



Составил протоиерей Стефан Кашменский

Учение святых отцов О ДУШЕ



ДѢЛА ЧИСТАА СВОЮТЪ ДУХИ НИКѢИТА ОУКР
ШИЛА. НАИВА ПАРАДѢ СВОЮИ ВѢНЦѢ
УКРѢИ. АННѢ ПОДНОГАМА ДѢЛА МОЛИТВА
ИЗЪ КѢИТЪ ДѢЛА ДУХИ ПАЛѢИНЫ НАМБЕ ВОС
КЪИМЪ. ПОСѢОМЪ АННѢ СКАЗА. САНДРѢИ
БМѢА ОУКРОТѢИ. СЛЕЗѢИНЫ ПАЛѢИНЫ ОУ
НИН ПОГѢИ. ДѢЛОВА ПѢДИ НЕМОГѢИ
ПЕРПѢИ ДОКРОТѢИ. ДѢЛА

ДЛАМЕНЬ ОГНЕННЫ





Протоиерей Стефан Каши́нский



Учение святых отцов
О ДУШЕ



В ТРЕХ ЧАСТЯХ

Составил
протоиерей Стефан Кашменский



Сибирская Благовонница
Москва
2023

УДК 281.9
ББК 86.372
У 91

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-232-3345*

У 91 Учение святых отцов о душе: В 3 ч. / Сост. свящ. Стефан Кашменский. — М.: Сибирская Благовонница, 2023. — 832 с.

ISBN 978-5-00127-366-0

Вниманию благочестивого читателя предлагается адаптированное переиздание дореволюционного труда протоиерея Стефана Кашменского (1817–1889) «Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой» (Вятка, 1860–1865). В этой фундаментальной работе по православной святоотеческой антропологии и психологии автор собирает, систематизирует и осмысляет более чем 1900 цитат из сочинений 70 святых отцов и церковных писателей. Богатый и разнообразный материал помогает автору раскрыть с церковной позиции такие темы, как субстанциальность души, ее независимое от тела посмертное существование в перспективе Всеобщего Воскресения, происхождение, устройство и способности души, как самой по себе, так и в сочетании ее с телом, а также различные естественные и греховные ее проявления. Книга будет интересна как православному, так и светскому читателю, равнодушному к вопросам психологии, к самопознанию и углубленному постижению смысла человеческой жизни.

Публикуется по: Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой: В 3 ч. / Сост. свящ. Стефаном Кашменским. Вятка, 1860–1865.

© Сибирская Благовонница, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

П. К. Доброцветов.

Протоиерей Стефан Кашменский
и его труд «Систематический свод учения
святых отцов Церкви о душе человеческой».....21

ВВЕДЕНИЕ

- § 1. Случаи, по которым отцы Церкви
излагали свое учение
о человеческой душе.....44
- § 2. Свидетельства отцов и писателей
Церкви о важности сведений
о человеческой душе.....50
- § 3. Важность сводимого в систему учения
святых отцов Церкви о человеческой
душе.....52
- § 4. Цель самопознания, доставляемого
учением о душе, по рассуждению
отцов Церкви64
- § 5. Содержание учения о человеческой
душе, по указанию святых отцов
Церкви68
- § 6. План для изложения учения
отцов Церкви о человеческой душе72
- § 7. Понятие о человеческой душе,
соотнесенное с понятиями о ней
святых отцов Церкви73

Часть I
О СВОЙСТВАХ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

Раздел первый

**О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМ
И САМОСТОЯТЕЛЬНОМ БЫТИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ**

- § 8. Переходим к той мысли, что наша душа
есть сущность, или, что то же,
субстанция81
- § 9. Значение сущности, или, что то же,
субстанции, и значение случайного81
- § 10. О том, что отцы Церкви человеческую
душу называют сущностью85
- § 11. Доказательства сущности нашей души
у отцов Церкви86
- § 12. Мысли отцов Церкви, которые можно
направить против отвергающих
субстанциальность души92

Раздел второй

**О ЕДИНИЧНОМ БЫТИИ ДУШИ,
ИСКЛЮЧАЮЩЕМ ДРУГОЕ
САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО
И РАСТИТЕЛЬНОЙ, И ВЫСШЕЖИВОТНОЙ
ЖИЗНИ В ЧЕЛОВЕКЕ**

- § 13. Переход к настоящему разделу
и содержание его95
- § 14. Жизненную силу в нас отцы Церкви
считали не отдельным и самостоятельным
началом, а бессознательной силой
нашей души96

§ 15. Доказательства единичного бытия нашей души	100
§ 16. Можно ли допустить некоторое тончайшее вещество для растительно-животной жизни, посредствующее между телом и невещественной душой?	102
§ 17. Общее замечание на учение отцов Церкви о том, есть ли в существе человека самостоятельное начало, высшее души	103
§ 18. О том, что отцы Церкви, упоминающие о теле, душе и духе в человеке, не принимают этот дух особой, третьей субстанцией в существе человека	104
§ 19. О том, что отцы Церкви, упоминающие о теле, душе и уме в человеке, не признают этот ум особой, третьей частью в человеческом существе	118
§ 20. Учение о двучастности человека тех отцов Церкви, которые нигде не упоминают о какой-либо троичности в нем	120

Раздел третий

О БЕСТЕЛЕСНОМ БЫТИИ ДУШИ

§ 21. Переход к настоящему разделу и понятие о бестелесности, или духовности, души	122
§ 22. Свойства бестелесности приписываются человеческой душе	123
§ 23. Доказательства духовности, или бестелесности, души	125

§ 24. Относительная бестелесность нашей души	132
§ 25. Опровержения мнений материалистов касательно души	136

Раздел четвертый

О ВЕЗДЕПРИСУТСТВЕННОМ БЫТИИ ДУШИ В ТЕЛЕ

§ 26. Переход к настоящему разделу и содержание его	139
§ 27. Душа преимущественно в голове и в сердце и вместе с тем везде в теле	139
§ 28. Душа и не распростерта по телу, и не собрана в известной части его, но, будучи вся во всем, присутствует в нем непостижимо, таинственно	147

Раздел пятый

О НАЧАЛЕ БЫТИЯ (ПРОИСХОЖДЕНИЯ) ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

§ 29. Переход к настоящему разделу и содержание его	149
§ 30. Учение некоторых языческих философов и еретиков в христианстве о предсуществовании душ и опровержение его отцами Церкви	151
§ 31. Душа не от родителей	158
§ 32. Душа творится Богом	160
§ 33. Человеческие души творятся не из ничего, а от душ родителей	162
§ 34. Человеческая душа с существующими еще в возможности силами животной	

жизни творится Богом одновременно с зачатием тела, а с действительными этими силами является уже после его образования.....	165
--	-----

