовании всех мыслей и дел человека, в отлучении и отстранении всякого зла и неугодного Богу дела, в удалении от всякого обольщения. Она учит избирать в подвиге золотую середину — идти срединным путем, удаляться крайностей с одной и другой стороны — не обольщаться чрезмерным воздержанием и не поддаваться расслаблению, нерадению. В святом Евангелии дар различения называется «глазом и светильником души». Господь говорит: *«Светильник для тела есть око. Если око твоё будет чисто, то все тело твоё будет светло. Если же око твоё будет худо, то все тело твоё будет темно»* (Мф. 6, 22—23) (с. 190). Духовная рассудительность — это «крепкая пища», свойственная тем, «которые навыком приучили чувства к различению добра и зла» (с. 191). Очевидно, что дар рассудительности или мудрости есть духовная опытность, способная предусмотреть возможные последствия от тех или иных намерений; есть, своего рода, опытный благодатствованный хозяин, с умением пользующийся необходимыми средствами и материалом для созидания нашего «внутреннего дома» (с. 191).

Так как духовная рассудительность имеет большое значение и так как недостаток ее ведет подвижника к прельщениям и падениям, то ее необходимо приобретать. Хотя она и является даром Божиим, но и со стороны спасающегося требуется усилие и тщание к его получению. Приобретается истинная рассудительность истинным смирением, «коего первым доказательством» есть исповедание старцам не только всех своих дел, но и мыслей, а вслед за этим — полное подчинение их советам (с. 194). Впрочем, прп. Кассиан оговаривает, что авва Моисей не рекомендует открывать свои по-

мысли «кому бы ни случилось», а лишь духовным старцам, не седидами убежденным, а имеющим рассудительность. «Ибо многие, смотря на старость лет и открывая свои помыслы, вместо исцеления, по неопытности духовников впади в отчаяние» (с. 196). «Итак, — призывает прп. Кассиан, — всею силою и со всем тщанием мы должны стараться смирением приобрести себе благий дар рассудительности, которая может сохранить нас невредимыми от чрезмерности с обеих сторон. Ибо, как говорят отцы, крайности с той и с другой стороны равно вредны» (с. 199).

Примеры человеческих «искусств и наук» показывают, что даже там, где мы видим, слышим и осязаем, необходим для нашего преуспевания учитель. Тем более он необходим в труднейшей из всех наук — в духовной науке, невидимой, сокровенной, созерцаемой лишь чистотой сердца. А знать ее нужно, ибо незнание духовной науки наносит не временный удар, а вечную гибель душе, вечную смерть. Духовная наука «ведет днем и ночью брань не против видимых, но невидимых и свирепых врагов, не против одного или двоих, но против бесчисленного полчища, от которого падение тем губительнее, чем злее враги и скрытнее нападение» (с. 196). Эти мысли служат как бы связующим звеном между духовной рассудительностью и **духовным знанием**.

Если в наставлениях прп. Кассиана о рассудительности на первое место ставится действие Божие, благодать Божия, то в размышлениях о духовном знании на первое место выдвигается активность человека, хотя, разумеется, при всех обстоятельствах не исключается благодатная помощь.

Знание бывает двоякое: 1) практическое, направленное к исправлению нравов, к очищению от пороков, и 2) теоретическое, состоящее в созерцании «Божественных предметов» и в познании «сокровеннейших истин» (с. 420). Такой порядок в знании не случаен. Прп. Кассиан считает, что прежде всего с прилежанием надо приобрести деятельное знание. Без него созерцательное знание приобрести невозможно. «Напрасно стремится к созерцанию Бога тот, кто не уклоня-

ется нечистоты пороков. Ибо Дух Божий *удалится от лукавства и не будет обитать в теле, порабожденном греху* (Прем. 1, 4–5)» (с. 420–421).

Деятельное знание проявляется двояким образом: а) в познании свойств пороков для уврачевания от них и полного изгнания; б) в приобретении добродетелей — в «наблюдении порядка добродетелей», чтобы «дух наш усовершенсился в них» (с. 421). В связи с этим оно многогранно — «простирается на многие знания и занятия» (с. 425). Одни видят деятельную жизнь в стяжании чистоты сердца в пустынном безмолвии, другие — в странноприимстве, иные — в попечении о больных, бедных, угнетенных... Отличиться во всех добродетелях одному человеку невозможно. Если бы он пожелал все их вместе приобрести, то непременно впал бы в то, «что, когда погонится за всеми, никакой вполне не достигнет и от этой перемены и разнообразия больше потеряет, нежели преуспеет». Потому-то прп. Кассиан дает четкое указание идущему к Богу: «Всякий должен с неуклонным вниманием к своему течению совершать тот путь, который однажды избрал, чтобы быть совершенным в каком-либо звании» (с. 422–423).

Теоретическое или созерцательное знание обнаруживается в историческом (буквальном) толковании Священного Писания и в таинственном (духовном) разумении его (с. 425). Прп. Кассиан предупреждает, что надо быть скорым на слышание, но медленным на слова. «Ибо иное иметь развязность на словах, а другое — проникать в сущность небесных глаголов и чистым оком созерцать глубокие и сокровенные тайны» (с. 428, 429).

Для достижения «истинного знания Священного Писания» необходимо приобрести самое главное — «непоколебимое смирение сердца, которое усовершением в любви приведет тебя не к тому знанию, которое надмевает, а к тому, которое просвещает» (с. 429). Неразрывно с этим приобретением соединено «постоянное чтение Священного Писания,

размышление над ним и прилежное заучивание его на память» (с. 430).

Уразумев «тайны Божественного Писания», подобает сообщать их другим — «тем, которые в раскаянии о прежних делах угнетаются печалью и скорбью» (с. 438). Сообщение это должно быть умеренным — мало-помалу, ибо сердцем действительнее воспринимается то, что «без чрезмерного утомления тела внушается ему» (с. 439).

Бесплодным духовное учение бывает по двум причинам: или учащий сам не испытал того, что предлагает, или слушатель подвержен порокам. В первом случае слова будут пустым звуком, во втором — ожесточенное сердце не воспримет «спасительного, святого учения духовного мужа» (с. 439).

«Итак, — утверждает прп. Кассиан, — когда по этому учению, этим порядком будешь достигать духовного знания, то, без сомнения, будешь иметь, как мы сказали, не бесплодное, не бездейственное, но живое и плодоносное учение» (с. 437).

