



**Григорий Нисский**  
(около 335–394, Каппадокия)  
**Мозаика XI века**  
**в Соборе Святой Софии (Киев)**

*Г. Д. Панков*

## **ИДЕАЛ ХРИСТИАНИНА В УЧЕНИИ СВТ. ГРИГОРИЯ НИССКОГО**

### **План**

1. Идеал в проблемном поле гуманитарной мысли и специфика христианского идеала.
  2. «Кое общение свету ко тьме?»
  3. Подражать Христу.
  4. Аскеза во Христе.
- Заключение.

### **1. Идеал в проблемном поле гуманитарной мысли и специфика христианского идеала**

**И**деал представляет собой ценность, выражающую высшее совершенство того или иного явления, или эталон определенных ценностей. Понятие идеала ставится в оппозицию к реальности, над которой он возвышается. По отношению к реальности идеал выглядит ее образцом в качестве целеполагания и должного объекта устремлений для того, чтобы преобразовать определенную ситуацию реальности в идеальное состояние. Идеал устремлен в будущее, поэтому его невозможно обнаружить в настоящем.

*Идеал представляет собой желаемое (предмет желаний), дефицит которого осознается людьми. Вместе с этим человек обеспокоен поиском желаемого в его достоинстве и ориентирует на него смысл своей жизни. Будущее, осознаваемое в виде идеала, выглядит желанным будущим, желанной целью, осуществление которой возвышается на уровень ультимативной задачи.*

Идеал *глубоко переживается*. Поэтому стремление к нему сопровождается сильной эмоциональной насыщенностью. Нередко желание до-

стойного идеала для людей становится для них *жаждой идеала*, так что его ожидание обладает значительным эмоциональным зарядом. Такой заряд способен достигать ультимативной формы, которая выражается сильным стремлением осуществить определенный идеал во что бы то ни стало. Вот почему отдельные люди готовы на жертвы во имя его осуществления. Таким образом, идеалы не только охватывают интеллектуальную сторону сознания человека, но также эмоционально-волевую его составляющую.

*Желаемый идеал воображается*, что указывает на творческий процесс сознания по формированию *желанного образа*. Этот образ осмысливается, то есть конструируется мыслью, так что идеал представляет собой *мыслительную конституцию желаемого*, или *проекцию желаемого в мыслительной конструкции*. Таким образом, идеал является субъективной формацией, обусловленной деятельностью сознания в единстве чувственной, волевой и интеллектуальной составляющих его сторон. Однако, будучи субъективными конституциями, идеалы выражают объективные потребности людей в определенных идеалах.

Потребность в идеалах служит отражением объективной потребности людей в жизненной опоре. Ценность человеческой жизни обуславливается определенным смыслом, который соотносится с определенным идеалом и определяется им. Разочарование в воспринятом идеале способствует разочарованию в жизни, поскольку разрушается привычная жизненная опора. Однако культура предоставляет человеку разнообразные вариации идеала, которые он в состоянии свободно выбирать. Культурная мозаика идеалов побуждает человека, в случае его разочарования, не строить для себя из этого финальной трагедии и найти другой оптимальный идеал для собственной жизненной опоры.

Идеалы входят в систему идеологий определенных социокультурных традиций, в которых они возводятся в ранг общей значимости для своих приверженцев. Желаемому для традиции (а не только для отдельного индивида) идеалу придается значение *желаемого императива*, возводящего стремление к его осуществлению в долг каждого человека. Стремление к идеалу как процесс осуществления желаемого для человека возводится в повелительное наклонение «ты должен», «ты обязан» исполнить этот долг. Традиция настаивает, чтобы каждый ее адепт воспринял общезначимый для традиции долг своим личным долгом. Ценность идеала утверждается посредством аргумента блага для каждого человека, которое увязывается с общезначимым благом. Этим самым *идеал выполняет функцию социокультурного регулирования* деятельности, поведения людей, а также взаимоотношений между ними соответственно с ценностной шкалой

определенной традиции. Посредством названной функции идеал служит средством поддержания порядка в рамках традиции.

Следует обратить внимание на *назидательную функцию идеала*, к которой относится такая ее существенная сторона, как *обличение и осуждение*. Идеал, как выше отмечалось, представляет собой ценностный эталон (образец) желаемого, с помощью которого формируются сценарии достойного образа жизни для людей. Регулирующая функция идеала соотносит любой поведенческий акт и сознание человека с господствующим идеалом. Разрыв между идеальными требованиями и реальными событиями в жизни людей образует ситуацию девиантного поведения – поведения, отклоняющегося от идеала и от вытекающих из него социальных норм, следование которым вменяется людям как исполнение долга. Ответной реакцией традиции на девиации служат разнообразные санкции, к которым относится осуждение отдельных индивидов за уклонение от общезначимых идеалов. Идеологическая функция обличения отчетливо осуществляется представителями общественной мысли в священных текстах, специальных трактатах (богословских, философских, этических, социально-политических), а также в произведениях литературы и искусства.

Из всего изложенного следует, что идеал неразумно рассматривать за урядным вымыслом, вытекающим из человеческой мысли. Конструкция идеала формируется на основе потребности в жизненной опоре как для человека в отдельности, так и для традиции. Однако традиция озабочена собственной стабильностью и порядком. Из этого вытекает регулирующая и интегрирующая функции, нацеленные на общественный порядок, а идеалы являются одним из существенных механизмов его поддержания. Поэтому идеалы востребованы, и потребность в них обуславливается объективными обстоятельствами социальной и культурной жизни людей и обществ с их культурными традициями.

Одной из многовековых традиций представляет собой христианство, идейным фундаментом которого служит Библия в единстве Ветхого и Нового Завета. Именно в библейских текстах, особенно в Новом Завете, обнаруживаются принципиальные позиции христианского идеала, которые уместно рассмотреть.

В христианстве Библия называется Священным писанием. Под значением священного применительно к религиозной культуре понимается все, что принадлежит богам или Богу – не только отдельные вещи, но также воля и слово, реализуемые в повелениях людям. Библия рассматривается Божественным откровением, в котором через Слово людям излагается замысел Бога и Его воля, исполнение которой возводится в священный долг каждого христианина. Священное отграничивается от мирского – всего,



что принадлежит не Богу, но повседневному окружению человека. Границей между священным и мирским служат нормы, суть которых заключается в императиве: «не поступайте по отношению к священному так, как вы поступаете по отношению к мирскому»; или: «поступайте по отношению к священному не так, как вы поступаете по отношению к мирскому». За этими требованиями следует: «не оскверняйте священное пространство, к которому вы принадлежите, и будьте его достойны». Поэтому долг христианина определяется священным словом Библии, а его нарушение рассматривается осквернением Божественного слова.

Центральным значением в определении долга христианина уместно считать обращение: «будьте сынами Отца нашего Небесного» (Мф. 5,45) и «будьте совершенны, как совершенен Отец наш Небесный» (Мф. 5,48). В Нагорной проповеди «сынам Отца Небесного» предписывается подражать Отцу Небесному в универсальности и безграничности любви и этим самым превзойти языческую этику, а также этику мытарей. В данном случае новозаветная этика выдвинула концепт идеальной любви, идеал которой определяется ее универсальностью, охватывающей всех людей, включая врагов, подобно тому, как Отец Небесный повелевает восходить солнцу над злыми и добрыми, а дождь посылает на праведных и неправедных (Мф. 5,45). Такое требование, как и другие евангельские нормы, выполняют двоякую роль – роль интегрирующего и консолидирующего фактора в отношении священного сообщества христиан и одновременно роль фактора его отграничения от окружающих мирских сообществ. Другой вопрос: насколько глубоко и серьезно осознают названное обстоятельство многие современники, именующие себя христианами?

