

avtor

**Дух отношения между благодатию и
свободой в возрожденном человеке по
руководству символических книг¹**

Православной Церкви

профессор Феофан Алексеевич Тихомиров

(Речь, читанная на торжественном акте С.-Петербургской Духовной Академии 17 февраля 1894 года)

Ум человеческий уже давно напрягал свои усилия к тому, чтобы определить отношение Существа абсолютного к конечным разумным существам. Эти его усилия увенчались тем, что он пришел к мысли о царстве Божиим на земле. Идея царства Божия осознана была еще в дохристианскую эпоху у народов, достигших наибольшего культурного развития. Так, даровитый персидский народ (принадлежавший к арийской ветви человечества) выразил сознание того, что царство добра на земле есть задача мироистории. Персидская мифология учила о царстве Агура-Мазды, верховном виновнике всякого добра, мужественно борющегося с Ангромайном, как началом зла.

В этой мироисторической борьбе добра со злом и заключался для персов смысл жизни. С наибольшей ясностью идея о царстве Божьем выразилась в римской эклектической философии. В связи с представлением о человечестве, как едином целом по силе одинакового участия всех людей в едином целом по силе одинакового участия всех людей в едином разуме, римские стоики учили о великой вселенной, обнимающей богов и людей, пределы которой измеряются солнцем. Известно положение Эпиктета, что все люди братья по природе (ἀδελφοὶ φύσει), потому что происходят от одного Бога (ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων)². Известно также классическое место из Сенеки: *Duas republicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Di atque homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminus civitatis nostrae cum sole metimur: alteram cui nos adscripsit conditio nascendi*³. С таким понятием о царстве Божьем в язычестве соединялись и наиболее чистые представления об истинной человечности, особенно

выразившиеся в учении о гуманности.

Но только богооткровенное христианство, принесшее на землю истинную жизнь, вполне и правильно уяснило идею царства Божия. По христианскому мировоззрению, царство Божие мыслится как совершенное свободное осуществление воли Божией разумными тварями. Истина воли Божией лежит в основе царства Божия. И Христос, как царь, есть «βασιλεύς» «ἐξ ἀληθείας» (Ин 18:37). Воля Божия, даровавшая бытие разумным тварям и сохраняющая оное, в то же время нравственно управляет ими. Здесь во всей силе открывается абсолютизм Бога, как бесконечно превосходящего тварей во всем их бытии. Истина бесконечного различия между Богом и тварью глубоко сознается в православии. Положение, что между Творцом и тварью совершенно нет никакого сравнения⁴ в «Православном исповедании катол. и апост. церкви восточной» ставится на одно из первых мест. Ослабить эту истину значило бы исказить само существо христианского учения и приблизиться к языческому смешению Божества с миром. Но это бесконечное расстояние между Богом и тварью, по православному сознанию, не отчуждает последнюю от Бога и не угрожает её бытию в себе. Ибо разумные существа – сыны Высочайшего Блага: единственно любовь Божия дала им бытие, и Она же, как Ипостасная, Входит с ними в постоянное нравственное общение. Общение Бога с тварью есть общение прежде всего бесконечной благодати Божией. И только на почве любви к Богу, как бесконечной полноте добра, излившегося и на тварей, наиболее глубоко постижимо Его бесконечное различие от конечного бытия. Здесь мы видим сознание полнейшего ничтожества⁵ пред Богом при сознании сыновней близости к Нему и постижение абсолютизма Бога на основании сознания Его отчества. Отчество Бога основа Его царства⁶.

Итак, к существу царства Божия принадлежит благодатное общение Бога с разумной тварью. Такое Богообщение на богословском языке называется «благодатью».

В символических книгах православной церкви с понятием благодати обыкновенно соединяется представление об общении Бога с разумной тварью: имеющий благодать принадлежит к царству Божию, не имеющий её находится вне оног⁷. Действие благодати – признак Богообщения: где она является, там «живет» (κατοικᾷ) Бог, там «место» (τόπος) Божие⁸. Благодать есть действие «живущего» Бога, воспринимаемое разумными тварями как дыхание жизни Божией, полное благоволение к ним. Она даруется по причине божественной благодати⁹. К существенным признакам такого Богообщения относится его «сверхъестественность»¹⁰ и

«духовность»¹¹. Вследствие своей духовности, поскольку она может быть отличима от душевности и так называемой естественности¹², благодать является одним из самых высших моментов отношения Бога к тварям: именно через нее даруется им духовная жизнь. Другой существенный признак благодати есть чрезвычайность открывающейся в ней любви Божией, преизбыточествование¹³ милостию и любовью Бога; так что иногда благодать отождествляется с милосердием (εὐσπλαγχνία) Божиим¹⁴. Еще новая отличительная черта выступает, когда речь идет собственно о людях падших, но восстановленных Христом Спасителем. Это та особенность, по которой благодать является богообщением, совершаемым преимущественно Духом Святым, даруемым через Христа. Это можно усматривать из учения православных символических книг о двух главнейших видах благодати, – благодати усыновления (υιοθεσίας)¹⁵ и благодати как полноте духовных даров Святого Духа, изливаемых на верующего¹⁶, где деятельность приписывается преимущественно Святому Духу, даруемому через Христа¹⁷. Итак, благодать в отношении к людям может быть мыслима как живое и духовное общение Бога с ними, преизбыточествующее милостью и любовью к ним и совершаемое собственно Духом Святым, через Христа даруемым, для их вечного спасения.