Не преминул прп. Кассиан отметить и то, что и злые люди достигают красоты речи, искусства состязания, но «в сущность Священного Писания, в сокровенный духовный смысл проникать не могут» (с. 435). Духовное, истинное знание — это знание особое. От учености мирской, «которая осквернена нечистотою плотских пороков», оно настолько отличается, что «иногда удивительно процветало даже в некоторых незнающих языков и почти неграмотных» (с. 436).

Достигнув с Божией помощью возможных для человека духовной рассудительности и духовного знания и стараясь донести сие и до других, надо и в этом состоянии быть на страже. Поэтому прп. Кассиан свои рассуждения заканчивает призывом, который так же назидателен, как и все другие его наставления. «Итак, — зовет он, — со всей осторожностью, сколько можешь, чтобы не увлекаться любовью к суетной славе, чтобы ты мог быть участником того, кого восхваляет пророк, *кто серебра своего не отдает в рост*

(Пс. 14, 5). Ибо всякий, кто слова Божии, о которых говорится: *слова Господни — слова чистые, серебро, очищенное от земли в горниле, семь раз переплавленное* (Пс. 11, 7), преподает по любви к людской похвале, серебро свое отдает в рост, и за эту похвалу не только не заслужит никакой награды, но еще подвергнется наказанию. Ибо он для того хотел расточать сребро Господне, чтобы от этого получить себе временную награду, а не для того, чтобы Господь, как написано (Лк. 19, 23), пришедши получил Свое с прибылью» (с. 438).

6. О христианском дружестве

Полное и совершенное дружество может пребывать только между совершенными мужами и одинаковой добродетели.

Авва Иосиф¹

Теме дружества прп. Иоанн Кассиан отводит лишь одно собеседование аввы Иосифа (16-е) из «Собеседований Египетских подвижников». По объему оно небольшое, занимает всего 19 страниц, но по содержанию значительно.

Существует множество различных родов дружбы, как различны и сами люди. Есть дружба по родству («на законе кровности»), по общности занятий, профессии, должностей, чинов, наук, искусств, по воинской службе, по инстинкту самой природы и даже по злодеяниям. Но большинство из этих родов дружбы имеет конец или временные разрывы, и редко такая дружба длится всю жизнь. «Ибо часто прерывает и разделяет их расстояние мест, забвение от времени и другие причины. Ибо как они обыкновенно приобретаются разными союзами или корысти, или похоти, или сокровности и разных потребностей, так и расстраиваются по случаю встретившегося какого-либо раздора» (с. 448–449).

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 16. Гл. 5. С. 450.

Среди этого множества есть, однако, единственная дружба, которая не имеет конца — не пресекается ни расстоянием, ни временем, ни другими обстоятельствами, ни самой смертью. Это та дружба, которая обусловлена «одинаковым совершенством и добродетелью друзей». Скрепленный этим условием союз вечен. Если же бывает так, что наступает охлаждение между сторонами, «которые хотя из горячей любви ко Христу были связаны дружеством», то объясняется это тем, что равного усердия сторон не было. «Хотя оно одним великодушно и неумоимо поддерживалось, однако ж малодушием другого необходимо прерывалось» (с. 449).

«Если и вы, — обращается блаженный Иосиф к преподобному Кассиану и иноку Герману, — желаете сохранить (дружество) ненарушимо, то вам надобно стараться...» — и дальше указывается, в чем должно проявляться это старание и на чем основываться (с. 450).

Отмечается шесть оснований «истинного дружества».

Первое основание — отказ от земного богатства и всякого пристрастия к материальному. Ступивший на это основание восстанавливает то единство, какое свойственно было первохристианской общине. *У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее* (Деян. 4, 32) (с. 451–452).

Второе основание усматривается в ограждении и даже отсечении своей воли во имя последования мнению ближнего. Взошедший на сию ступень подражает Спасителю, своему Господу и Владыке, Который говорит: *«Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца»* (Ин. 6, 38) (с. 451–452). «Законом предписывалось, чтобы никто из нас не доверял больше своему суждению, нежели братнему, если не хотел никогда быть поруганным диавольской хитростью» (с. 454).

Основание третье заключается в знании и крепком памятовании того, что должно предпочитать всему — даже

полезному и необходимому — мир и любовь. Стоящий на этой твердыне не опечалит чем-либо брата, зная драгоценность блага мира и помня слова Господа: *«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»* (Ин. 13, 35) (с. 451–452).

Четвертое основание — недопустимость гнева по всем причинам — справедливым и несправедливым. Укрепившийся на сем основании руководствуется рассудительностью и все движения гнева умиряет. *Глупый весь гнев свой изливает, а мудрый сдерживает его* (Притч. 29, 11), потому что «сдерживаемый он ослабевает и утихает, а обнаруживаемый более и более разгорается» (с. 451, 465, 462, 459, 466). Рассудительный человек контролирует не только свои дела, слова, но и расположение духа, ибо знает, что Богом вменяется в вину и желание и намерение.

Пятое основание состоит в уврачевании гнева брата на созидającego дружество. Утвержденный на сем знает, что гибелен не только гнев на брата, но в равной мере и гнев брата на него. «По какой причине допустит оставаться в себе или в другом скорби тот, кто вполне убежден, что не может быть справедливых причин губительной гневливости непозволенной, и как может молиться, когда брат сердится на него, все равно как если бы сам он сердился на брата своего, всегда содержа в смиренном сердце изречение Господа Спасителя: *“Если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой”* (Мф. 5, 23–24). Никакой пользы не будет, если ты хоть уверяешь, что не гневаешься, и думаешь, что исполняешь эту заповедь: *солнце да не зайдет во гневе вашем* (Еф. 4, 26), и: кто гневается на брата своего напрасно, *подлежит суду* (Мф. 5, 22), а скорбь другого, которую мог бы укротить своею кротостию, по упорству сердца пренебрегаешь» (с. 451, 452, 457–458).

Последнее, шестое, основание состоит в памятовании смертного часа, в неизвестности переселения из этого мира. Сие надежно не только для сохранения ненарушимого дружества, но и для истребления всех пороков и приобретения добродетелей. «Как может и самую малую скорбь иметь на брата тот, кто верит, что он в каждый день во всякое время может переселиться из этого мира?» (с. 451, 453).

Под всеми же основаниями дружества и над ними лежит и возвышается исполнение воли Божией. Если каждый исполняет не свою волю, а единую волю Божию, то не только прекращаются все несогласия и раздоры, но вырываются с корнем и причины их, а в братстве господствует любовь, которая по своему существу и есть единство воли (с. 450).