В христианской культуре значение идеала не только соотносится с теоцентризмом, но также с христоцентрической позицией. В Евангелии от Иоанна Иисус Христос о Себе говорит: «Я есмь и путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоанн. 14,6). Иисус Христос также называет себя «дверью овцам» (Иоанн. 14,7) и гарантирует вечную жизнь тем, кто этой дверью пойдет (Иоанн. 10,9-10). Отсюда вырисовывается осевая вертикаль человек – Бог Сын – Бог Отец, определяющая христианину безусловную смысло-жизненную ориентацию. Следование путем Христа рассматривается крестоношением. Сын Божий открыто призывает: «Кто хочет идти за мною, отвергнись себя и возьми крест и следуй за Мною» (Мк. 8,34, Лк. 9,23). Приведенное обстоятельство указывает на *идеал христианина в аспекте крестоношения как следования за Христом*.

Христианский идеал также выражает собой яркий сотериологический аспект, в котором выдвигается спасение в Царстве Бога. В Нагорной

проповеди Иисуса Христа содержится призыв искать, прежде всего, Царства Божьего (Мф. 6,33). В соответствии с данным императивом звучит и знаменитое евангельское требование не собирать сокровища на земле, но собирать их на небе (Мф. 6,19-21).

В указанных выше евангельских фрагментах условные ценности мира повседневности (земные сокровища) ставятся в оппозицию к безусловным ценностям (небесным сокровищам). Св. евангелисты настаивают на отказе от поиска христианами земных благ, полагая, что приоритетная забота об их приумножении свойственна принципиальной жизненной позиции язычества (Мф. 6,32), или «людей мира сего» (Лк. 12,30). Все это позволяет утверждать, что в ценностной шкале «Благой вести» человеку предлагается осуществить выбор между христианским и языческим жизненными путями. Само-от-граничение христианина от мирских ценностей в пользу сотериологической альтернативы может рассматриваться в виде добровольного *жертвенного акта*, возвышающего личность над миром в направлении к достижению состояния святости. «Быть сынами Отца Небесного» значит *стремиться к святости*, и названное стремление указывает на прямой долг христианина.

Каждая эпоха испытывает христианина на верность христианскому идеалу, и в каждой эпохе появляются апологеты, транслирующие христианский идеал через тщательное назидание христиан в верности своему идеалу. Среди выдающихся апологетов византийского христианства следует назвать личность свт. Григория Нисского (335–384 гг.), епископа города Ниссы в Малой Азии, брата свт. Василия Великого и друга свт. Григория Богослова – выдающихся отцов-каппадокийцев. При жизни он был признан одним из авторитетнейших богословов и проповедников в столице Византии – Константинополе. Шестой Вселенский Собор (681 г.) включил имя Григория из Ниссы в число святых отцов, а Седьмой Вселенский Собор (787 г.) назвал его «отцом отцов» и подтвердил роль святителя в качестве вселенского учителя веры. Его имя не только почитается в православии (память 10 января), но и в Римо-католической церкви (память 9 марта).

В данной лекции будет рассмотрено содержание следующих произведений свт. Григория: «О том, что значит имя “христианин”. К Армонию», «О совершенстве и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху», «О цели жизни по Богу. Об истинном подвижничестве. Ответ подвижникам, спрашивающим о цели благочестия, и начертание, как жить и подвизаться в обществе».

## 2. «Кое общение ко тьме?»

Приведенное риторическое обращение заимствовано свт. Григорием Нисским у апостола Павла (2 Кор. 6,14), и оно адресовано христианам. В нем обращается внимание на необходимость для христиан сделать правильный выбор жизненной ориентации с учетом альтернативы духовного возвышения и падения, выраженные символами света и тьмы. Указанная символика неоднократно употребляется в Новом Завете. Св. Евангелист Иоанн Богослов высказывается о миссии Сына Божьего как свидетельства о Свете, то есть об Отце Небесном (Иоанн. 1,7). Сам Иисус Христос именуется Светом истинным, просвещающим всякого человека (Иоанн. 1,9). Сам Он говорит: «Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни» (Иоанн. 8,12). Следовать за Христом означает не только идти за Светом, но и ходить в свете. Идущие за Ним христиане именуются сынами света (Иоанн. 12,36).

Сын Божий как истинный Свет указывает на Свою миссию освобождения человека от тьмы (Иоанн. 12,46). Это освобождение выглядит кардинальной духовной транспозицией жизни христианина, которого Спаситель призвал из тьмы в «чудный свой свет» (1 Пет. 2,9). Из данного обстоятельства следует, что христианин, как последователь Христа, покинул прежнее состояние человеческого *бытия-во-тьме* и обрел состояние *бытия-во-свете*, о чем прямо подчеркивается в послании св. апостола Павла ефесянам: «Вы были некогда тьма, а теперь – свет в Господе: поступайте как чада света» (Еф. 5,8). Вторая часть изложенного высказывания указывает на духовный статус христианина как на «чадо света», а также на его призвание – **поступать как чадо света**. «Идти к свету» означает «поступать по правде», а «поступать по правде» – совершать поступки, которые «в Боге соделаны» (Иоанн. 3,21).

Таким образом, метафоры света и тьмы в их единстве представляют собой немаловажные знаковые средства конституирования идеала христианина в его отграничении от человеческого индивида, недостойного называться христианином. Обращаясь с посланием к христианам Коринфа, апостол Павел предостерегал их не подпасть под чужое ярмо с неверными, что указывает на необходимость строго придерживаться христианской идентичности в разрыве с беззаконниками: «Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместимость храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живого, как сказал Бог: “вселюсь в них и буду ходить в них; и буду

их Богом, и они будут Моим народом. И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и Я прииму вас» (2 Кор. 6,14-17).

Из приведенной цитаты очевидно, что метафоры света и тьмы составляют *ценностную ось* новозаветного взгляда на христианина в границах *достойного/недостойного* как меры оценивания человека в соотносённости с Богом и христианской культурой. Стремление к Свету в свете возвышает христианскую личность в жестком противопоставлении стремлению к тьме во тьме. Бытие-во-свете трактуется как бытие в душе христианина храма Божьего, тогда как бытие-во-тьме ассоциируется с идолопоклонством и Сатаной (Велиаром). В данной ситуации значения света и тьмы наделены значением сакральности: «ходить в свете» указывает на святость как на подлинную сакральность в противоположность псевдосакральности, охватывающей сознание идолопоклонников, «ходящих во тьме».

Значение света и тьмы наделяется нравственным смыслом. Возлюбившие тьму люди ненавидят свет, который обнажает их злые дела, тогда как тьма, которая их прикрывает, становится для злодеев предметом любви (Иоанн. 3,19-21). Поэтому оппозиция света/тьмы органически сочетается с оппозицией праведность/беззаконие в сочетании с оппозициями: святость/псевдосакральность, духовное возвышение/падение.

Названные оппозиции служат существенными оценочными маркерами, определяющими значение фигуры христианина в новозаветной мысли как фундамента христианской традиции. Из всего изложенного становится понятным поставленный в самом начале риторический вопрос: «кое общение ко тьме?» Ответ на него выглядит в виде требования: если желаешь стремиться к свету, оставь дела тьмы! Это – христианский категорический императив, который звучит как ультиматум. Однако в контексте новозаветного учения обе несовместимые жизненные интенции для человека совмещаются в контексте выработки целостного механизма конституирования идеала христианина в его отграничении от всего недостойного, что оскверняет этот статус. Поэтому значение жизни во тьме соучаствует значению жизни в свете, и в данном соучастии оба они образуют две противоположные оценочные позиции, с которыми согласуется оценивание каждого христианина с точки зрения достоинства/недостойства носить священное имя христианина.