Благодать служит источником жизни для всех разумных существ царства Божия. Если она есть необходимая стихия жизни добрых ангелов, которые через нее и в ней получают «просвещение»¹⁸, то еще более необходима для человека, хотя ангелоподобного¹⁹, но падшего и лишь стремящегося восстать в свое первое достойное. Здесь-то, на этом немощнейшем члене царства Божия, с особой силой сказывается действие божественного милосердия и снисходящей любви Божией. Что же такое человек по своей богозданной природе?

«Человек называется микрокосмом» (κόσμος μικρός), говорит «Православное исповедание»²⁰. Человек составлен из невещественной и разумной души и вещественного тела, дабы из одного, сим образом составленного человека видно уже было, что тот же Бог есть Творец обоих миров, невещественного и вещественного²¹. В свойствах человека лежит печать Творца всех вещей, на нем запечатлен образ Бога, как всеобщего Творца. Этот образ Божий заключается во всей природе человека и главным образом в ее духовности и разумности. «Бог», говорит св. Дамаскин, «сотворил человека непорочным и правым, любящим добро, чуждым печали и забот, сияющим всеми совершенствами, преизобилующим всеми благами, как некий второй мир, – в великом

малый²². Таким образом микрокосмический характер природы человека предполагает его нравственное совершенство, соединенное с прочими совершенствами души и тела. Микрокосмическое значение человека не в том состоит, чтобы он был центром и совершеннейшим существом во всей вселенной; нет, так как христианское учение знает о бытии существ, превосходящих человека своими совершенствами. Микрокосмическое значение принадлежит человеку и не в родовом смысле последнего, потому что духовность, разумность и нравственное совершенство суть его личное достояние. Личность с ее нравственной свободой – вот главнейшее выражение его микрокосмической природы. Природе человека, учить «Послание восточных патриархов», как «созданной доброю от Высочайшего блага» и от Него же «зависящей», присуща «свобода», как «сила природная (τῆς φύσεως ἐνέργεια), живая и деятельная», так что он по природе может (κατὰ φύσιν δύνασθαι) избирать и делать (ἐργάζεσθαι) добро, убегать и отвращаться зла²³, Это – природная «сила к деланию добра» (ἀγαθῇ ἐνέργεια), составляющая существенное свойство «разумности» человека²⁴. Следовательно, человеку присуща способность к положительному нравственному творчеству, так сказать нравственная гениальность. Добро относится к существу человека, как разумному существу и им он живет. Если отсутствие способности к творчеству эстетическому, научному и в других видах деятельности не лишает личности человека человеческого достоинства, то напротив, лишившись способности к нравственному творчеству, он тотчас перестал бы быть человеком. «Правосл. Исповедание» в своих положительных определениях свободы человека имеет ввиду собственно свободу выбора между добром и злом, свободу, как энергию самоопределять себя к добру или злу²⁵. Но здесь можно заметить и более общую черту, в силу которой человеку, как свободному, усваивается происходящее из разума владение самим собою или своей природой. «Свобода (τὸ αὐτεξούσιον) человека есть произвольное (ἐλευθέρα), независимое желание (θέλησις), происходящее от разума, или разумной души (γεννᾶται ἀπὸ τὸν λογισμὸν, ἢ τὸν λογικὸν), делать добро и зло; ибо разумные твари должны иметь природу самовластную (ἐξουσιαστικὴν) и свободно управлять ею (νὰ τὴν μεταχειρίζονται ἐλευθέρως) при руководстве разума»²⁶. «Свобода состоит в том, чтоб располагать действиями без всякого насилия и увлечения извне или изнутри, прямо от лица; отличительный ее признак – независимость или непринужденность»²⁷. Таким образом, человеку, как свободному, присуще действие непосредственно из себя самого как единого целого; ему присуща способность не только к созданию своего внутреннего мира, но и

управления им. Ему принадлежит так сказать внутренняя нравственная центральность. Но где есть центральность, там есть и периферичность. Если есть действие из себя единого целого, то, значит, существует объективный нравственный миропорядок, независимый от этого единого целого и в то же время имеющий к нему внутреннейшее отношение. Свобода нравственная не есть так сказать блуждающая комета, но бытие определенное. Вот почему «Правосл. Испов.» говорит о свободе, как власти человека «быть добрым и сыном Божиим, или злым и сыном дьявола»²⁸. Таким образом существенная задача свободы – воспринимать воздействия от объективного нравственного миропорядка и отвечать на оные, отражать в себе этот миропорядок и в то же время самодеятельно быть самой собою. Существенные потребности свободы – находиться в определенных внутренних отношениях к этому миропорядку. А так как основа этого миропорядка есть Сам Бог с Его бытием и деятельностью, то, следовательно, существенный и внутреннейший момент существования свободы есть определенное отношение к Богу.

