
В. Д. САРЫЧЕВ,
доцент Московской духовной академии

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БОГОПОЗНАНИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Христианское учение о богопознании относится к мало исследованной области богословия. Между тем оно имеет большое значение в составе христианского ведения. Сообразуясь с этим, многие святые отцы и учителя Церкви прямо или косвенно касались этого вопроса в своих творениях. Естественно, что их высказывания, приуроченные преимущественно к различным случаям пастырской деятельности, не могли быть даны в полноте и системе. Однако общее содержание их учения об этом обширно и разносторонне.

Предлагаемая статья является попыткой обобщения учения о богопознании некоторых святых отцов III и последующих веков. В изложение включены отдельные мысли блаж. Августина и других учителей Церкви по исследуемому вопросу, как соответствующие общеотеческому воззрению.

При выборочном изложении мыслей святых отцов в значительной мере теряется благодатный аромат их непосредственной проповеди; однако оно все же представляется целесообразным как средство обобщения и систематизации, позволяющее хотя и внешне-рассудочно, но более полно уяснить содержание их учения для дальнейшего, внутреннего-духовного его усвоения.

Ссылки в тексте на творения святых отцов указаны в виде двух заключенных в скобки цифр, отделенных двоеточием: первая цифра означает порядковый № святоотеческого творения по прилагаемому в конце статьи перечню, вторая — № страницы, на которой размещен цитируемый текст.

«Се же есть живот вечный,
да знают Тебе Единого Истинного
Бога и Егоже послал еси Иисус
Христа» (Иоан. 17, 3).

«Памятовать о Боге необходимее, нежели дышать: и, если можно так выразиться, кроме сего не должно и делать ничего иного» (12:8—9) — говорит святой Григорий Богослов. По мысли св. отца, стремящийся к Богу человек не должен содержать в своем разуме ничего более влекущего, чем память о Боге.

Стремление к Богу, естественно выражаемое памятованием Его, может быть мыслимо только при условии Его познания. И это — высшая степень духовного знания, к которому призывается богообразная природа человека, по милости Божией способная к восприятию божественной благодати. Поэтому возможность благодатного влечения к Богу, устремления духа человеческого к Источнику жизни, истины и добра — величайший дар Божий, при котором человек становится носителем добра, познает истину и достигает вечной жизни и покоя в Боге.

«... Из многих и великих даров, которые мы получили и получим еще от Бога, и которых числа и великости никто изречь не может, дар наибольший и наипаче свидетельствующий о Божием к нам человеколюбию, есть наше к Нему стремление и сродство с Ним,— говорит св. Григорий.— Что солнце для существ чувственных, то Бог для духовных: одно освещает мир видимый, Другий — невидимый; одно телесные взоры делает солнцевидными, Другий — разумные естества богоподобными. И как солнце, доставляя возможность видящему видеть, а видимому быть видимым, само гораздо превосходнее видимого,— так Бог, устрояющий, чтобы существа мыслящие имели дар мышления, а мыслимые были предметом мышления, Сам выше всего мысленного, и всякое желание останавливается на Нем, далее никуда не простирается. Ибо далее Его ничего высшего, и даже вовсе ничего не находит ум самый любомудрый, превыспренний и любоиспытательный. Бог есть последнее из желаемых, успокоение всех бывших умозрений» (11:176—177).

Пребывание ума в Боге св. отец считает естественным и необходимым для истинного блага состоянием человека. Тот, кто при посредстве разума, «расторгнув вещество и плотское (если назвать так) облако», смог «приблизиться к Богу, сколько доступно человеческой природе, и соединиться с чистейшим светом,— тот блажен, по причине как восхождения отселе, так и тамошнего обожения, к которому приводит истинное любомудрие и возвышение над вещественною двойственностью ради единства умопредставляемого в Троице». Следовательно, блаженство человека — в приближении к Богу, в Его познании. «А кто от сопряжения с вещественным стал хуже,— продолжает св. отец,— и столько прилепился к брению, что не может воззреть на сияние истины и возвыситься над дольным, тогда как сам произошел свыше и призывается к горнему,— тот для меня жалок по причине ослепления, ...даже тем более жалок, чем более обольщается своим счастьем и верит, что есть другое благо, кроме блага истинного» (11:177—178). По смыслу слов св. отца, человек призывается к «истинному любомудрию», — возвышению ума «к горнему», к Богу. Ответом на этот призыв является постоянное памятование Бога и все ему сопутствующее в нравственном устроении человека. Учение святых отцов в значитель-

ной части сводится к напоминанию об этом призывании, последовав которому человек оправдывает свое назначение существа, обладающего духовной природой. При этом он приобретает то духовное состояние, которое приготавливает его к жизни вечной и дает возможность предвкушать ее в жизни временной.

Стремление к Богу, приближение к Нему и познание Его являются основанием высочайших духовных откровений, понятие о которых столь чуждо рассудку человека «душевного», что он с трудом допускает их вероятность. «Дарования Божии столь велики,— говорит св. Иоанн Златоуст в беседе на 1 послание к Тимофею,— что люди почти не могут верить тому. И не дивно, если не могут понять их, доколе не изведают опытом».

Трудность восприятия другими, бессилие слова в изображении духовного, а также величие и святость области, в которую погружался ум христианских подвижников, побуждали к тому, что слово о божественном они изрекали не только с благоговением, но даже с опасением. Указывая на необходимость и благо приближения к Богу, призывая к памятованию Его, что является началом и следствием богопознания, они предупреждали о невозможности, а иногда и неуместности описания предметов высшего духовного ведения. Преп. Макарий Египетский отмечает: «Нетрудно сказать кому-нибудь, что хлеб этот сделан из пшеницы; но надобно с подробностью объяснить, как именно хлеб готовится и печется. Рассуждать о бесстрастии и совершенстве можно немногим» (22:153). Св. Василий Великий пишет: «Непрестанно памятовать о Боге — благочестиво, в этом боголюбивая душа не знает сытости; но описывать словом божественное — дерзко, потому что и мысль далеко не досягает достоинства предмета, и слово не ясно изображает представляемое мыслю. А поэтому, если и мысль наша во многом ниже великости предмета, а слова ниже и самой мысли, то как же не быть необходимым молчанию, чтобы иначе и это чудо богословия не оказалось у нас близким к опасности от низости речений? Посему, хотя во всех разумных существах природою всеяно желание славить Бога, однако же говорить о Нем по достоинству все равно недостаточны» (8:238).

Имея в виду эту мысль св. отца, можно полагать, что не все доступное духовному зрению подвижников сделалось доступным для нашего слуха. Однако о многом они считали возможным «говорить по мере сил», чтобы «и таковым слышанием насыщалась Церковь» (8:239).

В условиях обычного внутреннего состояния нельзя уяснить святоотеческое учение во всей глубине: «душевен человек не приемлет, яже Духа Божия...» (1 Кор. 2, 14). Но духовный опыт святых отцов является призывом к лучшему — к усвоению христианского знания, пока внешнего, но пригласительного к истинному, внутреннему знанию, приобретаемому в подвигах христианской жизни. И уверенность в духе любви, присущем святым отцам, представляет возможным неосужденно рассмотреть некоторые стороны их учения о богопознании в надежде воспринять хотя бы нечто от крупниц их духовной трапезы, ибо их слово в рассматриваемой области христианского ведения, как и во многих других, является не просто авторитетным, но единственно приемлемым.

I

Значение богопознания определяется словами преп. Антония Великого: «Причина всех зол есть заблуждение, прелесть и неведение Бога» (1:68). Указывая на учение св. апостола Павла, св. Василий Великий говорит: «...блаженный апостол Павел, чтобы людей, не погубивших сердца, тем сильнее привести в страх судов Божиих, у-

верждает, что именно на это (пороки) вместо наказания осуждаются вознерадевшие об истинном боговедении. Ибо что говорит? — «И якоже не искусиша имети Бога в разуме, предаде их Бог в неискусен ум, творити неподобная: исполненных всякия неправды, лукавствия, лихоимания, злобы, исполненных зависти» и прочего (Рим. 1, 28—29). И думаю, что апостол не от себя выдумал этот суд, потому что имел в себе глаголющего Христа... Таким образом в виде наказания страдают слепотою в важнейшем те, которые еще прежде омрачились, произвольно ослепив свое душевное око. Сему-то страшась подвергнуться, Давид говорил: «просвети очи мои, да не когда усну в смерть» (Пс. 12, 4). Из сего и подобного сему выводил я то ясное заключение, что вообще порочность страстей происходит от незнания Бога или от знания неправого» (9:7—8). Еще более решительно необходимость богопознания св. Василий выражает словами: «Телу невозможно жить без дыхания; и душе невозможно существовать не зная Творца, ибо неведение Бога — смерть для души» (8:208). Величайшей болезнью души, крайней бедой и духовной гибелью признает св. Антоний незнание Бога, «все создавшего для человека и даровавшего ему ум и слово, коими, возносясь горé, может он вступать в общение с Богом, созерцая и прославляя Его» (1:82). Как жизнь тела — от земли, так жизнь души — от Божественного Духа, — говорит нам преп. Макарий Великий. «Горе телу, когда оно останавливается на своей природе, потому что разрушается и умирает. Горе и душе, если останавливается на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным Духом, потому что умирает, не сподобившись вечной божественной жизни» (22:11—12). Поэтому (в другом месте) Преподобный увещает молиться, чтобы «здесь еще приять ему Божия Духа... Ибо сказано: «дондеже свет имате, веруйте во свет (Иоан. 12, 36); приидет ночь, егда не можете делати» (Иоан. 9, 4). Посему, если кто здесь не искал и не приял жизни душе, т. е. божественного света Духа, то он во время исшествия из тела отлучается уже на шую страну тьмы, не входя в небесное царство и в геенне имея конец с диаволом и ангелами его» (22:233).

В общении с Богом и познании Его через просвещение Святого Духа — назначение человека, смысл и цель его жизни.

«Для чего создан человек? — вопрошает преп. Антоний и отвечает: — Для того, чтобы, познавая творения Божии, он зрел Самого Бога и прославлял Создавшего их для человека» (1:73). Чрез познание божественного происходит очищение души и ее возвышение к Богу. «Есть тебе дело, душа моя! — обращается к душе св. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений. — Очищай жизнь... размышляй о Боге и о Божиих тайнах; размышляй, что было прежде вселенной и что для тебя значит эта вселенная, откуда она произошла и до чего дойдет» (14:19).

В согласии с этой мыслью об истинном направлении разума и происходящем при этом нравственном очищении человека святой Григорий Синаит учит: «Истинный любомудрец есть тот, кто от существующих вещей познал Творца их и от Творца уразумел сущее и божественное, — не научением только познал, но и испытал. Или: совершенный любомудрец тот, кто преуспел в нравственном, естественном и богословском любомудрии, паче же в боголюбии» (5:212). Чистым умом преп. Максим Исповедник признает ум «вышедший из неведения и просвещаемый Божественным светом» (3:182).

Очищение — залог духовного бессмертия, и этого достигает человек чрез богопознание. «Древо жизни есть познание Бога, причастным которого сделавшись, чистый пребывает бессмертным», — говорит авва Фалассий (3:337). «Душа в теле, в душе — ум, в уме — слово, коими созерцаемый и прославляемый Бог обессмертивает душу, даруя ей

нетление и наслаждение вечное»,— наставляет преп. Антоний Великий (1:82).

Об особом значении богопознания для духовной жизни и неотделимости его от догматических основ Православия напоминает св. Григорий Синаит, имея в виду текст Прем. 15, 3 и Иоан. 17, 3: «Знать Единого Бога, по Писанию, есть корень бессмертия, а ведать державу Троицкостасной Единицы есть всецелая правда. Изреченное о сем в Евангелии слово можно так разуметь: «Се же есть живот вечный, да знают Тебе, Единого Истинного Бога» в трех Ипостасях, «и Егоже послал еси Иисус Христа» в двух естествах и хотениях (Иоан. 17, 3)» (5:186).

Богообщение, соединяющееся с богопознанием, будучи выражением жизни духовной, по тесной связи души с телом, отражается и на последнем, что особенно проявится при воскресении. Об этом учит преп. Макарий Великий: «В какой мере каждый из вас за веру и рачительность сподобится соделаться причастным Святого Духа, в такой же в оный день и тело его будет прославлено. Ибо какое сокровище собрал ныне внутренно в душе своей, то самое откроется вне — в теле его» (22:402). С учением древнего отца Церкви совершенно совпадает по внутреннему смыслу наставление почти современного нам преп. Серафима Саровского в его беседе о цели христианской жизни: «истинная цель жизни нашей христианской есть стяжание Духа Святого Божияго» (28:5). Дальнейшее содержание беседы и явления, ей сопутствовавшие, подтверждают вторую часть приведенной мысли преп. Макария.

