

# АЗБУКА ВЕРЫ



проф. А.И. Осипов

## Святые, как знак исполнения Божия обетования человеку

# Святые, как знак исполнения Божия обетования человеку

*проф. А.И. Осипов*

*Алексей Ильич Осипов,  
профессор МДА*

См. также: [Святость человека в православной аскетической традиции](#)

1. Сущность религии обычно, и справедливо, усматривается в единении человека с Богом, духа человеческого с Духом Божиим. Каждая религия указывает определенный путь к достижению этой цели, предлагает и соответствующие средства. Однако всегда неизблемым остается постулат общерелигиозного сознания о необходимости духовного единства человека с Богом для достижения Вечной Жизни. Эта идея красной нитью проходит через все религии мира, воплощаясь в различных мифах, сказаниях, догматах и подчеркивая в разных планах и с различных сторон безусловную значимость и первичность Духовного Начала в обретении человеком вечного блага и, следовательно, окончательного определения им смысла жизни. Сам факт всеобщности религии в истории человечества и ее изначальности свидетельствует не просто о теоретической удовлетворительности этой идеи, не только о Боге как безусловном Источнике всякой жизни и всякого блага, но, отсюда, и о глубоком соответствии религии природе человека, о всесторонней ее оправданности в историческом, социальном и индивидуальном опыте.

Божественное Откровение, лишь отчасти данное в Ветхом Завете и отчасти переданное ветхозаветными праведниками, явилось предельно полным в Боге Слове воплощенном. С пришествием Его действие Бога в мире стало особенно явственным и осязаемым. И это действие на человека прямо соответствует силе принятия верующим Божия Слова в свое сердце, свой ум, свою душу (Мк. 12:33). В то же время с пришествием Христа уже нет отдельного верующего, а есть Церковь, Тело Христово, в Котором христианин является одним из его

членов. В этом единстве индивидуального и общего (Церкви) сокрыто прочное основание христианской жизни и христианского совершенствования. Но Церковь живет Духом Святым, и каждый христианин может быть живым телом Церкви только через причастность Духу Святому. Эта мысль может показаться несколько странной и алогичной: разве вхождение в Церковь по вере через Крещение и другие таинства не есть уже приобщение Духу Святому? А если есть, то о каком еще приобщении может идти речь? Вопрос этот имеет принципиальное значение для христианской жизни и богословской науки. Кратко на него можно было бы ответить следующим образом.

Христос, «в Себе Самом исправив» (по выражению св. Афанасия Великого) поврежденную в результате грехопадения прародителей человеческую природу, стал Вторым Адамом (1Кор. 15:47), родоначальником «новой твари» (2Кор. 5:17). Если ветхая (Еф. 4:22) природа наследовалась потомками Адама в естественном порядке, то приобщение роду Христову (ср. Деян. 17, 29) происходит в прямо противоположном направлении – через определенный сознательно-волевой процесс личной активности. Этот процесс имеет две принципиально различные ступени.

Первая, когда уверовавший духовно рождается в таинстве Крещения, получая семя (Мф. 13:3-23) Нового Адама и становясь, таким образом, членом Его Тела – Церкви. Как пишет преп. Симеон Новый Богослов, «уверовавший в Сына Божия... кается... в прежних грехах своих и очищается от них в таинстве Крещения. Тогда Бог Слово входит в крещенного, как в утробу Приснодевы, и пребывает в нем как семя». То есть с пришествием Христовым через веру и Крещение христианин получает в данном ему семени возможность преобразования своей ветхой природы («ветхого человека» – Еф. 4, 22) в новую («нового человека» – Еф. 4, 24), но не «автоматически» становится тем мужем совершенным, в меру полного возраста, которого достигнуть призван каждый христианин (Еф. 4:13). На этой ступени крещеный, очищаясь от всех грехов своих и уподобляясь тем первозданному Адаму, тем не менее, сохраняет унаследованную им от прародителей природу, подверженную болезням, смерти,

удобопреклонную ко греху, то есть всему тому, что возникло в следствие первого грехопадения.

Поэтому во всей остроте встает проблема об условиях и средствах спасения от греха и развития в душе нового начала, полученного в Крещении и последующих таинствах, иначе говоря, проблема претворения в реальную жизнь каждого верующего открытой Христом возможности воссоздания человеческой природы. Это – вторая ступень о правильной (праведной) духовной жизни. Ибо семя благодати Крещения у одних христиан, «лукавых и ленивых» (Мф. 25:26), может так и остаться непроросшим и потому бесплодным (Ин. 12:24). У других же, попадая на добрую землю, дает всходы и приносит соответствующий плод. То есть, деятельная устремленность верующего к тому, чтобы изобразился в нем Христос (Гал. 4:19), является необходимой для раскрытия в нем полученных в таинстве даров благодати. Это раскрытие и означает искомое приобщение Духу Святому. Притча о «закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13:33), наглядно выражает характер этого таинственного приобщения человека Духу Святому в Церкви и действительное значение в этом процессе таинств. Как закваска, положенная в тесто, может оказать свое действие постепенно и при вполне определенных условиях, так и «закваска» благодати таинства, иначе говоря, Дух Святой может «переквасить» в «новое тесто» (1Кор. 5:7) и изменить, сделав своим участником, некогда плотского, хотя и крещеного, человека в духовного (1Кор. 3:1-3) не моментально, не магически, но при исполнении им вполне конкретных духовно-нравственных требований, указанных в Евангелии. От христианина, таким образом, получившего талант благодати оправдания даром (Рим. 3:24), зависит как умножение этого таланта, что и есть сопричастие Духу Божию, так и погубление его в земле своего сердца (Мф. 25:18).