Итак, в самой природе свободы человека дана потребность общения с Богом, потребность благодати²⁹. Это существеннейшее свойство свободы во всей своей силе раскрывается в возрождении человека через св. таинства крещения и миропомазания, где происходит теснейший, так сказать органический союз благодати со свободой. С этого союза «зачинается полная истинно-христианская жизнь»³⁰; через него и в нем она зреет и делается совершенной. Этот союз – душа всей христианской жизни. Отсюда видно, какое важное значение имеет вопрос об отношении между благодатью и свободой в возрожденном человеке. Единственно через уяснение этого вопроса может быть раскрыта внутренняя сторона жизни христианина, знание чего столь необходимо в интересах христианского просвещения. К уяснению данного вопроса мы и обращаемся.

Жизнь христианина, по его возрождению, есть единственно истинная жизнь человека. Эта истинная жизнь со своей фактической стороны следующим образом может быть представлена на основании символических книг православной церкви.

Благодать в возрожденном человеке, хотя объясняет все его существо («ὄλος ἡμᾶς»)³¹, но «преимущественно» (μάλιστα) «царствует» в его «сердце» (εἰς τὴν καρδίαν μας)³², т.е. в его внутреннем «я», этом носителе всех его душевных состояний³³. Сердце, понимаемое в этом смысле, благодатно очищенное от зла и освященное, восстанавливается в правах своих над духом, получая полную власть к управлению им. Такое

состояние сердца делает его внутреннейшей крепостью духа, или, лучше сказать, его внутреннейшей полнотою. Это сыновне-дерзновенное отношение к Богу, или этот слышимый в «сердце» возрожденного «воплень Святого Духа»: «Авва Отче» (Гал. 4:6)³⁴, и эта облегченность «силою свыше»³⁵, или, что тоже, преисполненность семью духовными дарами Святого Духа³⁶ – вот те благодатные действия, которые создают в духе внутреннейшую полноту. Благодаря такому состоянию «я», получается возможность к благоустроению и приведению в нормальное состояние всего духа. Внутренняя полнота, при условии самодеятельности духа, так сказать изливается во все его силы, как бы сама собой вносит жизнь во весь дух: ибо все добродетели, которые как таковые, предполагают не только чистоту и святость «я», но и частнейшее развитие духа, суть «плоды Духа Святого» (καρποὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος), или проявления, «знамения божественной благодати» (σημᾶδια τῆς θείας χάριτος)³⁷. Выражения: «плоды», «знамения», без всякого сомнения, указывают на жизненный, нравственно-свободный характер частнейшего роста духовной жизни. «Дух» (т.е. облагодатствованное внутреннее «Я»), говорит один отечественный богослов, «низводит в душу оживление», «передает душе силу», сообщающую ее деятельности в добре жизненность, успех и многоплодность³⁸. Это значение облагодатствованного «я» для целого духа может быть охарактеризовано и иначе, как тяготение к нему с самих сил духа. Все силы духа, при самодеятельности его, как бы естественно влекутся к единению с «я», как с некоторым полносодержательным центром. «Когда наседка, нашедши зерно, – говорит преосв. Феофан, – дает знать об этом своим детенышам, тогда они все, где бы ни были, летят к ней и собираются своими клювами к той точке, где ее клюв. Точно также, когда божественная благодать воздействует на человека в сердце его, тогда дух его проникает туда своим сознанием, а за ним и все силы души и тела»³⁹. Так, в туне богодарованной внутреннейшей полноте духа лежит начало, основание и зерно того полного преобразования духа, которое содевается человеком в течении долгого и продолжительного времени.

Обращая внимание на честнейшие черты внутреннейшей полноты духа, мы прежде всего усматриваем, что она заключает в себе любовь к Богу и ближним. Уже мысль о благодати усыновления, этого необходимого предположения данной полноты, предполагает в ней как необходимое свойство сыновнюю любовь к Богу и христианское братолюбие. И, действительно, «Правосл. Испов.» в любви к Богу и ближним прямо указывает некоторое начало духовной жизни, когда оно