Свое послание к Армонию «О том, что значит имя “христианин”» свт. Григорий Нисский начинает с напоминания о значении для христиан долга. Этим самым подчеркивая мысль, согласно которой звание христианина неизбежно предусматривает для такого человека *осознание долга*



*быть христианином.* Выполнять христианский долг означает заботу о соблюдении личностью добродетелей и упражнение в богопочитании: «Если бы мы в точности открыли, что значит «христианин», то получили бы большое содействие в добродетельной жизни, стараясь посредством высокого образа жизни поистине и быть тем, чем именуемся», – подчеркивал свт. Григорий<sup>1</sup>.

В качестве назидания святителем приводился следующий пример. В городе Александрии один человек обучил обезьяну с ловкостью принимать позу танцовщицы. Он надел на нее маску и одежду так, что зрители театра принимали обезьяну за танцующую в такт музыке женщину. Во время танца один человек шутки ради решил показать зрителям, что перед ними танцует всего лишь обезьяна. В то время, когда зрители восхищались танцем животного, он бросил на сцену миндаль. Сразу же обезьяна принялась собирать на сцене лакомства и сбросила маску, чтобы она ей не мешала употреблять подкинутое ей угощение. Эта картина вызвала у зрителей смех вместо прежних похвал и восхищения. Маска обнажила безобразную и смешную наружность, скрывавшуюся за красивой одеждой и гармоничными движениями тела. «Итак, – сделал заключение из данного примера свт. Григорий, – как недостаточно было обезьяне ложно принятого вида, чтобы ее сочли за человека (жадность к лакомствам изобличила ее природу), так и те, кто не истинно образовали свое естество верою, посредством лакомств, предлагаемых от дьявола, легко изобличаются в том, что они нечто иное, отличное от того, за что выдают себя. Ибо, вместо смокв и миндаля и тому подобного, тщеславие, честолюбие, любостяжание, страсть к удовольствиям и другие такого рода злые припасы дьявольские, вместо лакомств, предложенные ненасытным людям, легко обнаруживают подобные обезьянам души: посредством подражания принимают на себя лицемерно вид христианства, а в пору страстей скидывают личину целомудрия, кротости или другой добродетели»<sup>2</sup>.

Страсти, которыми часто подвергаются христиане, выглядят специфическим «вызовом», на который каждый человек, сознательно принявший христианство, должен дать достойный «ответ» в соответствии с христианским долгом. Для этого целесообразно *задать критическим вопрошанием: достоин ли я называться христианином?* «Итак, – резюмировал свт. Григорий Нисский, – необходимо рассудить о значении названия «христианство». Может быть, мы станем тем, чего требует это имя, дабы, имея вид «христиан», по одному только исповеданию

<sup>1</sup> О том, что значит имя «христианин». К Армонию. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 6

и покрову имени не оказаться не тем, чем кажемся, пред Видящим тайное»<sup>1</sup>.

Для свт. Григория Нисского идеальный христианин представляется личностью, стяжавшей в себе добродетели в их *христоцентрической целостности*. Это выражение свт. Григорий не употребляет, но оно употребляется автором настоящей лекции в качестве характеристики концепции рассматриваемого богослова. Целостность представляет собой философскую категорию, указывающую на один из существенных принципов осмысления действительности, а сам подход, основанный на данном принципе, именуется *холистическим подходом*. Холистический взгляд на мироздание и человека исходит из приоритета значения целого по сравнению с его частями, которые связываются между собой и образуют диалектическое единство с целым. Связь между частями и Целым полагается не только в статике, но и в динамике, когда каждая часть устремляется к целому. Целое же позиционируется притягательной силой, вовлекающей в себя множественность частей, захватывающей их, а не механическим образом объемлющей части в своей системе. Целое воспринимается образом идеального порядка. «Все совершается согласно природе Целого, а не какой-либо другой, объемлющей ли ее извне, или таящейся внутри, или обособленной», – утверждал римский философ-стоик Марк Аврелий<sup>2</sup>. Из приведенного обстоятельства вытекает своеобразный императив – *«всегда следует помнить о том, какова природа Целого»*<sup>3</sup>. Однако позиция христоцентрической целостности безусловно утверждает ценность целого в жизни во-Христе Иисусе и стремление каждого христианина к обретению такого жизненного качества, возвышающего в духовном отношении Его личность.

Холистический взгляд свт. Григория Нисского на образ идеального христианина прослеживается в изложенном им императиве, согласно которому «Божий человек должен быть совершенен без всякого искажения совершенства со стороны зла»<sup>4</sup>. Совершенство рассматривается в качестве целостного явления, интегрирующего в своем содержании различные аспекты добродетелей, позволяющие в их неразрывном единстве характеризовать христианина как Божьего человека. Представленность в образе жизни христианина зла сравнивалось с образами мифических чудовищ, причудливо соединенных с образом человека и разрушающими его

<sup>1</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>2</sup> *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 305.

<sup>3</sup> Там же. С. 279.

<sup>4</sup> О совершенстве. С. 20.

целостную природу, как, например, люди с бычьими, лошадиными или драконьими ногами, а также кентаврами или минотаврами. Свт. Григорий отметил таких людей, которые, имея христианское лицо, своей жизнью присоединяют к нему звероподобное тело, этим самым представляя собою кентавров и чудовищ с драконьими ногами. «Итак, – резюмировал он, – чтобы христианина узнавать, как другого узнаем по телу, нужно, чтобы верующий в своей жизни являл черты всех совершенств, разумеемых во Христе. Быть в одном тем, чего требует это имя, а в другом склоняться к противоположному – значит не что иное, как враждебно разделять самого себя и, возбуждая внутреннюю брань между добродетелью и пороком, производить в своей жизни разделение и несогласие с самим собою, ибо *кое общение свету ко тьме?* – говорит апостол (2 Кор 6,14)»<sup>1</sup>.

Обратим внимание на фразу *производить в своей жизни разделение и несогласие с самим собою*. «Несогласие» побуждает сознание христианина к критической рефлексии, призванной *согласовать* самость с Божественной волей через *рассогласование* с мирскими страстями. «Разделение» побуждает к отмежеванию духовного света от состояния духовного мрака, сосуществующих в душе грешника. «Производить» нацеливает христианина на духовную практику критического самосознания в его отсечении от интенции на недостойный образ жизни. Риторическая фраза «кое общение свету ко тьме?» выглядит мотивом *духовной практики, направленной на себя самого*. «Итак, поскольку мрак противоположен свету, не смешивается с ним и не допускает посредства, то держащийся того и другого, не удаляющийся от одного из них, по необходимости и сам разделяется при взаимной борьбе этих противоположных начал, становясь в то же время и светом и тьмою в своей смешанной жизни <...> Итак, поскольку нет общения, смешения и согласия между светом и тьмою, то держащийся той или другой из противоположностей делается врагом самому себе, разделившись надвое и противопоставив себе, подобно враждебному строю, добродетель и порок»<sup>2</sup>. Поэтому разделение, которое критическое сознание осуществляет в душе христианина, нацелено на утверждение *целостности христианской идентичности* через отсечение от души пороков, несоответствующих званию христианина.

Идея целостности христианской личности органически увязывается с идеей ее *прочности*. Основу прочности христианина должны составить добродетели в едином смысловом поле жизни во Христе и по Христу. Прочность как идеальное качество христианской личности призвано

<sup>1</sup> О совершенстве. С. 21.

<sup>2</sup> О совершенстве. С. 22.

воспрепятствовать духовному падению христианина, финалом которого окажется духовная смерть. Одновременно прочность как состояние духа должна послужить базисом возвышения личности в ее беспредельном стремлении к совершенству, ибо, как подчеркивалось свт. Григорием, «истинное совершенство и состоит в том, чтобы никогда не останавливаться в приращении к лучшему и не ограничивать совершенства каким-либо пределом»<sup>1</sup>. Долг христианина состоит в том, чтобы постоянно стремиться к Свету, носить в душе этот Свет и не утратить его под натиском внешних деструктивных сил. Для этого требуется активное противостояние силам тьмы, осознавая высокий статус христианской идентичности, который оскверняет «общение во тьме».