Раздел шестой

О НЕСКОНЧАЕМОСТИ БЫТИЯ (БЕССМЕРТИИ) ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

§ 35. Переход к настоящему разделу о бессмертии человеческой души и два значения в понятии отцов Церкви о ее бессмертии.....	177
§ 36. Перечисление доказательств бессмертия нашей души	180
§ 37. О бессмертии нашей души из Священного Писания	180
§ 38. Доказательства бессмертия нашей души от свойственной ей простоты и самодвижности	182
§ 39. Собственно говоря, душа своим бессмертием обязана не своей природе, а благодати Божией — свойствам Божиим.....	185
§ 40. Доказательство бессмертия нашей души от дарованной ей премудростью Божией способности к известным мыслям и стремлениям	186
§ 41. Доказательство бессмертия человеческой души от требуемого Божиим правосудием возмездия добродетели и пороку	190
§ 42. Доказательство бессмертия человеческой души от наблюдений	

Богоспросвещенных мужей над исходом души из тела	191
§ 43. Доказательство бессмертия нашей души от доступных всем наблюдений над прославленными мощами святых чудотворцев	194
§ 44. Опровержения возражений против бессмертия человеческой души	195

Часть II О СВОЙСТВАХ ЖИЗНИ ДУШИ

Раздел первый

ВООБЩЕ О СИЛАХ НАШЕЙ ДУШИ

§ 45. Жизнь души, состоящая в движении и деятельности данных ей сил	205
§ 46. Понятие о силах человеческой души	206
§ 47. В числе различных сил души — силы по первоначальному разделению, именно: словесно-разумная, раздражительная и вожделевательная	210
§ 48. Значение раздражительной и желательной сил в сравнении с словесно-разумной	217
§ 49. Частные силы трех сил первоначального разделения	225
§ 50. Совокупное действие и взаимное влияние душевных сил	234
§ 51. В каком порядке рассматривать силы и способности нашей души?	236

Раздел второй

СЛОВЕСНО-РАЗУМНАЯ СИЛА ДУШИ

О ЧУВСТВАХ

§ 52. Понятие о чувствах	237
§ 53. Пятеричное число чувств	238
§ 54. Непосредственность в наблюдениях пяти чувств	238
§ 55. Чувство зрения	240
§ 56. Чувство слуха	240
§ 57. Чувство обоняния	241
§ 58. Чувство вкуса	241
§ 59. Чувство осязания	242
§ 60. Осязание распространено по всему телу; прочие чувства устроены вдвойне	243
§ 61. У каждого чувства свой закон, и ни одно из них не препятствует другому	243
§ 62. Сравнительное достоинство различных чувств	246
§ 63. Каким образом душа чрез чувства наблюдает внешние предметы	250
§ 64. Отношение внешних чувств к прочим силам нашей души	254

О ВОООБРАЖЕНИИ

§ 65. Понятие о воображении	257
§ 66. Виды воображения	258
§ 67. Причины представлений воображения	259
§ 68. Отношение воображения к прочим силам нашей души	261

§ 69. Достоинство чувств и воображения в человеческой душе	262
О ПАМЯТИ	
§ 70. Понятие о памяти и о двух ее свойствах	263
§ 71. Значение и важность памяти	264
§ 72. Что помогает памятованию?	265
О РАЗУМЕ	
§ 73. Понятие о разуме	265
§ 74. Различные изменения в движениях разума	266
§ 75. Два приема в разысканиях разума — сложение и разложение	270
§ 76. Различные виды познания	274
§ 77. Различные свойства разума	276
§ 78. Слово есть произведение разума и выражение как разума, так и прочих сил нашей души	278
ОБ УМЕ	
§ 79. Понятие о высшей разумной силе — об уме	285
§ 80. Предметы для созерцания ума и неполная способность его в нынешнем его состоянии ко всем созерцаниям, к которым он предназначен	286
§ 81. Движимость разумной силы вообще, сообщаемая ей ее умом	294
§ 82. Понятие о совести, присущей нашему уму	295
§ 83. Действия совести	296

Раздел третий

РАЗДРАЖИТЕЛЬНАЯ СИЛА ДУШИ

О ГНЕВЕ

§ 84. Переход к настоящей главе	313
§ 85. Понятие о гневе и его виды	313
§ 86. Как обнаруживается гнев?	316
§ 87. Что гнев производит в душе?	323
§ 88. Причины гнева	331
§ 89. Отличительные свойства гнева	335
§ 90. О том, что способность гневаться, управляемая разумом, обращается в ревность делать добро и истреблять зло, в горячность, настойчивость и мужество	336

О СТРАХЕ И СТЫДЕ

§ 91. Переход к настоящей главе	344
§ 92. Понятие о страхе и его виды	344
§ 93. Обнаружение высшей степени страха	346
§ 94. Действие страха на душу	346
§ 95. Относящийся к страху стыд; степени и обнаружение стыда	352
§ 96. Действие стыда на душу	354

ОБ УДОВОЛЬСТВИЯХ ИЛИ РАДОСТЯХ

§ 97. Переход к настоящей главе	357
§ 98. Виды удовольствий или радости	357
§ 99. Причины удовольствий и радости	360
§ 100. Обнаружение радости	372
§ 101. Какая радость и что производит в душе?	372
§ 102. Чистые удовольствия от слуха и зрения	376

§ 103. Коренная причина, по которой прекрасное привлекательно для нас	382
§ 104. Среднее между радостью и печалью — надежда	384
§ 105. Понятие о надежде	385
§ 106. Что производит надежда в душе?	385
О СКОРБИ	
§ 107. Переход к настоящей главе	390
§ 108. Понятие о скорби	390
§ 109. О том, что печаль и скорбь неизбежны в жизни	392
§ 110. При каких условиях скорбь или сильнее чувствуется, или облегчается?	395
§ 111. Мера печали определяется не столько свойством вещей, сколько расположением печалющихся	399
§ 112. Как обнаруживается печаль?	405
§ 113. Благотворные действия печали на душу	411
§ 114. Вредные действия печали на душу	419
О ЗАВИСТИ	
§ 115. Переход к настоящей главе	425
§ 116. Понятие о зависти	425
§ 117. Обнаружение зависти	427
§ 118. Что производит в душе зависть?	428
§ 119. Отличительные свойства зависти	437
§ 120. Зависть есть злоупотребление душевной силой — соревновать другим в добре	438