Важно, что прп. Кассиан, когда говорит о любви, то указывает и разные ее степени. Есть любовь, которая оказывается всем людям, в том числе и врагам (Мф. 5, 44). А есть «сердечное расположение», оказываемое лишь связанным одинаковостью нравов, общностью добродетелей, хотя само «расположение» многогранно: иначе любят родителей, иначе детей, братьев, сестер, супруги друг друга... «Это есть истинно упорядоченная любовь, которая, не имея ненависти ни к кому, некоторых больше любит по праву заслуг и которая, хотя любит вообще всех, однако ж отличает тех, которых должно любить с особенным расположением; опять и между теми, которые пользуются высшею, особенною любовью, она отличает некоторых, которые пользуются еще большим расположением пред прочими» (с. 456–457).

Все указанные основания дружества приводят к одному выводу: «У Бога сходство нравов, а не соединенное местожительство соединяет братьев; и никогда не может ненарушимо сохраняться мир там, где бывает разность волей» (с. 450).

Став на эти основания, христианин непременно воздвигнет крепкое здание истинной, вечной дружбы.

7. О благодати Божией

Благодать Божия всегда направляет волю нашу в добрую сторону и способствует во всем так, что иногда и от нас требует или ожидает некоторых усилий.

Прп. Кассиан¹

Ко времени прп. Кассиана сложилось два противоположных взгляда на действия благодати Божией и активность человека в деле его обращения к вере и спасению — блж. Августина, епископа Иппонского, и Пелагия (ересь пелагиан). Блж. Августин учил, что человек в естественном, падшем, состоянии как будто вовсе не может совершить чего-либо сообразного с Божией волей и за него все делает одна благодать. Пелагиане отрицали благодать как Божественную силу и все усваивали свободному произволению человека. Прп. Кассиан смягчает резкость взгляда блж. Августина и избегает заблуждений пелагиан. По существу он мыслит правильно о взаимоотношении благодати и свободы, хотя говорит больше о значении действия благодати Божией. Но и в этом случае у него никогда благодать Божия не противопоставляется свободе.

К теме благодати Божией прп. Кассиан возвращается неоднократно, но по преимуществу учение о ней изложено в собеседовании 13 — «О покровительстве Божиим (или о том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел)».

Исходя из апостольских слов: *Даяй семя сеющему, и хлеб в снедь да подаст, и умножит семя ваше, и да возрастит жита правды ваша* (2 Кор. 9, 10)², прп. Кассиан учит, что Бог «и начинает в нас добродетель, и совершает ее»

¹ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Собесед. 13. Гл. 13. С. 413.

² По-русски: *Дающий же семя сеющему и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды правды вашей.*

(с. 403). Промысл Божий «непрестанно предваряет нас» (с. 407). Сама чистота целомудрия, столь важная в духовной жизни, «подается по милости благодати Божией» (с. 385). Благодать служит «первой причиной» «дарования исцелений для изгнания бесов» (с. 440, 439). Она же и сопутствует при всяком добром деле. «Усилия трудящегося, без помощи Божией, ничего не могут совершить» (с. 402). Сам собою человек может желать добродетели, но, чтобы эти желания осуществить, нуждается в Божией помощи, подобно тому как и больному для выздоровления недостаточно одного желания (с. 408; см. также с. 216–222).

Но при действии благодати Божией требуется приложение усилий и со стороны человека. «Нельзя думать, чтобы Бог не дал человеку желания и возможности делать добро, ибо иначе не дал бы ему свободного произволения, если бы он мог желать и делать только зло» (с. 410–411). Благодать непрестанно влечет нас к добру, а мы должны со смирением ей покоряться, «чтобы, противясь ей, не услышать того же, что сказано было иудеям чрез Иеремию: *еда падаяй не востает, или отвращаяся не обратится* (Иер. 8, 4). Почто отвратился народ сей в Иерусалиме отвращением упрямым? Они ожесточили выи свои, не хотят обратиться (ст. 5)» (с. 403). Промысл Божий не только предваряет нас, но и «сопутствует нам» (с. 407), а чтобы кто-то нам сопутствовал — надо самим идти. Чистота целомудрия — от милости Божией, но стяжающему ее вменяется в обязанность строгость воздержания: голод, жажда, бдение, постоянный труд, неослабное усердие в чтении. «Всякий пусть знает, что он должен неутомимо упражняться в этих подвигах», хотя бы для того, «чтобы, ради скорби их приклонив милосердие Божие, удостоиться, по Божественному дару, освободиться от брани и господства преобладающих страстей» (с. 385). Благодать исцелений даруется «избранным и праведным мужам за их святость» (с. 440). Ленивым земледельцам, не старающимся «обрабатывать сохою свою землю, Бог не дает обильного

плода» (с. 402). И искушения, полезные для добродетели, посылаются Богом в той мере, в какой может «вынести добродетель искушаемого» (с. 414). Господь, «покровительствуя тем, коих веру хочет искусить, оставляет место и собственным их силам и воле (для заслуги) и искушает только тех, кои могут вступить в борьбу с искушителем» (с. 415). Из примера сотника, о котором повествует святой апостол Матфей в восьмой главе своего Евангелия, видно, что и сама великая вера восхваляется Господом как заслуга человека. «Если бы сотник имел такую веру не от себя, то Христос напрасно хвалил бы то, что Сам дал, и Он сказал бы: "Я не дал такой веры и Израилу"» (с. 414—415) (В св. Евангелии сказано: *«И в Израиле не нашел Я такой веры»*. — Мф. 8, 10). «Мы, — утверждает прп. Кассиан, — должны с неослабным старанием и ревностью устремляться к подвигам добродетели и непрестанно упражняться в оных, дабы по недостатку преспеяния тотчас не последовало оскудение. Ибо в одном и том же состоянии ум не может пребывать, то есть чтобы не получал приращения в совершенстве добродетелей или не терпел ущерба в оном. Ибо не приобрести значит утратить: поелику оставляющий желание преуспевать в совершенстве недалек от опасности потерять оное» (с. 277). «Изменению подлежат» даже высшие силы — небесные. Это явствует уже из того, что растлевшие свою волю отпали от их числа. «Ибо иное значит иметь неизменяемую природу и иное — приобрести качество неизменяемости собственным старанием и силою добродетели, при содействии благодати неизменяемого Бога» (с. 278; ср. с. 287).