### 3. Подражать Христу

«Итак, если бы нужно было кому-либо истолковать смысл слова «христианство», то мы бы сказали так: христианство есть подражание Божественному естеству», – утверждал св. Григорий Нисский<sup>2</sup>. Подражание Божественному естеству выглядит как стремление человека к Богу. Однако мыслитель представляет это подражание не в виде сверхъестественного акта, превышающего человеческое естество, но в качестве естественного стремления. Такое стремление вытекает из библейского антропогенеза, согласно которому сотворенный Богом человек по своему естеству представляет собой образ и подобие Творца. В таком случае статус христианина рассматривается не в смысле приобретенного человеком нового статуса, но в смысле актуализации осуществленного в человеке Божественного образа и подобия как духовного акта. «Христианство» трактуется свт. Григорием как состояние «древнего благополучия», в которое возведен человек. Для этого необходимо стремление к духовному совершенству как проявление естественного акта подражания Отцу Небесному.

*Духовное совершенство определяется императивом быть храмом Бога.* Этот императив указывает на мистическую сопричастность души человека Богу в ее чистоте и непорочности. Выражение «храм Бога» обозначает состояние святости, а требование «быть» храмом Бога указывает на заботу вокруг осуществления святости как предназначения для каждого христианина. Быть Божьим храмом, согласно свт. Григорию Нисскому, – значит «воспринять внутрь себя все благое царство» и «прилепиться к Богу нетлением»<sup>3</sup>. Раз человек сотворен образом и подобием Бога, он должен

<sup>1</sup> О совершенстве. С. 51.

<sup>2</sup> О том, что значит имя и название “христианин”. С. 9.

<sup>3</sup> О совершенстве. С. 43.

обожиться, став достойным Его храмом, наполненным Божественной благодатью. Безусловным образцом храма святости является Иисус Христос, а жизнь по Христу означает радикальное изменение личности, когда, согласно апостолу Павлу, христианин осознает, что «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2,20).

Свт. Григорий подчеркивает мысль, согласно которой *«в злохудожную душу не внидет премудрость»*<sup>1</sup>. В данном изречении следует обратить внимание на значение «злохудожественная душа». Оно указывает на значение духовного творчества как художественного оформления души, которое должно осуществляться в ограждении от интенции сознания христианина на злое начало. «Злохудожественному» творчеству противопоставляется творчество, созидющее духовную чистоту души, которая доводится до такого идеального состояния, при котором «чистый сердцем не увидит в себе чего-либо иного, кроме Бога»<sup>2</sup>. Именно при непременном условии тщательной духовной обработки собственной души в ее внутренний мир способна войти слава Божья, а душа преобразится в Божественный храм.

В сказанном выше содержится ответ на вопрос: «как возможно земному уподобиться Тому, Кто на небесах, когда самое различие по естеству показывает на недостижимость подражания?». Отвечая на поставленный вопрос, свт. Григорий Нисский советует обратить внимание на проблему соотношения между человеком и Богом не только по диаметрально разноплановому существу, но также по действиям человека, совершенство которых уподобляется (но не отождествляется) совершенству Божественных действий. Какие человеческие действия могут быть подобными действиям Божиим? «Отчуждаться всякого зла, сколь это возможно, делом, словом и помышлением стараться быть чистым от осквернения. В этом – истинное подражание Божескому и свойственному Небесному Богу совершенству», – ответил свт. Григорий на поставленный им же вопрос<sup>3</sup>.

Таким образом, подражание Богу ставится в зависимость от нравственных действий со стороны человека. Между тем, подражание Отцу Небесному посредством совершаемых действий не исключает подражания Ему по естеству, но при этом речь ведется именно о духовно-совершенном естестве души как Божьего храма. Здесь энергийный аспект Богоуподобления (уподобления через действия) совмещается с эссенциальным аспектом (уподобление человеческого естества Божественному естеству).

<sup>1</sup> Там же. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 42–43.

<sup>3</sup> О том, что значит имя и название «христианин». С. 11.



В указанном отношении уместно не согласиться с противопоставлением обоих названных аспектов известным исследователем православия С. С. Хоружим. Органическая взаимосвязь между энергийным и эссенциальными аспектами совершенства души прослеживается в требовании от христианина поступательного и беспредельного процесса восхождения к святости, непременно, изменяясь к лучшему и преобразуясь от славы в славу, «чтобы посредством всегдашнего приращения постоянно становиться лучшим, всегда усовершеншаться и никогда не доходить до предела в совершенстве. Ибо истинное совершенство состоит в том, чтобы никогда не останавливаться в приращении к лучшему и не ограничивать совершенства каким-либо пределом»<sup>1</sup>.

Значение статуса христианина свт. Григорий Нисский эксплицирует из этимологии имени Христа. Подчеркивается, что названное имя выражает царское достоинство, превышающее любое достоинство своим величием. Согласно холистическому мировоззрению, органически объединяющему множество в целое, имя Христос интегрирует в своем царственном единстве всевозможные достойные наименования Сына Божьего. «Итак, – заключал святитель Григорий, – поскольку благой Владыка сделал нас общниками величайшего, Божественного и первого из имени (будучи почтенны именем Христа, мы называемся христианами), то необходимо, чтобы усматривались в нас и все прочие имена, изъясняющие, это речение, чтобы данное название не было у нас лжеименным, но свидетельствовалося жизнью»<sup>2</sup>.

В приведенном изречении обнаруживается метод экспликации значения христианина, который уместно назвать *этимолого-аксиологическим методом*. Его суть состоит в уяснении значения наименования в соотносительности с системой ценностей, образующими духовный контур человеческого бытия. Ценностный подход к наименованию «христианин» увязывает его значение с повседневной жизнью носителя этого имени. Именно жизнь с присущими ей ценностями является критерием подлинности христианина и свидетельством его жизни по-Христу. Свт. Григорий Нисский обращает внимание на необходимость в оценке христианина разграничивать подлинное именование от лжеименования, чтобы узнавать христианина по плодам его жизни сообразно соответствующей ценностной шкале. Подчеркивается, что тот, кто принимает имя христианина и не подтверждает его христианскими добродетелями, ложно носит это имя; «он лишь бездушная личина с чертами человеческого образа, наложенными на обезьяну. Ибо как Христос не может быть Христом,

<sup>1</sup> О совершенстве. С. 50–51.

<sup>2</sup> О совершенстве. С. 18–19.

если Он не есть правда, и чистота, и истина, и отчуждение от всякого зла, так не может быть и христианином (то есть истинным христианином) тот, кто не обнаруживает в себе ничего общего с этими именами»<sup>1</sup>. «Итак, если в имени «Христос» разумеется совокупность всего высокого..., то выводя отсюда следствие, мы можем уразуметь, что значит христианство. Ибо если именем, превосходящим все имена, служащие для изъяснения нетленного естества, именуемся также и мы, соединившиеся с Ним через веру в Него, то необходимо, чтобы мы имели общность названий тех понятий, которые усматриваются в этом нетленном единстве. По причастности к Христу мы получаем название «христианин» – значит необходимо, чтобы это влекло общение наше со всеми высокими именами»<sup>2</sup>.

«Высокие имена», составляющие образ идеального христианина, представляют собой конкретные добродетели, относящиеся к личности Христа. Их рассмотрение ставится свт. Григорием Нисским в контекст назидательной практики в качестве незыблемого руководства для добродетельной жизни, содержание которой состоит в подражании Христу. Такие имена извлекаются из посланий св. апостола Павла. Их анализ начинается с определения **«Христос – Божия сила и Божия премудрость»** (1 Кор. 1, 24).