О СОСТРАДАНИИ И СОРАДОВАНИИ	
§ 121. Понятие о сострадании и действие его на других.....	439
§ 122. Понятие о сорадовании	442
Раздел четвертый	
ВОЖДЕЛЕВАТЕЛЬНАЯ, ИЛИ ЖЕЛАТЕЛЬНАЯ, СИЛА ДУШИ	
О ЧУВСТВЕННЫХ ЖЕЛАНИЯХ	
§ 123. Переход к настоящему разделу	443
§ 124. Чувственные желания души нашей	443
О СТРАСТЯХ ВООБЩЕ	
§ 125. Переход к настоящей главе и понятие о страстях	445
§ 126. Начало и разделение страстей	447
§ 127. Причины страстей.....	451
§ 128. Постепенность в образовании и раскрытии страсти.....	454
§ 129. Действие страстей на душевные силы	461
§ 130. Взаимное отношение различных страстей.....	472
§ 131. Страсти в естестве ли души или привзошли в нее впоследствии?	480
О СТРАСТИ СЛАСТОЛЮБИЯ	
§ 132. Переход к настоящей главе и ее содержание	484
§ 133. Свойства любострастия, или похоти	485
§ 134. Действие любострастия, или похоти	487
§ 135. Причины любострастия, или похоти.....	493

§ 136. Виды и свойства чревоугодия	504
§ 137. Действие чревоугодия на душу	505
§ 138. Понятие о пьянстве	509
§ 139. Свойства пьянства	510
§ 140. Действие пьянства	512
О СТРАСТИ КОРЫСТОЛЮБИЯ	
§ 141. Переход к настоящей главе и понятие о корыстолюбии и любостяжании.....	522
§ 142. Свойства корыстолюбия.....	523
§ 143. Действие корыстолюбия на душу.....	530
О СТРАСТИ СЛАВОЛЮБИЯ	
§ 144. Переход к настоящей главе и понятие о гордости	546
§ 145. Виды, степени и предметы гордости	548
§ 146. Как обнаруживается гордость?	556
§ 147. Действие гордости на душу	557
§ 148. Тщеславие	562
§ 149. Честолюбие, или властолюбие	566
§ 150. Славолюбие в узком смысле сего слова.....	568
О РАЗУМНЫХ ЖЕЛАНИЯХ В НАШЕЙ ДУШЕ	
§ 151. Понятие о способности разумного желания в нашей душе	571
О ЛЮБВИ	
§ 152. О любви	572
§ 153. По различию причин любви, различные виды ее	574
§ 154. Действие любви на душу	579
§ 155. Обнаружение любви	592

Злоупотребления высшими наклонностями

- § 156. Какой высшей наклонностью
злоупотребляет душа, предаваясь
гордости? 593
- § 157. Какой высшей наклонностью
злоупотребляет душа, предаваясь
честолюбию и славолوبию? 594

О СВОБОДЕ

- § 158. Переход к настоящей главе 595
- § 159. О том, что человеческая душа свободна,
и понятие о ее свободе 596
- § 160. Предметы, входящие в область нашей
свободы 601
- § 161. Предметы, выходящие из области
нашей свободы 621
- § 162. Доказательства свободы 631
- § 163. Решение некоторых вопросов,
направленных против действительности
свободы 647
- § 164. Влияние природных склонностей
и воспитания на свободу души
и обратно 659
- § 165. Отношение свободы к благодати
Божией 668
- § 166. Достоинство свободы 693

Часть III

О ВЗАИМНОМ ОТНОШЕНИИ ДУШИ И ТЕЛА

- § 167. Содержание четырех разделов
в третьей части 706

Раздел первый

О ВЗАИМНОМ ЗНАЧЕНИИ
И ВЗАИМНОМ ВЛИЯНИИ ДУШИ И ТЕЛА
В СОЕДИНЕНИИ ИХ МЕЖДУ СОБОЙ

§ 168. Что такое тело для души и душа для тела человека?	707
§ 169. Что такое в совокупности душа и тело для человека?	715
§ 170. Душа так тесно соединена с телом, что и себя может сделать плотской, и, напротив, тело сделать духовным	717
§ 171. Как от плотоугодия, так и от непосильной суровости тело возмущает душу, омрачает, отягощает и расслабляет ее	721
§ 172. Тело есть враг и друг души, и содейственник в грехах, и сотрудник в добродетели, само по себе не заслуживает укоризн и обвинений	728
§ 173. Приспособленное к служению на пользу душе, тело, во многих случаях, не только ослабляет в душе зло, но и способствует ей укрепляться подвигами добра	738
§ 174. Соединение души и тела в человеке указывает на высочайшую и непостижимую премудрость Божию	746
§ 175. О том, что на душу имеют влияние возраст тела, различные, большей частью внешние обстоятельства и перемены телесного сна и бодрствования	750
§ 176. Изменяемость человека по возрастам и число их	751

§ 177. Отличительные свойства младенческого, отроческого, юношеского, мужеского и старческого возрастов	755
§ 178. Указание на различные, большей частью внешние обстоятельства, имеющие влияние на душу	767
§ 179. Состояние душевных сил во время телесного сна	773
§ 180. Причина таких или иных сновидений	776

Раздел второй

О СОСТОЯНИИ ДУШИ

ПРИ РАЗЛУЧЕНИИ ЕЕ С ТЕЛОМ

§ 181. Значение телесной смерти в отношении к душе	783
§ 182. Во время разлучения души с телом, боязнь и печаль ее, особенно при сознании своей греховности	784
§ 183. Во время разлучения души с телом, изнеможение слова и внешних чувств ее и страх души грешной при видении ею злых и добрых духов	786
§ 184. Во время разлучения души с телом, отрадное состояние душ праведных	793

Раздел третий

О СОСТОЯНИИ ДУШИ

ПОСЛЕ РАЗЛУЧЕНИЯ ЕЕ С ТЕЛОМ

§ 185. Различные заблуждения касательно участи человека после смерти его тела	799
§ 186. Как и куда отходят души после разлучения их с телом	800

§ 187. В каком состоянии находятся силы души после разлучения ее с телом?	808
--	-----

Раздел четвертый

О СОСТОЯНИИ ДУШИ ВО ВТОРИЧНОМ СОЕДИНЕНИИ ЕЕ С ТЕЛОМ

§ 188. Необходимость для души во вторичном соединении ее с телом	815
---	-----

§ 189. Обнаружение душевных свойств в телах воскресших праведников и отношения сих последних к другим воскресшим	816
---	-----

§ 190. После Воскресения воспоминание о земной жизни и мера блаженства и духовного возрастания праведников	819
--	-----

§ 191. Обнаружение душевных свойств в телах воскресших грешников и совершенное разъединение сих последних	824
---	-----

§ 192. Негодование на самих себя, чувство невозвратной потери блаженства и стыд грешников, помимо их телесного мучения	825
---	-----

Заключение	828
------------------	-----

Есть немало старых хороших, но прочно забытых книг, которые надобно переиздать, потому что они когда-то сослужили великую службу современным их авторам поколениям.