По мысли преп. Макария, богопознание, естественно соединенное с «памятованием и размышлением о Боге», есть высшее направление нашей духовной деятельности,— принесение в жертву Богу самой сущности нашей природы. И как Авраам был благословен Мелхиседеком, так и Господь облагодатствует людей, приносящих Ему «драгоценнейшее и лучшее из добрых помыслов» (22:348).

При таком значении богопознания, несомненно, и божественные действия имеют целью его осуществление. И действительно, все устроение спасения человека направлено к познанию им Бога. Об этом, со свойственной ему образностью речи, преп. Макарий говорит: «Как новорожденный младенец сохраняет в себе образ совершенного мужа, так и душа есть некоторый образ создавшего ее Бога. И как дитя, постепенно возрастая, постепенно узнает и отца, а когда приходит в возраст, тогда у отца с сыном и у сына с отцом устанавливается согласие и сыну делается открытым сокровище отца,— так и душа до преслушания должна была преуспевать и приходиться «в мужа совершенна». Преслушанием же погружена душа в море забвения и в глубину заблуждения и стала обитать во вратах адовых и, как бы на великое расстояние удалившись от Бога, не могла к Нему приблизиться и совершенно познать Создавшего. Но Бог первоначально чрез пророков обращал к Себе душу, призывал и привлекал ее к познанию Его. Напоследок же Сам Он пришел, отъял забвение, отъял и заблуждение, потом, и врата адовы сокрушив, вошел к заблудшей овце, Себя Самого предложив ей в Образец, чтобы чрез сие возможно ей было достигать в меру возраста, в совершенство духа» (22:393—394).

Следовать Образцу можно только при условии Его и своего познания, т. е. познания Творца и твари: в этом и состоит «совершенство духа».

II

В тесной связи с учением о богопознании находится святоотеческое учение о видах ведения. Первое понимается в большей мере при уяснении второго. Ниже последнее вкратце излагается.

Учение о видах или степенях ведения отражает воззрение свв. отцов на состояния человека или на его составность.

Признавая три нравственные состояния человека — плотское, душевное и духовное,— некоторые святые отцы формулируют или подразумевают тем самым наличие трех составляющих в природе человека — тела, души, духа. По состояниям человека, в котором преобладает та или иная часть его природы, различаются виды или степени познания и, соответственно, степень просвещения человеческого ума (естественной мыслительной способности).

Весьма определенно о трехсоставности человека говорит преп. Антоний Великий: «Жизнь есть соединение и сочетание ума (духа), души и тела, а смерть есть не гибель этих сочтенных (частей), а расторжение их союза, все это Бог хранит и по расторжении» (1:81). В зависимости от того, что преобладает в процессе восприятия и внутреннего усвоения явлений, различаются три вида или степени познания. Об этом более подробно говорит преп. Исаак Сирин: «...три суть мысленные способа, по которым ведение восходит и нисходит; и бывает изменение как в способах, какими водится ведение, так и в самом ведении; и чрез это вредит и помогает. Три же способа (орудия, посредства.—В. С.): тело, душа, дух. И если ведение в естестве своем одно, то, по отношению к сим областям мысленного и чувственного, оно утончается, изменяет свои способы и делания помышлений своих (образ мышления.—В. С.)» (21:124).

Таким образом, единое в своей сущности ведение может быть различным по «качеству», или нравственному достоинству. «Когда ведение следует плотскому вожделению», — говорит преп. Исаак, то оно направляется только по пути изысканий богатства, роскоши, словесной мудрости, тщеславия, телесного покоя и услаждения. «А по сим отличительным чертам... ведение делается противным вере... потому что исключает всякое попечение о божественном и, по причине преобладания тела, вносит в ум неразумное бессилие...» (21:124—125). Как средство приспособления к условиям видимого мира, первая степень ведения, в своем естественном, неизвращенном направлении, есть тоже дар Божий, но дар начальный. Когда человек оставляет первую степень ведения — восприятия мира и, возвышаясь ко второй, занят помыслами и пожеланиями, относящимися к душе, «тогда во свете естества души, как телесными чувствами, так и душевными помышлениями совершает... превосходные дела, а именно: пост, молитву, милостыню, чтение Божественных Писаний, разные добродетели, борьбу со страстями и прочее. Ибо все благие дела, все различные добрые состояния, усматриваемые в душе, и чудные образы служения во дворе Христовом, на сей второй степени ведения, деланием силы его (сего ведения) совершает Дух Святой. И оно-то указывает сердцу стези, ведущие нас к вере; чрез него собираем напутствие к будущему веку. Но и здесь еще ведение телесно (в своих представлениях) и сложно. Хотя и сие ведение есть путь, ведущий и препровождающий нас к вере, однако же есть и еще высшая степень ведения» (21:127). На высшей степени ведения «человек утончается, приобретает духовность и уподобляется в житии невидимым Силам, которые служение свое отправляют не чувственно производимыми делами, но совершаемыми заботливостью ума. Когда ведение вознесется над земным... и прострется горé, и последует вере в попечении о будущем веке и в вожделении обетованного нам, и в изыскании сокровенных таинств, тогда... всецело становится оно духом» (духовным). На этой степени ведения человеку становятся доступными многие тайны видимого и невидимого мира. Духовное ведение приближается к восприятию откровений, относящихся к жизни будущего века. «Тогда может воспарять оно на крылах в области бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, представляя

в уме божественные и чудные действия в естествах существ мысленных и чувственных, и исследует духовные тайны, постигаемые мыслию простою и тонкою. Тогда внутренние чувства возбуждаются к духовному деланию сообразно состоянию, бывающему в оной жизни бессмертия и нетления, потому что еще в здешнем... оно (вѣдение) прияло мысленное воскресение, в истинное свидетельство о всеобщем обновлении» (21:128—129). Первая степень вѣдения с преобладанием плотской природы и подавлением духа является для человека, призванного к жизни духовной, состоянием противоестественным, вторая, приуготовляющая к такой жизни, — естественным, и третья, когда разум человека возносится в горние области и становится духовным, — вышеестественным. «Сии же меры (вѣдения. — В. С.) у отцов называются: естественное, противоестественное и сверхъестественное», — отмечает преп. Исаак (21:129).

Следовательно, высшие области вѣдения доступны человеку вследствие наличия в нем духа и постигаются разумом одуховленным. Образ познания отличен от естественного и часто называется откровением, а состояние духовного разума — созерцанием. Так, св. Макарий Великий, сравнивая естественное и вышеестественное познание и, по-видимому, признавая в первом те ступени, которые в гносеологической терминологии впоследствии названы ощущением, представлением и понятием, говорит: «Есть ощущение, есть видение и есть озарение. И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение. У него озарен ум, а сие значит, что получил он некоторое преимущество пред имеющим ощущение, ибо осознал в себе некую несомненность видений. Но иное есть откровение, когда душе бывают открыты дела великие и Божии тайны» (22:66). Здесь законы естественного познания уже неприменимы и уступают место иным, более сокровенным законам высшего, духовного вѣдения.

Св. Исаак Сирин и другие отцы называют восприятие духовного мира также ощущением, не только ввиду трудности иного определения, но, возможно, и следуя терминологии Апостола (Деян. 17, 27). Эти внутренние духовные переживания — «ощущения» — воспринимаются духом столь же непосредственно, как телом ощущения естественные, и потому могут быть определены лишь качественно. Свв. отцы говорят о духовном услаждении при этих состояниях, их вожделенности и о духовной ненасытимости при созерцании открывающегося небесного мира, но не пытаются определить словами само воздействие на душу получаемых откровений, ввиду полной невозможности этого. Богопознание, как процесс взаимодействия Духа Божественного и духа человеческого, относится к области высшего духовного вѣдения, благодатно обретаемого лишь в порядке личного духовного опыта в подвиге совершенствования, и, естественно, не может быть предметом одного лишь рассудочного уяснения. По-видимому, в изложенном смысле можно понять слова преп. Исаака Сирина: «Как внешние чувства не вследствие обучения ощущают соприкосновенные им естества и вещи, — говорит он, — но каждое чувство естественно ощущает встречающуюся ему вещь, — так подобным сему образом представляй себе о созерцании духовном. Ибо ум, прозирающий в сокровенные тайны духа, ...созерцает славу Христову, и не спрашивает, и не учится, но наслаждается тайнами нового мира, ...соразмерно горячности веры и надежды на Христа» (2:695).

Но эти духовные ощущения столь же действительны, как и ощущения естественные, а по ясности восприятия столь же превосходят состояние естественного знания, насколько зрение превосходит слуха. «Духовное вѣдение есть ощущение сокровенного, — говорит преп. Исаак. — И когда ошутит кто сие невидимое, тогда в ощущении его рождается иная вера, не противная вере первой, но утверждающая ту

веру. Называют же ее верою созерцательною. Дотоле был слух, а теперь созерцание, созерцание же несомненное слуха» (2:745). «Вера от слуха», таким образом, соответствует естественному состоянию человека и возвышается в созерцании, утверждая уверенность в естественном.

Св. Григорий Синант перечисляет «восемь главных предметов созерцания: первый — Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, Троичное Единое и Пресущественное Божество; второй — чин и состояние умных сил; третий — составление видимых вещей; четвертый — домостроительное снисхождение Слова; пятый — всеобщее воскресение; шестой — страшное Второе Христово Пришествие; седьмой — вечная мука; восьмой — Царствие Небесное. Четыре первые — прошедшие и совершившиеся, а четыре последние — будущие и еще не проявившиеся, ясно однакоже созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодатью полную чистоту ума» (5:213).

III

В свете учения о видах ведения становится более понятным значение для богопознания так называемого естественного Откровения, которого часто касаются святые отцы в своих творениях, хотя, конечно, и не употребляют этого, позднейшего, термина. Можно полагать, что и богопознание, приобретаемое при этом, является тоже «естественным», т. е. усвояемым при посредстве природных сил и способностей нашего существа, разумеется, при содействии просвещающей благодати.

Из древних отцов Церкви наиболее широко излагали учение о познании Бога из естества святители Василий Великий и Григорий Богослов. В частности, довольно широко известно следующее место из «Второго Слова о богословии» св. Григория: «Так было с ними (язычниками. — В. С.); но наш руководитель — разум, и поелику мы, хотя также ищем Бога, впрочем не допускаем, чтобы могло что-либо быть без вождя и правителя: то разум, рассмотрев видимое, обозрев все, что было от начала, не останавливается на сем. Ибо нет основания присвоить владычество тому, что по свидетельству чувств равночестно. А посему чрез видимое ведет он к тому, что выше видимого и что дает видимому бытие. Ибо чем приведены в устройство небесное и земное, заключающееся в воздухе и под водою, лучше же сказать, то, что и сего первоначальнее, — небо, земля, воздух и водное естество? Кто смешал и разделил это? Кто содержит во взаимном общении, сродстве и согласии?... Кто привел сие в движение и ведет в непрерывном и беспрепятственном течении? Не художник ли всего, не тот ли, кто во всё вложил закон, по которому всё движется и управляется? Кто же художник сего? Не тот ли, кто сотворил и привел в бытие? Ибо не случаю должно приписывать такую силу. Положим, что бытие от случая; от кого же порядок? Если угодно, и то уступим случаю; кто же блюдет и сохраняет те законы, по которым произошло всё первоначально? Другой ли кто или случай? Конечно другой, а не случай. Кто же сей другой, кроме Бога? Так от видимого возвел нас к Богу благодарованный и всем врожденный разум — сей первоначальный в нас и всем данный закон!» (12:32—33).

Ясно, что св. Григорий говорит о разуме естественном, «всем врожденном». В результате рассуждения разум приходит к признанию истины бытия Божия, что является лишь началом веры, т. е. не более чем началом, задатками богопознания. О том, что при этом человек не имеет действительного, доступного ему богопознания, дает разуметь и сам св. Григорий, указывая в начальных словах приведенного отрывка.

что «мы также ищем Бога», но «не допускаем, чтобы могло что-либо быть без вождя и правителя», т. е. признаем бытие Божие. Очевидно, истинное богопознание есть дело дальнейшего и может быть только в результате «исканий».

Св. Василий Великий для познания Бога призывает обратиться к рассмотрению человеческой природы, признавая ее как бы малым миром, по премудрости устройства. «Вообще же, — говорит он, — точное соблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если «внемлешь себе», ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в тебе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, потому что и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям. Потому и в рассуждении Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие. Дивись Художнику, — как силу души твоей привязал Он к телу... Рассмотрй, какая сила сообщается телу душою, и какое сочувствие возвращается от тела к душе; как тело приемлет жизнь от души и душа приемлет болезненные ощущения от тела; какие в ней сокровищницы познаний: отчего знанием прежнего не помрачается изучаемое вновь, но воспоминания сохраняются неслитными и раздельными, будучи начертаны во владычественном души, как бы на медном каком столпе; как душа, поползнувшаяся в плотские страсти, губит свойственную ей красоту и как опять, очистившись от греховного срама, чрез добродетель восходит до уподобления Творцу» (8:43—44).