Отсюда становится понятным, что означает необходимость приобщения Духу Святому христианина, уже получившего Его дары в таинствах. Здесь не тавтология, но главнейший принцип православного понимания духовной жизни, христианского совершенства, святости. Этот принцип просто и кратко был выражен, например, одним из величайших русских святых – преподобным

Серафимом Саровским (+1833), когда он в одной из бесед сказал: «Цель жизни христианской состоит в стяжании Духа Божиего, и это цель жизни всякого христианина, живущего духовно».

Так, оказывается, что верующему, получившему в таинствах все дары Духа Святого, требуется еще стяжание этого Духа, и, более того, в этом именно стяжании должна заключаться вся цель его жизни.

(«Все старания и весь подвиг его (христианина – А. О.) должен быть обращен на то, чтобы стяжать Дух Христов и таким образом приносить плоды Духа Святого, ибо в этом и состоит духовный закон и благобытие». Преп. Симеон Новый Богослов. Слово второе.)

Но если это справедливо, то логично и оправданно говорить и о самом характере этой особой приобщенности христианина Святому Духу, о святости христианской.

2. Существует, на первый взгляд, как бы некое разногласие между понятием святости в Священном Писании, особенно Нового Завета, и традицией Церкви. Апостол Павел, например, называет святыми всех христиан, хотя по своему духовному уровню большинство из них было далеко от совершенства (ср. 1 Кор. 6, 1-2). Напротив, с самого начала существования Церкви и во все последующее время святыми ею преимущественно именовались христиане, отличающиеся особой духовной ревностью, подвигом молитвы и любви, духоносностью, мученичеством за Христа, то есть христиане, высотой жизни показавшие свою веру.

Однако и то, и другое употребление термина означает не различие в понимании святости, но лишь оценку одного и того же явления с разных сторон. Новозаветное употребление термина исходит из того, какими призваны быть верующие, как получившие дар благодати Крещения и давшие при этом «обещание Богу доброй совести» (1Пет. 3:21), хотя в настоящий момент они еще и плотские, то есть грешные и несовершенные. Церковная же традиция, принимая это новозаветное именование, увенчивает ореолом славы и христиан, евангельской жизнью осуществивших (Иак. 2:17) свое призвание. И это не только педагогический шаг Церкви, это и акт доктринальный. Причисляя христианина к лику святых, Церковь этим не просто предлагает еще один пример веры и жизни, дает живое назидание



всем верным чадам, но исповедует и утверждает великую истину христианской религии о богоподобной природе человеческого существа и указывает на характер той веры, которая способна возвести христианина силою Святого Духа в состояние обетования, состояние Нового Адама, гармоничного, обладающего естественными, то есть богоподобными свойствами. Какой веры? Об этом-то и свидетельствует Церковь святыми своими.

В связи с этим уместно вспомнить слова Спасителя, лежащие в основании церковного понимания веры: «Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи! Не от Твоего ли имени мы пророчествовали? И не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие». Итак, всякого, кто слушает слова мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному... А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному...», домостроение спасения которого пало, «и было падение его великое» (Мф. 7:21-27). Этим словам можно было бы привести множество параллельных мест из Священного Писания, выражающих ту же самую мысль.

Предельно сжато она высказана апостолом Иаковом: «Как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (2, 26). Существо этой мысли состоит, конечно, не в том, что человек делами «зарабатывает» себе Духа Святого, а в том, что приобщение Богу возможно лишь в свободном акте духовного напряжения, проявляющагося в различных видах подвига. Сила веры обнаруживается и в степени подвига, хотя сам по себе подвиг далеко не всегда является показателем истинной ревности христианина, ибо весьма многие так называемые добрые дела, даже у христиан, проистекают не из стремления к исполнению заповеди о любви к Богу и ближнему, а из совершенно иных мотивов. Но основное, что происходит, при духовном росте человека – это внутреннее его изменение по образу Христа, и, отсюда, его инаковость по сравнению с образом мира сего (1Кор. 7:31).

(«У христиан – свой мир, свой образ жизни, и ум, и слово, и деятельность свои. Таковы же и образ жизни, и ум, и слово, и деятельность у людей мира сего. Иное – христиане, иное –

миролюбцы. Между теми и другими расстояние велико». Прп. Макарий Египетский. Беседа пятая.)

Есть прекрасное русское слово «инок» (от слова «иной»), которым именуют монашествующих и которое очень точно подчеркивает основную черту тех, кто дал особые обеты в последовании Христу, в достижении идеала христианской святости. Святые – это в первую очередь иные люди, отличные от живущих по стихиям мира сего, а не по Христу (Кол. 2:8). Они не плотские, они побеждают то, что поработает других: «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (1Ин. 2:16). Именно в этой выделенности святых из мира тройкой похоти, то есть атмосферы греха, и можно видеть то принципиальное единство в понимании святости, как новозаветном, так и церковно-традиционном. По призванности в вере к иной, новой жизни – во Христе именуется апостол всех христиан святыми, каковым именованием подчеркивает открывшуюся возможность для всех верующих, еще плотских и греховных, стать реально новым творением (Гал. 6:15). В преимущественной степени ставших иными по отношению к миру, стяжавших Духа Святого и явивших силу Его в нашем мире, Церковь с самого начала своего существования называет святыми. Таким образом, несмотря на различие подхода в употреблении термина «святой», в том и другом случае речь идет об одном – о причастности святого Духу Божию и, отсюда, о его светлой инаковости по сравнению с прочими людьми. Этот момент является основным в христианском понимании святости как таковой.