Архиеп. Никон (Рождественский)

**Протоиерей Стефан Кашменский
и его труд «Систематический свод учения
святых отцов Церкви о душе человеческой»**

Господь Иисус Христос в Евангелиях учит, что душа ценнее тела (см. Мф. 6:25; Мк. 8:36; Лк. 17:33; Ин. 6:63; 12:25), а святые отцы Церкви в своих творениях, повторяя и развивая эту мысль на основе своего богомыслия, научают нас, что душа человека ценнее даже всего сотворенного Богом видимого мира. Как писал преп. Иоанн Лествичник: «Никакой дар от нас Богу не может быть столько приятен, как приношение Ему словесных душ чрез покаяние. Ибо весь мир не стоит одной души, потому что мир преходит, а душа нетленна и пребывает во веки»*. Вторит ему и преп. Амвросий Оптинский: «Вот как драгоценна душа человеческая! Она дороже всего мира, со всеми его сокровищами и благами». И «спасение одной души дороже всех вещей

* Преп. Иоанн Лествичник. Лествица. Слово 31. К пастырю 13, 18.

мира»*. Неудивительно, что душа ставится блж. Августином на второе место после Бога в иерархии познания: «Я желаю знать Бога и душу. — И ничего более? — Решительно ничего»**. Поэтому наряду с научением верных чад Церкви правильному, православному учению о Боге и Домостроительстве спасения важной задачей становится преподавание православного учения и о человеческой душе, ибо от его усвоения во многом зависит и личное спасение, и, в свою очередь, весь прочий строй православного Предания и учения Церкви. Об актуальности познания человеческой души и использования для церковного душепопечения различных практик в недавнее время возникали дискуссии***, свидетельствующие об актуальности и в наше время данной непреходящей темы.

Об острой необходимости отечественного труда по церковной, святоотеческой психологии в свое время

* Собрание писем оптинского старца Амвросия. Изд-во Введенского ставропигиального монастыря Оптиной Пустыни, 2012. С. 13.

** Блж. Августин Гиппонский. Монологи, 2.

*** Обзор полемики по данному вопросу см.: *Леонов В., прот.* Православное пастырство и попытки его обновления // <https://pravoslavie.ru/131595.html>; *Он же.* Проблемное поле взаимодействия пастырства и психологии // <https://pravoslavie.ru/138784.html>; *Леонов В., прот., Иоанн (Лудищев), иером.* Православное пастырство: развеиваем дымовые завесы: Ответ на статью протоиерея Павла Великанова и иерея Стефана Домусчи. Ч. 1. Факты // <https://pravoslavie.ru/131957.html>; *Они же.* Православное пастырство: развеиваем дымовые завесы: Ответ на статью протоиерея Павла Великанова и иерея Стефана Домусчи. Ч. 2. Смыслы и домыслы // <https://pravoslavie.ru/131966.html>

сетовал архиеп. Никон (Рождественский; 1851–1919) в 1910 году: «Не лучше ли, не полезнее ли использовать часы уроков новых языков... на изучение души человеческой не по “произведениям светской литературы”, а по учению святых отцов Церкви, этих великих знатоков души, всю свою жизнь отдавших именно на ее изучение. Как жаль, что наша церковная власть в свое время не поручила святителю Феофану Затворнику составить учебник психологии по творениям святых отцов и учителей Церкви! Никто не мог бы выполнить этой задачи лучше этого святителя-подвижника. А то ведь — что греха таить? — в наших духовных семинариях вместо психологии преподается, в сущности, патология души человеческой. Учебники психологии составлены на основании [произведений] западных писателей, коих мирозерцание далеко от учения святоотеческого. И за что такое, можно сказать, пренебрежительное отношение наших ученых профессоров к святым отцам? Наши философы, наши психологи в их писания не заглядывают. Недаром еще в половине прошлого столетия известный ученый И.В. Киреевский говорил, что пора нам обратиться к святоотеческой литературе и там искать новых, лучше сказать — старых, забытых путей для православной философствующей мысли, которая, совершив круг, стоит ныне на том же месте, где была в V веке»*.

Когда же архиеп. Никон стал руководителем Издательского совета Русской Православной Церкви

* *Никон (Рождественский), архиеп.* Святильники угасают! // Мои дневники. Вып. 1. Сергиев Посад, 1910. С. 117.

в 1914–1916 годах, то он писал: «Есть немало старых хороших, но прочно забытых книг, которые надобно переиздать, потому что они когда-то сослужили великую службу современным их авторам поколениям. Для примера... Было бы полезно переиздать книгу протоиерея С. Кашменского «Учение святых отцов о душе человеческой», в которой собраны и расположены в известной системе выдержки из 50-ти отцов и учителей Церкви. Да и вообще нашлось бы немало таких книг. Мы забыли их, наши дети о них вовсе не слышат, а между тем в свое время они оказали великую пользу в деле воспитания понятий в области церковного мирозерцания. Старики умели мыслить не спеша и добросовестно относились к делу, сознавая себя ответственными не пред людьми только, не пред критикой, но и пред Богом. У них и терпения, и трудолюбия, да и трудоспособности, было побольше, чем в наше время»*. Речь в этих мудрых словах владыки Никона идет о крупном труде протоиерея Стефана Кашменского (1817–1889) «Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой» (в 4 т., 3 ч. Вятка, 1860–1865). К сожалению, по понятным причинам Первой мировой войны и последующих событий революций 1917 года и семидесятилетия безбожной советской власти в России этот наказ владыки Никона не был осуществлен**.

* *Никон (Рождественский), архиеп.* Служение Церкви печатным словом // Мои дневники. Вып. 5. Сергиев Посад, 1914 (Из «Троицкого Слова», № 205/206). С. 27.

** Справедливости ради следует отметить, что стараниями благочестивых людей несколько лет назад сей труд был от-

Но милостью Божией времена изменились, и исполняя этот завет владыки Никона, православное издательство «Сибирская Благовонница» переиздает этот известный труд полностью*. И прежде чем перейти непосредственно к этой книге, для начала стоит сказать несколько слов о ее авторе.

Стефан Никифорович Кашменский (1817–1889) родился в селе Рудовка Тамбовской губернии в многодетной и простой священнической семье и, как было принято для детей духовного сословия в России XIX века, пошел по «духовной стезе»: поступил в духовное училище, затем в семинарию, а после в Киевскую духовную академию, которую и окончил в 1841 году со степенью магистра богословия**. Этой семье покровительствовала местная помещица Ланская***, чья забота сыграла большую роль в дальнейшем становлении детей и их выборе своего жизненного пути, несмотря на реалии тогдашнего, все еще крепостного времени. «Во время учебы в духовном училище, как это нередко практикуется по духовно-учебному ведомству, дети получили разные фамилии. Так, Стефан Никифорович получил фамилию Кашменский по названию р. Кáшмы, которая

сканирован и опубликован в электронном виде в интернете и потому не был окончательно забыт.