христианскую добродетель (ἡ χριστιανικὴ ἀρετὴ) определяет как охотное исполнение (ἡ πλήρωσις) заповедей Божьих, проистекающее (ὁποῦ γεννᾶται) «из любви к Богу и ближнему» – ἀπὸ τῆς πρὸς Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης⁴⁰. Уча о смертном грехе, умерщвляющем того, кто совершает его, «правосл. Испов.» один из существенных моментов его усматривает в охлаждении любви к Богу и ближнему⁴¹. По учению «Послания вост. патр.» добрые дела, понимаемые в смысле любви к Богу и ближним, имеют не просто лишь значение внешнего выражения действительности нашего призвания, но καθ' ἑαυτὰ относятся к внутреннейшему началу жизни духа, доставляя вере действенность и имея действительно заслуживающее значение перед Богом. Но любовь, рождая ведение⁴², и сама рождается из ведения. Так, сердечное прославление Бога, один из важнейших видов любви к Богу, «рождается» из Богопознания⁴³; совершеннейшая любовь к ближнему, чуждая всякой зависти к нему, относится к внутренним состояниям духа, «рождающимся» не только из воли человека, но и его «ума» (νοῦς)⁴⁴. И значение оправдания человека перед всемогущим будущим судом приписывается не просто любви, но вере, «действующей через любовь»⁴⁵. Таким образом внутреннейшая полнота духа не просто лишь любовь к Богу и ближнему, но включает в себе то, что делает ее ведением. Это особенно ясно видно из учения о семи дарах Святого Духа (сообщаемых в св. таинстве миропомазания). В этих дарах преизобильно изливается на верующего так сказать вся любовь Божия. Страх к Богу из любви к Нему, вдохновенное молитвенно-деятельное служение Богу, деятельное познание закона Божия, просвещенное мужество в борьбе со злом, предприимчивость в совершении добра, способность разумения тайн и воли Божией, мудрость нисходящая свыше⁴⁶ – вот те высокие духовные дарования, которые начинательно, но действительно получает всякий верующий при самом вступлении в царство Божие. Если нужно обозначить какую-либо общую черту, свойственную всем этим дарованиям, то мы могли бы назвать ее словом: мудрость, или лучше (пользуясь языком Климента Александрийского и св. Исаака Сириянина) словом: ведение. Это ведение уподобляет возрожденного первочеловеку в его невинном состоянии⁴⁷. Как там имело место совершенство ума и воли, как там «воля всегда покорялась разуму, хотя всегда была свободна»⁴⁸, и человек весь был в «поучении и помышлении о Боге и онога благостех»⁴⁹, так здесь имеет место благодатное единение разума и воли. В возрожденном человеке является неразлучное внутреннее единство веры и любви – веры, не внешней, но «сущей в нас» (οὗσα ἐν ἡμῶς), и любви не относительной, но

действительно живой⁵⁰. Это – единство факта и внутренней мысли, это – внутренняя крепость, мощная, но кроткая и мирная, это – то сочетание разума, света и жизни, которое так приличествует человеку, как умной силе, и делает его истинно человеком. Этот гносис недвижим; он глубже всякого рассудочного движения, глубже чувствительных удовольствий и страданий, и даже совесть как бы поглощенная вновь рождается в нем и из него.

Если основа духовной жизни возрожденного человека есть благодатный гносис, состояние благодатного просвещения, то понятно, что, при таком обосновании жизни, самодеятельность человека, открывающаяся в сознании и свободе, не подавляется, не понижается, а оживляется и возвышается. Это видно из сознания так называемого «духовного совершенства», которое «общее всем православным христианам»⁵¹, по известному классическому месту св. ап. Петра: «вы же род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1Пет. 2:9). Духовным священникам присуще сознание облагодатствованного человеческого достоинства, или, что тоже, христианского достоинства, притом не просто личного, но общего всем истинным христианам. Такой характер духовного священства изобличает глубоко верное соотношение природе человека, который и в естественном состоянии сознает свое личное человеческое достоинство непременно как общечеловеческое. Задача этого священства состоит в том, чтобы по словам св. ап. Петра, «самим (αὐτοῖ), как живым камням, устоять из себя («οἰκοδομεῖσθε»)»⁵² дом духовный» (1Пет. 2:5), или, по словам св. ап. Павла, «преобразовывать себя («μεταμορφοῦσθε») обновлением ума» своего (Римл. 12:2), т.е. чтобы очистить от зла весь свой дух и весь строй своей духовной жизни преобразовать по новым началам благодати. Эта цель деятельности есть важнейшая для возрожденного человека, по ходу роста его духовной жизни. Ибо благодать в возрождении очищает от зла и восстанавливает в святости лишь внутреннейшее «я»; в возрожденном человеке, тотчас по возрождении, лишь так сказать существенное, принципиальное направление его жизни является вполне добрым; все же остальные силы духа, кроме свободы и сознания, еще нечисты и лежат во зле, хотя уже лишены своей прежней власти. Зло смертельно поражено и перестало царствовать в человеке, но за ним осталась возможность искушать и обольщать его через возбуждение и оживление вообще его греховной склонности и в частности его прежних греховных навыков. Отсюда ближайшая задача, воспринимаемая на себя возрожденным

человеком – самодеятельно провести воспринятое им начало новой жизни во весь свой дух, во весь внутренний строй своей жизни.

Принцип для самодеятельного и самоличного развития духовной жизни указывается в том же учении о духовном священстве. В словах св. ап. Павла, приводимых «Правосл. Исповеданием» при учении о данном предмете⁵³, так заповедуется христианам: «представьте тела ваши⁵⁴ в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения (τὴν λογικὴν λατρείαν) вашего» (Рим. 12:1). Здесь заповедуется приносить «тела свои», т. е. себя самих, «в жертву святую и благоугодную Богу», – указывается начало живого самопожертвования, или ревностной самоличной борьбы с самим собой. Сообразно с этим «Правосл. Исповедание» понимает и слова св. ап. Петра: «приносить духовные жертвы, благоприятные Богу, Иисусом Христом» (1Пет. 2:5). «Такому священству», говорит оно, передавая смысл данного текста, «сообразные бывают и приношения, именно: молитвы, благодарения, умерщвления плоти (νεκρώσεις τοῦ σώματος)⁵⁵, предание себя на мученичество за Христа, и другие подобные».