3. Высказанная интерпретация понятия «святой» была оригинально и глубоко разработана священником профессором Павлом Флоренским (+1943). Рассуждения его по данному вопросу настолько важны, что мы считаем необходимым процитировать здесь хотя бы самые основные его мысли.

«Когда мы говорим о святой Купели, о святом Мире, о Святых Дарах, о святом Покаянии, о святом Браке, о святом Елее... и так далее, и так далее и, наконец, о Священстве, каковое слово уже включает в себя корень «свят», то мы прежде всего разумеем именно не-отмирность всех этих Таинств. Они – в мире, но не от мира. Действуют на мир и миром могут усвоиться, но их бытие не в мире, не мирское, не растворяющееся, не растекающееся в мире, с миром не

отождествляющееся. И такова именно первая, отрицательная грань понятия о святости. И потому, когда вслед за Таинствами мы именуем святым многое другое, то имеем в виду именно особенность, отрезанность от мира, от повседневного, от житейского, от обычного того, что называем святым... Святой – это прежде всего «не». Этому «не» в понятии святости соответствует и самое производство еврейского слова «кодеш» – «святой» или «кадош» – «святыня». Глагольный корень «кдш» сближают с корнем «хдш», так что обоим приписывается значение «инобытия», «Andersein» (нем. «другое бытие». – Ред.). Первый – в противоположность тому, что обычно, второй же – в противоположность тому, что было. Посему, когда Бог в Ветхом Завете называется Святым, то это значит, что речь идет о Его премирности и Его надмирности, о Его трансцендентности миру...

И в Новом Завете, когда множество раз апостол Павел называет в своих Посланиях современных ему христиан святыми, то это означает в его устах прежде всего выделенность христиан из всего человечества. Христиане – это и есть Новый Израиль, духовный Израиль, самая суть Израильского народа.

Будучи предметом веры, Таинство есть вещь невидимая... Но эта невидимая святыня, чтобы быть, должна быть чем-нибудь, чем-то: будучи «не» в отношении мирского, она должна быть нечто сама в себе, в своей области духовного. Святое – выделенное, но выделенное ради иных, новых определений. Несомненно, в понятии святости мыслится, вслед за отрицательную сторону ее, сторона положительная, открывающаяся в святом реальность иного мира. Эту реальность наша современная мысль склонна приравнять к нравственной силе, разумея под святостью полноту нравственных совершенств. Таков кантовский обход культа с тыла, так сказать, ибо нравственность при этом мыслится как сила этого же, дольного мира, и притом субъективная... Но напрасны бессильные покушения на понятия святости... Уже самое словоупотребление свидетельствует против таких покушений: когда говорится о святых одеждах, о святой утвари, о святой воде, о святом елее, о святом храме и так далее, и так далее, то явно, что здесь речь идет о совершенстве отнюдь не этическом, а – онтологическом. И, значит, если в данных случаях положительная сторона святости – и это онтологическое



превосходство над миром, онтологическое пребывание вне здешнего, то, следовательно, и вообще узел связи этого понятия святости не в этике, а в онтологии...

И если человека мы называем святым, то этим мы не на нравственность его указываем - для какого указания есть и соответствующие слова, а на его своеобразные силы и деятельности, качественно не сравнимые со свойственными миру, на его вышемирность, на его пребывание в сферах недоступных обычному разумению... нравственность же такого человека, не входя сама в состав понятия святости, отчасти служит одним из благоприятных условий его вышемирности, отчасти же проявляется как следствие таковой. Но связь этих двух понятий устанавливать нужно нитями нежными и очень гибкими... Так, следовательно, если о нравственном поступке будет сказано: «святое дело», то тут имеется в виду не кантовская его, имманентная миру, нравственная направленность, но антикантовская, миру трансцендентная соприисносущность неотмирным энергиям. Называя Бога Святым, и Святым по преимуществу, источником всякой святости и полностью святости... мы воспеваем не Его нравственную, но Его Божественную природу...

О том же свидетельствует и этимологическое рассмотрение еврейского слова «кадош», «святыня»... этой этимологией устанавливается и более определенно, в чем именно состоит особенность святого. Оно есть то, что находится над обычным и что в обычном является, выступая из себя своим светом, излучениями своими, своими светоносными энергиями...

Понятие святости имеет полюс нижний и полюс верхний и в нашем сознании непрестанно движется между этими полюсами, восходя вверх и нисходя обратно. Взятое в своем внутреннем движении, понятие святости может быть представлено как лествица примерно с такими ступенями: небытие - мир - исключение - избрание - очищение - искупление - Свет - Бог. И лествица эта, проходима с низу вверх, мыслится как путь отрицания мира, как *via negationis* (лат. «путь отрицания»), как *odoz auw* (греч. «путь вверх») от мира к Богу, как вехи апофатического богословия. Но она не может рассматриваться как проходима в направлении обратном. И тогда она будет мыслиться как путь утверждения мировой реальности

через освящение этой последней, как *via positionis* (лат. «путь положения, утверждения»), как *odoz katw* (греч. «путь вниз») от Бога к миру».