* Небольшая часть этого труда была издана в Перми в 2002 г.
 ** См.: *Балыбердин Александр, прот.* Кашменский С.Н. // Православная энциклопедия. Т. 32. М., 2013. С. 169.

*** См.: *Половникова М.Ю.* Стефан Кашменский и его религиозно-просветительская и миссионерская деятельность в Вятской губернии во второй половине XIX века // Вестник Удмуртского университета. 2019. Т. 29. Вып. 4. С. 593.

протекает на его родной земле. Одному из братьев дали фамилию Любомудров, другому — Предтеченский. Все братья были священниками, а одна из сестер — Ольга Никифоровна — мать известного преосвященного Антония (Вадковского)»*. Киевская академия дала С. Кашменскому не только блестящее образование, но и замечательный круг общения в это время, которое можно было бы назвать «золотым веком» русского богословия: «Вместе с Кашменским на курсе учились будущие еп. Владимирский, свт. Феофан Затворник (Говоров), митр. Московский Макарий (Булгаков), еп. Екатеринославский Алексей (Новосёлов), свящ. С.А. Серафимов, с.-петербургский прот. М.И. Муретов, брат архиеп. Херсонского Димитрия, и др.»**. Кроме того, «Стефан Кашменский часто вспоминал своих наставников по академии: архиепископа Иннокентия (Борисова), протоиерея Скворцова и др., а также митрополита Макария (Булгакова), с которым он одновременно проходил академический курс и после учебы сохранил связь. Впоследствии, в 1867 году, Стефан Кашменский вновь побывал в Киеве и принял участие в праздновании юбилея родной Киевской духовной академии»***. Став настоятелем кафедрального собора Вятки,

* *Половникова М.Ю.* Стефан Кашменский и его религиозно-просветительская и миссионерская деятельность в Вятской губернии во второй половине XIX века. С. 593.

** *Балыбердин Александр, прот.* Кашменский С.Н. // Православная энциклопедия. Т. 32. С. 169.

*** *Половникова М.Ю.* Стефан Кашменский и его религиозно-просветительская и миссионерская деятельность в Вятской губернии во второй половине XIX века. С. 594.

он много сделал для благоуукрашения этого храма, создав в нем пещерную церковь во имя Всех Киевских святых и снабжения его мощами святых угодников Божиих*. После окончания Киевской академии Стефан Никифорович Кашменский в 1841 году «был назначен в г. Вятку наставником Вятской духовной семинарии по философским наукам и немецкому языку»**, женился, а в 1844 году стал священником и продолжил трудиться в семинарии, преподавая логику и психологию, а затем покинул семинарию и продолжил преподавание Закона Божия в двух вятских гимназиях и женском училище, параллельно активно занимаясь противораскольнической и миссионерской деятельностью, так что стал «одним из видных и энергичных противораскольнических деятелей»***. «Отец Стефан заложил основы методики ведения миссии и создал ряд структур, на которых держалась вся миссионерская деятельность епархии. Прежде всего он разработал эффективную методику миссии среди старообрядцев, которую он изложил в ряде своих работ, выдержавших много изданий. В 1875 году протоиерей Стефан Кашменский основал в Вятке про-

* В ней же он и упокоился в 1889 году. «На чугунной доске перед местом погребения была сделана надпись: “Боже, очисти меня, грешного! Образ есть неизреченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений. Боже, милостив буди мне, грешному!”» (*Балыбердин Александр, прот.* Кашменский С.Н. // Православная энциклопедия. Т. 32. С. 169–170).

** *Половникова М.Ю.* Стефан Кашменский и его религиозно-просветительская и миссионерская деятельность в Вятской губернии во второй половине XIX века. С. 594.

*** *Громогласов И., Троицкий С.* Кашменский // Православная богословская энциклопедия. Т. 9. СПб., 1908. С. 280.

тивораскольническую школу, в которой осуществлялась подготовка будущих миссионеров, в том числе и из тех, кто из раскола вернулся в лоно Церкви. Со временем у школы появилось и женское отделение. Еще одним важным делом отца Стефана стало создание Миссионерского братства Святителя и Чудотворца Николая, которое принял под свое покровительство Великий князь Сергей Александрович. Братство открыло несколько десятков школ для детей и взрослых, выпустило немало духовных книг. Работу среди инородцев взял на себя вятский комитет Православного миссионерского общества, созданного по инициативе святителя Иннокентия (Вениаминова; † 1879). Здесь также усилиями отца Стефана стали создаваться школы для детей и взрослых, осуществляться подготовка миссионеров. Труды протоиерея Стефана Кашменского не раз были отмечены в докладах обер-прокуроров Священного Синода как пример для подражания»*.

В 1850-х — начале 1860-х годов о. Стефан начал воплощать в жизнь задуманный ранее проект по написанию учебника по христианской святоотеческой антропологии и психологии. «Главное его сочинение “Систематический свод учения святых отцов Церкви о душе человеческой” вышло в 1860–1865 гг. в 3 книгах в Вятке. Здесь автор сгруппировал учения о душе многих отцов Церкви: Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Афанасия Александрийского,

* *Балыбердин А., свящ.; Гомаюнов С., свящ.* Вятская епархия в прошлом и настоящем: К 350-летию создания // Журнал Московской Патриархии. 2007. № 8.

Григория Нисского, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Кассиана Римлянина, аввы Дорофея, Исидора Пелусиота, Исаака Сирина, Антония Великого и др.»*.

Труд о. Стефана Кашменского представляет собой, пожалуй, первый опыт святоотеческой антропологии и психологии в русской дореволюционной богословской традиции. Хотелось бы подчеркнуть, что ценность данного труда в том, что речь в нем идет не вообще о *христианской* психологии, опытов которой было немало в дореволюционной церковной литературе, и в особенности в наше время, где мы часто можем наблюдать смешение неких не совсем четких «общехристианских» идей со светской психологией, источники и методы которой далеки от христианства и чужды ему**, а именно о *святоотеческой* психологии, и тем самым работа Кашменского дает весьма представительный «срез» антропологических и психологических воззрений на душу святых отцов Церкви. Такой труд составляет замечательную конкуренцию различным псевдохристианским психологическим изыскам и дает прочную основу для построения уже подлинной христианской антропологии и психологии — на ее твердых библейско-святоотеческих основаниях.

* Громогласов И., Троицкий С. Кашменский // Православная богословская энциклопедия. Т. 9. С. 281.