Способность обратиться к рассмотрению своей души — это уже следующая ступень в духовной жизни человека, что, в частности, подтверждается темой приведенного в отрывке «Слова» «Внемли себе» (на текст Втор. 15, 9). Но и здесь усматривается преимущественное действие «естественного» разума, который приобретает только представления о Боге, а сам человек получает при этом лишь «руководство к познанию Бога».

В своем толковании шестой Заповеди блаженства св. Григорий Нисский, поясняя, что видение Бога происходит чрез Его действия, дает понять, что просто рассудочное признание бытия Божия и Его свойств не есть еще действительное, обетованное Его зрение. «...Смысл сказанного о блаженстве не ограничивается только тем, что по какому-либо действию можно делать подобные заключения о Действующем. Ибо и мудрым века сего доступно может быть по устройству мира постижение превзышей Премудрости и Силы» (26:442). Далее св. отец указывает, что только нравственное совершенствование способно возвысить человека до действительного богопознания.

Так же понимает естественное представление о Боге позднейший отец — святитель Тихон Задонский. На вопрос «от чего Бог познавается и как может человек в истинное богопознание принити?» он в одном из своих писем отвечает: «1) Сделанная вещь делателя, и мастерство мастера, и строение архитектора, и благодеяние благодателя показывает; и чем лучшее и мудрейшее дело, тем лучшего и мудрейшего деятеля показывает; и большее благодеяние большего и высочайшего благодателя представляет. Разум сию истину доказует и по вся дни сие нам пред глазами обращается. ...Тако вся тварь, небо и земля с исполнением их, Творца своего показывает, и великое дело — великого, и мудро сотворенное — мудрого, и из ничего сотворенное — всемогущего делателя нам

представляет. О сем Псаломник святой воспел: «Небеса поведают славу Божию» (Пс. 18, 2)... 2) Прилежное чтение и рассуждение Святого Писания и учений святых отец и учителей церковных приводит нас в познание Божие. Ибо Писание Святое открывает Божии свойства и волю Его святую, и преславные дела Его; отцы святости и учителя все тое изъясняют писаниями и поучениями своими и тако руководствуют нас к познанию Божию и почитанию» (23:59—60).

Однако эти естественные средства, будучи необходимыми как «руководство», сами собою не дают истинного богопознания. Нужно особое откровение, вышеестественное просвещение человека, чем осуществляется прозрение «внутреннего ока» (10:242), действие разума духовного. Об этом святитель Тихон говорит далее в том же письме: «3) Христос Спаситель наш научает: «Никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыть» (Мф. 11, 27). И к Петру святому глаголет: «Плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех» (Мф. 16, 17). Отсюда видим, что к познанию Божию нужно откровение. Слово Божие проповедует Бога, но Бога без Бога познати не можем. Слеп и темен разум наш есть: требует просвещения от Самого Того, Который из тьмы производит свет. Надобно убо светильнику Божия слова внимати, но просвещения от Самого Бога просить; надобно тьме вышеестественным светом прогнаться. Святое Писание есть светильник нам, но потребно внутреннему оку открытися, дабы возмогло видеть светильник сияющ. ...Откуда пророк молится: «Открый очи моя и уразумею чудеса от закона Твоего» (Пс. 118, 18)» (23:60).

На основании приведенных высказываний свв. отцов можно сделать вывод, что естественное знание о Боге есть знание начальное, руководствующее к истинному — в смысле возможной полноты и определенности — богопознанию. Если иметь в виду эту доступную человеку полноту богопознания, то естественное богопознание есть лишь «предпознание» Бога, приводящее к уяснению истины бытия Божия и общим представлениям о Нем. Человек, приобретающий его, может находиться, в лучшем случае, на средней степени ведения, по делению св. Исаака (21:127). В худшем же оно может оставаться на степени поверхностного знания и быть бесплодным, подобно семени, лишенному условий, необходимых для произрастания.

IV

Святые отцы отвергают мысль о безусловно полном познании Бога. Особенно подробно говорит об этом св. Василий Великий в своем опровержении Евномия. Мнение о возможности постижения Сущности Божией он определяет как выражение гордости и надменности, ибо такие люди «почти затмевают велеречием и самого сказавшего: «выше звезд поставлю престол мой» (Ис. 14, 13)». Он указывает, что «общее понятие» «открывает нам только бытие Божие, а не что такое Бог» (там же). Учение Откровения об этом он сводит к словам Давида, «которому Бог явил «безвестная и тайная премудрости Своя» (Пс. 50, 8)», а он «не ясно ли исповедует неприступность ведения, когда говорит: «удивися разум Твой от мене; утвердися, не возмогу к нему» (Пс. 138, 6)? А Исаия, созерцавший славу Божию, ...в пророчестве своем о Христе свидетельствует, говоря: «род же Его кто исповесть?» (Ис. 53, 8). А «сосуд избран» (Деян. 9, 15) — Павел, имевший глаголавшего в себе Христа (2 Кор. 13, 3), восхищенный до третьего неба и слышавший «неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати» (2 Кор. 12, 4), какое оставил нам учение о Сущности Божией? Когда прозрел он частные законы домостроительства, как бы придя в сгущение от неисходности умозрения, возгласил такое слово: «О глу-

бина богатства и премудрости и разума Божия! Яко не испытани суде-
ве Его и неизследовани путие Его» (Рим. 11, 33). Но если сие недо-
ступно и достигшим в меру ведения Павлова, то какое кичение в хва-
лящихся, что знают Сущность Божию!» (7:30—31).

В опровержение мнения о полной познаваемости Бога св. Григо-
рий Богослов также приводит свидетельство апостола Павла: «...все
дольнее знание, как простирающееся не далее малых подобий истины,
ставит он не выше зеркал и гаданий (1 Кор. 13, 12)» (12:35). «Слово
о Боге, — говорит св. Григорий далее, — чем совершеннее, тем непо-
стижимее, ведет к большему числу возражений и самых трудных ре-
шений. ...Так, Соломон, который до прензбытка был умудрен паче всех,
и до него живших, и ему современных, получил в дар от Бога «широ-
ту сердца» и полноту созерцания обильнее песка (3 Цар. 4, 29), чем
более погружается в глубины, тем более чувствует кружения, и почти
концом мудрости поставляет найти — сколько она удалась от него
(Еккл. 7, 24)» (12:37). «И Илии не ветер крепкий, не огонь, не трус,
как знаем из истории (3 Цар. 19, 12), но небольшая прохлада была
знамением Божия присутствия, и только присутствия, а не естества.
Какому же Илии? Которого огненная колесница возносит к небу, озна-
чая сим в праведнике нечто превышечеловеческое» (12:34—35). «Не
знаю, возможно ли сие природам высшим и духовным, которые, буду-
чи ближе к Богу и озаряясь всецелым светом, может быть, видят Его,
если не вполне, то совершеннее и определеннее нас, и притом, по мере
своего чина, одни других больше и меньше. ...Что же касается до нас,
то... едва ли возможно нам и точное познание твари» (12:19—20).

В «Слове на Святую Пасху» св. Григорий учит, что, будучи бес-
предельным «как некое море сущности неопределенное и бесконечное»,
Бог приводит к познанию Себя постепенными озарениями ума, обра-
зующего представление о Боге, в условиях и образах тварного мира.
Это представление, составляясь не из признаков «того, что есть в Нем
Самом», а из «того, что окрест Его», не может быть полным и окон-
чательным. Бог только «оттеняется в один какой-то облик действитель-
ности», образ мгновенный, «убегающий прежде, нежели будет уловлен,
и ускользающий прежде, нежели умопредставлен, столько же осиява-
ющий владычественное в нас», т. е. разум, «если оно очищено, сколько
быстро летящей молнии осиявает взор». По смыслу слов св. отца,
неуловимость здесь не есть признак призрачности. Напротив, каждое
озарение очищенного разума есть свидетельство действительности
богопознания. Действительность и основа духовного озарения для
человека с чистым разумом столь же очевидны, как очевиден блеск
молнии для зрения естественного, хотя он и мгновенен во времени.

Неуловимость этих представлений о Боге есть свидетельство огра-
ниченности и недостойнства человека, а предметность их — возмож-
ности богопознания. «И сие, кажется мне, для того, чтобы постигае-
мым привлекать к Себе (ибо совершенно непостижимое безнадежно и
недоступно), а непостижимым приводить в удивление, чрез удивление
же возбуждать большее желание, а чрез желание очищать, а чрез
очищение соделывать богоподобными; и когда соделаемся такими, уже
беседовать как с присными» (13:154—155). Таким образом св. отец
показывает и ту последовательность, которая совершается в сознании
человека, достигающего богопознания. Удивление пред величием Бо-
жиим возбуждает желание большего приближения к Нему, большего
постижения Его, что может быть достигнуто только чрез преодоление
своей ограниченности путем очищения, т. е. восстановления образа
Божия и возведения его к Первообразу, стяжания богоподобия. Но
«может быть, что ты и благоразумнее другого, — говорит св. Григорий
в другом «Слове», — однакоже пред истинною в такой же мере ты мал,
в какой бытие твое отстоит от бытия Божия» (11:174) и «как никто

и никогда не вдыхал в себя всего воздуха, так ни ум не вмещал совершенно, ни голос не обнимал Божией Сущности» (12:96). «Итак, — заключает св. отец свою мысль о богопознании в «Слове на Святую Пасху», — Божество беспредельно и неудобосозерцаемо». В Нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность» (13:155).

Св. Василий Великий показывает невозможность полного познания Бога рассуждением на основе общезвестных текстов Священного Писания: «Я думаю, — говорит он, — что постижение сущности Божией выше не только человеков, но и всякой разумной природы; под разумною же природой разумею теперь природу тварную. Ибо только Сыну и Святому Духу ведом Отец, потому что «никтоже знает Отца, токмо Сын» (Мф. 11, 27). И «Дух вся испытует, и глубины Божия. Никтоже», сказано, «весть яже в человеце, точию дух человека, живущий в нем. И Божия никтоже позна, точию Дух Иже от Бога» (1 Кор. 2, 10—11). Посему, какое же преимущество оставят ведению Единородного или Духа Святаго, если сами постигают самую Сущность? Ибо, конечно, не созерцание могущества, благодати и премудрости Божией уделив Единородному, признают соразмерными с силами своими понятие Сущности. Совершенно противное сему согласно с разумом, а именно, что самая Сущность никому неудобозрима, кроме Единородного и Духа Святаго, а мы, возводимые делами Божиими, и из творений уразумевая Творца, приобретаем познание о Его благодати и премудрости. Это и есть «разумное Божие» (Рим. 1, 19), что «Бог явил есть» всем человекам» (7:133).

В «Послании к Амфилохию» св. Василий Великий утверждает ту же истину следующими словами: «...Сознание непостижимости Божией есть познание Божией Сущности» (10:140). «Поклоняемся Постигнутому не в том отношении, какая это Сущность, но в том, что есть сия Сущность», — говорит он там же.

Св. Григорий Нисский в своей книге «О блаженствах», исследуя содержание шестой Заповеди и отмечая кажущееся противоречие словам Спасителя учения пророков и апостолов о невозможности видеть Бога, поясняет: «Естество Божие, Само в Себе, по Своей Сущности, выше всякого постигающего мышления... и в людях не открыто еще никакой силы к постижению непостижимого, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое» (26:440). Но «...Господь истинен в Своем обетовании, говоря, что имеющие чистое сердце узрят Бога; и не лжет Павел, собственными своими словами утверждая, что никто не видел и не может видеть Бога; ибо Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемым в чем-либо из того, что окрест Его» (26:442). Однако и это познание неполно, будучи ограничено нашей природой, несонмеримой с величием Божиим, хотя и способной к бесконечному возвышению духовного знания: «...Величие естества 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 предняя»; 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» (27:155—156).

Св. Симеон Новый Богослов осуждает попытку проникнуть в познание Сущности Божией. «Нам надлежит знать только, что Бог есть, но доискиваться узнать, что есть Бог, это не только дерзко, но и бессмысленно и неразумно» (15:260). О неразумности такого исследования говорит и св. Иоанн Лествичник: «Любовь есть Бог (1 Иоан. 4, 8); а кто хочет определить словом, что есть Бог, тот, слепотствуя умом, покусается измерить песок в бездне морской» (20:283). Следовательно, Бог постигаем только в возможных для восприятия чело-

веком проявлениях Своих свойств, в частности, в любви, но не в Сущности.