Начало борьбы с самим собой в православном учении не отрицательного характера, а положительного. Это объясняется, во-первых, тем, что борьба с самим собой предполагает уже силу управлять самим собой, власть над самим собой, каковая власть и восстанавливается в человеке чрез благодатное возрождение; во-вторых тем, что эта борьба совершается хотя свободно, но не произвольно, а законно, по известному порядку, по известным правилам. Эти правила выражаются именно в трех главных аскетических добродетелях: молитве, посте и милостыне. Молитва, пост и милостыня составляют основное содержание «церковных заповедей», находящихся в учении «Правосл. Исповедания» о десятом члене символа веры. Они же занимают центральное положение среди главных добродетелей, указываемых в «Правосл. Исповедании»: проистекая из «начальных» добродетелей – веры, надежды и любви, они сами рождают: благоразумие, справедливость, мужество и воздержание⁵⁶. Молитва понимается, как «возношение ума и воли (τῆς θελήσεως) нашей к Богу, в котором мы хвалим Бога, или просим, или благодарим за Его к нам благодеяние»⁵⁷; понимается в таком смысле, молитва дает правильную основу для всего внутреннего самодеятельного отношения к Богу. Пост определяется как предпринимаемое для дела спасения души «воздержание» (ἐγκράτεια) от «всех худых пожеланий», «всех мирских предметов», всех или некоторых яств, равно и пития⁵⁸; пост есть коренное и решительное упражнение духа, касающееся всех духовно-телесных

отношений человека к себе самому. Наконец, третье аскетическое упражнение «милостыня» есть «дело милосердия» (τῆς εὐσπλαγνίας), оказываемое кем-либо нуждающемуся человеку без различия лица⁵⁹, т.е. из уважения к человеческому и христианскому достоинству. Это упражнение включает в себе вообще все дела человеколюбия⁶⁰ и дает правильное направление и развитие естественной гуманности, этой родственной любви человека к человеку⁶¹. Таким образом данные правила для религиозно-нравственной самодеятельности относятся собственно к частным силам человека, но они в тоже время настолько широки, что обнимают все эти силы, захватывают всю религиозно-нравственную область жизни. Отношение их к частным силам человека настолько также глубоко, что для приложения их к делу в духе православной церковности требуется напряжение всей силы воли; а это напряжение затруднительно, особенно потому, что оно соединяется различием и действительным разделением, или разлучением, себя самого от своих состояний и одних своих состояний от других. Но это не значит, что пользование данными правилами для духовного саморазвития есть искусственное переделывание самого себя. Эти правила настолько естественны, что если бы их не было, то нужно было бы изобрести их. Что молитва, пост и милостыня природосообразны – это одно из основных положений православного христианского нравоучения. Природосообразность их доказывается тем, что они возникают по требованию благодатного гносиса. Эту простую, но жизненную истину выражает «Православное исповедание», когда говорит, что молитва, пост и милостыня, «произрастая из веры (ἀναβλαστάνουσαι ἐκ πίστεως), через (διὰ) надежду в (ἐν) любви соделываются благоприятными Богу»⁶². «Послание вост. патриархов», перечисляя частные действия⁶³, в которых выражаются эти добродетели, все их называет «плодом покаяния»; а о покаянии известно, что оно, понимаемое в смысле сокрушения, или «расторжения» своего сердца, имеет непосредственное отношение к благодатной внутреннейшей полноте, как ее возгревание. С таким отношением данных подвигов к благодатному гносису вполне согласуется то, что они имеют силу для очищения духа и образования в нем истинной жизни не сами от себя, а потому, что «чрез» них внутреннейшее «я» «проводит восстановительную силу благодати» и «низводит в душу оживление»⁶⁴. «Не они созидают дух и очищают природу, а благодать Божия, приходящая чрез них и получающая как бы доступ, приток к нашим силам»⁶⁵. Они имеют значение и действительность, лишь будучи совершаемы в духе истинной веры. Следовательно, данные средства к созиданию духа носят специально религиозно-нравственный

характер, и, как таковые, они не могут быть заменены никакими общенравственными или культурными средствами. Ни философское самоиспытание, ни обиденный внешний труд, ни умственное образование, ни эстетическое развитие, ничто подобное не может заменить правильного пользования благодатной силой, которое одно только может давать глубокое, быстрое и действительно прочное созидание духа. Это специально религиозно-нравственное развитие есть истинное просвещение, и лишь в связи с ним и на основании его всякое другое просвещение и всякая другая производительность могут и должны быть действительно полезными для истинной жизни. Так, религиозно-нравственная самодеятельность постепенно приводит очищению от зла всего духа и раскрытию в нем добродетелей, и задача перерождения всей жизни, жизни в целом ее составе, налагаемая обязанностью духовного священства, находит свое осуществление.

Вот истинная жизнь с ее внутренней стороны. В ней усматриваются два главных момента: гносис, как благодатное состояние сознательно-свободного «я», и постепенное, путем труда достигаемое преобразование всего духа на основании этого гносиса. Посему приблизительно можно было бы дать следующую схему истинной жизни. Истинная жизнь есть хождение в воле Божией силою благодатного гносиса, или истинная жизнь есть самодеятельное преображение всего духа как раскрытие благодатного гносиса.