** Прежде всего в отрицании самого наличия бытия человеческой души, ее бессмертия, жизни вне тела и т.п. Об этом, в частности, см.: Ларше Ж.-К. Духовное бессознательное: Православная концепция бессознательного и ее применение в лечении психических и духовных недугов / Пер. с фр. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2021.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на первый взгляд на несколько неожиданную характеристику этого труда со стороны авторов дореволюционной энциклопедической статьи о Кашменском: «Хотя о. Кашменский делает выдержки с величайшей точностью и по большей части из первоисточников, однако научное значение этого труда невелико. Автор пользуется готовой схемой какого-то учебника психологии и заполняет различные его рубрики выдержками из святоотеческой литературы, не сопоставляя их между собою и не делая из них общих выводов»*. Можно сказать, что данная оценка труда Кашменского на самом деле выглядит, скорее, как комплимент. Если речь идет о создании учебника по святоотеческой психологии, по подобию учебников по светской, научной психологии, то это весьма важное дело. Действительно, перед нами не авторский труд мыслителя, использующего чужие цитаты великих предшественников для продвижения собственных идей, но выступающего своего рода дирижером хора святоотеческих голосов и создающего поистине «святоотеческую симфонию». Главными исполнителями и ведущими партий в ней оказываются святые отцы (отсюда и бóльшую часть книги составляют именно святоотеческие цитаты), а сам Кашменский лишь «аранжирует» их речи и распределяет их по темам. При этом автор подходит к мысли святых отцов Церкви с преклонением и глубокой верой в богопросвещенный характер их мысли.

* Громогласов И., Троицкий С. Кашменский // Православная богословская энциклопедия. Т. 9. С. 281.

Ценность святоотеческого учения о душе автор определяет как «I. достаточно полное для системы; II. совершенно основательное; III. богатое глубокими мыслями и величественными, прекрасными, изображениями и IV. обильное назидательностью» (С. 53 наст. изд.).

Но и авторская систематизация огромного святоотеческого материала выполнена замечательно. Труд о. С. Кашменского четко структурирован, и эта структурность и систематичность составляют одно из важнейших его достоинств как для уяснения мысли святых отцов, так и для педагогических целей преподавания ее учащимся. Впрочем, и эта тематическая структурированность берет свои истоки в самих святоотеческих творениях. Так, многие из разделов и глав книги вдохновлены и предваряются цитатами из II книги «Точного изложения Православной веры» преп. Иоанна Дамаскина (гл. 12–26), посвященной антропологическим вопросам и других святоотеческих произведений.

Данный труд состоит из Введения, трех частей и Заключения. Части состоят из разделов, которые (не везде, а лишь во II-й) к тому же подразделяются на отдельные тематические главы без номеров. Кроме того, весь материал книги подразделяется на отдельные параграфы, имеющие одну сквозную нумерацию, что облегчает ориентирование в этом сложно составленном масштабном труде.

Части охватывают все тематическое поле рассматриваемой темы: первые две касаются самой души: Часть I. «О свойствах бытия человеческой души» и Часть II. «О свойствах жизни души», а Часть III. «О взаимном отношении души и тела».

Во Введении автор обозревает святоотеческий материал по теме (§ 1. Случаи, по которым отцы Церкви излагали свое учение о человеческой душе; § 2. Свидетельства отцов и писателей Церкви о важности сведений о человеческой душе), обосновывает свой план и подход к теме и указывает на ее важность для христианина (§ 3. Важность сводимого в систему учения святых отцов Церкви о человеческой душе; § 4. Цель самопознания, доставляемого учением о душе, по рассуждению отцов Церкви; § 5. Содержание учения о человеческой душе, по указанию святых отцов Церкви; § 6. План для изложения учения отцов Церкви о человеческой душе; § 7. Понятие о человеческой душе, соотношенное с понятиями о ней святых отцов Церкви).

Часть I. «О свойствах бытия человеческой души» делится на шесть разделов, в которых рассматриваются онтологические, т.е. бытийственные и сущностные свойства души: 1. О действительном и самостоятельном бытии человеческой души (§ 8. Наша душа есть сущность, или, что то же, субстанция; § 9. Значение сущности, или, что то же, субстанции, и значение случайного; § 10. О том, что отцы Церкви человеческую душу называют сущностью; § 11. Доказательства сущности нашей души у отцов Церкви; § 12. Мысли отцов Церкви, которые можно направить против отвергающих субстанциальность души); 2. О единичном бытии души, исключаящем другое самостоятельное начало и растительной, и высшеживотной жизни в человеке (§ 13–20: здесь автор рассматривает важные вопросы христианской антропологии и психологии, как нематериальность души, проблемы «дихотомии» и «трихотомии»

человека, различения таких частей в человеке, как тело, душа и дух, и выяснения смысла самого понятия «дух»); 3. О бестелесном бытии души (§ 23. Доказательства духовности, или бестелесности, души; § 24. Относительная бестелесность нашей души; § 25. Опровержения мнений материалистов касательно души); 4. О всеприсутственном бытии души в теле (§ 26–28 по поводу вопроса о местонахождении души в теле); 5. О начале бытия (происхождения) человеческой души (§ 30. Учение некоторых языческих философов и еретиков в христианстве о предсуществовании душ и опровержение его отцами Церкви; § 31. Душа не от родителей; § 32. Душа творится Богом; § 33. Человеческие души творятся не из ничего, а от душ родителей); 6. О нескончаемости бытия (бессмертии) человеческой души (§ 36. Перечисление доказательств бессмертия нашей души; § 37. О бессмертии нашей души из Священного Писания; § 38. Доказательства бессмертия нашей души от свойственной ей простоты и самодвижности; § 39. Собственно говоря, душа своим бессмертием обязана не своей природе, а благодати Божией — свойствам Божиим; § 40. Доказательство бессмертия нашей души от дарованной ей премудростью Божией способности к известным мыслям и стремлениям; § 41. Доказательство бессмертия человеческой души от требуемого Божиим правосудием возмездия добродетели и пороку; § 42. Доказательство бессмертия человеческой души от наблюдений; § 43. Доказательство бессмертия нашей души от доступных всем наблюдений над прославленными мощами святых чудотворцев; § 44. Опровержения возражений против бессмертия человеческой

души). В этих разделах автор на основании обширной святоотеческой цитации показывает субстанциальность души, ее самостоятельное и не зависящее от тела бытие, бестелесность и проникновение ею всего человеческого тела, решает вопрос о происхождении человеческой души (изящно разрешая дилемму между креационизмом и традиционизмом) и ее бессмертия, приводя соответствующие святоотеческие доказательства.