В одном из гимнов св. Симеона Нового Богослова, отражающих высокое духовное состояние св. отца, удостоившегося чрезвычайных откровений, сказано от Лица Христа Сына Божия: «Никто ни из ангелов, ни из архангелов, ни из других чинов никогда не видел ни природы Моей, ни Самого Меня — Творца всецело, каков Я есмь, но они видят один только луч славы и (некое) излияние света Моего и обожаяются. Ибо подобно тому, как зеркало, воспринимающее солнечные лучи, или как хрусталь, освещенный в полдень, так и они все воспринимают лучи Божества Моего... Ибо Я — вне всего и для всех невидим. ...Видящие же малое отражение света (Моего) таинственно научаются тому, что Я подлинно есмь, и познают, что Я — Бог, произведший их, и в изумлении и страхе прославляют Меня и служат» (17:81).

Учение о том, что даже ангелам недоступно зрение Существа Божия, является некоторым указанием на то, что и в будущей жизни ведение Бога для человека будет иметь свои пределы. Об этом прямо или косвенно говорят святые отцы, касавшиеся вопроса о богопознании. «Сколько бы в сей жизни ни совершенствовался человек в своем стремлении к Богу, Он все идет позади Его, — говорит св. Исаак Сирин. — В будущем же веке Бог покажет ему Лицо Свое, — не то, однакоже, что Он есть» (2:747). Говоря о том, что «для нас ныне, по немощи облекающей нас плоти, невместимо зрение славного явления Божия», св. Василий Великий полагает, что «ангелам, которые не имеют никакого покрова, подобного нашей плоти, ничто не препятствует непрерывно взирать на лицо славы Божией. Почему, когда сделаемся сынами воскресения, тогда и мы будем удостоены знания лицом к лицу» (6:252), — знания славы Божией, как можно заключить из слов св. отца. Соответственно этому учит и св. Ефрем Сирин: «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании», — цитирует он текст 1 Кор. 13, 12, — в совершенном же состоянии будет истина, что и означает «лицем к лицу. Ныне разумею отчасти», но в совершенном состоянии «познаю» не так, как познал я, но как познал меня Бог по делам моим» (24:95), — т. е., по-видимому, св. отец разумеет, что и будущее познание Бога будет познанием Его в Его «делах», проявлениях, свойствах, но не в Сущности.

Обобщая изложенное, можно сказать, что в этом мире телесная природа препятствует ясному отображению Бога в духе человека, и только будущее воскресение явится началом непрегражденного созерцания Бога и Его непосредственного познания. Беспредельность Божия определяет бесконечность будущего богопознания, однако пределы его полагаются ограниченностью тварей, и полное богопознание для человека недоступно даже в бесконечности будущего века. Божественная Сущность остается недостижимой в силу неизмеримо большего различия природ творческой и тварной. Лишь св. Григорий Богослов со свойственной ему смелостью мысли и слова высказывает предположение о возможности большего познания (12:33, 36), но его мнение, выраженное с ограничительными оговорками, не нарушает общего согласия свв. отцов в этом вопросе.

В непосредственном общении духа человеческого с Духом Божиим «одного луча славы» Божией достаточно для обожения тварного духа (17:81) и преполнения его возможным в меру его сил богопознанием и блаженством.

V

Как основание вечной жизни, богопознание есть цель и духовное содержание жизни временной. В богопознании — смысл бытия твари. Подтверждение чего можно видеть в словах аввы Фалассия: «Разумное

и мысленное естество создал Бог способным к познанию всего и Его Самого, а чувства и чувственное — на полезное сему употребление» (3:334).

Путь к богопознанию — путь к вечной жизни, обретаемый посредством веры, исполнения заповедей и христианского совершенствования, знаменуемый несением креста и самоотвержением. «Путь Божий,— говорит св. Исаак Сирий,— есть ежедневный крест. Никто не восходил на небо, живя прохладно» (21:152). «Плотолюбцам и чревоугодникам,— говорит он в другом месте,— входить в исследование предметов духовных так же неприлично, как и блуднице разглагольствовать о целомудрии» (21:286).

В одном из своих гимнов — «Путь к созерцанию Божественного Света» — св. Симеон Новый Богослов указывает, что путь к зрению «Онаго Света» — нравственная чистота, а «началом и концом во всем этом» необходимо «иметь главу добродетелей — любовь» (17:279—280). Соответствующую мысль выражает он в «Слове 80», где обличаются неразумные и «бесстыжие уста тех, которые говорят и думают, что знают сущую истину, Самого, говорю, Бога, из внешней мудрости и из писмен изучаемых, и что сими средствами они стяжают познание сокровенных таин Божиих, которые открываются только Духом. Ибо, если «никтоже знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти» глубины сии и сии тайны, ... то кто из мудрых, или риторов, или ученых (кроме тех, которые при сем очистили ум свой высшею философиєю и подвижничеством и имеют душевные свойства свои истинно обученными) может без откровения свыше от Господа одною человеческого мудростию познать сокровенные тайны Божии?» (16:330). И далее он указывает, как и кому становятся доступными эти тайны: «Они открываются посредством умного созерцания, действующего Божественным Духом, в тех, коим дано и всегда дается познавать их божественную благодатию. Знание сих таин есть достояние тех людей, которых ум каждодневно просвещается Духом Святым ради чистоты души их,— тех, коих умные очи добре открыты действием лучей солнца правды,— тех, коим дано Духом Святым слово разума и слово премудрости,— тех, кои сохраняют совесть и страх Божий посредством любви, мира, благодати, милосердия, воздержания и веры. Вот чье достояние есть ведение божественного!» (там же).

Богопознание не может быть предметом самоуверенного искания и следствием внешнего научения. Оно — особое откровение божественной благодати в людях, удостоившихся веры, живущих в страхе Божиим и христианской любви, возвышенных милосердием, добродетелью и преодолением страстей. Таково наставление и других отцов Церкви. В своей проповеди богопознания они не ограничиваются общим понятием христианской добродетели, но во многих случаях излагают его применительно к этой проповеди и направляют внимание и делание своих слушателей на указанные в «Слове» преп. Симеона стороны нравственной жизни, т. е. касаются внутреннего начала, внешнего проявления и благодатного завершения христианского подвига, венчаемого жизнью вечной — познанием Бога.

*

Вера есть начало боговедения. Так, св. Исаак Сирий говорит: «Вера есть дверь таинств. Как телесные очи видят предметы чувственные, так вера духовными очами взирает на сокровенное» (21:396). «Для верующего и произволяющего нисколько не трудно познать Бога», — утверждает преп. Антоний Великий (1:92). Истину того, что богопознание есть ведение вышеестественное и приобретается чрез благодать путем веры, преп. Максим Исповедник выражает следующим образом:

«Сила ума нашего по естеству способна к познанию телесных и бестелесных существ; о Святой же Троице ведение приемлет она по единой благодати, веруя только, что Она есть, но отнюдь не дерзая узнать, что Она есть по естеству, как (это делает) демонский ум» (3:284). О стяжании этой вспомоществующей вере благодати познания — прославления Господа просит св. Иоанн Златоуст в одной из дневных молитв. По учению св. Василия Великого, душа, ищущая Бога с верою, обретает Его и «обитает у Самого Искомого», наслаждаясь ведением божественного, ибо только такая душа имеет око, могущее искать и видеть невидимое для чувства (7:183).

Вера — основание духовного преспеяния. По учению св. Симеона Нового Богослова, от человека требуется такая вера во Христа, которая является уверенностью, «что только силою Христовою, а не своею собственною, может кто спастися». При такой вере, «имеемой с разумом», т. е., как можно думать, не поверхностной, благоговейной и не бездеятельной, человек ощущает благодатные дары Господа и «тогда рождается любовь ко Христу... Ибо человек благодетельствуемый не может оставаться бесчувственным к благодетелю и естественно начинает любить благодетеля, помимо даже воли своей. Потом, когда преуспеет он в любви к Благодетелю своему, находит и Самого Благодетеля внутри себя самого; потому что и Он вполне вверяется и входит в того, кто возлюбил Его» (15:131—132). По мысли св. отца, выраженной в другом месте, истинная вера и есть такая, которая дает возможность «воспринять Бога делами веры и видеть Его Самого». «Это есть истинная вера, это дело Божие, это печать христиан, это божественное общение, это сопричастие и божественный залог, это есть жизнь, это царство, это одеяние, это хитон Господень, в который облакаются крепящиеся верою...» (17:221). Мысль св. Симеона о духовных следствиях действительной веры соответствует учению о том же св. Исаака Сирина, который говорит: «Созерцание у сынов таинства веры сопряжено с верою и пасется на лугах Писания. Слова, непостижимые ведением, делаются понятными для нас при помощи веры, и ведение о них получаем в созерцании, какое бывает по очищении. Для духовных таин, которые выше ведения и которых не ощущают ни телесные чувства, ни разумная сила ума, Бог дал нам веру, которою познаем только, что тайны сии существуют. И от этой веры рождается у нас надежда о них (т. е. надежда уразуметь их). Верою исповедуем, что Бог есть Господь, Владыка, Творец и Устроитель всяческих. От сего потом, совестию понуждаемые, решаем, что должно нам хранить заповеди Его и уразуметь, что ветхие заповеди хранит страх, а животворные заповеди Христовы хранит любовь, как говорит Господь: «аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте. И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам» (Иоан. 14, 15—16)» (2:696). Следовательно, вера внушает послушание Богу и исполнение Его заповедей, а чрез соблюдение заповедей и очищение человек удостоивается дарования Утешителя и, по дальнейшей мысли св. отца, «ум сподобляется благодати таинственного созерцания и откровений духовного ведения» (там же). Та же мысль заключена в увещании преп. аввы Фалассия: «Стяжем веру, чтобы прийти в любовь, из коей раждается свет ведения» (3:337).

*

Любовь посредствует в стяжании богопознания. Начавшись от веры и вместе с нею, она возвышает человека до общения с Богом и ведения Его. Любовь должна быть естественным состоянием человека, и недостаток ее — следствие греховного повреждения. «Повредила душа, уклонившись от того, что ей естественно,— говорит св. Василий Великий.— А что было для нее преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви. Отпав от Него, она

стала страдать различными и многовидными недугами» (8:142). И теперь, как начало исцеления этих недугов, между верою и любовью посредствует страх Божий. Он — начало деятельного восхождения к Богу, основание действительного совершенствования.

Учение об этом ясно выражено в творениях св. Исаака Сирина. «Начало истинной жизни в человеке — страх Божий», — говорит он в Первом подвижническом слове (21:5). «Умудрись же в основание шествия своего полагать страх Божий и в немного дней, не делая кружений на пути, будешь у врат царствия», — говорит он там же. В «Слове 5-м» он поясняет и утверждает ту же мысль: «Любовь к Богу возбуждает в человеке любовь к деланию добродетелей... Духовное ведение естественно следует за деланием добродетелей. Тому же и другому предшествует страх и любовь. И опять, любви предшествует страх» (21:26).

Св. Иоанн Златоуст страх Божий считает началом духовных благ, называя его «корнем благих» в одной из своих ночных молитв, ибо за страхом Божиим следует любовь к Богу, о которой просит св. отец в своей следующей, 10-й, молитве.

«Как невозможно переплыть большое море без корабля и ладьи, — говорит св. Исаак, — так никто не может без страха достигнуть любви. Смердящее море между нами и духовным раем можем переплыть только на ладье покаяния, на которой есть гребцы страха. ...Покаяние есть корабль, а страх — его кормчий, любовь же — божественная пристань. Поэтому страх вводит нас на корабль покаяния... и путеводит к божественной пристани, которая есть любовь» (21:399).

Страх Божий — первое побуждение к исполнению заповедей и очищению, необходимому условию приближения к Богу и любви к Нему. Но по мере стяжания любви добродетель становится естественным состоянием и уже не движется начальным страхом, преобразующимся в чувство, которое можно определить как особо возвышенное благоговение. Св. Исаак Сирин, излагая учение о добродетели как пути к Богу и имея в виду этот начальный страх, говорит: «Хранение заповедей такую силу являет, когда совершается по любви к Даровавшему их, а не по страху. Поэтому законная дверь, вводящая в созерцание, есть любовь; а после того созерцание духовного будет у нас естественно» (2:696).