4. Суммируя приведенные мысли отца Павла о святости, можно отметить в них следующие основные положения. Первое, так сказать, апофатический момент: святость – это чуждость по отношению к миру греха, полное отрицание его. Второе, катафатический момент: святость – это не просто чистое отрицание, но и конкретное положительное содержание. Природа святости Божественна. Святость онтологически утверждена в Боге, и потому она есть не просто моральное совершенство, хотя и соединена с ним неразрывно, но «соприсносущность не-от-мирным энергиям». Третье, синтетический момент: святость есть не только отрицание всякого зла этого мира и не только явление иного мира, Божественного, но и незыблемое утверждение «мировой реальности через освящение этой последней». Этот третий момент наиболее полно говорит о характере святости. Святость есть не что-то самозамкнутое, но активная сила, имеющая глубокое преобразующее воздействие на человека и мир в целом, и потому она прямо отвечает обетованию Божию о мире. Это окончательное обетование, классически выраженное у апостола Павла: «Будет Бог все во всем» (1Кор. 15:28), означает, что последняя цель и совершенный смысл всего существующего, и в первую очередь человека, состоит в таком его преобразении, чтобы оно могло быть в Боге. Это пребывание в Боге и есть идеальное благо, ибо Бог есть само Благо в подлинном и полном смысле этого слова. Но достижение этого блага есть постепенный процесс, имеющий и свое направление, и свои условия, и свои критерии. Поэтому познание этого процесса и всей совокупности условий, необходимых для его нормального течения, и составляет главнейшую христианскую задачу, стоящую на пути освящения всей мировой реальности. В конечном счете весь мир, а не только святые, должен стать иным («и увидел я Новое небо и Новую землю». – Откр. 21, 1). Он весь должен являть собой Бога. То есть человечество и весь космос должны освятиться и преобразиться по образу Воскресшего Христа. Но в этом процессе со стороны творения активную роль может играть только человек, и потому на него возлагается вся полнота ответственности за тварь (Рим. 8:20-21).

И здесь с особой силой проявляется значение святых людей, как стяжавших уже в условиях земного бытия Духа Святого и тем самым ставших начатком будущего всеобщего и полного освящения. С одной стороны, они являются перед лицом мира доказательством реальности иного мира и его вечных благ. С другой, своим подвигом, молитвой и духовным воздействием они пролагают путь для многих в Царство Божие. Не только их совершенная нравственная жизнь оказывается светом, свидетельствующим об Отце Небесном (Мф. 5:16), но в неизмеримо большей степени их облагодатствованность и зримые дары Духа Святого, как реальные знаки того, «что приготовил Бог любящим Его» (1Кор. 2:9), являются великим стимулом духовной жизни для спасаемых.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на постоянно употребляемый в православном богословии термин «обожение», который наиболее точно и полно выражает существо святости и конечной цели человеческой жизни вообще. Обожение есть то преобразование христианина через стяжание Духа Святого, о котором говорит преподобный Серафим Саровский. Святые часто очевидно для окружающих имели в себе Духа Божия, действующего в них чудесами, прозрениями, различными знамениями. И эти их деяния можно назвать скорее естественными для христиан, нежели чудесами, поскольку их уровень веры соответствует той норме преображенного творения, о которой сказал Спаситель Своим ученикам по Воскресении: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками, будут брать змей, и если что смертоносное выпьют, не повредит им, возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Мк. 16:17-18). Напротив, большинство христиан имеют, следовательно, неполноценную веру, хотя они также призваны «к почести вышнего звания» (Флп. 3:14) и имеют залог Духа Святого, данного всем верующим в Крещении.

Святые, таким образом, самым своим пребыванием в мире свидетельствуют не только о норме христианской веры и жизни, но и дают возможность осознать всем христианам свое глубокое несовершенство и отсюда необходимость в Боге Спасителе, что является главнейшим моментом в духовной жизни и необходимым

условием спасения. Поэтому, если величайшим обетованием Божиим человеку было обетование Христа Спасителя (2Кор. 1:20), то святые совершают великую миссию воспитания христиан для духовно-психологического, а не только рассудочного принятия ими Обетованного как единственного их спасителя из бездны падения.

Святые, будучи зримыми знаками исполнения Божия обетования человеку, жизнью и словом указывают всем, что обожение необходимо каждому христианину, – ибо без реального переживания Духа Божия не может быть познания христианства, что христианство есть новая жизнь, жизнь во Христе, но что эта новая жизнь невозможна без новых свойств. «Не вливают... вина молодого в мехи ветхие... Но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф. 9:17), то есть только с приобретением – через исполнение заповедей Евангелия и покаяние – свойств нового человека можно влить в христианина «новое вино» – Духа Святого, дающего верующему вкусить, «как благ Господь» (Пс. 33:9). Тем самым указывается и на подлинное значение всего христианского подвига, который является лишь необходимым средством для обожения, а не самодовлеющим источником святости. Ибо высокая нравственность и аскетизм возможны и вне христианства.

Преподобный Серафим так и говорит: «Истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божия. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Духа Божия». Он же продолжает: «Заметьте, что лишь ради Христа делаемая добродетель приносит плод Духа Святого... так что все же не в добродетелях дело, а в плодах Духа Святого, даруемого нам через них».