Из сделанного описания истинной жизни возрожденного человека легко усматривается, что в ней являются два главных внутренних деятеля – благодать и свобода. Во все время жизни возрожденного оба эти начала действуют совместно и в нераздельном взаимном единстве. Добро «совершается» (ἐνεργεῖσθαι) человеком «под благодатью и с благодатью» (ὕπὸ τῆς χάριτος ⁶⁶ καὶ μετὰ τῆς χάριτος, sub gratia et cum gratia), говорится как в «Послании восточных патриархов»⁶⁷. Все «добродетели» (ἀρεταὶ) его, учит «Правосл. Исповедание», «происходят» (καταβαίνουσι) от Святого Духа «и Он содействует (συνεργεῖ) совершению их человеком» (εἰς τὸ νὰ τελειώνουσι ἀπὸ τὸν ἄνθρωπον)⁶⁸. Человек совершает (τελειώνει) «заповеди Божии» «при помощи Божией и при содействии собственного разума (διανοία) и воли» (θέλησις) (выражение «Правосл. Исповедания»)⁶⁹. Вот формулы символических книг православной церкви, в которых наиболее полно выражается учение об отношении между благодатью и свободой в возрожденном человеке.

Хотя благодать и свобода действуют в нераздельном единстве, но действия их настолько проникнуты гармоническим характером, чуждым

всякого взаимоисключения, что можно до некоторой степени различать действия той и другой и в их отдельности друг от друга.

Благодать является началом внутренней жизни человека, простирающимся на всю ее область и в общем и в частном. Прежде всего общее направление жизни определяется благодатью: благодать «предводит» (προηγῆσθαι), «предваряет» (προφθάνειν) человека в его христианской деятельности, возбуждает его к оной; человек свободно следует ей, согласуется (συγκατατεθῆναι) с ней⁷⁰. Без такого общего благодатного руководства «возрожденный» «не может» «творить дел достойных жизни по Христе»⁷¹. В отношении частных моментов жизни, благодать «содействует» (συνεργοῦσα) человеку, «укрепляет» (ἐνδυναμοῦσα) и «постоянно совершенствует» (ἐμμόνους ἀποτελοῦσα)⁷² его; человек же «действует» (ἐνεργέω) вместе с (μετὰ)⁷³ благодатью. Благодать «нравственное добро» делает духовным (πνευματικὸν)⁷⁴: это значит, что психические усилия и психическая жизненность их и успех их для достижения «спасения» зависят от благодати. Таким образом свобода действует как «нравственное», естественно-человеческое начало, а благодать как начало «духовное», сверхъестественное. Так как связь между ними не только общего характера, но и частного; то ясно, что взаимообщение между ними – полное: по меткому выражению одного отечественного богослова, они «сопроникаются, взаимно-входны»⁷⁵. При этом человек весь сыновне отдается благодати: благодать «царствует» в его «сердце» и, по мере духовного преуспевания, во «всем» остальном существе его⁷⁶. Но, весь отдаваясь благодати, он не теряет своего лица, а находит его обновленным и истинно возвышенным. Такое соединение самоуничтожения с самонахождением возможно лишь при глубочайшем смирении, и только последнее может до некоторой степени дать понять его возможность. Во всяком случае, человеческая воля вполне подчиняется началу благодати и в то же время остается вполне свободной.

Таким образом благодать и свобода в человеке составляют как бы одно целое, как бы один организм, один микрокосм. Облагодатствованный человек подобен хорошему дереву, в котором внутренняя живительная сила – Дух Святой из соков же самого дерева производит «плоды» – добродетели; или человек – это малый мир, где царствует Бог, «знамениями» присутствия Которого являются добродетели. Это царство Божие, открывающееся в человеке, есть истинное царство Бога, и потому явление его в нем необходимо предполагает тождество оного с объективным царством Божиим. Действия благодати не только субъективны, но и субъективно-объективны. Благодать, «постоянно

совершенство» человека, «оправдывает» его и делает (ποιεῖ) «предопределенным», т.е. к вечному блаженству (по учению «Послания восточных патриархов»)⁷⁷. Последние два выражения именно указывают на субъективно-объективные действия благодати, которая не только побеждает зло, но «изглаждает» (хотя пока начинательно) и следствия от него, произошедшие в объективном духовном миропорядке. Так, через союз свободы и благодати создается в людях царство Божие, которое совершеннейшим образом и достигается на земле в нашей святой православной церкви.

Примечания

¹ - Символическими книгами православной церкви, как изданными от лица всей церкви, должны быть считаемы собственно две: «Православное исповедание католической и апостольской церкви восточной» и «Послание патриархов православно-католической церкви о православной вере». Греческим и латинским текстом этих книг мы пользуемся для первой книги по изданию Гофмана Wratislaviae 1751, для второй по изданию Киммеля – Ienaе 1843 и греческому – Святейшего Синода ἐν Πετρούπολει 1840

² - Zeller, Die philosophie der Griechen, 1880, Leipzig, III Th. I Abtheil. S. 753, not. 3; *ibid.* S. 299

³ - *Ibid.* S. 296, not. 3

⁴ - Εἶναι οὐδὲ μία σύγκρισις καθόλου ἀνάμεσον τοῦ κτίστου καὶ κτίσματος. Часть 1, вопр. 8.