Оба эти значения св. Апостол увязал в контексте проповеди «Христа распятого» в полемике с иудеями и эллинами, когда первые считали это священное событие соблазном, а вторые – безумием (см. 1 Кор. 1, 22–24). С их стороны возникал закономерный вопрос: каким образом мысль допускает возможность позорной казни Бога, указывающей на Его слабость, что несовместимо с представлением о сверхъестественной силе Бога? Не выглядит ли это противоречием здравому смыслу, то есть безумием? Ответом на поставленный вопрос послужили два аргумента: первый – о необходимости разграничения значения Божественной мудрости (Премудрости) от человеческой, второй – о необходимости разграничивать христианское понимание мудрости, состоящей в спасении от грехов, от мудрости мира, не познавшего Христа – мудрости, обращенной в безумие (1 Кор. 1, 18–20). Понимание христианином Божественной мудрости дает ключ пониманию Божественной силы, которая заключена в спасительном для людей Кресте<sup>3</sup>. Таким образом, значения силы и премудрости Христа соединяются в сотериологическом контексте, утверждающим христианство как «религию спасения» и «религию Креста».

<sup>1</sup> «О том, что значит имя и название “христианин”. С. 8–9.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Там же. Ст. 18.

Опираясь на приведенную апостольскую мысль, свт. Григорий Нисский объединяет значения Божественной мудрости и силы посредством креационистского аргумента, согласно которому все мирское бытие произошло через Сына Божьего и в Нем. Названный аргумент указывает на величие Христа в единстве величия Его мудрости и силы. Этим самым конструируется *аргумент величия, обращенный в антропологическую плоскость*, согласно которому человеку следует обратить серьезнейшее внимание на Иисуса Христа как на притягательную силу Премудрого Бога, на которую уповают люди в своих молитвах в ожидании благ. Антропологический контекст аргумента величия и силы приобретает *экзистенциальный контекст*, согласно которому мыслитель обращается к внутреннему миру личности подобно апостолу Павлу (Еф. 3,16): призывая Сына Божьего, христианин утверждаетсya силою «во внутреннем человеце» и «содевается премудрым»<sup>1</sup>. Духовная сила и премудрость необходимы для того, чтобы осилить грех, что означает обращение обоих добродетелей в *этический контекст* и нравственную практику каждого христианина.

Другое именование Иисуса Христа как эталона подражания для тех, кто считает себя христианами – **Христос есть мир**. Оно заимствовано свт. Григорием у апостола Павла (Еф. 2,14), рассматривавшего его в качестве основания консолидации язычников и эллинов в единое христианское сообщество, в котором должно быть преодолено отчуждение между обрезанными (иудеями) и необрезанными (язычниками)<sup>2</sup>. Ключевыми значениями такого основания выдвигаются св. Кровь и Плоть Иисуса Христа. Кровь Сына Божьего снимает преграду между людьми своей искупительной силой, Плоть же Его, распятая на Кресте и воскресшая, представляется образцом «нового человека», живущего согласно закону мира и согласия между людьми<sup>3</sup>.

Опираясь на изложенную выше мысль апостола Павла, свт. Григорий Нисский напоминает об обязанности христианина умертвить в себе вражду, и этим самым обустроить мир в собственной душе, чтобы «плоть не желала противного духу, а дух – противного плоти, но чтобы, подчинив плотный образ мыслей Божественному закону, мы имели мир с самим собою, преобразовавшись в единого нового и мирного человека»<sup>4</sup>. В данном случае мир определяется святителем как согласие враждующих сторон. Его следует не только рассматривать в общественной системе, но так-

<sup>1</sup> О совершенстве. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. Ст. 10–12.

<sup>3</sup> Там же. Ст. 13–15.

<sup>4</sup> О совершенстве. С. 25.

же в сфере внутреннего бытия человека. Для процветания в обществе мира необходимо, чтобы каждый отдельный человек сам стал миром и согласно данному принципу обустроил свое естество.

Третье наименование Иисуса Христа – **Христос есть Свет истинный**, которое заимствуется у св. евангелиста Иоанна Богослова (Иоанн. 1,19). Здесь значение света вводится в антропологический контекст, в котором Божественный свет не просто светит, создавая необходимые условия для жизни людей. Он – просвещает их, то есть избавляет от тьмы невежества и возвышает сознание человека на божественно-духовный уровень. Комментируя идею истинного Света, свт. Григорий Нисский определяет его в качестве идеального пространства, недоступного лжи, бытие которого не отделено от жизни человека, но со-участвует ей посредством лучей, проникающих в ткань земного бытия и озаряющих его благодатью. Метафизика со-участия приобретает существенное экзистенциальное очертание: поскольку Христос есть Свет истинный, в таком случае «мы отлагаем дела тьмы..., все совершаем во свете и сами становимся светом, так что и других просвещаем делами, как присуще свету»<sup>1</sup>. При этом подчеркивается, что уразумение Божественной личности Иисуса Христа как освящения накладывает на христианина обязанность «исповедать силу освящения не словами, но жизнью, свободною от всякого скверного и нечистого дела и мысли»<sup>2</sup>.

Следующее наименование Иисуса Христа – **Христос есть избавление**, которое заимствовано у св. апостола Павла (1 Кор. 1,30). Св. апостол употребил его в контексте христианской проповеди Христа распятого, которая выглядит соблазном для иудеев и безумием для эллинов, о чем говорилось выше. Добровольное восхождение Сына Божьего на крест трактуется как намеренное избрание Богом немудрого, чтобы посрамить мудрых «мира сего», немощного, чтобы посрамить сильных «мира сего», а незнатного, чтобы упразднить значущее для людей «мира сего» (1 Кор. 1, 27–28). Общий смысл значения посрамления и упразднения вышеназванных ценностей концентрируется вокруг значений Божьей премудрости, праведности, освящения и искупления, которые позиционируются у св. Павла (См. 1 Кор. 1,30).

В изложенном учении св. Павла свт. Григорий Нисский обратил особое внимание на значение искупления как избавления человека от рабства греха и смерти. Искупительная жертва Иисуса Христа выдвигает перед каждым христианином долг добровольного и безусловного принятия законом своей жизни воли Господствующего. Жизнь в согласии с Его святой волей

<sup>1</sup> О совершенстве. С. 26.

<sup>2</sup> Там же.

служит надежным фундаментом ограждения от закона греха, создающего условие для владычества смерти над душою человека. Таким образом, онтология Искупления выглядит существенным смысловым базисом христианской антропологии и этики жизни во Христе.

Следующее наименование Иисуса Христа – **Он есть Пасха и Первосвященник**. Значение Пасхи рассматривается св. апостолом Павлом в 1 Кор. 5,7–8 как праздник духовного обновления человека, выраженного метафорой «быть новым тестом». Употребление здесь глагола «быть» указывает на требование очищения души от старой закваски (закваски порока), чтобы праздновать Пасху с «опресноками чистоты». Значение же Христа как Первосвященника концептуально представлено в Послании св. апостола Павла евреям, в котором главный акцент ставится на жертвенном характере служения Иисуса Христа.

Соединяя оба приведенные выше христологические предикаты, свт. Григорий Нисский учит о *жертвенной сопричастности* христианина Иисусу Христу. Согласно его учению, служитель Христа сам должен предоставить себя в жертву «живую, святую, богоугодную». Жертва служения трактуется как служение, которое не сообразуется «веку сему», но состоит в духовном преобразовании собственного ума и плоти. В таком значении как раз и должно проявиться «священнодействие животворной жертвы», умерщвляющей плотские страсти и трансформирующей личность в направлении уподобления Богу и причастности Христу. Речь ведется о добровольном пожертвовании христианином своей самости в пользу теонимизации личности как исполнения воли Бога быть Его образом и подобием. Исполнение указанной воли рассматривается в виде священнодействия как подражания первосвященническому служению Сына Божьего.