Поэтому далеко не каждое проявление благочестия и аскетическая жизнь сама по себе рассматриваются в православной традиции как явления безусловно положительные. В конечном счете о подлинной святости свидетельствуют не наружное благочестие и не подвижничество, а богоподобные свойства, как очевидные знаки обетованного состояния христианина.

5. Своим Вознесением Господь показал, к какой высоте богоподобия призван и, следовательно, способен человек, созданный по образу Божию. Человеческое естество оказалось превыше всех творений.

Богоматерь, Дева Мария, честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим, подтвердила это величием Своей духовной красоты уже в чисто человеческом плане. Сонм святых образует собой новую живую лестницу Иакова, вершиной которой является Богочеловек Христос Иисус. Это – лестница богоподобия, к полноте которого предназначен богозданный человек. Богоподобие и есть обетование Божие человеку, ибо оно есть предельное обожение, священное стяжание Святого Духа, полное преобразование ветхого человека в нового, есть богочеловечество, поскольку богоподобный человек является полноценным членом богочеловеческого организма – Церкви.

Естественно, что богоподобие предполагает максимальную для человека полноту подобия Божественным свойствам, из которых многие нам открыты и в различной степени доступны восприятию человеческому, но многие и невыразимы (2Кор. 12:4).

(«Я... оплакивал род человеческий, так как, ища необычайных доказательств, люди приводят человеческие понятия и слова и думают, что изображают Божественное естество, то естество, которого никто ни из ангелов, ни из людей не мог ни увидеть, ни назвать. И в самом деле, чем можно было назвать Творца всех?.. Его же имя нам неизвестно, кроме имени «Сущий», неизреченный Бог, как сказал Он (Исх. 3:14)». Прп. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны).

Эти свойства, которые именуются также добродетелями, приобретаются в процессе духовного развития христианина постепенно и в определенной последовательности, образуя собою некую скрытую от взоров «прочих» (Лк. 8:10) иерархичность.

(«Упражнение в добродетели уподобляется лестнице, той именно лестнице, которую видел Иаков, которой одна часть была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась выше самого неба». Св. Василий Великий. Творения, изд. третье, часть 1.)

Взаимозависимость и определенная закономерность в стяжании этих богообетованных свойств показана в евангельских «Блаженствах» (Мф. 5:3-12). Аскетические творения святых отцов, основываясь на долговременном опыте многих подвижников, предлагают уже

развитую систему, лестницу духовной жизни и указывают при этом на все пагубные последствия уклонения от нее в духовном подвиге.

(«Премудрый Господь благоволил, чтобы в поте съедали мы хлеб сей. И соделал сие не по злобе, но чтобы не было у нас несварения, и мы не умерли. Ибо каждая добродетель есть мать другой добродетели. Поэтому, если оставишь мать, рождающую добродетели, и пойдешь искать дочерей прежде, нежели отыщешь мать их, то оные добродетели оказываются для души ехиднами. Если не отринешь их от себя, то скоро умрешь». Св. Исаак Сирий. Слово 72-е.)

Мир преображенный, обетованный человеку является миром совершенной красоты, порядка. Святые как созерцатели этой красоты в преимущественной степени выражают ее своим духовным опытом.

(«Аскетика, как деятельность, направленную к тому, чтобы созерцать Духом Святым Свет неизреченный, святые отцы называли не наукою и даже не нравственною работою, а... «искусством из искусств», «художеством из художеств»... созерцательное ведение, даваемое аскетикою, есть *Filagalia* «любовь к красоте», «любокрасие». Сборники аскетических творений, издавна называющиеся «Филокалиями», вовсе не суть Добротолюбие в нашем, современном смысле слова. «Доброта» тут берется в древнем, общем значении, означающем, скорее красоту, нежели моральное совершенство, и *Filagalia* значит «красотолубие». Да и в самом деле, аскетика создает не «добротолюбивого» человека, а «прекрасного», и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их «доброта», которая бывает и у плотских людей, даже у весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку никак не доступная». Священник Павел Флоренский. Столп и утверждение истины).

Поэтому их добродетели, или дарования Святого Духа, или свойства (за исключением, конечно, индивидуально-личностных свойств), – это свойства нового человека, насельника Нового неба и Новой земли, обетованных новому творению (Гал. 6:15). А их путь внутренней жизни – это своего рода идеал для всех христиан в достижении ими тех обетований Божиих человеку, реальными знаками которых являются святые уже теперь, в условиях нашего дольного мира.



Отсюда становится очевидным, насколько жизненно важно изучение пути и закономерностей духовной жизни, открытых святыми, изучение той строгой системы духовного роста, которая осуществляется в постепенном искоренении страстей и последовательном приобретении богоподобных свойств – свидетелей обетованного состояния христианина. Но исследование этих вопросов составляет, конечно, особую, самостоятельную тему. Мы остановимся лишь на отдельных моментах двух главнейших добродетелей святых, составляющих начало и конец того совершенного блага, которое уготовал Бог любящим Его (1Кор. 2:9).