Понятие о двух видах страха пред Богом более подробно дает авва Дорофей: «Святыи Иоанн говорит: «Совершенная любовь вон изгоняет страх» (1 Иоан. 4, 18). Как же св. пророк Давид говорит: «Бойтесь Господа вси святини Его» (Пс. 33, 10)? — Сим показывается, что есть два страха: один первоначальный, а другой совершенный, один свойствен начинающим, а другой свойствен совершенным святым, достигшим в меру совершенной любви. Кто исполняет волю Божию по страху мук, тот еще новоначальный; а кто исполняет волю Божию из любви к Богу, для того, чтобы угодить Богу, того сия любовь приводит в совершенный страх, по коему он, вкусив сладость пребывания с Богом, боится отпасть, боится лишиться ее. И сей-то совершенный страх, рождающийся от любви, вон изгоняет страх первоначальный» (2:609).

Так приходит человек к исполнению «первой и наибольшей заповеди» (Мф. 22, 38). «И когда достигнем любви, тогда достигли мы Бога, — учит св. Исаак Сирин, — и путь наш свершен, и пришли мы к острову иного мира, где Отец, Сын и Дух Святыи, — Ему слава и держава!» (21:399). При такой любви человек и приобретает дар богопознания. «Как свет солнца влечет к себе здоровое око, так познание Бога естественно восхищает к себе чрез любовь чистый ум», — говорит св. Максим Исповедник (3:182), ибо «любовь есть благое расположение души, по которому она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога» (3:179). «Боголюбивый ум есть свет души, — говорит св. Антоний Великий. — У кого ум боголюбив, тот просвещен и сердцем и зрит Бога умом

своим» (1:87). Св. Максим уточняет и пределы этого зрения: «Дара богословского сподобляется ум тогда,— учит он,— когда на крыльях любви... достигнув пребывания в Боге, духом созерцает свойства Его, сколько уму человеческому то возможно» (3:197—198).

Истинная любовь к Богу соединяется с любовью к людям, и «ключ к божественным дарованиям дается сердцу любовью к ближнему», — учит св. Исаак Сирин, показывая тем самым необходимость и этого вида любви для стяжания духовного ведения (21:409). По учению св. Макария Великого, эта любовь естественно следует за любовью к Богу. «За сею заповедью (о любви к Богу.— В. С.) не трудным делается исполнить и вторую,— разумею заповедь о любви к ближнему,— говорит он.— Первое предпочитай всему прочему и о сем старайся больше, нежели об ином; в таком случае за первым последует и второе» (22:367). Такую же естественную связь любви к Богу и любви к ближнему разумеет и авва Дорофей в своем графическом образе этой связи (18:105—106).

В высшее состояние любви и духовного ведения нельзя прийти, не исполнив, как говорит св. Исаак, «низшего», т. е. пренебрегая внешним выражением любви к людям. «Ибо при сем только исполнении делается достоверным, что есть в человеке совершенная любовь. И когда бываем в этом, по возможности, верны и истинны, тогда дается душе сила в простых и ни с чем несравнимых понятиях простираться до великой области высокого и божественного созерцания» (2:692).

Истинная любовь — начало познания Бога в Его благодати, как Любви. Блаженный Днидох рассказывает: «Поведал мне некто из ненасытно любящих Бога: «когда я возжелал ощутительно изведать любовь Божию, даровал мне это в полном чувстве и удовлетворительности благий Господь; и я в такой силе чувствовал действие сие, что душа моя тогда желала с неизреченною радостью и стремительностью изыти из тела и отойти ко Господу и совсем забыть чин сей привременной жизни»» (3:68). Та же мысль, что в любви Бог познается как Любовь, заключается и в следующих словах св. Симеона Нового Богослова: «Сия любовь — глава всех добродетелей, есть Христос и Бог наш, Который для того сошел на землю, соделался человеком, восприяв на Себя и нашу земную плоть, чтобы сделать нас причастными Своего Божества. ...Сия любовь, как говорит божественный Павел, изливается в сердца наша Духом Святым (Рим. 5, 5) и есть потому причастие благодати Христовой, посредством коей соединяемся с Богом. ...Сей любви никто из людей не может ни видеть, ни получить, ни сочетаться с нею, ни стяжать ее заведомо как духовную главу свою, если не сохранит твердой и непоколебимой веры во Христа и если со всею ревностью не назовет... добродетелей» (16:415).

*

Добродетель — свидетельство любви к Богу и людям. Понимаемая в широком смысле, она, как и вера, является, по христианскому учению, основным условием спасения. Естественно, что святые отцы, наряду с развитием учения о вере, многократно поучали и об исполнении христианских заповедей. При этом часто понятие добродетели, как необходимого условия спасения, у них уточняется указанием связи между нею и богопознанием.

Начинаясь от веры, ибо, по словам св. Кирилла Иерусалимского, «корень всякого доброго дела есть надежда воскресения» (19:405), добродетель является осуществлением возможности приближаться к Богу и духовно совершенствоваться, «ибо,— говорит преп. Антоний Великий,— то и есть познание Бога, чтобы посредством смиренномудрия и подобных добродетелей последовать Богу» (1:92—93). По его наставлениям, добродетельность, доброта — признак общения с Богом и «единственный способ к познанию Бога» (1:68). В последнем замечании св. отца нет

противоречия общестеческому учению о путях к богопознанию, так как «доброта», определяемая им как единственное средство богопознания, в истинном и полном своем выражении, не может быть разъединенной с верой, любовью и прочими знаками христианства, потому что она обуславливается ими и проявляется с ними в единстве.

О том, что добродетель есть средство к стяжанию духовного ведения и его благ в виде общения с небесным миром, учит преп. Макарий Великий: «Подлинно блаженны и достойны удивления и по жизни, и по сверхъестественному наслаждению все те, которые, водясь горячею любовью к добродетели, опытно и ошутительно приобрели ведение таин Духа и имеют жительство свое на небесах» (22:430).

Столь же единодушны в признании возвышающего дух действия добродетели и другие отцы. Авва Фалассий в своем сравнении «как по естеству душа животворит тело, так душу — добродетель и ведение» (3:335) дает разуместь необходимость добродетели для духовной жизни и ее связь с духовным ведением. Св. Исаак Сирин, указывая на спасительность заповедей, ставит их «выше всех сокровищ мира», ибо «кто стяжал их, тот внутри себя обретает Бога» (21:293). Особенно высоко поставляет он милосердие, как «всеобъемлющую» добродетель, так как в ней преимущественно проявляется христианская любовь. «Хочешь ли умом своим быть в общении с Богом...?», — вопрошает он в одном из своих «Слов» и отвечает: «Послужи милостыне. Когда внутри тебя обретается она, тогда изображается в тебе она святая красота, которою уподобляешься Богу. Всеобъемлемость дела милостыни производит в душе... общение с единым сиянием славы Божества» (21:7). Близкий к нам по времени святитель Тихон Задонский в одном из своих писем на вопрос «какие суть знаки истинного познания Божия?» пишет: «Я тебе в ответ апостольское слово предлагаю: «И о сем разумею», глаголет он, «яко познаю Его, аще заповеди Его соблюдаю» (1 Иоан. 2, 3). Видишь из апостола, что тот познал Бога, кто заповеди Его соблюдает» (23:59).

При вере и любви к Богу добродетель — естественно, как выражение сыновнего послушания Небесному Отцу, давшему заповеди для спасения, и потому разумно воспринимаемые как «иго благое» (Мф. 11, 30). как выражение Божественной Любви. Первоначальное самопринуждение человека к добру, по мере постоянства произволения к нему, облегчается, божественные повеления становятся «не тяжкими» (1 Иоан. 5, 3), «бременем легким» (Мф. 11, 30), «и все сии начинания добродетели обратятся для него как бы в природу, — говорит преп. Макарий, — потому что приходит к нему, наконец, Господь, приходит и пребывает в нем, и Сам творит в нем заповеди Свои без труда, исполняя его духовных плодов» (22:359). Человек становится «един дух с Господом» (1 Кор. 6, 17) и сподобляется высшего ведения, потому что в этом общении он духовно ощущает действующего в нем чрез благодать Бога и опытно познает Его бытие, силу и благость.

Таким образом, христианские заповеди — ступени богопознания, а так как все заповеди объединяются в любви к Богу и человеку, то можно думать, что богопознание в земных условиях переживается как проникновение любовью и определяется восприятием Бога как Источника и Подателя этой любви. Потому так неустанно призывают к добродетели истинные последователи Христа и апостолов — святые отцы. Краткое изложение их учения о ней как средства богообщения и богопознания можно заключить проникнутыми духом любви словами св. Исаака: «Если желательно тебе, чтобы сердце твое сделалось обителью таин нового мира, то обогатись сперва делами телесными, постом, бдением, службою, подвижничеством, терпением, низложением помыслов и прочим. Связывай ум свой чтением Писаний и углублением в оные, напиши пред очами у себя заповеди и непрестанным собеседованием мо-

литвенным и самоуглублением в молитвословия искореняй в сердце твоем всякий образ и всякое подобие, предварительно тобою воспринятое. Приучай ум свой углубляться в тайны Спасителя домостроительства; перестань просить себе ведения и созерцания, которые в своем месте и в свое время превышают всякое словесное описание, и продолжай делание заповедей и труды в приобретении чистоты», ибо «духовное созерцание действует в нас в области чистоты» (2:695—696).

Разумеется, совершенство приобретается в молитве и чрез молитву, как высшую христианскую добродетель, выражающую веру, надежду и любовь. Отсутствие молитвы или ее недостаточность — отсутствие этих добродетелей или их недостаточность. «Отлучается от Бога, кто не в единении с Богом посредством молитвы», — говорит св. Григорий Нисский (31:384). Молитва, следовательно, — средство общения с Богом; высшая степень ее — выражение благоговейного стремления к Творцу и благодатное орудие возвышения духа человеческого к Духу Божественному. «...Всякая добродетель, Христа ради делаемая, дает блага Духа Святого, но более всего их дает молитва», — учит преп. Серафим (28:45). Чрез молитву добродетель приобретает христианское содержание, становится выражением любви и способствует созданию в духе человека той «области чистоты», в которой становится возможным духовное созерцание.

*

Стяжание нравственной чистоты, устранение страстей и сопутствующих им пристрастий, есть высшая степень христианской добродетели и ее завершение. Так как цель христианской жизни, по словам преп. Серафима, «есть стяжание Духа Святого Божияго», а Податель жизни вселяется при очищении «от скверны», то нравственная чистота есть не только завершение христианского подвига, но и его венец — благодатное освящение.

Святоотеческое учение о богопознании отражает как вступление, так и пребывание на этой ступени духовной жизни. Свои пастырские увещания, направленные к исполнению повеления Спасителя «соблюдай заповеди», святые отцы восполняют указанием на то, что нужно от человека и что его ожидает, если он действительно желает «совершен быти» (Мф. 19, 17, 21).

Нравственные условия, определяющие путь к этому совершенству и возможное при нем духовное ведение, указываются известными словами св. Григория Богослова: «Надобно очистить сперва самих себя, а потом уже беседовать с Чистым» (11:165). Духовное бодрствование, собранность, возвышение сознания в особенности необходимы христианину на пути к совершенству. Призыв к самоиспытанию при вступлении на него подразумевается в словах Спасителя обратившемуся к Нему юноше: «Аще хочешь совершен быти...» (Мф. 19, 21) и формулирован выразившим общую святоотеческую мысль монахом Евагрием: «Хочешь ли познать Бога? Познай прежде себя самого» (1:601). Только при этом возможно очищение всех тайников души, где гнездится грех, и приуготовление себя к действительному общению с Богом. «Освоение Духа с душею есть... устранение страстей, которые привзошли в душу впоследствии от привязанности ее к телу и отдалили ее от сродства с Богом, — говорит св. Василий Великий. — Посему, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, чрез очищение как бы возвратил древний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю». И тогда, по мысли св. Василия, Дух Святой просвещает внутренний взор так, что чрез благолепие восстановленного образа Божия показывает «неизреченную красоту Первообраза» (7:216—217).

Ту же мысль о внутреннем, духовном восприятии Бога и Его познании в душе чрез нравственную чистоту выражает и св. Григорий Нис-

ский: «...Не как зрелище какое, кажется мне, пред лице очистившему духовное око предлагается Бог; напротив того, высота сего изречения (шестой Заповеди блаженства.— В. С.), может быть, представляет нам то же, что открытое изложило Слово, другим сказав: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 12), чтобы научились мы из сего, что очистивший сердце свое от всякой твари и от страстного расположения в собственной своей лѣпоте усматривает образ Божия естества» (26:443). Душа, «наслаждаясь одним созерцанием Сущаго», устранив «всякое телесное движение, ничем неприкровенною и чистою мыслию в божественном бодрствовании приемлет богоявление...» (27:271, 272), и тогда, по мысли Пресвященного Феофана Затворника, Бог, не имея вида или образа, зрится без образа.