Таким образом, необходим неослабный подвиг. Однако здесь может случиться и опасность — переоценка своих трудов, завышенное мнение о них. «Человек не должен мечтать, что будто его труды привлекают благодать Божию и что будто потому Бог благословляет его обилием плодов, что он трудится. Чтобы истребить в себе эту гордость, пусть он представит себе, что если бы Бог не укреплял его, то он не

мог бы и трудиться, и что если бы милосердие Божие не споспешествовало его действиям, то и желание, и силы его остались бы без действия» (с. 402—403). Подобаает помнить, что «благодать Божия всегда дается даром, потому что за малые наши усилия воздает нам бессмертием и нескончаемым блаженством с неоценимою щедростью» (с. 413). Как бы «ни были велики труды человеческие, все они не могут быть равны будущей награде и не могут сделать благодать не туне даемою» (с. 414).

Итак, в деле нашего спасения «участвует и благодать Божия и свободное произволение наше» (с. 408). «Решительно утверждаю мнением не моим, — заявляет прп. Кассиан, — а старцев, что вовсе невозможно достигнуть евангельского совершенства без усилий и трудов; также и этими одними трудами никто не может достигнуть совершенства без благодати Божией. Ибо как мы говорим, что человеческие усилия сами по себе не могут достигнуть совершенства без помощи Божией, так утверждаем, что только трудящимся и старающимся оказывается милосердие и благодать Божия» (с. 150). Творец мира возбуждает в человеке желание добра, но «человек по свободному произволению может стремиться и к противоположному». Господь помогает в совершеннии добродетелей и в утверждении в них, но при этом не исключается и не стесняется свобода (с. 419). Действующая благодать Божия, как некая внутренняя спасительная сила, исполняет человека духовным благоуханием, «превышающим всякую приятность мастей, составляемых человеческим искусством» (с. 226); подает ему случаи ко спасению и устрояет благоприятные обстоятельства. Дело же человека — «с большим или меньшим жаром или равнодушием принимать благодетания Божии» (с. 221; см. также с. 215—217, 223). Впрочем, ум человеческий не может в совершенстве постигнуть то, как всеблагая воля Божия проявляет нам постоянное покровительство и «как это спасение принадлежит и нашему произволению» (с. 407—408).

Свои рассуждения о Божием покровительстве прп. Иоанн Кассиан Римлянин завершает предостережением и одновременно советом: «Если же хитрословесным мудрованием выведено умозаключение, противоречащее такому понятию, то его более надобно избегать, нежели обнаруживать на разорение веры» (с. 420).

* * *

Обозрение жития, творений и богословия прп. Иоанна Кассиана Римлянина позволяет заключить, что как сама его жизнь была исполнена подвига, так и его наставления имеют по преимуществу аскетический характер.

Жизнь подвижника складывается из двух периодов: периода борьбы и периода светлого состояния. Первый состоит в непрерывном трудничестве, второй, как переживание результатов первого и продолжение его, заключается в мире, радости, любви, свойства которой описывает святой апостол Павел (см.: 1 Кор. 13, 4—8) «и которая состоит в одной чистоте сердца» (с. 170).

Глубины духовной жизни неисчерпаемы, и потому подвиг во имя спасения многогранен — не для всех одинаков. Одному хорошо отшельничество, а для другого «оно не только бесплодно, но и губительно». Третьему киновия — святое избрание, а иному и ее нельзя рекомендовать. Что одному может быть трудно и даже невозможно, то другому «приобретенная привычка обратила в природу». Поэтому «каждому из нас, — советует прп. Кассиан, — надобно наперед тщательно узнавать меру своих сил, и по этой мере браться за науку, какая нравится, ибо хотя все науки полезны, однако ж не могут быть все удобны для всех» (с. 612).

Главное внимание, старание, труд должны быть направлены к тому, «чтобы дух всегда прилеплялся к божественным предметам и к Богу». Все прочее подобает считать второстепенным, низшим. Лучшим образом представляется это на примере Марфы и Марии (Лк. 10). «Марфа хотя и свя-

тым делом занималась, так как услуживала самому Господу и Его ученикам, а Мария, внимая только духовному учению, сидела при ногах Иисуса, целуя их, мазала маслом доброго исповедания, однако ж Господь предпочитает последнюю первой, потому что она избрала лучшую долю, и притом такую, которая никогда не может быть отнята у нее» (с. 177).

ЗОЛОТОЙ ВЕК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

IV столетие и начало V — золотой век в патристической письменности. Его составляют творения великих святых отцов Церкви: представителей Александрийской богословской школы — Афанасия Великого, Василия Великого, его ближайшего друга Григория Богослова, брата — Григория Нисского; представителей Антиохийской богословской школы — Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, а также западных святых отцов — Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима Стридонского, блж. Августина Иппонского и прп. Иоанна Кассиана Римлянина — отца Востока и Запада. Богословие каждого из них имеет свои индивидуальные особенности, но эти особенности не противоречат одни другим, а лишь раскрывают ту или иную тему со всех возможных сторон и в общей сложности выражают единую истину. Их богословие (исключая западных) — церковное, а потому и ведущее по пути спасения. Глубина богопросвещенного проникновения великих святых отцов Церкви в истины веры и христианской нравственности учит и правильно верить, и свято жить.

Творения святых отцов рассмотренного периода — это драгоценное наследие, которое необходимо бережно хранить, усердно изучать, неленостно воплощать в жизнь. Несомненно, с теми, кто будет так относиться к святоотеческим трудам, будут и сами святые отцы — великие богословы и великие небесные предстатели-молитвенники.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Основные издания святоотеческих творений на русском языке

Августин, блж., еп. Иппонский. Творения. Ч. I—XI. Киев, 1905—1914.

Амвросий, св., еп. Медиоланский. Две книги о покаянии. М., 1901.

Он же. Избранные поучительные слова. М., 1838.

Он же. О девстве и браке. Казань, 1901.

Он же. О должностях священнослужителей Церкви Христовой. Киев, 1875.

Афанасий Великий, св., архиеп. Александрийский. Творения. Ч. I—IV. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902—1903.

Василий Великий, св., архиеп. Кесарии Каппадокийской. Творения: В 7-ми ч. Сергиев Посад, 1891—1892. (После VII части — указатель мест Священного Писания, объясняемых в творениях св. Василия, и алфавитный указатель предметов, содержащихся в VII частях).

Григорий Богослов, св., архиеп. Константинопольский. Творения: В 6-ти ч. М., 1889. (После IV части — указатель мест Священного Писания, объясняемых в творениях св. Григория, и алфавитный указатель предметов, содержащихся в IV частях).