Наконец, рассмотрим наименование Иисуса Христа как **Образа Бога невидимого**, которое содержится в послании св. апостола Павла колоссянам (Кол. 1,15). Со ссылкой на послание св. Павла римлянам свт. Григорий Нисский выдвигает важнейший аскетический тезис, согласно которому «живя во плоти», не означает «жить по плоти»<sup>1</sup>. Идеал такого образа жизни следует усматривать в первозданном Образе невидимого Бога, который, приняв человеческое естество, не подвергся искушению греха.

Для обоснования данного учения свт. Григорий обратился к эстетическому дискурсу, опирающемуся на значение красоты художественного образа как предмета подражания. Однако эстетическое значение красоты

<sup>1</sup> О совершенстве. С. 34.



мыслитель обращает в сферу этики, этим самым привлекая этический дискурс к конституированию своего учения. «Таким же точно образом, – отмечал он, – поскольку каждый есть живописец собственной жизни, а художник дела жизни есть свободная воля, краски же для воспроизведения образа – добродетели, то немалая опасность вместо подражания первообразной красоте – начертать какое-либо гнусное и безобразное лицо ... вместо вида Владыческого грязными красками изобразив образ порока. Но для изображения красоты мы должны брать, сколь это возможно, чистые краски добродетелей, смешанные между собою по правилу искусства, так, чтобы быть нам образом Образа, через деятельное, сколь возможно, подражание, отпечатлевая первообразную красоту...»<sup>1</sup>.

Проанализируем приведенную выше цитату. В ней эстетический дискурс представлен в виде бинарной оппозиции прекрасное / безобразное, который органически увязывается с бинарной оппозицией этического дискурса – добродетели / пороки. Значение прекрасного совмещается с значением добродетелей для того, чтобы придать им статус красоты и таким путем осуществить эстетическое возвышение морали. Одновременно безобразное и гнусное органически совмещается с пороками для того, чтобы таким путем осуществить осуждение аморальных поступков и устремлений. В процитированном высказывании понятия красоты, безобразного и гнусного фигурируют в качестве эстетического способа оценивания морали: красота представляет собой возвышенную оценку добродетелей, а безобразное и гнусное – оценивание пороков в форме осуждения. Также уместно обратить внимание на выражения: «каждый есть живописец собственной жизни», «художник дела жизни», которые квалифицируют жизнь человека как процесс художественного творчества, творцом которого является человек, сообразующий свое творчество с Божественным замыслом. В данном контексте художественное творчество представляет собой искусство жизни, нацеленное на созидание человеком себя самого «образом Образа», отпечатлевая в своем образе первообразную красоту. Здесь этический и эстетический дискурсы включены в *персоналистический дискурс*, утверждающий ценность личности в ее трансцендировании (то есть в духовном превосхождении эмпирических условий существования). Однако в христианстве трансцензус приобретает теоцентрический и христоцентрический характер, который образуется посредством применения *богословского дискурса*.

Все наименования Иисуса Христа выглядят существенными знаками-индексами, формирующими назидательный характер учения свт. Гри-

<sup>1</sup> Там же. С. 35.

гория Нисского об идеальной личности христианина. Их экспликация насыщена значительным эмоциональным зарядом, благодаря которому создана ситуация эффекта как поэтического средства вразумления христиан. «Думаю, – полагал свт. Григорий, – кто всегда будет иметь в мысли, что он – общник достопоклоняемого имени, нося, по учению апостолов, наименование «христианин», тот по необходимости выразит силу и всех имен, под которыми разумеется Христос, став своею жизнью общником каждого наименования»<sup>1</sup>. Выражение «стать общником всякого наименования Иисуса Христа» указывает на роль священных имен Сына Божьего в жизненной практике каждого христианина, где они должны быть принятыми именно руководящей силой, но не оставаться лишь в роли номинального исповедания веры и соблюдения православных обрядов.

Свт. Григорий определил три сферы жизненной практики, в которых должно осуществляться приобщение христианина к свяственным именам Христа – это *мысли, слово и действия*. «Итак, утверждал он, – поскольку жизнь наша последовательно выражается в чем-либо из названного, то хорошо, если во всем – и в слове, и в деле, и в мысли – мы тщательно будем иметь в виду эти Божественные понятия, под которыми разумеется и которыми именуется Господь. Ничто в нас – ни дело, ни слово, ни расположение – не должно быть чуждо этих высоких имен»<sup>2</sup>.

Чтобы называться «великим именем Христовым», христианину настоятельно рекомендуется соотносить присущие его повседневной жизни мысли, слова и дела с именами Христа, которые должны послужить важнейшими критериями оценки ментальной, вербальной и деятельностной сторон жизни человека. В соотнесенности с «великим именем Христовым» оценка жизни христианина дифференцируется на две позиции – «со Христом» и «чуждое Христу». Чуждым Христу оценивается образ жизни, мотивируемый страстями и оцениваемый свт. Григорием грязью, испачкавшей жемчужину души. Напротив, жизнь по Христу, Который именуется **Началовождем бесстрастия**, очищает душу от пороков, делая ее храмом Бога и сродственной с Первообразом. Поэтому обращение сознания человека к Христу сравнивается с обращением к чистому источнику, вода из которого позволяет внедрить в человеческую жизнь Божественную красоту. Жизнь по Христу представляет собой путь христианина, в котором ему надлежит осуществить подвиг, известный как аскетическая духовная практика.

<sup>1</sup> Там же. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 47.

#### 4. Аскеза во Христе

Аскетизм является существенным измерением христианской культуры как процесс осуществления религиозно-нравственного совершенства путем напряжения всех душевных и телесных сил христианина. Его правомерно рассматривать специфической тактикой жизни, нацеленной на осуществление святости как смысло-жизненной стратегии. Нацеленность аскезы на спасении человека в Царстве Небесном придает христианской аскетической культуре *сотериологический характер*. Другой существенной чертой христианской аскетики служит ее *христоцентричность*, что обуславливается взглядом на тактику жизни христианина как на неукоснительное подражание Христу и духовное соединение с Христом. Призыв Иисуса Христа взять крест и следовать за ним сопровождается призывом к своим последователям переориентировать их самость и жизненную позицию в направление заботы о спасении. В Евангелии от Матфея подчеркивается: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10:39). Поскольку Иисус Христос усматривал основной смысл своей миссии в исполнении воли Отца Небесного, смысл жертвы Христа и его последователей полагается в служении Богу. Упомянутое выше наставление Иисуса о потере ради него души представляет собой идею жертвенного служения как аскетического усилия. *Жертвенность*, как требование соблюдения жизненной позиции подражания Христу и единения с Христом, выглядит третьей существенной чертой христианской аскезы.

В аскетике отчетливо обнаруживаются два основные векторы ориентирования сознания личности – «*вектор отречения*» и «*вектор устремления*». К первому относится отрешенность от мирских страстей («жизнь в мире, но не для мира»), а также от гипертрофии собственной самости. Ко второму относится трансцензус к Богу, означающий радикальное переориентирование интенции сознания с мира в направлении святости. Святость составляет ядро программирования аскетической практики и ее стимулирующего механизма. Святость – это «альфа» и «омега» христианской аскетики, поскольку ее значение заложено в программе духовного подвига и его конечной цели.

Ключевыми значениями христианской аскезы следует выделить такие, как *духовная брань*, *духовный труд*, *бодрствование*, *Божественное упование*, *духовные плоды* и *Божественный венец*. **Духовная брань** представляется острым противостоянием натискам со стороны мирских страстей и происков Дьявола. Для такого характера борьбы требуется «всеоружие Божие», которым христианину надлежит вооружиться, чтобы противостоять

ять натиску враждебной силы. «Для сего, – настаивает апостол Павел, – примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостоять в день злый и, все преодолевши, устоять. Итак станьте, препоясавши чресла ваши истинною, и облекшись в броню праведности... А паче всего возьмите щит веры, которым возможно угасить все раскаленные силы лукавого; И шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть слово Божие...» (Еф. 6, 17). Приведенные слова свт. Григорий Нисский оценил в виде духовных способов спасения, предписанных христианину для реализации в своей повседневной жизни.