Часть II. «О свойствах жизни души» делится на четыре раздела: 1. Вообще о силах нашей души (к ним автор относит три: словесно-разумную, раздражительную и вожделевательную силы, а также рассматривает их существование и взаимодействие — § 45–52); 2. Словесно-разумная сила души (рассмотрение этой самой главной части человеческой души автор несколько необычно начинает с пятерицы человеческих чувств (§ 53–54), посредством которых душа воспринимает окружающий мир: зрение (§ 55), слух (§ 56), обоняние (§ 57), вкус (§ 58), осязание (§ 59), а также то, как нематериальная душа посредством чувств воспринимает внешние — материальные предметы (§ 60–64)). Далее автор затрагивает такие важные темы, как воображение (§ 65–69), память (§ 70–72), разум, как рассудок, и его деятельность (§ 73–78), ум, как высшая и созерцательная сила души, к которой относит также и совесть (§ 79–83); В разделе 3. «Раздражительная сила души», рассматриваются такие душевные проявления, как гнев в его правильном и неправильном употреблении (§ 84–90); страх (§ 92–94), стыд (§ 95–96), удовольствие, радость, надежда (§ 98–106), скорбь, печаль (§ 107–114), зависть (§ 115–120), сострадание и сорадование (§ 121–122);

4. Вождевательная, или желательная, сила души (здесь автор приводит такие темы и понятия, как чувственные желания (§ 123–124), страсти: их суть, происхождение и действие на душу (§ 125–131), а затем рассматривает конкретные страсти: сластолюбие, куда автор причисляет любострастие, или похоть (§ 133–135), чревоугодие (§ 136–137), пьянство (§ 138–140), корыстолюбие (§ 141–143), славолубие: гордость, тщеславие, честолюбие и властолюбие (§ 144–150), разумное желание (§ 151), любовь (§ 152–155), природные склонности (§ 156–157), свобода (§ 158–166).

Часть III. «О взаимном отношении души и тела» переходит с тематики психологии как учения о душе на тематику антропологии как учения о человеке в его полноте душевно-телесной жизни, затем затрагивает эсхатологию и делится на четыре раздела: 1. О взаимном значении и взаимном влиянии души и тела в соединении их между собой (анализирует существование тела (§ 167–169), причины соединения Богом души с телом (§ 174), влияния тела на душу после грехопадения (§ 170–171), при нравственной невинности тела, а лишь души (§ 172), возможности использовать тело для спасения души в рамках христианской аскезы (§ 173), влияние на душу человека его телесного возрастания и сна (§ 175–180); последующие три раздела (2–4) носят эсхатологический характер и рассматривают состояние души в момент смерти и посмертный период ее существования: 2. О состоянии души при разлучении ее с телом (данный раздел посвящен телесной смерти и ее переживанию душой (§ 181–184)); 3. О состоянии души после разлучения ее с телом (§ 185. Различные

заблуждения касательно участи человека после смерти его тела; § 186. Как и куда отходят души после разлучения их с телом; § 187. В каком состоянии находятся силы души после разлучения ее с телом?); 4. О состоянии души во вторичном соединении ее с телом (§ 188. Необходимость для души во вторичном соединении ее с телом; § 189. Обнаружение душевных свойств в телах воскресших праведников и отношения сих последних к другим воскресшим; § 190. После воскресения воспоминание о земной жизни и мера блаженства и духовного возрастания праведников; § 191. Обнаружение душевных свойств в телах воскресших грешников и совершенное разъединение сих последних; § 192. Негодование на самих себя, чувство невозвратной потери блаженства и стыд грешников, помимо их телесного мучения). Итоги труда подводятся в Заключение.

Что касается святоотеческой цитации, то следует отметить, что авторы, которых цитирует о. Стефан, берутся им, по сути, из всех эпох святоотеческой письменности. При этом данные эпохи представлены неравномерно. Авторы I–III веков даются относительно незначительно (ок. 92 раз), есть упоминания сщмч. Ириней Лионского (28 раз), мч. Иустина Философа (24 раза), Лактанция (17 раз), сщмч. Киприана Карфагенского (11 раз), Климента Александрийского (8 раз), свт. Дионисия Александрийского (3 раза), сщмч. Климента Римского (1 раз). Основной массив цитации приходится на Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.): свт. Иоанн Златоуст (410 раз), свт. Василий Великий (184 раза), свт. Григорий Нисский (133 раза), преп. Ефрем Сирин (87 раз), свт. Григорий Богослов

(83 раза), блж. Феодорит Кирский (52 раза), свт. Афанасий Великий (44 раза), свт. Кирилл Иерусалимский (10 раз), свт. Кирилл Александрийский (7 раз). Цитирует Кашменский не только богословов-догматистов, но и представителей монашеской письменности, таких как преп. Нил Синайский (84 раза, при том что он не знает известной проблемы атрибуции преп. Нилу сочинений Евагрия Понтийского и подобных случаев), преп. Исидор Пелусиот (57 раз), преп. Макарий Великий (46 раз), преп. Антоний Великий (20 раз), преп. Марк Подвижник (15 раз) и др.

Из авторов VI–VIII веков Кашменский более всего цитирует таких святых отцов, как преп. Иоанн Дамаскин (94 раза), преп. Максим Исповедник (60 раз), преп. Исаак Сирий (55 раз), преп. авва Дорофей Газский (27 раз), преп. Иоанн Лествичник (17 раз), Дионисий Ареопагит (11 раз). Византийских авторов IX–XV веков о. Стефан цитирует относительно редко: преп. Григорий Синаит (23 раза), преп. Симеон Новый Богослов (3), преп. Никита Стифат (9), свт. Симеон Солунский (3), Каллист и Игнатий Ксанфопулы (6) и др. из «Добротолюбия» на славянском языке, так как русское в переводе свт. Феофана Затворника стало выходить лишь с 1878 года. Стоит отметить, что подавляющее число цитат взяты из творений греческих святых отцов. И лишь относительно малая часть (147 цитат) — это латинские авторы, такие как преп. Иоанн Кассиан (35 раз), свт. Григорий Двоеслов (23 раза), Лактанций (17 раз), сщмч. Киприан Карфагенский (11 раз), блж. Августин Гиппонский (10 раз), блж. Иероним Стридонский (8 раз),

сщмч. Зинон Веронский (4 раза). Из литературы Нового времени он активно прибегает к цитации свт. Димитрия Ростовского (78 раз).