Смирение является той первой из добродетелей, на которой зиждется все здание совершенства святых, без которой невозможны ни правильная духовная жизнь, ни приобретение каких-либо иных богоподобных свойств. Один из самых глубоких знатоков аскетических трудов святых отцов русский подвижник XIX века епископ Игнатий Брянчанинов писал: «Смирению уступают все страсти... Все добродетели усматриваются последующими за ним...», «Все святые признавали себя недостойными Бога: этим они явили свое достоинство, состоящее в смирении». (Соч. СПб., 1905, т. 2, с. 72, 126). Смирение, или, по Евангелию нищета духа (Мф. 5:3), является естественным выражением видения своего падения, своей греховности. Это видение предшествует другим дарованиям Божиим. («По непреложному закону подвижничества обильное сознание и ощущение своей греховности, даруемое Божественною благодатью, предшествует всем прочим благодатным дарам». Епископ Игнатий, т. 2, с. 334)

Святой Петр Дамаскин называет это видение даже «началом просвещения души». Он пишет, что при правильном подвиге «ум начинает видеть свои согрешения – как песок морской, и это есть начало просвещения души и знак ее здоровья. И просто: душа делается сокрушенной и сердце смиренным и считает себя поистине ниже всех...» (Творения. Киев, 1902. Кн. первая, с. 33). Это состояние всегда сопряжено с особенно глубоким и искренним покаянием, значение которого непереоценимо в духовной жизни. Епископ Игнатий восклицает: «Зрение греха своего и рожденное им покаяние суть делания, не имеющие окончания на земле» (т.2, с. 127).

Высказывания святых отцов и учителей Церкви о первостепенной важности видения своей греховности, покаяния и рожденного ими нового свойства – смирения, бесчисленны, и нет необходимости приводить их здесь. Важно подчеркнуть то главное, что заключено в этом факте.

Смирение является единственной добродетелью, которая дает возможность человеку пребывать в так называемом «непадательном» состоянии. В этом особенно убеждает нас исполненная трагизма история падения первозданного человека, обладавшего всеми дарами Божиими (Быт. 1:31), но не имевшего опытного смирения и потому отпавшего. Только смирение, проистекающее из познания себя, то есть познания полного бессилия своего естества в его отделенности от Бога, создает твердую психологическую базу для вечного принятия человеком Бога как единственного источника жизни и всякого блага. Ибо только оно может полностью и окончательно исключить возможность нового горделивого мечтания стать как Бог (Быт. 3:5) и нового падения. По существу и подлинное возрождение начинается в жизни христианина лишь тогда, когда он в борьбе с грехом увидит всю глубину поврежденности своей природы, принципиальную ее неспособность в чисто природном порядке, без Бога, совершить полноценное добро и достичь искомого блага. Самопознание открывает человеку Того, Кто хочет и может спасти его из состояния гибели, оно заставляет обратиться к Нему. Психологически в Спасителе ощущает нужду только погибающий и осознающий свою гибель. Поэтому и во Христе чувствует безусловную необходимость лишь тот, кто опытно увидел свое подлинное бессилие, смирился и от всей души воззвал: «Господи! спаси меня» (Мф. 14:30). Именно этим духовно-психологическим моментом и можно объяснить столь исключительное значение, придаваемое смирению всеми святыми. Преподобный Макарий Египетский говорит: «Смиренный никогда не падает: да и куда ему пасть, когда ниже всех? Великая высота есть смирение. И почесть и достоинство есть смиренномудрие». Святой Иоанн Златоуст называет смирение главной из добродетелей, а преподобный Варсонофий Великий учит, что «смирение имеет первенство среди добродетелей». То же самое утверждает и преподобный Симеон Новый Богослов: «Поистине одна только есть печать Христова – осияние Духа Святого,

хотя много есть видов воздействий Его, много знамений Его. Первейшее сего другого и необходимейшее есть смирение, так как оно есть начало и основание». Смирение во всей его силе и значимости является, фактически, свойством новым, неизвестным первозданному Адаму, и оно единственное твердое основание непадательного состояния человека в жизни и земной и вечной.

(«Во всем будем соблюдать меру и в основание совершаемых нами дел полагать смирение, чтобы безопасно созидать нам здание добродетели. То и добродетель, когда она соединена бывает со смирением. Положивший в основание своей добродетели смирение может безопасно воздвигать здание до какой ему угодно высоты. Оно (смирение) есть величайшее ограждение, стена несокрушимая, крепость непреодолимая. Оно поддерживает все здание, не позволяя ему пасть ни от порыва ветра, ни от напора волн, ни от силы бурь, но ставит его выше всех нападений, делает как бы построенным из адаманта и неразрушимым и на нас низводит щедрые дары от человеколюбивого Бога». Святой Иоанн Златоуст. Творения, т.4. СПб., 1898.)

Эту добродетель с особой глубиной и силой явили святые, и ею они показали, где находится незыблемый фундамент реального исполнения Божия обетования любому человеку, искренне ищущему спасения.

6. Но если вся лестница добродетелей строится на смирении, то увенчается она той из них, которая больше всех (1Кор. 13:13) и которая именуется Самым Богом (1Ин. 4:6) – Любовью. Все прочие свойства нового человека (например, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера... – Гал. 5, 22 и др.) являются лишь как бы элементами, входящими в любовь, но ни в коей мере не исчерпывающими ее. Она есть идеальная вершина всех устремлений человека и его совершенное благо. К ней призывает Бог человека, она ему обетована во Христе. Святые более всего ею прославились, ею побеждали мир, ею в преимущественной степени они показали незримое величие, красоту и благость Божественных обетований человеку.