⁵ - *Ibid.* ч.2, вопр.35

⁶ - Ср. Прав. Испов. Ч. 2, вопр. 27. Еще *ibid.* ч.1, вопр. 15: «вседержительство и всемогущество Бога определяется (εἶναι διωρισμένη)... благоволением Его» (ἀπὸ... τὴν εὐδοκίαν του).

⁷ - Прав. Испов. ч. 1, вопр. 20 и 21.

⁸ - *Ibid.* ч. 1, вопр. 15. Ср. *ibid.* ч.2, вопр. 25: мы просим Бога, “ut gratia sua nobis adsit», т.е. Deus.

⁹ - Посл. вост. патр. чл. 3: χάριτος... παρὰ τῆς θείας ἀγαθότητος πᾶσι χορηγουμένης. Иногда слово «благодать» употребляется прямо в значении благодати Божией: так, в Прав. Испов. ч.3, вопр. 31; *ibid.* ч. 2, вопр. 2 (в словах: εἰς τοῦτο γροικᾶται ἡ θεία χάρις.)

¹⁰ - Посл. вост. патр. чл. 14: χάρις ὑπερφυής. Ср. Прав. Испов. ч.1, вопр.20 и 35.

¹¹ - Ср. «Посл. вост. патр.» чл.14. В «Прав. испов.» ч.2 вопр. 5 благодать называется «святою» (ἀγία).

¹² - Посл. вост. патр. чл. 14

¹³ - Посл. вост. патр. чл. 17: χάρις ὑπερβάλλουσα.

¹⁴ - Правосл. испов. ч. 3, вопр.39.

¹⁵ - Об этом виде благодати говорится в Прав. Испов. ч. 2, вопр. 10; ср. *ibid.* ч. 1, вопр. 35 и Посл. вост. патр. чл.16

¹⁶ - Прав. Испов. ч.1, вопр.104. Ср. с сим учение о семи дарах Святого

Духа: *ibid.* ч. 2, вопр. 73 –80.

¹⁷ - *Ibid* ч. 1, вопр. 35: ἡ χάρις τούτη τῆς υἰοθεσίας διὰ μέσου τοῦ Χριστοῦ χαρίζεται υἰοθεσίας; *Ibid.* ч. 2, вопр. 10

¹⁸ - *Ibid.* ч. 1 вопр. 20 и 18.

¹⁹ - *Ibid.* ч. 1 вопр. 23.

²⁰ - Ч.1, вопр. 18.

²¹ - *Ibidem* Идея о человеке, как микрокосме, здесь излагается на основании учения о том же св. Иоанна Дамаскина.

²² - Точное излож. прав. веры кп. 2, гл. 12. См. «Прав.-догмат. Богосл.» преосвященного Макария. Изд. 1856, т.1 § 76. стр. 327.

²³ - Посл. вост. патр., ч.14

²⁴ - *Ibidem.*

²⁵ - Правосл. Исповед., ч. 1, вопр. 23: ἐξουσία... νὰ ἀμάρτη, ἢ νὰ μὴν ἀμάρτη. *Ibid.* ч.1, вопр. 27: τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μία θέλησις... εἰς τὸ νὰ ἐνεργῇ τὸ ἀγαθὸν, ἢ τὸ κακὸν.

²⁶ - Правосл. Исповед., ч. 1, вопр. 27.

²⁷ - Начертание христианского нравоучения, епископа Феофана, Москва, 1891 г. 201–202 стр.

²⁸ - Ч.1, вопр. 27.

²⁹ - Эта потребность является еще более сильной, если обратить внимание на испорченность человеческой свободы вследствие первородного и личных грехов. Но последняя сторона дела сама собой здесь предполагается, и входить в ее рассмотрение нет надобности.

³⁰ - Путь ко спасению, епископа Феофана, Москва, 1884, стр. 195.

³¹ - Возрожденный «есть весь семя будущего, или земля, исполненная семенем» (Путь ко спасению, еписк. Феофана, 23 стр.).

³² - Правосл. Испов., ч. 2, вопр.15: Παρακαλοῦμεν τὸν Θεὸν, ὥστε αὐτὸς μὲ τὴν χάριν... βασιλεύῃ εἰς ὅλους ἡμᾶς, καὶ μάλιστα εἰς τὴν καρδίαν μας. Ср. выражение: ὁ Θεὸς ἄλλου ποθὲν δὲν μένει, μόνον εἰς τὴν καθαρὰν καὶ σώφρονα καρδίαν. (*ibid.* ч.3 вопр.20)

³³ - «Сердце», как внутреннейшее «я», выражаясь образно, лежит в основании всех добродетелей. Так, вера состоит в веровании «сердцем» и исповедании устами одного Триипостасного Бога (Прав. Испов. ч.1, вопр.4); надежда есть истинное дерзновение к Богу, дарованное «сердцу» человека через вдохновение и просвещение от Бога (*ibid.* ч.2, вопр.1); одно из важнейших проявлений любви к Богу – прославление Бога есть так же

«сердечное» (απο καροιαν – ibid. ч.3, вопр.50) и проч.