Обусловленный нравственной чистотой духовный свет есть «вѣдѣние Бога»,— говорит преп. Антоний. Приводя слова псалма «во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10), он вопрошает: «Что же это за свет, в котором видит человек свет?» и отвечает: «Это тот свет, о коем упоминает Господь наш Иисус Христос в Евангелии,— т. е. чтобы весь человек был светел и не было в нем ни одной части темной (Лк. 11, 36)» (11:41). Только «благодѣтельная душа знает Бога всячески», а «быть благочестивым есть не что иное, как исполнять волю Божию», а это «значит знать Бога»,— говорит тот же св. отец (1:91).

Понятие «чистоты сердца», соединенной с вѣдѣнием Бога, уточняет преп. Симеон: «Блаженни», говорит Бог, «чистиим сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5, 8). Чистым же сердцем делают не одна, не две, не десять добродетелей, а все вместе, слившись, так сказать, во едину добродетельность, достигшую последних степеней совершенства», при «воздействии и присещении Духа Святаго»,— поясняет он далее (5:28). Однако, как гордость является началом греха и, по словам преп. Максима Исповедника, «есть Божественного и человеческого знания лишение» (3:297), так смирение, духовная нищета поставляется как основная добродетель, способствующая, в истинном своем проявлении, устранению страстей, общению с Богом и Его познанию: «Где истинное смирение,— говорит преп. Симеон,— там и глубина смиренномудрия; где смиренномудрие, там и воссияние Святаго Духа; где воссияние Святаго Духа, там обильное излияние света Божия и Бог с премудростию и вѣдѣнием таин Его; где это, там Царствие Небесное и сознание царствия, и сокровенные блага боговѣдения...» (15:35). Ссылаясь на учение отцов, преп. Симеон утверждает, что преспеяние души есть преспеяние ее в смирении. Степень самопознания и боговѣдения определяется степенью смирения и кротости (15:165—166).

По учению преп. Исаака Сирина, «истинное созерцание естеств чувственных и сверхчувственных и Само́й Святой Троицы» дано чрез Откровение Христа, обновлением естества человеческого Его Ипостасию, дарованием «первой свободы» и заповедей для восхождения к Истинне. «И естество наше тогда только способно соделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания», когда последованием Христу освободится от страстей ветхого человека. Тогда ум возрождается духовно и «делается способным приять созерцание отечества своего» (2:698). Благодатный свет осиявает такой возрожденный, освободившийся от воздействия страстей ум (под которым свв. отцы часто подразумевают духовную сущность человека), и он, как говорит преп. Максим, «к созерцанию сущаго непреткновенно шествует, направляя путь к познанию Святыя Троицы» (3:190). И в дальнейшем он настолько просветляется разумением, что, по словам преп. Никиты Стифата, «бывает для души звездным небом, имея в себе Солнце Правды сияющим и светлые лучи богословия испущающим, в уяснение — что есть глубина и высота, и широта вѣдения Бога» (5:132).

Так, шествуя по пути христианского подвига, благодатно возрастая в вере, любви, добродетели и бесстрастии, совершающихся в неиссле-
дуемом единстве, человек возвышается до богообщения более близкого и богопознания более полного; от восприятия первых проблесков духов-
ного ведения он восходит к созерцанию духовного мира и сияния славы
Самого Бога. Богопознание приближается к возможной на земле степе-
ни, сопровождаясь духовными дарованиями, приуготовляющими чело-
века к блаженной вечности и свидетельствующими о Христовой истине,
что «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21), ибо Сам Бог ото-
бражается в душе человека, по Его слову: «и к нему придем, и обитель
у него сотворим» (Иоан. 14, 23).

VI

Нравственное состояние и его признаки у человека, достигающего
богопознания, соответствуют той высоте, на которую он восходит, удо-
стаиваясь столь высоких духовных созерцаний. Его существо, исполнен-
ное божественной благодати, явно свидетельствуется «имущим печать
Бога Живаго» (Откр. 7, 2—3).

Отвлекающее влияние страстей и суетных привязанностей у чело-
века, достигающего высшего ведения, исчезает. Появляется сопутствую-
щее совершенствованию познание своего существа, причем степень
самопознания соответствует достигнутому в божественном ведении. Об
этом блаж. Августин в своей «Исповеди» говорит: «То, что я знаю о
себе, знаю только при помощи Твоего света. То, чего я не знаю о себе,
до тех пор не узнаю, пока «тьма моя не будет как полдень пред взором
Твоим» (Ис. 58, 10)» (19:252). Можно думать, что в этом согласии
ведения Бога и себя — следствие истины божественности духовного об-
раза человека, который, приближаясь к познанию Первообраза, яснее
уматривает свойства самого себя — носителя образа.

В некоторой мере естественным образом можно объяснить не только
сохранение, но возрастание смирения. Пред уразумеваемым величием,
святостью и другими свойствами Божиими становятся очевидными свое
бытийное ничтожество и нравственная нечистота. Святые отцы постоян-
но указывают на смирение, как на признак пребывания и возрастания
в духовной жизни. Св. Василий Великий учит, что люди, которые «име-
ют благодать Святаго Духа», «добровольно смиряют себя... Сих и Гос-
подь называет блаженными, говоря: «Блаженни нищии духом»» (6:254).

Чем ближе общение с Богом, тем полнее сознание собственного ни-
чтожества. «Недостигший еще ведения божественного, любовью вдох-
новляемого,— говорит преп. Максим Исповедник,— много думает, что
им делаемо бывает по Богу; а сподобившийся получить таковое — от
сердца повторяет слова патриарха Авраама, которые сказал он, когда
удостоен был Божия явления: «аз есмь земля и пепел» (Быт. 18, 27)»
(3:184). «Ведение каждого настолько бывает истинным,— высказывает-
ся о том же св. Марк Подвижник,— насколько подтверждает его кро-
тость, смирение и любовь» (1:546). «Истинные христиане, яко сознаю-
щие, что ничего доброго не имеют в себе от себя,— учит св. Симеон
Новый Богослов,— но всё от благодати Божией, бывают всегда смирен-
ны и сокрушены, что и служит признаком истинных христиан» (15:
170). Признание того, что все доброе от Бога и ничего — от себя, есть
одно из проявлений боговедения. Сокрушение же происходит от созна-
ния своих грехов, которые только и могут считаться собственностью
человека и, как нарушение божественных заповедей, тем более вызы-
вают чувство покаяния, чем ближе познает человек божественную волю
и благотворность Его Закона. «Приявший благодать,— говорит преп.
Макарий Великий,— почитает себя уничиженным паче всех грешников;

и такой помысл насажден в нем как естественный» (1:231), т. е. искренимый и постоянный. Преп. авва Дорофей, показывая естественность такого недоуменного для многих усиления чувства греховности при возрастании в духовной жизни, в одном из своих поучений рассказывает: «Помню, однажды мы имели разговор о смирении; один из знатных (граждан) города Газы, слыша наши слова, что чем более кто приближается к Богу, тем более видит себя грешным, удивлялся и говорил: «как это может быть?» и, не понимая, хотел узнать, что значат эти слова. Я сказал ему: «скажи мне, именитый господин, за кого ты считаешь себя в этом городе?». Он отвечал: «считаю себя за первого в городе». Говорю ему: «если же ты пойдешь в Кесарию, за кого будешь считать себя там?» Он отвечал: «За последнего из тамошних вельмож». «Если же, — говорю ему опять, — ты отправишься в Антиохию, за кого ты будешь там себя считать?» «Там, — отвечал он, — буду считать себя за одного из простолюдинов». «Если же, — говорю, — пойдешь в Константинополь и приблизишься к царю, там за кого ты будешь считать себя?» И он отвечал: «почти за нищего». Тогда я сказал ему: «вот так и святые, — чем более приближаются к Богу, тем более видят себя грешными» (18:53—54).

Благоговение пред величием и святостью Божией, возрастающее по мере приближения к Богу сознание своего недостойнства, порождая и поддерживая чувство покаяния, содействует благодатному сохранению чистоты и бесстрастия. Душа становится чуждой всему, что могло бы лишать ее общения с Богом. Преп. Исаак сравнивает состояние сердца, принявшего «ощущение духовного и ясное созерцание будущего века» и поэтому мало способного к сохранению страстей или возврату к ним, с человеком, «насытившимся дорогою пищею» и не желающим и даже отвращающимся от «иной, несходной с тою и предложенной ему пищи» (21:161). Все «раждающееся от вожделительной силы», по выражению преп. Максима, становится легко отвергаемым для человека, достигающего познания Бога (3:223). По мысли преп. Антония, человек духовный полнее уясняет значение тела и души в составе человека, — первого, как тленной и маловременной сущности, второй — как «вдохновения Божия», «соединенной с телом для испытания и восхождения к богоподобию». Духовное созерцание Бога и вечных благ, даруемых Богом душе, способствует тому, что такой человек «живет право и богоугодно, не доверяя и не полагая телу» (1:86).

При отсутствии пристрастия к плоти и всему чувственному становится возможным легкое перенесение всех житейских искушений, при которых человек духовный, по словам преп. Максима, «выше естества, как предпочтший естеству Причину его, подобно великому Аврааму, предпочтшему Исааку Бога» (3:284—285). Св. Василий Великий высказывает ту же мысль, утверждая, что никакие житейские невзгоды не нарушат внутренней жизни человека, заставившего умолкнуть страсти, духом ставшего выше всего внешнего и духом пребывающего в Боге. Такой человек «легко и без труда преодолевает бурю, восстающую с земли» (10:254). Святитель Василий указывает на пример Давида, который, будучи объят божественной любовью, не поколебался в ней и в тяжчайших житейских невзгодах. «Непрерывные несчастья не ослабили его терпения, когда не только был изгнан из отечества, от родных, от домашних, лишен имущества, но даже предан врагам и едва не растерзан ими». Он проявил нравственное мужество, зная, что «скорбь терпение соделовает, терпение же искусство, искусство же упование» (Рим. 5, 3—4). «И действительно, скорби для хорошо приготовленных суть как бы укрепляющая пища и упражнение в борьбе, приближающие подвижника к отеческой славе, когда «укоряемы, — благословляем, хулимы, — мучим, утружденные, — благодарим, скорбные — хвалимся скорбями» (1 Кор. 4, 12, 13). Стыдно для нас, — заключает свою речь св. Васи-

лий, — в счастье благословлять, а в печальных и трудных обстоятельствах хранить молчание. Напротив того, тогда-то и должно благодарить нам, знающим, что «ежеже любит Господь, — наказует; бьет же всякого сына, егоже приемлет» (Евр. 12, 6)» (6:236). И пример самого св. Василия утверждает истину того, что он проповедует и к чему призывает: его ответ императорскому наместнику Модесту, угрожавшему Святителю лишениями и смертью, показывает, что упование на Бога в бедствиях и готовность к их терпеливому принятию действительно свойственны человеку, достигшему высоты благодатного просвещения (13: 103—106).

Душевный мир, присещающий человека в общении с Богом, подвигает преп. Симеона призывать к тому, чтобы «потщиться приобрести Христа, и узреть, коль дивен Он есть в красоте и сладости Своей. Сам Он говорит: «Имеяй заповеди Моя и соблюдай их, той есть любяй Мя: а любяй Мя возлюблен будет Отцем Моим; и Аз возлюблю его и явлюся ему Сам» (Иоан. 14, 21). И далее прилагает: «Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и к нему придем и обитель у него сотворим» (ст. 23). Возлюбивший Бога и живущий по заповедям Его, говорит далее св. Симеон, облекается силою Святаго Духа, Который приходит с тишиною и становится доступным духовному зрению, как Свет духовный, приносящий «обрадование», являющий собою «отсвет первого оного вечного света и отблеск непрестающего блаженства». Очищается и духовно врачуется все существо человека, душа «бывает мирна и безмятежна», исполняется смирения и радости, и «совершенно изменяется весь человек и познает Бога, сам прежде быв познан от Бога» (15:166, 173—174). Изменяется весь человек до такой степени, что, как говорит преп. Исаак, «по желанию праведности страх смертный делается легко презираемым» (21:2). Пояснение этого находится у преп. Макария, который, в подтверждение той же мысли, приводит текст 2 Кор. 5, 1: «Вемы бо, яко аще земная наша храмина разорится, создание от Бога имамы, храмину нерукотворену, вечно на небесех». Эта духовная храмина, — учит преп. Макарий, — приобретается в добродетелях, «в общении и единении со Святым Духом, в Котором только и может упокоеваться верная душа». Поэтому истинные христиане ожидают смерти с надеждою и радостью о том, что они имеют эту «храмину нерукотворену»; «храмина же сия есть обитающая в них сила Духа», которая оживотворит и мертвенная тела наша» (Рим. 8, 11) (22:54).