Для успешного ведения брани требуется *упорный труд*, смысл которого определяется ревностью о добродетелях. Последние представляют собой орудия духовного труда и одновременно оружие в борьбе за святость. Накопление многочисленных добродетелей и эффективное их применение составляет собой напряженное усилие сознания христианина как основного условия духовного труда. Уже сам процесс вступления на путь аскетической жизни требует усилия по преодолению лени и духовного застоя через труд и борьбу с различными искушениями мира, препятствующими христианскому подвигу. Свт. Григорий Нисский сравнил аскетический труд с мудростью земледельца, посвятившего труду всю свою жизнь.

Труд рассматривается заповедью Бога, адресованной людям, – возделывать и хранить Эдемский сад (Быт. 2,15). Смысл данной заповеди состоит в указании человеку на долг заботиться о Божественном творении через созидание и поддержание добродетелей. Вселенную как общежитие для всего человечества свт. Григорий Нисский, вслед за Псалмами (Пс. 126,1), рассматривал Божьим домом и одновременно градом, требующим затраты труда по уходу за обжитой территорией. Основным смыслом и содержанием этого труда полагается в заботе о поддержании идеальной чистоты. Такому дому или граду уподобляется душа вместе с сердцем, которые выдвигаются предметом ультимативной духовной заботы со стороны христианина. Заботливый о чистоте своего внутреннего мира христианин должен опасаться постыдного и отлагать его, чтобы не покрыть им позором этого священного наименования. Осквернение пороками имени «христианин» уподоблялось виду человека в оскверненной одежде, который навлекает на него позор со стороны окружающих людей. Если душа желает стать невестой Христа, отмечал свт. Григорий, она должна уподобиться по возможности красоте Христовой, а для этого необходимо изгнать из нее всякий грех.

Усилия, предназначенные для осуществления борьбы и труда в аскетической практике, выдвигают необходимостью постоянное *духовное бодр-*

**ствование**, представляющее собой бдительность как высокий уровень напряжения сознания. На примере евангельской притчи о десяти девах показывается чрезвычайное значение указанной добродетели для христиан, ожидающих второе пришествие Сына Божьего и последующую за ним вечную жизнь в царстве Бога (Мф. 25, 1–13). Согласно данной притче, пять неразумных дев были отвергнуты Небесным Женихом, поскольку проспали и не были готовыми для брачного пира. В связи с этим обстоятельством св. апостол Павел предупреждает христиан не спать, но бодрствовать, чтобы жить вместе со Христом (1 Фес. 5, 5–6, 10).

Свт. Григорий Нисский рассматривал бодрствование в качестве духовной ограды, отграничивающей душу человека от ее осквернения страстями. «Итак, – призывал он со ссылкой на св. апостола Павла (1 Кор. 3, 17), – человеку нужно бодрствовать над тем, что вне него, следя, чтобы какое-либо опасное прегрешение не поколебало и не растлило душу»<sup>1</sup>. В приведенном изречении обнаруживается стремление установить корреляцию между внутренним состоянием души и ее внешним окружением. Ограждение души от проникновения в ее пространство предусматривает *труд по отслеживанию действий «мира сего»*, создающих угрозу чистоте души. «Внутреннего же человека, – продолжает предыдущую мысль святитель, – должно охранять со всею бдительностью, чтобы какая-нибудь злая мысль, возникнув откуда-то из глубины и растлив помысел благочестия, не поработила душу, исполнив ее тайно расторгающими ее страстями»<sup>2</sup>. Таким образом, бодрствование, о котором ведется речь, осмысливается средством обустройства чистоты души.

Другой значительной задачей бодрствования в христианской аске- тике выдвигается противостояние инфернальным силам. На этот счет св. апостол Павел предупреждает: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить» (1 Пет. 5, 8). Свт. Григорий Нисский обращает взор на происки «виновника всех зол», подстерегающего христиан, которые не всецело посвятили Богу свою душу, вследствие чего они делаются уязвимыми для искушения. Например, одним христианам внушается мысль о не- possibility духовного подвига, а у других провоцируются высокомерие, гордыня и тщеславие. «Итак, – подчеркивалось, – нужно бодрствовать и отовсюду наблюдать за врагом, чтобы, если по самому бесстыдству и устроит какое-либо злоумышление, сокрушить его, прежде чем кос- нется душа»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> О цели жизни по Богу. Об истинном подвижничестве. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 57.

<sup>3</sup> О цели жизни по Богу. Об истинном подвижничестве. С. 65.

Важнейшей движущей силой духовной брани и духовного труда служит **Божественное упование** – безусловное вверение себя Богу и надежда на его помощь в восхождении к святости. В связи с этим св. апостол Павел настаивает укрепляться Господом и могуществом силы Его (Еф. 6,10), исходя из твердого убеждения значения Бога как прочной опоры в жизни каждого человека. Св. апостол Петр призывает христиан бодрствовать и совершенно уповать на подаваемую благодать в явлении Иисуса Христа (1 Пет. 1,13). В псалмах Давида неоднократно акцентируется внимание на Боге, Который осознается святым прибежищем, твердынею и силой в жизни людей (Пс. 9,10; 30,3; 45,2; 70,8; 90,2 и др.).

Св. Писание призывает не только признавать Бога в названных выше значениях, но ввести их в ткань жизни христианина, где они должны составить упование на Бога как необходимого принципа сознания и бытия человеческой личности. Свт. Григорий Нисский рассматривал упование как безусловный акт вверения христианином своей души Богу посредством ее отвержения от ценностей мира: «Отвержение же души состоит в том, чтобы никак не искать своей воли, но подчиниться воле Божией как благому кормчему...»<sup>1</sup>. В данной фразе прослеживается идея упования на Бога как выражения добровольного жертвенного акта в отношении самости, посвящающей свою волю служению Всевышнему.

Аскетический труд предусматривает своим результатом **появление и умножение плодов добродетельной жизни**. К ним, в частности, относятся обильные плоды веры, любви, мира, кротости, смирения, долготерпения и др. Помимо такого рода частных плодов аскетическая мысль указывает на духовные плоды обобщающего значения, как, например, плод очищения ума и соединения с Богом. Свт. Григорий Нисский говорит о чистоте души и сердца как об условии восхождения к Богу и одновременно как о необходимом условии нисхождения Святого Духа в чистое и непорочное сердце, свободное от зла и лукавства.

Над плодами, полученными от упорного труда, следует проводить двоякую работу. Первую работу – *оберегать* плод, следуя заповеди Бога первым людям – возделывать и хранить сад. Однако полученный от затраченного труда этот плод может быть похищенным по вине же самого человека. Свт. Григорий Нисский призывал воздерживаться от появления в сознании христианина гордости и самомнения от достигнутых успехов, чтобы не лишиться достигнутого, сделав бесполезным весь затраченный труд, а также не оказаться недостойным того совершенства, к которому устремляет личность благодать Святого Духа. Так, например,

---

<sup>1</sup> О цели жизни по Богу. Об истинном подвижничестве. С. 62.



достигнутый упорным трудом плод смирения сразу же будет уничтожен появившимся в сознании человека тщеславием – не только в мысли, но и в чувстве.