³⁴ - Правосл. Испов. ч. 2 вопр.10; Посл. вост. патр. чл.16 (последние строки).

³⁵ - Посл. вост. патр., чл. 15.

³⁶ - Правосл. испов. ч. 1, вопр. 73 – 80. Ibid. ч. 1, вопр. 104: ὅταν ὁ ἱερεὺς χρίει τὸν βαπτιζόμενον μὲ τὸ ἅγιον μύρον, χύνονται ἀπάνω εἰς αὐτόν τὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος.

³⁷ - Правосл. испов. ч.1, вопр.81.

³⁸ - Путь ко спасению, преосв. Феофана, стр. 267.

³⁹ - Там же, стр. 228.

⁴⁰ - Ч. 3, вопр.3

⁴¹ - Ч.3, вопр.18 и 21.

⁴² - Чл.13 Правосл. Испов. ч.1. вопр.80: мы φοβούμεθα τὸν Θεὸν ἐξ ἀγάπης.

⁴³ - Ibid. ч.3 вопр.50.

⁴⁴ - Ibid. ч.3 вопр.72.

⁴⁵ - Посл. вост. патр. чл. 9 и 13: πίστις... ἐνεργουμένη διὰ τῆς ἀγάπης.

⁴⁶ - Правосл. Испов. ч. 1, вопр. 73–80

⁴⁷ - Учение о невинном состоянии первочеловека находится в Правосл. Испов. ч. , вопр. 22 и 23.

⁴⁸ - Ibid. ч. 1 вопр. 23.

⁴⁹ - Ibidem: νὰ μελετᾷ καὶ νὰ λογιάζη περὶ Θεοῦ καὶ τὰς ἐκείνου χριστότητας. Нами приведен славянский текст по московскому изданию 1696 года (сделанному при патриархе Адриане).

⁵⁰ - Посл. вост. патр., чл. 13

⁵¹ - Правосл. Испов. ч. 1, вопр. 108: τῆς πνευματικῆς ἱερωσύνης ὅλοι οἱ χριστιανοὶ οἱ ὀρθοδοξεῖ μετέχουσι.

⁵² - Это самоустройство из себя духовного дома – οἰκοδομεῖσθαι производится уже на ранее изложенном основании, которое есть «Богом избранный, драгоценный камень (Ibidem, т с. 1Пет. 2:4) – Христос, сделавшийся «главой угла» (7 ст.)

⁵³ - Ч. 1. вопр. 108. Мы приводим данный текст по русому изданию Св. Синода.

⁵⁴ - По греч. тексту: παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν (ut exhibeatis corpora vestra).

⁵⁵ - Ср. Выражение в Прав. Испов. ч. 3, вопр. 7: νὰ νεκρώνη τὰς τῆς

σαρκὸ ἐπιθυμία. «Умерщвление» плотских пожеланий означает изгнание их из свободно-сознательной области духа.

⁵⁶ - Ч. 3, вопр. 5 –10.

⁵⁷ - Ibid. ч. 2, вопр. 4.

⁵⁸ - Ibid. ч. 3, вопр. 7.

⁵⁹ - Правосл. исповед. ч.3 вопр. 9

⁶⁰ - Ibidem.

⁶¹ - Humanitas есть любовь человека к человеку; тогда как φιλανθρωπία употребляется не только в этом смысле, но и для обозначения любви к человеку со стороны других разумных существ, напр. Бога.

⁶² - Ч.3 вопр. 5

⁶³ - К таковым действиям относятся: «молитвы, слезы, коленопреклонения при молитвенных бдениях, сокрушения, утешение бедных и выражение в поступках своей любви к Богу и ближним» (гл.18).

⁶⁴ - Путь ко спасению епископа Феофана. стр. 267.

⁶⁵ - Там же. стр.252.

⁶⁶ - Ср. выражение правосл. Испов. ч. 2, вопр. 25; ὑλοκάτω εἰς τὴν σκέλην τῆς χάριτος.

⁶⁷ - Посл. вост. патр., ч. 14.

⁶⁸ - Правосл. Испов. ч.1, вопр. 81.

⁶⁹ - Ч.3, вопр. 3.

⁷⁰ - Посл. вост. патр., чл.14

⁷¹ - Ibidem.

⁷² - Ibidem чл. 3

⁷³ - Ibid. гл. 14: μετὰ τῆς χάριτος (в первой из вышеприведенных формул).

⁷⁴ - Ibidem.

⁷⁵ - Путь ко спасению, епископа Феофана, 201 стр.

⁷⁶ - Правосл. Исповед. ч.2, вопр.15.

⁷⁷ - Чл. 14

Содержание

автор Дух отношения между благодатью и свободой в возрожденном человеке по руководству символических книг1 Православной Церкви профессор Феофан Алексеевич Тихомиров	1
Примечания	14