В условиях душевного мира ничем не возмущаемая молитва достигает особой чистоты и возвышенности: «Молитвенное услаждение», по учению преп. Исаака, переходит в «молитвенное созерцание», которое «в такой мере выше первого, в какой совершенный человек выше несовершенного отрока». Тогда прерывается устная молитва, и человек приходит в особое созерцательное состояние, духовный восторг, при котором исчезают все естественные чувства. «Такое состояние называем мы молитвенным созерцанием, а не видом чего-то и образом, или мечтательным призраком, как говорят несмысленные» (21:60), т. е. оно — не естественное воображение, а духовное созерцание действительного. О том же высоком молитвенном состоянии свидетельствуют и другие отцы, в частности, близкий к нам по времени преп. Серафим (28:47).

Добродетельное становится обычным выражением любви к Богу и людям, свойственной человеку духовному. «Добрый и боголюбивый человек, истинно познавший Бога, покоя себе не дает, делая всё без исключения угодное Богу», — говорит преп. Антоний (1:70). Он становится носителем добра, приобретая заповеданные Спасителем совершенства Небесного Отца (Мф. 5, 48).

Полнота богообщения и боговедения достигает тех пределов, которые доступны человеку на земле, и святые отцы особо возвышенной речью изображают состояние такой души.

Видение пророка Иезекииля преп. Макарий понимает как созерцание образа души, «имеющей принять Господа своего и соделаться престолом славы Его. Ибо душа, которую Дух, уготовавший ее в седалище и обитель Себе, сподобил приобщиться света Его и осиял красотою неизреченной славы Своей, делается вся светом, вся — лицом, вся — оком». В ней нет ничего, неисполненного света, она вся — в благодатном единстве своих свойств. Как солнце или огонь «везде себе подобны» и всецело блистают светом, так и душа, просвещенная Христом и сподобившаяся общения Святаго Духа и пребывания Божия, «делается вся оком, вся — светом, ...вся — славою, вся — духом, как уготовал, благоустроил и украсил ее духовною лепотою Христос» (1:261—262). Когда разум, высшая сущность души, пребывает в благодати, «тогда душа и Господь делаются единый дух, единое срастворение, единый ум». Тело души — на земле, «а ум ее всецело жительствует в Небесном Иерусалиме» (1:267) и «всегда видит славу света Христа», пребывая с Господом, «подобно тому, как тело Господне, соединившись с Божеством, всегда сопребывает с Духом Святым» (1:265). Ясна догматическая мысль св. отца: человек, последовавший Христу, духовно соединившийся с Ним, при этом обретает благодатное общение Святаго Духа, существенно свойственное Сыну Божию.

Не менее возвышенно изображает это благодатное общение с Богом св. Симеон. По мере очищения, Господь просвещает ум человека и возжигается «погасшая лампада души», объятай божественным огнем. «О чудо! — восклицает преп. Симеон. — Человек соединяется с Богом духовно и телесно, потому что душа его при сем не отделяется от ума, ни тело от души» и «соделавается тройственным, — как бы триипостасным по благодати, — из тела, души и Божественного Духа, от Коего приял благодать. Тогда исполняется сказанное царепророком Давидом: «Аз рех: бози есте и сынове Вышняго» (Пс. 81, 6)» (15:228—229).

Согласно с этим учит и преп. Максим. «С деянием соединяющий ведение и с ведением деяние, — говорит он, — есть престол Божий и подножие ног Его: престол — по ведению, подножие — по деянию. Если же кто назвал бы небом такой человеческий ум», освобожденный от всего, что препятствует «помышлениям о Божественном», и пребывающий в тех помышлениях, «тот, мне кажется, не зашел бы за пределы истины» (3:290).

Для человека, достигающего богоподобия и богопознания, раскрывается духовное ведение высочайших религиозных истин, относящихся к Богу и миру. Преп. Иоанн Лествичник учит, что душевная чистота «соделоваает ученика своего богословом, который сам собою утвердил догматы о Пресвятой Троице» (20:286). Душа такого человека «не имеет нужды в слове других, ибо... в себе самой носит присносущное Слово, Которое есть ее тайноводитель, наставник и просвещение» (20:308—309), — истина, подтверждаемая высокой духовной мудростью подвижников. По мысли преп. Максима, кто с Богом, тот «знает Святую Троицу, Ее творение и промышление» (3:211). Для него очевидны всемогущество, премудрость и благость Творца и Промыслителя, понятны назначение мира и человека, ясен смысл жизни и ее явлений. «Как солнце, восходя и освещая мир, являет и себя, и освещаемые им предметы, — говорит св. отец, — так Солнце Правды, возсиявая в чистом уме, являет и Себя, и разумение всего от Него бывшего и быть имеющего» (3:191). В одном из своих гимнов преп. Симеон уподобляет человека, озаренного Духом Святым, прозревшему слепцу, который «видит, во первых, свет, а затем во свете, дивно сказать, и всякую тварь» (17:103).

Естественно, что духовная мудрость такого человека проявляется и вовне, и он, по мысли преп. Иоанна, есть «истинный учитель», потому что «непосредственно от Бога принял книгу духовного разума, начертанную перстом Божиим, т. е. действием осияния» (20:289). Обращаясь

к Богу, блаж. Августин говорит: «Ты возжег «свотильники на тверди небесной», этих светоносных мужей Твоих. Они, держа в себе слово жизни, проливают свет богопознания своего и на других, силою тех дарований духовных, которыми Ты почтил их пред другими» (19:438). «Ибо,—как бы поясняет преп. Феодор Студит,—где вселение Отца и Сына и Святаго Духа, ради чистоты душевной, там какого нет добра, какой нет мудрости, какого горения духа, какого вразумления, назидания и руководства!» (4:163).

Но не только в учительной силе и мудрости проявляются духовные дары на этой ступени приближения к Богу и Его познания. Освящается все существо человека, т. е. и его телесная природа. По мнению преп. Иоанна Лествичника, тела людей, достигших духовной высоты, «не подвергаются болезни по обыкновенным причинам, ибо они уже очистились и некоторым образом сделались нетленными от пламени чистоты, которая пресекала в них пламень страстей». Св. отец полагает также, что и естественная пища для них уже не имеет обычного значения, и они принимают ее без услаждения, «ибо как подземная вода питает корни растений, так и сии души питают огонь небесный» (20:285—286). Более того, они уже не имеют в пище естественной потребности в той мере, как это свойственно людям без преобладания духовности. Достигшие «равноангельской степени» в любви к Богу и людям «часто забывают телесную пищу; думая, что они очень часто и не желают оной», — говорит преп. Иоанн (20:285).

Искренность, прямоту, непринужденная приветливость свойственны людям, достигшим высоты духовности. Состояние их в отношениях с окружающими описывает тот же св. отец, повествуя об иноках одной обители, им посещенной: «Видел я и других между сими приснопамятными, украшенных белизною ангеловидною, которые пришли в состояние глубочайшего незлобия и простоты упрямудренной — произвольной и богосправленной. Ибо как лукавый человек есть нечто двойственное, — один по наружности, а другой по сердечному расположению, так простой — не двойствен, но есть нечто единое. Простота же оных отцев была не безрассудная и несмысленная, по примеру старых людей в мире, которых называют выжившими из ума. По наружности они всегда были кротки, приветливы, веселы; и слова, и нрав их были непритворны, непринужденны и искренны, что не во многих можно найти; внутри же, в душе, они, как незлобивые младенцы, дышали Богом и наставником своим, и только «на бесов и на страсти взирали строгим оком ума» (20:44).

Так глубоко-проницательно определяет св. отец понятие истинной «душевной простоты», являющейся одним из признаков людей духовных. Вообще, все даже внешнее поведение их есть свидетельство возвышения человеческой природы под благодатным воздействием: «Чья душа действительно умна и добродетельна, это обнаруживается во взоре, поступи, голосе, улыбке, разговорах и обращении, — говорит преп. Антоний. — В ней всё изменилось и приняло благообразнейший вид. Боголюбивый ум ее, как бодренный привратник, затворяет входы для злых и срамных помышлений» (1:67). Русский подвижник епископ Феофан Затворник, в своих трудах отразивший святоотеческое учение о догматике и нравственности, в книге «Что есть духовная жизнь...» пишет: «Подобно тому, как огонь, проникая железо, не внутри только железа держится, но выходит наружу и огненную свою силу являет ощутительно для всех, — так и благодать, проникнув все естество наше, становится потом осязательно видимой для всех. Все, приходящие в соприкосновение с таковым облагодатствованным, чувствуют присущую ему необыкновенную силу, проявляющуюся в нем разнообразно. Станет ли он говорить о чем-либо духовном, все у него выходит ясно, как средн дня, и слово его прямо идет в душу и там властно слагает соответ-

ственные себе чувства и расположения. Да хоть и не говорит, так веет от него теплота, всё согревающая, и сила некая исходит, возбуждающая нравственную энергию и раждающая готовность на всякого рода духовные дела и подвиги».

Постоянная радость на земле есть предощущение радости небесной. Напоминая о словах Господа «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21), преп. Макарий учит, что слова эти указывают на явственное выражение «небесного веселия Духа в душах достойных», ибо такие души «чрез действительное общение Духа здесь еще принимают залог и начатки того наслаждения, той радости, того духовного веселия, которых святыне в Царстве Христовом приобщаться будут в вечном свете» (22:372).

Так осуществляется заповедь Апостола «всегда радуйтесь» (1 Сол. 5, 16). Пребывание в общении с Богом дает познать радость этого общения и побуждает непрестанное стремление к Нему. Жизнь на земле в умиротворении чувств становится очевидным свидетельством божественного благоволения; определяя состояние такого человека как духовное горение, преп. Симеон говорит, что он, просвещаясь Духом Святым, «еще отселе, из настоящей жизни, провидит таинство обожения своего» (16:385).

VII

Вышеприведенные мысли святых отцов дают возможность сделать выводы, в некоторой мере приближающие нас к уяснению сущности богопознания и вызываемых им нравственных изменений в человеке.

1. Богопознание — божественное дарование, осуществляемое действием благодати, возводящей человека на высоту духовной жизни. То, что богопознание немыслимо без благодати, начинающей и продолжающей его, уясняется из общего смысла учения святых отцов, но они считали нужным подтвердить это и прямыми высказываниями. Так, преп. Макарий Египетский дает следующее образное сравнение: «Как невозможно рыбе жить без воды, или человеку ходить без ног, или видеть свет без глаз, или говорить без языка, или слышать без ушей, — так без Господа Иисуса и без действия Божией силы невозможно познать тайны и премудрость Божии» (22:153). Преп. Максим Исповедник учит, что душа никогда не может прийти к познанию Бога, «если Сам Бог, по благоснисхождению к ней, не коснется ее и не возведет ее к Себе» (3:251).

2. Возможность познания Бога, теснейшего общения с Ним, дана воплотившимся Сыном Божиим — Господом Иисусом Христом, истина чего, в частности, особенно ярко выражена в святоотеческих молитвах к Причащению и по Причащении, выражающих сокрушение о грехах и сознание недостойности, но проникнутых надеждой спасения и чувством духовной радости. Бог умалил Себя, облекся человеческой плотью, укрывая Себя от неприступной славы (22:28). «Преображаясь, Он плототворит Себя», чтобы принять в Свое общение верную душу, — учит преп. Макарий, — и бывает с нею в «един дух» (1 Кор. 6, 17), давая жизнь в обновлении и ощущении жизни бессмертной (22:28). Для этого Он дает Себя в пищу и питье во исполнение евангельского слова «Кто съест от хлеба сего, жив будет во веки» (Иоан. 6, 51), чтобы дать душевное упокоение и духовное веселие. Ибо Он — «Хлеб животный» (Иоан. 6, 35) и «питие небесной струи», по слову Его: «Иже пьет от воды, юже Аз дам ему, будет в нем источник воды, текущая в живот вечный» (Иоан. 4, 14)». И душа, которая потщится благоугодить Богу, «ощутительно узрит» блага жизни вечной, о которой сказал апостол: «Ихже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша» (1 Кор. 2, 9) (22:29—30).