Григорий, св., еп. Нисский. Творения. Ч. I—VIII. М., 1861—1871.

Иероним Стридонский, блж. Творения. Ч. I—XVII. Киев, 1893—1915.

Иоанн Златоуст, св., архиеп. Константинопольский. Творения: В 12-ти т. СПб., 1895—1906. (После XII тома — указатель к полному собранию творений св. Иоанна).

Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Избранные места из писаний. СПб., 1908.

Он же. Писания / Пер. с лат. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Кирилл, св., архиеп. Иерусалимский. Творения. М., 1855.

Курсы по патрологии и труды общего содержания

Барсов Н. Из истории христианской проповеди в IV веке: Представители догматико-полемиического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1886.

Благодаразумнов Н., прот. Святоотеческая хрестоматия с предварительными общими церковно-историческими очерками и частными биографическими сведениями о святых отцах и учителях древневселенской Церкви: Учебное историко-богословское пособие преимущественно для воспитанников духовных семинарий и вместе книга для общего религиозно-нравственного чтения. М., 1883.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. История Церкви в период Вселенских Соборов / Посмертное изд. под ред. А. Бриллиантова. Пг., 1918. (Репринт. М., 1994).

Закон Божий. Пятая книга о православной вере. Париж, 1958.

Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви / Пер. с нем. с предисл. С. Н. Булгакова. М., 1913.

Калачинский П. Учение св. отцов и учителей Церкви в отношении к философии Платона // Вера и разум. 1900. № 1–5. С. 21–42; 72–96; 129–143; 201–212; 264–286.

Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. (Раскрытие Православия в их творениях). Париж, б.г.

Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности: Жизнь и учение восточных отцов IV в. Париж, 1967.

Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1982.

Минин П. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1915.

Памятники византийской литературы IV–IX веков. М., 1968.

Памятники средневековой латинской литературы IV—IX веков. М., 1970.

Попов И. Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916.

Поторжинский М. А. Святоотеческая хрестоматия с биографическими сведениями о святых отцах — проповедниках Вселенской Церкви и с указанием отличительных черт проповедничества каждого из них: Пособие к изучению истории христианской церковной проповеди. Киев, 1877.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, читанные 70-му курсу студентов Санкт-Петербургской духовной академии в 1911/12 уч. г. СПб., 1912. Машинопись.

Светлаев М. Преподобный Иоанн Кассиан, его жизнь и аскетические творения и значение его в истории западного монашества // Богословский вестник. 1894. Апрель. С. 164—167.

Сидоров А. И. Курс патрологии: Возникновение церковной письменности: Учебное пособие. М., 1996.

Скурат К. Е. Великие учителя Церкви. Клин, 1999.

Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени): Т. 1. Тринитарный вопрос: История учения о Святой Троице). Сергиев Посад, 1906.

Старокадомский М. А. Лекции по патрологии для студентов III курса МДА. Машинопись.

Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви / Пер. с англ. А. П. Лопухина. Пг., 1902. Т. 1.

То же. Пг., 1903. Т. 2.

Феодор (Поздеевский), архим. Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин: Его жизнь и богословско-аскетические воззрения. Казань, 1908.

Феодор (Поздеевский), иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2 и 3. СПб., 1882.

Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века: Из чтений в Православном богословском институте в Париже. Париж, 1931.

Монографии, статьи

Адамов И. И. Святой Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915.

Алексинский Е., прот. Святой Амвросий, епископ Медиоланский // Православное обозрение. 1861. Апрель. С. 455–502; Май. С. 19–49.

Благодарузов Н., прот. Св. Василий Великий как богослов-естествоучитель. М., 1891.

Блаженный Иероним и блаженный Августин в их взаимных отношениях¹ // ТКДА. 1868. Т. 3. С. 3–47.

Богдашевский Д. Н. Святой Иоанн Златоуст по его письмам. Киев, 1908.

Болотов В. В. Заметки по поводу текста литургии святого Василия Великого. (Письмо архиепископу Финляндскому Антонию). СПб., 1914.

То же // Христианское чтение. 1914. Март. С. 281–298.

Борисовский П. Догматические основы христианской морали по творениям святого Григория Богослова // Вера и разум. 1894. № 7. С. 443–457; № 8. С. 509–525.

Он же. Мысли святого Григория Богослова о христианской жизни уединенно-созерцательной и общественно-деятельной // Вера и разум. 1898. № 6. С. 349–374; № 8. С. 491–520.

Герье В. Блаженный Августин. М., 1910.

Горский А. В. Жизнь святого Василия Великого, архиепископа Кесарийского. М., 1845.

Горский А. В., прот. Жизнь святого Афанасия Великого, архиепископа Александрийского // Афанасий Великий, свт.,

¹ Из сочинения Амедея Тьерри: Saint Jerome. Paris, 1867. Т. 2. С. 118–176.

архиеп. Александрийский. Творения: В. 4-х ч. Изд. 2-е. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1902. Ч. 1.

То же // Прибавление к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1851. Ч. 10. С. 29–201.

Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 1916.

Иосиф, иером. Труды блаженного Иеронима в деле перевода Священного Писания // Православное обозрение. 1860. Июль. С. 294–307.

Кирилл (Лопатин), иером. Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894.

Кириллов А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях святого Иоанна Златоуста // Христианское чтение. 1896. Янв.–фев. С. 26–52.

Краткое сведение о святом Кирилле, архиепископе Иерусалимском // Христианское чтение. 1840. Ч. 1. С. 344–363.

Ловягин Е. О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850.

Лопухин А. П. Святой Иоанн Златоуст как проповедник человеколюбия и милостыни // Христианское чтение. 1897. Янв. С. 27–48; Февр. С. 245–260.

Мартынов А. Учение святого Григория Нисского о природе человека. М., 1886.

То же // Прибавление к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1886. Ч. 37.

Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887.

Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

Оксиюк М. Ф. Эсхатология святого Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. Киев, 1914.

Полянский Е. Я. Библиологические занятия блаженного Иеронима. (Речь пред защитой магистерской диссертации). Казань, 1908.

Он же. Творения блаженного Иеронима как источник для библейской археологии. Казань, 1908.

Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т.1. Ч. 1. Личность блаженного Августина. Ч. 2. Гносеология и онтология блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.

Он же. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиева Лавра, 1904.