Но есть и принципиальной важности вопрос, связанный с этим высшим духовным свойством христианина.

Возможны два значительно совпадающих внешне, но по существу взаимоисключающих состояния христианина, которые оба именуются в аскетической литературе разных направлений христианской любовью. Одно из них – «душевное» (Иуд. 19; 1 Кор. 2, 14) чувство. Оно возникает в результате неправильного аскетического подвига христианина, ставящего целью возбуждение и развитие в себе чувства любви к Христу. Достигается эта любовь, главным образом, путем непрерывной концентрации внимания на страданиях Христа (особенно крестных) и Богоматери, представлением себе различных эпизодов из Их жизни и мысленным участием в них, мечтанием и воображением Их любви к себе, прямыми беседами с Ними.

Такая самовнушенная любовь носит, естественно, чисто эмоциональный (а не духовный) характер, не редко связанный с патологическими изменениями психики и нервной экзальтацией, доходящей до истерии, обмороков, длительных галлюцинаций, возникновения кровотокающих ран (стигм) и, одновременно, любовных переживаний, и часто откровенно сексуальных ощущений. Яркими примерами подобных явлений могут служить многие известнейшие католические святые, как: блаж. Анжела, Катарина Сиенская, Тереза Авильская, Иоанн Креста и др. А Франциск Ассизский, живший в XIII веке, стал первым в истории христианства носителем стигм.

Искусственно вызываемые экзальтации часто достигают большой силы и принимаются духовно неопытными за проявление подлинной христианской любви. На самом же деле она «есть не что иное, как одна обманчивая, принужденная игра чувств, безотчетливое создание мечтательности и самомнения» (Епископ Игнатий, т. 2, с. 57).

В православной аскетике это состояние расценивается как прелесть, то есть как глубочайший самообман. Причина такой оценки этого чувства состоит в том, что истинная любовь, духовная (1Кор. 14:1), согласно Священному Писанию, есть дар Духа Святого, а не результат нервно-психического напряжения падшего естества. Апостол Павел пишет: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:5). Эта духовная любовь есть «совокупность совершенства» (Кол. 3:14), высшая добродетель. Она «есть, – по выражению преподобного Исаака Сирина, – обитель

духовного и водворяется в чистоте души», которая дает уму возможность созерцания духовного мира. «И сие созерцание, – пишет он, – бывает пищею ума, пока не придет он в состояние принять созерцание высшее первого созерцания, потому что одно созерцание передает человека другому созерцанию, пока ум не будет введен в область совершенной любви». Достижение этой любви невозможно без предварительного приобретения других добродетелей, особенно смирения, являющегося основанием всей лестницы добродетелей. «Если высшая из добродетелей, любовь, – пишет русский святой епископ Тихон Воронежский, – по слову апостола, долготерпит, не завидует, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает, то это потому, что ее поддерживает и ей споспешествует смирение». Поэтому у христианина «ветхого» несовершенного, не имеющего достаточного опытного смирения, любовь изменчива, непостоянна, часто смешана с тщеславием, эгоизмом, сластолюбием и т. д. Ибо стремящийся пребывать в любви, но не познавший прежде всей глубины поврежденности своей природы, своего духовного бессилия подобен в лучшем случае первому Адаму, легко и быстро возмечтавшему стать, как Бог, и отпавшему от Бога. Без победы над всеми страстями не может быть у христианина совершенной любви (1Пет. 4:8) и милосердия, являющихся следствием понуждения себя к исполнению заповедей Евангелия. Это понуждение и эти дела необходимы в приобретении духовной любви, однако они еще не есть окончательный знак того, что христианин стяжал ее. Ибо по слову Господа, Его любит тот, кто соблюдает заповеди Его (Ин. 14:21). Но совершенного исполнения заповедей достигают лишь духовно совершенные. Поэтому там, где нет видения своей греховности, нет покаяния, нет, следовательно, смирения и порождаемого им бесстрастия, там лишь «душевность» и мечтательность, но не христианская духовность, не истинная любовь.

(«Одним из святых написано: «Кто не почитает себя грешником, того молитва не приемлется Господом». Если же скажешь, что некоторые отцы писали о том, что такое душевная чистота, что такое здравие, что такое бесстрастие, что такое созерцание, то писали не с тем, чтобы нам с ожиданием помогать этого прежде времени, ибо написано, что не приидет Царствие Божие с соблюдением (Лк. 17:20) ожидания. И в ком оказалось такое намерение, те приобрели себе

гордость и падение. А мы область сердца приведем в устройство делами покаяния и житием, благоугодным Богу, Господне же приидет само собою, если место в сердце будет чисто и неоскверненно. Чего же ищем с соблюдением – разумею Божии высокие дарования, – то не одобряется Церковью Божиею; приемшие это приобретали себе гордость и падение. Это не признак того, что человек любит Бога, но душевная болезнь». Святой Исаак Сирийский (Слово 55-е).