3. Духовная радость — проявление богопознания, «ибо, — по словам преп. Исаака, — нет ничего подобного сладости познания Божия», кото-

рое он определяет как «ощущение» Его (21:160). Богопознание как ощущение Бога, а иногда как «созерцание» Его в возвышении духовного разума определяют и другие отцы. В этом созерцании нет ничего чувственного, и святые отцы предостерегают от доверия к видению естественному, как бы оно ни казалось вызванным небесным явлением. «Никто, слыша о чувстве ума, да не воображает, будто слава Божия является ему чувственно,—учит блаж. Диадок.—Мы говорим, что душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение, но не так, чтоб при сем чувственно являлось ей что-либо из невидимого, ибо ныне мы верою ходим, а не видением» (2 Кор. 5, 7). И далее, указывая на ложность различных чувственных явлений, он заключает: «Мы же знаем, что пока живем страннически в смертном теле сем, устранимся от Бога (2 Кор. 5, 6), т. е. не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных» (3:28—29). Созерцание Бога бывает только в свойствах и проявлениях Его, но не в Его Сущности. Это положение является общим в учении о богопознании и может быть выражено словами преп. Максима Исповедника: «Бога знаем мы не по Сущности Его, но по великолепию творений Его и Его о них Промыслу. В них, как в зеркале, видим мы беспредельную Его благодать, премудрость и силу» (3:191). Первое и преимущественное из созерцаемых свойств — Его благодать, ибо все прочие свойства, являемые тварным существам, в той или иной степени отражают Божественную любовь. Подтверждение этому можно, в частности, найти в словах преп. Исаака: «Рай есть любовь Божия, в коей — наслаждение всеми блаженствами. Древо жизни он также уподобляет любви Божией, от которой отпал Адам (2:743), но которую ощущают в себе все приходящие к Богу.

4. Как ощущение Бога, Его духовное созерцание, богопознание есть утверждение веры, возвышение ее до пределов наиболее достоверного знания. Воспринимая Бога как Любовь и проникаясь благоговением и любовью к Нему и людям, человек возрастает и в добродетели, совершая ее не только из послушания и сознания ее блага, но и по любви.

5. Непрестояющая любовь и добродетель содействуют искоренению всех страстей и нравственных пороков, исторгаемых действием силы Святого Духа. Нравственно возвышаясь, человек делается носителем возможной для него полноты благодати, усовершенствующей его по образу Отца Небесного (Мф. 5, 48) и просвещающей до богопознания, которое, таким образом, знаменуется преобразованием человека душевного в человека духовного, т. е. равнозначимо с богоуподоблением.

6. Духовная жизнь в вере и любви укрепляет надежду на обетованное любящим Бога и достигшим чрез это душевного мира благодатное усыновление в Иисусе Христе. Поэтому богопознание соединяется с внутренним явлением Царства Божия, ибо человек становится «обитателем» Бога (Иоан. 14, 23).

7. «Существенная и истинная жизнь есть Отец, Который чрез Сына во Святом Духе на всех изливает небесные дары»,—учит св. Кирилл Иерусалимский (19:429). Приобщение к этим дарам есть приобщение вечной жизни, ощущаемой существом человека, который в богопознании приобретает «ведение божественных таин» этой жизни и приближается к тайне обожения. Тем самым богопознание на земле — высшая ступень в приготовлении к жизни вечной.

8. Если человек соделался причастником жизни вечной в Боге, то, по смыслу учения св. Ипполита, «он будет также и причастником Божественного естества» (25:129). И человек еще на земле получает залог этого будущего «истого» приобщения Бога, пребывая как «един дух с Господем» (1 Кор. 6, 17) Иисусом Христом, «восприимлющим святые души» в общение столь близкое, что, по словам преп. Макария, Он «бывает с ними» как бы «душа в душу и ипостась в ипостась» (22:28).

Душевный мир, любовь к Богу и Его творению, постоянная «радость о Дусе Святе» (Рим. 14, 17) являются признаками этого общения души, познавшей его благо и в нем предошущающей будущее нескончаемое блаженство.

9. «В сем состоит спасение наше и живот вечный, по учению Спасителя нашего: «Се есть живот вечный, да знают Тебе Единого Истинного Бога и Егоже послал еси Иисуса Христа» (Иоан. 17, 3)», — пишет святитель Тихон Задонский (23:59). Любовь, нравственная чистота, возвышение духа до богоуподобления и радость общения с Богом, приобретаемые в Его познании, свидетельствуют это спасение, ибо «любовь, бесстрастие и сыноположение», т. е. спасение, «различаются между собою только названиями, — учит преп. Иоанн Лествичник. — Как свет, огонь и теплота соединяются в одном действии, так должно рассуждать и о сих совершенствах» (20:283).

Богопознание, как состояние богообщения, есть залог вечной духовной жизни, ибо, по образному сравнению св. Григория Нисского, «если плотская пища, будучи чем-то притекающим и утекающим, самым прохождением своим влагает некую жизненную силу в тех, в коих она бывает, то приобщение истинно сущего, всегда пребывающего и вечно неизменяющегося, не гораздо ли паче сохраняет в бытии приобщающегося?» (29:340); в дальнейшем изложении Святитель говорит утвердительно: «...при незнании, препятствующем богопознанию, душа, не будучи причастницею Божиею, лишается жизни» (29:341).

Поэтому достигающий совершенства в богопознании достигает спасения, Небесного Царства, «которое не иное что есть, как достижение чистейшего и совершеннейшего, — определяет св. Григорий Богослов. — А совершеннейшее из всего существующего есть ведение Бога» (11:174), начинающееся здесь и продолжающееся в жизни вечной.

10. Богопознание можно определить как высшее духовное состояние, осуществляемое завершающим действием Благодати, при котором пребывающий в подвиге христианской веры и добродетели преобразуется до богоуподобления и восходит к пределам доступного ему духовного ведения и непосредственного ощущения Бога, — до Его духовного созерцания, являемого как знамение будущей жизни и спасения.

Грех человека начался с искажения истинного представления о Боге, и это определило дальнейшее углубление греховности. «От начала впало в заблуждение человечество относительно познания Бога и, оставив Господа...», люди уклонились в почитание ложных богов, — учит св. Григорий Нисский (30:98—99). Путь к истине, освобождающей человека от греховного рабства, тем труднее, чем дальше находится он от Источника истины — Бога.

Святые отцы предупреждают о трудности христианского совершенствования, верхом которого является приобщение к Истине — богознание. Преподобный Антоний, говоря о достижении этого высшего ведения, утверждает, что оно не трудно «для верующего и произволяющего» (1:92). Но произволение и вера, как путь к познанию истины, стали уделом немногих, и тот же преподобный отец, говоря о человеке, непрестанно творящем богоугодное, с сожалением заключает: «но такие люди редко встречаются» (1:70). Святитель Григорий Богослов, указывая восход богопросвещенного человека на высоту духовного ведения, также утверждает, «что такое любомудрие и из новых, и из древних достигну немногими» (11:178). Преп. Макарий говорит, что требуется много внутреннего труда и борьбы, чтобы испытывать помыслы и чувства души обучить «в рассуждение добра же и зла» (Евр. 5, 14). Только «непрестанным возбуждением ума к Богу» можно осуществить призвание человеческого духа к единению с Духом Божественным

(1 Кор. 6, 17) (22:347). Но даже и среди людей, шествующих по пути богообщения, «весьма немного таких, которые к доброму началу приложили такое же окончание и до конца пребыли непреткновенными». Многие, говорит св. отец, делаются причастниками благодати и божественной любви, но, не перенеся трудов, искушений и козней духа зла, оставляют путь совершенства (22:397). Ибо душа, учит преп. Макарий, вследствие преслушания погрузившись в чувственность, «соделалась как бы неразумною». Поэтому потребен большой труд, чтобы она смогла подняться к высотам духовности и «прийти в срастворение с безначальным Умом» (22:394—395).

Но одуховление души, общение с Богом и Его ведение, как содержание жизни вечной и основание христианской нравственности, должно быть целью человека на земле. И святые отцы, предупреждая о трудностях духовной жизни, не перестают призывать к ней, утешая надеждой на божественную помощь и спасение. Преп. Макарий, указав, что немногие приобрели «совершенную любовь к Богу», призывает не отчаиваться и не терять надежды. «Хотя многие корабли терпят крушение, но, без сомнения, есть и такие, которые переплывают море и входят в пристань» (22:401).

«Блажен чистин сердцем, яко тии Бога узрят» (Мф. 5, 8). ...Обетование сие таково, что превосходит всякий предел блаженства,— говорит святитель Григорий Нисский.— Посему, кто зрит Бога, тот в сем зрении имеет уже всё, что состоит в числе благ,— некончаемую жизнь, вечное нетление, бессмертное блаженство, некончаемое царство, непрекращающееся веселие, истинный свет, духовную и сладостную пищу, неприступную славу, непрестанное радование и всякое благо» (26:437, 438). Но «...ужели Господь повелевает то, что вне нашей природы и превышает меру человеческих сил величием заповеди? Нет. Ибо не повелевает стать птицами тем, кому не оперил, и жить под водою тем, кому дал жизнь на суше. Посему, если для всех иных закон сообразен с силами приемлющих и ничто не приневоливается к сверхъестественному, то, конечно, вследствие сего и это поймем так, что не безнадежно предрекаемое в блаженстве. ...И мне кажется, что в немногом, что изрекло, такой совет заключает Слово: все вы, о человеки, в ком только есть какое-либо вожделение воззреть на истинно благое, когда слышите, что Божие велелепие превыше небес, и слава Божия неизъяснима, и лепота неизглаголанна, и Естество невестимо, не впадайте в безнадежность, будто бы невозможно увидеть желаемое. Ибо в тебе вместилая для тебя мера постижения Бога, Который так тебя создал, немедленно осуществив в естестве таковое благо, потому что в составе твоём отпечатлел подобия благ Собственного Своего Естества... Посему, если рачительною жизнью опять смоешь нечистоту, налегшую на твоём сердце, то возсияет в тебе боговидная лепота. ...Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество» (26:439, 443—444, 445).

Жизнь свв. отцов показывает, что богопознание не есть что-то отвлеченное и недостижимое. Свидетельством действительности духовного ведения являются их писания об этом состоянии человека, хотя они, по смирению и любви, имеют в виду других. Эти писания проникнуты духом ведения, являющего Бога как живое и близкое к человеку Существо, познаваемое преимущественно как Любовь, ибо Он послал Сына Своего для усыновления человека и приведения его к вечной жизни путем духовного познания этого.

К духовному разумению этой истины и направлено святоотеческое учение о богопознании, наиболее значительно содействующее раскрытию православного понимания богоуподобления.

ПЕРЕЧЕНЬ
ТВОРЕНИЙ СВЯТЫХ ОТЦОВ, НА КОТОРЫЕ В ТЕКСТЕ СТАТЬИ
ДЕЛАЮТСЯ ССЫЛКИ

1. Добротолюбие, том первый. Москва, 1905.
 2. Добротолюбие, том второй. Москва, 1896.
 3. Добротолюбие, том третий. Москва, 1888.
 4. Добротолюбие, том четвертый. Москва, 1900.
 5. Добротолюбие, том пятый. Москва, 1900.
 6. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 1. Москва, 1891.
 7. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 3. Москва, 1891.
 8. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 4. Сергиев посад, 1892.
 9. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 5. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1901.
 10. *Св. Василий Великий*. Творения, часть 7. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
 11. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 2. Москва, 1844.
 12. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 3. Москва, 1844.
 13. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 4. Москва, 1844.
 14. *Св. Григорий Богослов*. Творения, часть 5. Москва, 1847.
 15. *Преп. Симеон Новый Богослов*. «Слова», вып. 1. Москва, 1892.
 16. *Преп. Симеон Новый Богослов*. «Слова», вып. 2. Москва, 1890.
 17. *Преп. Симеон Новый Богослов*. «Божественные гимны». Сергиев посад, 1917.
 18. *Преп. авва Дорофей*. «Душеполезные поучения и послания». Москва, 1885.
 19. «Святого отца нашего *Кирилла*, архиепископа Иерусалимского, огласительные и тайноводственные поучения». Москва, 1822.
 20. *Преп. Иоанн, игумен Синайской горы*. «Лестница». Москва, 1892.
 21. *Св. Исаак Сириан*. «Слова подвижнические». Сергиев посад, 1911.
 22. *Преп. Макарий Египетский*. «Духовные беседы, послания и слова». Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904.
 23. *Св. Тихон Задонский*. Творения, том 5. Москва, 1899.
 24. *Преп. Ефрем Сирин*. Творения, часть 7. Сергиев посад, 1913.
 25. *Св. Инполит, епископ Римский*. Творения, вып. 1. Казань, 1898.
 26. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 2. Москва, 1861.
 27. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 3. Москва, 1862.
 28. «О цели христианской жизни». Беседа преп. *Серафима Саровского* с *Николаем Александровичем Мотовиловым*. Сергиев посад, 1914.
 29. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 4. Москва, 1862.
 30. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 8. Москва, 1871.
 31. *Св. Григорий Нисский*. Творения, часть 1. Москва, 1861.
-