Он же. Святой Иоанн Златоуст и его враги. († 14 сент. 407 г. — 14 сент. 1907 г.). Сергиев Посад, 1908.

Попов Н. Святитель Амвросий, архиепископ Медиоланский // ЖМП. 1958. № 12. С. 31–40.

Прохоров Гр. Нравственное учение святого Амвросия, епископа Медиоланского // Вера и разум. 1911. № 5. С. 563–593; № 7. С. 29–58; № 9. С. 290–309; № 10. С. 447–471; № 11. С. 584–621; №12. С. 727–749; № 14. С. 183–216; № 17. С. 609–622; № 18. С. 749–775; № 19. С. 27–44; № 20. С. 188–201.

Святой Кирилл, архиепископ Иерусалимский // Прибавление к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1855. Ч. 14. С. 89–139.

Смирнов А. А. Блаженный Иероним Стридонский как историк и полемист // Православное обозрение. 1871. Ч. 1. С. 753–793; Ч. 2. С. 24–44.

Тихомиров Д. Святой Григорий Нисский как моралист: Этико-историческое исследование. Могилев на Днестре, 1886.

Тихонравов Н. Святой Амвросий Медиоланский и его проповеди. Харьков, 1878.

Фетисов Н. Святой Григорий Богослов как учитель жизни // Вера и разум. 1909. № 17–18. С. 563–581.

Цветков П. Гимны святого Амвросия Медиоланского // Творения святых отцов в русском переводе. М., 1891. Кн. 4. С. 417–449.

Юбилейный сборник статей, посвященных блаженной памяти святого Иоанна Златоуста. (По случаю 1500-летия со дня кончины святителя). Казань, 1908. 241 с.

О Г Л А В Л Е Н И Е

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПОСЛЕНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА	3
---------------------------------------------------------------	---

ВОСТОЧНЫЕ СВЯТЫЕ ОТЦЫ

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

ЖИТИЕ	7
-------------	---

ТВОРЕНИЯ	10
----------------	----

1. Апологетические сочинения (13).
2. Догматические сочинения (15).
3. Историко-полемические сочинения (20).
4. Экзегетические сочинения (23).
5. Аскетические сочинения (24).
6. Пасхальные, или «Праздничные послания...» (26).
- Другие послания (27).
- «Символ» (27)

БОГОСЛОВИЕ	28
------------------	----

1. Учение о Боге (28).
2. О Святой Троице и взаимоотношении Божественных Ипостасей (29).
3. Бессмертие первых людей и их грехопадение (33).
4. Обожение (Θεωσις) человеческой природы в лице Искупителя (34).
5. Сотериология (36).
6. Обожение испуленных (37)

ОТЦЫ-КАППАДОКИЙЦЫ	40
--------------------------------	----

СВЯТОЙ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

ЖИТИЕ	42
-------------	----

ТВОРЕНИЯ	48
----------------	----

1. Догматико-полемические творения (49).
2. Сочинения экзегетические (52).
3. Аскетические творения (53).
4. Гомилетические творения (57).
5. Письма (59)

БОГОСЛОВИЕ	61
------------------	----

1. Учение о Богопознании (61).
2. Учение о Святой Троице (62).
3. Христология (69).
4. Учение о творении, ангелах и человеке (69).
5. О монашестве (72).
6. Литургические труды (73)

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

ЖИТИЕ	76
ТВОРЕНИЯ	82
1. Слова (82). 2. Поэмы или стихотворения (86). 3. Письма (87)	
УЧЕНИЕ	89
1. Вера простых и богословие (89). 2. Условия Богопознания (91). 3. Богопознание (91). 4. Учение о Святой Троице (93). 5. Учение о Святом Духе (96). 6. Христология и сотериология (98). 7. Эсхатология (101)	

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

ЖИТИЕ	103
ТВОРЕНИЯ	108
1. Экзегетические сочинения (108). 2. Догматические сочинения (110). 3. Сочинения нравственно-аскетические (111). 4. Проповеди (112). 5. Письма (112)	
ДОГМАТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ	113
1. Учение о Богопознании (113). 2. Ступени Богопознания (114). 3. Учение о Боге (118). 4. Учение о Святой Троице (119). 5. Учение об ангелах (121). 6. Космология (121). 7. Творение человека (123). 8. Христология (125). 9. Учение о спасении (126). 10. Эсхатология (127)	

СВЯТОЙ КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ

ЖИТИЕ	131
ТВОРЕНИЯ	133
1. Катехизические беседы (133). 2. «Беседа о расслабленном при купели» (137). 3. «Послание к царю Констанцию о явившемся на небесах знамении креста» (137). 4. Фрагменты творений (137)	
УЧЕНИЕ	137
1. О Святой Троице (137). 2. Учение о Христе. Сотериология (139). 3. Об ангелах (141). 4. Человек; его природа, грехопадение (142). 5. Эсхатология (143). 6. Об оглашении (143). 7. Церковь (145). 8. Учение о таинствах (146)	

СВЯТОЙ ИОАНН ЗЛАТОУСТ

ЖИТИЕ	152
ТВОРЕНИЯ	162
1. Экзегетические творения (162). 2. Догматические творения (163). 3. Морально-аскетические сочинения (164). 4. Письма (166)	
БОГОСЛОВИЕ	168
1. Св. Иоанн Златоуст — экзегет (168). 2. Св. Иоанн Златоуст — учитель веры и нравственности (172)	

ЗАПАДНЫЕ СВЯТЫЕ ОТЦЫ

СВЯТОЙ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ

ЖИТИЕ	177
ТВОРЕНИЯ	181
1. Трактаты (181). 2. Слова (184). 3. Письма (186). 4. Гимны (186)	
БОГОСЛОВИЕ	187
1. Учение о Святой Троице (188). 2. Сотериология (190). 3. Экклезиология (192). 4. Учение о Божией Матери (195). 5. Этика (196)	

БЛАЖЕННЫЙ ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ

ЖИТИЕ	203
ТВОРЕНИЯ И БОГОСЛОВИЕ	205
1. Блж. Иероним — переводчик (207). 2. Блж. Иероним — экзегет Священного Писания (209). 3. Блж. Иероним — историк (210). 4. Блж. Иероним — полемист (212). 5. Защита блж. Иеронимом на Западе монашеского идеала (213). 6. Письма (217)	

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН ИППОНСКИЙ

ЖИТИЕ	219
-------------	-----

ТВОРЕНИЯ	225
А. Творения философские (226). Б. Творения догматические (226). В. Творения экзегетические (229). Г. Творения морально-аскетические и практические (230). Д. Слова (231). Е. Письма (232)	