Святой Исаак Сирийский, отвечая преподобному Симеону Чудотворцу, в частности, писал: «Нет способа возбудиться в душе Божественной любви... если она не препобедила страстей. Ты же сказал, что душа твоя не препобедила страстей и возлюбила любовь к Богу: и в этом нет порядка. Кто говорит, что не препобедил страстей и возлюбил любовь к Богу, о том не знаю, что он говорит. Но скажешь: не говорил я «люблю», но «возлюбил любовь». И это не имеет места, если душа не достигла чистоты. Если же хочешь сказать это только для слова, то не ты один говоришь, но и всякий говорит, что желает любить Бога... И слово это всякий произносит, как свое собственное, однако же, при произнесении таких слов движется только язык, душа же не ощущает, что говорит». Епископ Игнатий Брянчанинов, суммируя учение отцов по этому вопросу, пишет: «Преждевременное стремление к развитию в себе чувства любви к Богу уже есть самообольщение... Должно достигнуть совершенства во всех добродетелях, чтобы вступить в совершенство всех совершенств, в слияние их, в любовь». В связи с этим можно отметить один весьма показательный штрих в сочинениях о душевной любви: там менее всего говорится о необходимости самопознания, борьбы со страстями, покаяния. И это вполне объяснимо, ибо здание спасения здесь начинается строиться с верхнего этажа, а не с фундамента, и потому о последнем менее всего известно его строителям. Результат такого домостроительства, всегда бывает печален. (По уверению русских епископов-подвижников XIX века Игнатия Брянчанинова и Феофана Говорова, из состояния прелести написана, например, известная католическая книга «О подражании Христу» Фомы Кемпийского).

Таким образом, христианская любовь, как свойство человека, обнаруживаемое в святых, есть не обычное земное чувство, не



результат систематического нервно-психического возбуждения в себе особого влечения к Богу и к людям, но следствие исполнения заповедей (Ин. 14:21), высший дар неба, дар Духа Святого, посылаемый лишь смирению. Только святые могут иметь чистую христианскую любовь, духовную. Ибо только «они, будучи сосудами Святого Духа, вместе видели, признавали, исповедовали себя величайшими грешниками, достойными казней временных и вечных».

На страницах этого доклада нет возможности коснуться других свойств – добродетелей нового человека, святого, которые в условиях земного существования христианина являются очевидными свидетельствами преизобильной благодати Божественных обетований человеку. Приведем поэтому лишь в качестве небольшой их иллюстрации извлечения из беседы великого святого старца Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым, во время которой по молитве Преподобного его собеседник смог ощутить и пережить начатки некоторых из этих благих даров Духа Святого и поведать о них миру.

«Тогда отец Серафим сказал: «Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божиим с тобой... Что же не смотрите на меня?» Я отвечал: «Не могу смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыплются. Лицо Ваше светлее солнца сделалось, и у меня глаза ломит от боли». Он отвечал: «...и Вы теперь также светлы стали.. Что же чувствуете Вы теперь?» – спросил меня отец Серафим. Я отвечал: «Необыкновенно хорошо!» – «Да как же хорошо-то?» Я отвечал: «Такую тишину и мир в душе моей, что никаким словом то выразить Вам не могу». – «Это, Ваше Боголюбие, тот мир, – сказал отец Серафим, – про который Господь сказал ученикам: «Мир Мой даю вам...» – Что же Вы еще чувствуете?» – опять спросил меня батюшка. Я отвечал: «Необыкновенную сладость». – «Это та сладость, про которую говорится в Священном Писании: «От тука дому Твоего упиются и потоком сладости Твоя напоиши я...» (Пс. 35:9). От этой сладости как будто тает наше сердце, и мы оба исполнены такого блаженства, которое никаким языком выражено быть не может... Что же Вы еще чувствуете?» – спросил он меня. Я сказал: «Необыкновенную радость в сердце моем». И он продолжал: «Когда Дух Божий приходит к

человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы не прикоснулся Он... Что же еще чувствуете Вы?» Я отвечал: «Теплоту необыкновенную...» - «Как теплоту? Да ведь мы в лесу сидим. Теперь зима на дворе и под ногами снег, - какая же может тут быть теплота?» - «А такая, - отвечал я, - какая бывает в бане». - «А запах, спросил он меня, - такой ли, как из бани?» - «Нет, - отвечал я, - на земле нет ничего подобного этому благоуханию...». И батюшка отец Серафим, приятно улыбнувшись, сказал: «Господь сказал: «Царство Божие внутрь вас есть», а под Царствием Божиим разумел Он благодать Духа Святого. Вот оно-то теперь внутрь нас и находится, а благодать Святого Духа отвне осиявает и согревает нас, благоуханием многообразным преисполняя воздух... услаждает чувства наши пренебесным наслаждением и сердца наши напояет радостью неизглаголанною...».

Свет, мир и тишина, особая сладость, теплота, благоухание, радость, о которых мы здесь читаем, далеко, конечно, не исчерпывают полноты душевных и телесных переживаний человека, пребывающего в Духе Божием. Это суть лишь некоторые знаки исполнения Божия обетования в тех, кого Церковь именует святыми. Но весь род человеческий призван к этому царственному освящению (1Пет. 2:9), и каждый стремящийся к истине может стать избранным, возлюбленным чадом Божиим (Кол. 3:12), имеющим всю полноту даров Духа Святого, ибо Бог есть Любовь.

Духовная жизнь это не просто благочестие, не просто молитва, не просто даже подвиг или отреченность от мира. Она есть прежде всего красота, то есть, в первую очередь, строгая упорядоченность в развитии, особая последовательность в приобретении добродетелей, закономерность в достижениях и созерцаниях. И здесь опыт святых, являющихся очевидными и бесспорными знаками исполнения Божия обетования человеку, безусловно, послужит самым надежным источником.