Плоды следует разуметь не только в виде результатов подвижнической деятельности, но также в качестве средств и способов осуществления духовной жизни. Поэтому другой разновидностью духовной работы с плодами является их *эффективное использование* в аскетическом подвиге. Например, смирение следует рассматривать в качестве добродетели, которая появляется в виде плода напряженного духовного труда, сопровождаемого борьбой против натиска гордыни и тщеславия. Смирение способно вызвать у христианина состояние критического самосознания, выполняющего две существенные функции – *сохранять* достигнутые добродетели, *ограждая* их от возможности осквернения, и *служить средством* умножения добродетелей и их духовного углубления. Каждая добродетель осуществляет указанные функции не в изоляции от других добродетелей, но в тесном сочетании с ними в их взаимной направленности на духовный подвиг. Например, свт. Григорий Нисский, увязывая добродетели смирения и любомудрия, отмечает: «Великое совершенство любомудрия состоит в том, чтобы, будучи великим, смиряться сердцем и осуждать свою жизнь, не полагая в своей совести, будто соделали что-либо достойное Бога»<sup>1</sup>.

Другой убедительный пример сочетания двух указанных функций применительно к значению духовных даров свт. Григорием приводится с добродетелью любви. Любовь к Отцу Небесному рассматривается Божественным даром, как и любой другой благодатный плод, приобретенный человеческим трудом, однако при содействии Христовом. Как предупреждает свт. Григорий, этот плод необходимо охранять от происков лукавого, стремившегося его разрушить. В то же время в любви усматривается эффективное средство, благодаря которому в значительной мере облегчается духовный подвиг, поскольку подвижник осуществляет его с любезностью для Бога и для себя. Сама же любовь к Богу тесно увязывается со *страхом Божьим*, совместно с которым обретается истинное Богопознание. Богопознание в единстве страха и любви должно послужить духовной основой в любви к ближнему, что указывает на практическую реализацию добродетелей любви, страха и Богопознания в области морали.

Добродетели в качестве плодов упорного духовного труда и средств по его осуществлению реализуются посредством многочисленных *культурных каналов*, среди которых особое значение отводится молитве

<sup>1</sup> О цели жизни по Богу. Об истинном подвижничестве. С. 61.

и посту. «Итак, должно, – подчеркивал свт. Григорий Нисский, – чтобы труды поста и молитвы и прочих дел сопровождалось большим удовольствием и радостью; цветы же и плоды трудов происходят, как следует веровать, от действия Святого Духа»<sup>1</sup>. Из этого следует, что плоды добродетелей должны составлять духовное содержание молитв и постов, благодаря которым молитва и пост становятся угодными Богу предприятиями. Но, с другой стороны, через достойно совершаемые христианами молитву и пост, таинственное действие Святого Духа духовно углубляет и укрепляет добродетели как Божественный дар. Поэтому молитву и пост следует понимать не только в виде социокультурного канала передачи христианских ценностей в системе христианской традиции. Наряду с этим, *они выступают духовно-мистическими каналами осуществления коммуникации между Божественным и человеческим началами*, где Бог одаривает человека духовными плодами, которые человек заслуживает своим трудом и борьбой за утверждение себя образом и подобием Бога.

Аскетический подвиг подлежит вознаграждению от святого Лица Бога, который предназначил праведникам *венцы* для увенчания Божественной славой. Эта слава состоит в освящении души, когда она достигает святости и становится храмом Бога. Однако увенчание души способно осуществляться уже при жизни праведника, где его венец составляют добродетели, соответствующие высокому и священному имени «христианин».

## Заключение

Рассмотренное учение свт. Григория Нисского об идеальном христианине представляет собой апологетику указанного идеала. Смысл и характер данного учения уместно усмотреть в глубокой *озабоченности вокруг обустроенности христианской традиции*. Данное обстоятельство предусматривает необходимость вытеснения из ее пространства всего недостойного, оскверняющего ценностную шкалу, на которой основывается христианство, и воплотить в его бытии полноту евангельского идеала. Поскольку христианскую традицию составляют христиане – последователи учения и дела Иисуса Христа, обустройство Традиции необходимо требует обустройство сознания каждого ее приверженца. Разрыв между идеалом христианина и реальным образом жизни многих христиан оказалось предметом глубокой *обеспокоенности* со стороны свт. Григория, побудившего его обратиться к рассмотренному выше учению. Из всего этого вытекает адресованный христианам императив – *заняться собой*.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 69.

Занятие собой, как отмечал известный французский философ М. Фуко, – это не просто разовая подготовка к жизни, это форма жизни»<sup>1</sup>. Она требует *обращения на себя* с тем, чтобы *переустроить себя*. Для этого необходимо проводить тщательный досмотр собственной души, обнаруживая в ней появившиеся гнойники с целью ее уврачевания. Обнаружение у себя гнойников способно вызвать целый ряд вопросов, совокупность которых составляет состояние *критического самосознания с критической самооценкой*. *Критическое вопрошание* предусматривает уяснения самого себя в диапазоне между вопросами: *каким я должен быть?* и *каким я стал на самом деле?* Отношение между этими двумя вопросами опосредуют вопросы: *почему я стал таким?* и *что мне предпринять, чтобы больше таким не оставаться, куда мне следует стремиться, чтобы избавиться от такого состояния?* Контур критики и *разбирательства самим с собой* дополняется решимостью измениться в лучшую сторону, соответственно принятому Традицией идеалу.

Изменение себя как условие занятия собой в персоналистическом дискурсе означает *волю прорыва* сквозь состояния привычной жизни с ее пороками. Этот духовный прорыв предусматривает два взаимосвязанных аспекта – *волю разрыва* с привычным и недостойным образом жизни, оскверняющего личность, и *волю устремления* к идеалу. *Воля изменения себя* как кардинального духовного обновления реализуется в *борьбе за чистоту личности*, требующей напряженного труда по приобретению и сохранению приобретенных добродетелей.

Все указанные выше аспекты заботы о себе убедительно выражены в учении свт. Григория Нисского об идеале христианина, образ жизни которого должен оказаться практической реализацией императива «займись самим собой» в контексте подражания Христу. Рассмотренное выше учение обладает ярким назидательным и обличительным характером в отношении христиан, когда назидание обличает, а обличение назидает и направляет человека по указанному пути. Поэтому не случайно, что мыслитель обратился к осмыслению идеала христианина, усматривая его существенным фактором ориентирования личности к Высшему идеалу для того, чтобы опора на это Высшее послужила фундаментом повседневной жизни, которая проявляется в чувствах, мыслях, словах и делах каждого человека.

---

<sup>1</sup> Фуко М. Герменевтика субъекта. С. 538.

## ЛИТЕРАТУРА

- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Христианское свидетельство, 1992.
- Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Пер. Л. Волконская. Минск, 2007. Ч. 2. Гл. 5. С. 189–207.
- Святитель Григорий Нисский*. О совершенстве и о том, каким должно быть христианину. К Олимпию монаху // Святитель Григорий Нисский. Избр. творения. М., 2014. С. 3–15.
- Святитель Григорий Нисский*. О том, что значит имя «христианин». К Армонию // Святитель Григорий Нисский. Избр. Творения. М., 2014. С. 15–51.
- Святитель Григорий Нисский*. О цели жизни по Богу. Об истинном подвижничестве. Ответ подвижникам, спрашивавшим о цели благочестия, и начертание, как жить и подвизаться в обществе // Святитель Григорий Нисский. Избр. Творения. М., 2014. С. 51–71.
- Сержантов П.* Исихастская антропология. О временном и вечном / П. Сержантов. М., 2010.
- Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли: в 12 т. Подвиги. Изд. Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни, 2005. Т. VII. С. 440–509.
- Сокровищница духовной мудрости. Антология святоотеческой мысли: в 12 т. Страсти. Изд. Московской духовной академии и Введенской Оптиной пустыни, 2005. Т. XI. С. 5–108.
- Хоружий С. С.* Очерки синергийной антропологии. М., 2005.
- Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Изд. 2-е. М., 1992. Разд. VI. 2. С. 123–188.