УЧЕНИЕ	232
1. Теория познания блж. Августина. Понятие о Боге (233). 2. Учение о Святой Троице (234). 3. Учение о творении (235). 4. Раскрытие учения о первобытном состоянии человека, грехопадении, следствиях его и спасении (237). 5. Учение о Церкви (240)	

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН КАССИАН РИМЛЯНИН — ОТЕЦ ВОСТОКА И ЗАПАДА

ЖИТИЕ	245
ТВОРЕНИЯ	248
БОГОСЛОВИЕ	260
1. Учение о внешнем укладе жизни подвижников (260). 2. Учение о страстях (267). 3. Брань с духами зла (278). 4. О молитве (283). 5. О духовной рассудительности и духовном знании (290). 6. О христианском дружестве (295). 7. О благодати Божией (299)	

ЗОЛОТОЙ ВЕК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ	305
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	306

**Издательский отдел
Свято-Троицкой Сергиевой Лавры
предлагает свои издания**

Новый Завет. 1999. 639 с. Большой формат. Тв. пер., тиснение. — Синодальный перевод на русский язык.

Барсов М. Толкование Четвероевангелия. В 2-х томах. 2002. Репринт. I том — 810 с., II том — 714 с. Большой формат. Тв. пер., тиснение. — Книга представляет собой сборник, включающий расположенные в хронологическом порядке евангельской истории статьи, посвященные изъяснению Евангелия, дополненные отрывками из древних святоотеческих толкований и слов и бесед известнейших русских церковных иерархов. Книга снабжена библиографическим указателем.

Гладков Б. И. Толкование Евангелия. 2002. 768 с. Репринт. Большой формат. Тв. пер., тиснение. — Одно из известных истолкований евангельского текста.

Православный молитвослов. 2001. 256 с. Малый формат. Мягк. пер. — Включает молитвы утренние, молитвы на сон грядущим, каноны: покаянный Иисусу Сладчайшему, молебный Пресвятой Богородице, ангелу-хранителю, акафисты Спасителю, Божией Матери и святителю Николаю, последование ко святому причащению, молитвы по святом причащении, канон Пасхи, часы на Святую Пасху, воскресные тропари и молитвы разные.

Псалтирь. 2002. 320 с. Малый формат. Мягк. пер. — Книга включает псалмы, разделенные на кафизмы, с тропарями и молитвами. В конце помещены каноны за болящего и за преставльшегося.

Акафист Пресвятой и Животворящей Троице. 1999. 94 с. Репринт. Средний формат. Мягк. пер. — В книге содержится последование Малой вечерни с акафистом Пресвятой Троице. Шрифт церковнославянский.

Акафист Божественным Страстям Христовым. 2000. 80 с. Репринт. Ср. формат. Мягк. пер. — Кроме акафиста, книга содержит также последование вечерни и утрени. Шрифт церковнославянский, крупный.

Акафист Пресвятой Богородице в честь чудотворной иконы Казанской. 2000. Репринт. 48 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Акафист набран крупным церковнославянским шрифтом.

Служба Успению Пресвятой Богородицы. 1999. 40 с. Репринт. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга содержит, кроме вечерни и утрени, чин погребения Божией Матери, набранные крупным церковнославянским шрифтом.

«Радуйся, Невесто невестная!» 2002. 624 с. Большой формат. Тв. пер., тиснение. — 60 акафистов и канон молебный Пресвятой

Богородице на славянском языке в русской транслитерации, с ударением на каждом слове.

Акафист святителю Николаю, архиепископу Мир Ликийских, чудотворцу. 2001. 44 с. Репринт. Ср. формат. Мягк. пер. — Акафист святителю Николаю на церковнославянском языке.

Служба с акафистом преподобному Сергию Радонежскому. 1999. 58 с. Репринт. Ср. формат. Мягк. пер. — Последование вечерни, утрени, акафист и 3 молитвы преп. Сергию, набранные крупным церковнославянским шрифтом.

Чинопоследование исповеди. 2002. 52 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Отдельно изданное чинопоследование исповеди, предназначенное для духовников.

В помощь кающимся. 2002. 78 с. Малый формат. Мягк. пер. — Поучение святителя Игнатия (Брянчанинова) о покаянии с кратким перечислением грехов.

Последование ко святому причащению. 2001. 64 с. Малый формат. Мягк. пер. — Содержит канон и молитвы ко святому причащению.

Иноческое келейное правило. 2001. 112 с. Малый формат. Мягк. пер. — Содержит каноны Иисусу Сладчайшему, Пресвятой Богородице и ангелу-хранителю, акафисты Спасителю и Божией Матери, 17-ю кафизму из Псалтири, чтения из Апостола и Евангелия, помянник и правило совершения молитвы по четкам.

Канон Великий. Творение святого Андрея Критского. 2002. 88 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Включает Великий покаянный канон преподобного Андрея Критского, читаемый на великом повечерии в понедельник, вторник, среду и четверг 1-й седмицы Великого поста, разделенный на четыре части, соответственно каждому из этих дней, и житие преподобной Марии Египетской, читаемое вместе с Великим каноном на утрени в четверг 5-й седмицы Великого поста.

Всенощное бдение. Литургия. 2002. 240 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Издание включает последование всенощного бдения, часов и литургии; в отдельных главах дается объяснение устройства храма и символического смысла богослужения. В качестве приложения приводятся краткие схемы служб. Книга снабжена иллюстрациями.

Митрополит Филарет (Дроздов). Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. 2000. 104 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Творение святителя Филарета Московского, представляющее собой систематическое изложение основ догматического и нравственного учения Православной Церкви.

Кремлевский А. Основы православного вероучения. 2001. 208 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга представляет собой православный катехи-

зис. Автор кратко излагает в ней догматическое и нравственное учение Православной Церкви.

Архиепископ Никон (Рождественский). Житие преподобного Сергия Радонежского. 2000. 264 с. Репринт. Ср. формат. Мягк. пер. — Самое полное на нынешнее время житие преподобного Сергия.

В память вечную будет праведник. Краткое житие преподобного Сергия. Проповеди на дни его памяти. 2002. 96 с. Ср. формат. Мягк. пер. — В книгу вошли слова, проповеди, поучения, звучавшие в стенах Троице-Сергиевой Лавры в память преподобного Сергия с 1780 года до наших дней. Среди тех, кто говорил о любви, смирении, молитвенном подвиге игумена земли Русской, чьи проповеди составили основу сборника — митрополиты Московские Платон (Левшин), Филарет (Дроздов), Святейший Патриарх Алексий I, архимандрит Кирилл (Павлов). Краткое житие преподобного Сергия, включенное в сборник, снабжено иллюстрациями.

Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исайя (Белов). Догматическое богословие. Курс лекций. 2002. 288 с. Ср. формат. Мягк. пер. — В основу учебного пособия положен курс лекций, прочитанных в Московской Духовной Семинарии, составленный в соответствии с программой изучения данного предмета во втором и третьем классах семинарии. Некоторые главы содержат материал, выходящий за рамки учебной программы, приводится обширный список литературы для изучающих догматику. Книга предназначена не только студентам, но и всем, кто стремится углубить свои богословские познания.

Нейгум М. Сокровищница духовной мудрости. 2000. 696 с. Большой формат. Тв. пер., тиснение. — Выписки из творений святых отцов, расположенные в соответствии с годовым кругом евангельских чтений. В книге собраны цитаты из творений святых отцов Восточной Церкви с III по XIX век. Главные темы сборника — спасение души, вера и неверие, добродетели и пороки, духовная брань и духовные совершенства.

Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнеописание. Избранные труды. 2000. 400 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга содержит расширенное жизнеописание выдающегося иерарха, богослова, возглавлявшего в течение грозных предреволюционных лет Московскую Духовную Академию, претерпевшего гонения за веру и принявшего мученическую кончину. Кроме ставшей уже классической работы «Смысл христианского подвига», в книгу включены менее известные сочинения архиепископа Феодора по аскетике, нравственному богословию, а также речи и проповеди, отражающие аскетические и богословские воззрения автора.

Архимандрит Тихон (Агриков). У Троицы окрыленные. Воспоминания. В 2-х книгах. Книга первая (2000. 496 с. Ср. формат. Мягк. пер.) состоит из двух частей, книга вторая (2002. 256 с. Ср. формат. Мягк.

пер.) включает третью часть воспоминаний о Троице-Сергиевой Лавре подвижника благочестия, человека высокой духовной жизни архимандрита Тихона (Агрикова) в период с 1950 по 1965 г.

Старец Паисий. Отцы-святोगорцы и святогорские истории. 2001. 184 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Старец Паисий рассказывает в этой книге об афонских подвижниках, с которыми он был лично знаком и о которых слышал от других, о чудесах и поучительных случаях из жизни монахов Святой Горы.

Монах Иосиф. Старец Иосиф Исихаст. 2000. 384 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга содержит жизнеописание одного из самых выдающихся афонских подвижников XX в. и его духовные наставления с комментариями его ученика, живущего ныне в монастыре Ватопед на Афоне. Перевод с новогреческого. Публикуется в России впервые.

Ходаковская О. И. Священномученик Пимен (Белоликов), епископ Семиреченский и Верненский. 2000. 431 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Документальное повествование о выдающемся деятеле Русской Православной Церкви — миссионере на Востоке, проповеднике, отдавшем свою жизнь за православную Россию и ее народ.

Игуменья Феофания, основательница Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге. 2001. 352 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга рассказывает о становлении Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге во 2-й половине XIX века стараниями первой его игумении Феофании (Готовцовой А. С.), а также рассказывает о жизни этой подвижницы. Жизнеописание игумении Феофании составлено на основе разных достоверных источников: монастырских книг, бумаг, писем, рассказов очевидцев и духовных чад.

Протоиерей Илья Четверухин, Евгения Четверухина. Преподобный Алексей, старец-затворник Смоленской Зосимовой пустыни. 2-е изд. 2002. 272 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга посвящена замечательному подвижнику, старцу, известному своими духовными дарованиями, прославленному в лике святых на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года. Издание содержит подробное жизнеописание старца, воспоминания о нем его близких, учеников, духовных чад, а также душеполезные наставления Зосимовского Затворника, его молитвы, письма к родным.

Схинигуменья Мария (Дохторова). Жизнеописание. Письма. 2002. 96 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Книга рассказывает о жизненном подвиге монахини русского происхождения, земной путь которой прошел вдали от ее родины — России. Составитель данной книги митрополит Ловичский Гавриил (Динев) в течение шести лет был духовным чадом схинигумении Марии, настоятельницы монастыря преподобной Параскевы-Петки в Болгарии.

Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. Жизнеописание. 2002. 368 с. Ср. формат. Тв. пер. — Книга рассказывает о святителе Афанасии (Сахарове), исповеднике и песнописце, жизненный путь которого неразрывно связан со Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой. Жизнеописание составлено на основе опубликованных и неопубликованных ранее текстов. Книга снабжена иллюстрациями.

Троицкий благовестник. Лжеучения нашего времени. 2001. 240 с. Ср. формат. Мягк. пер. — Сборник состоит из статей, посвященных разоблачению лжеучений разного толка. В него вошли статьи о мормонах, иеговистах, кришнаитах, а также материалы о демонической основе индуизма, спиритизма, теософии и антропософии.

Игумен Виссарион (Остапенко). Лавра святая, родная. (Духовная поэзия). 2002 г. 272 с. Автор стихов — насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, игумен Виссарион. Стихи, вошедшие в этот сборник, обращены к человеку, нуждающемуся в слове утешения и вразумления, исполнены любви и сочувствия к ближнему, поддерживают упованием на Бога, укрепляют в человеке надежду и веру.

Клавдия Лукашевич. Первое словечко. Хрестоматия для детей. 2002. 272 с. Большой формат. Тв. пер. — Хрестоматия составлена известной в дореволюционные годы писательницей, признанным педагогом-практиком К. В. Лукашевич. Первая часть книги предназначена для детей от 3 до 5 лет, вторая — для детей от 5 до 8 лет. Художественно-литературный материал разнообразен: песенки, потешки, стихи, пословицы, скороговорки, сказки и др. К некоторым текстам приложены контурные образцы первоначальных рисунков. Книга содержит большое количество иллюстраций и цветные вклейки.

Свято-Троицкая Сергиева Лавра
Лицензия № 030708 от 23.10.96 г. Формат 60х84/16
Печать офсетная. Тираж 5 000 экз. Заказ № 604
Отпечатано в типографии Патриаршего
издательско-полиграфического центра, г. Сергиев Посад



Свято-Троицкая
Сергиева
Лавра

К. 6
Браг
Золотой век святоотеческой письменности (IV-V вв.)