Всего Кашменский цитирует 70 авторов, из которых 56 греческих авторов*, 10 латинских**, 2 сирийских

* Сщмч. Климент Римский, мч. Иустин Философ, сщмч. Ириней Лионский, Климент Александрийский, свт. Дионисий Великий, мч. Епиктет, свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст, сщмч. Феодот Анкирский, свт. Астерий Амасийский, свт. Кирилл Иерусалимский, преп. Антоний Великий, преп. Нил Синайский, преп. Макарий Александрийский, преп. Исидор Пелусиот, преп. Марк Подвижник, авва Исаия Отшельник, Скитский, преп. Макарий Великий, преп. Исихий Иерусалимский, свт. Епифаний Кипрский, преп. Иларион Великий, свт. Феодор Эдесский, блж. Диадокх Фотикийский, свт. Кирилл Александрийский, блж. Феодорит Кирский, «Ареопагитики», препп. Варсонуфий, Иоанн и авва Дорофей Газские, преп. Максим Исповедник, преп. Фалассий Ливийский, преп. Иоанн Дамаскин, свт. Иоанн Постник, свт. Софроний Иерусалимский, преп. Иоанн Лествичник, свт. Герман Константинопольский, преп. Феодор Студит, св. Константин Философ, преп. Петр Дамаскин, преп. Феогност, преп. Симеон Новый Богослов, преп. Никита Стифат, блж. Феофилакт Болгарский, преп. Филофей Синайский, преп. Григорий Синаит, свт. Феолит Филадельфийский, свт. Каллист Константинопольский, Каллист и Игнатий Ксанфопулы, свт. Симеон Солунский, свт. Марк Ефесский, Иеремия, патриарх Константинопольский, преп. Иоанн Карпафский.

** Сщмч. Киприан Карфагенский, Лактанций, свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин Гиппонский, блж. Иероним Стридонский, преп. Иоанн Кассиан, сщмч. Зинон Веронский, свт. Лев Римский, свт. Кесарий Арелатский, свт. Григорий Двоеслов.

(на греческом языке)*, 2 русских**, 4 соборных определения*** и два крупных сборника — Четии-Минеи и «Добролюбие».

Всего Кашменский приводит около 1915 цитат, из которых 1689 цитат — греческих авторов, 147 цитат — латинских и 79 цитат — русских авторов.

Приведенная статистика цитат показывает поразительный объем патристической цитации и начитанности в святоотеческих творениях, масштаб интереса к ним о. Стефана. Несомненно, что ярким путеводным принципом для о. Стефана в работе с таким массивом цитации был принцип согласия святых отцов (*Consensus partum*), что придает несомненное смысловое и вероучительное единство этому огромному, многообразному и многовековому наследию. Издания, которые он цитировал для написания своего труда, — это, вероятнее всего, издания русские, при том что полные собрания сочинений многих авторов в русском переводе на момент издания «Свода» еще не вышли, как, например, собрание творений свт. Иоанна Златоуста (СПб., 1895–1906), преп. Ефрема Сирина (Сергиев Посад, 1895–1914), в то время как некоторые уже были изданы или издавались (свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов (1843–1848), свт. Григорий Нисский (1861–1871), блж. Феодорит Кирский (1843–1857, 1907–1908). Кроме того, о. Стефан

* Препп. Ефрем Сирин, Исаак Сирин.

** Свт. Димитрий Ростовский, Тихон Задонский.

*** Исповедание Православной веры Восточных Патриархов, постановления Поместного Карфагенского Собора 418 года и V и VI Вселенских Соборов.

цитировал издания переводов святоотеческих сочинений в периодическом издании «Христианское чтение». Некоторые святоотеческие тексты о. Стефан цитирует по славянскому «Добротолюбию». Не исключено, что какие-то тексты он переводил сам с имеющихся в библиотеках Киевской духовной академии и Вятской семинарии зарубежных изданий первоисточников (возможно, что автор переводил фрагменты из сочинений, приписанных мч. Иустину Философу (*spuria*)), но это станет понятно лишь при сличении цитируемых о. Стефаном текстов и русских изданий до 1861–1865 годов, что представляет задачу, выходящую за рамки вступительной статьи. Кроме того, следовало бы указать на отсутствие иных публикаций с переводами святоотеческих текстов, выполненных Кашменским. Но и имеющийся труд весьма впечатляющ.

С другой стороны, нельзя сказать с точки зрения нынешнего состояния изданий переводов и исследований святоотеческого наследия, что труд Кашменского является всеобъемлющим. Так, он не цитирует некоторые важные сочинения церковных авторов, посвященные христианским антропологии и психологии, например «О природе человека» Немезия Эмесского (IV–V вв.)*, «Слово о душе» преп. Никиты Стифата (1005–1090)**.

* См.: *Немезий, еп. Емесский. О природе человека* / Пер. с греч. Ф.С. Владимирского; предисл. и примеч. [Ф.С. Владимирского] и приложением краткого словаря и указателя. Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры, 1904.

** См.: *Преп. Никита Стифат. Творения*. Т. 1. Богословские сочинения. Сергиев Посад: МДА, 2011. С. 12–60.

тексты свт. Григория Паламы (1296–1359)*, в коих содержится антропологическая исихастско-паламитская парадигма**, в которой кристаллизовались некоторые важные антропологические и психологические идеи всей предшествующей святоотеческой традиции. Возможно, что учет этих трудов мог бы сделать «Свод» еще более представительным.

Также нельзя не отметить не учитываемые Кашменским, но в определенной мере ставшие консенсусом среди исследователей в патрологической науке вопросы о классификации сочинений авторов на подлинные, сомнительные и подложные и, соответственно, об атрибуции ряда сочинений одних авторов другим. Например, проблема активно цитируемых Кашменским сочинений Евагрия Понтийского под именем преп. Нила Синайского, трактата «О душе», приписанного преп. Максиму Исповеднику, но написанного другим автором, проблема «Ареопагитиков», неподлинных сочинений свт. Афанасия Великого, написанных, вероятнее всего, преп. Анастасием Синаитом, сочинений мч. Иустина Философа и др. Впрочем, популярный характер труда Кашменского и его охват сглаживают эти недостатки и делают данный труд полезным и для нашего времени, помогающим широкому читателю еще раз охватить в святоотеческих словах важные истины о человеке — его составе, предназначении, нынешнем состоянии и будущей судьбе.

* Например, см.: *Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих.* М., 1995.

** Об этом см.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Принципом нынешнего переиздания книги прот. Стефана Кашменского православным издательством «Сибирская Благовонница» является ее адаптирование к нуждам широкого современного читателя. Редакция сочла необходимым несколько изменить название книги, переработать нередко с трудом воспринимаемый современным читателем XXI века литературный стиль середины XIX века, что отразилось на порядке слов в предложениях, окончаниях слов, а иногда и на замене устаревших слов на новые — более привычные. Кроме того, были убраны подробные ссылки на многочисленные произведения цитируемых авторов, написанные в оригинале к тому же часто по-латыни и сокращенно, которые выглядели для неспециалиста как китайская грамота и перегружали текст книги. Если же кому-то из читателей важно найти интересующую его цитату и определить помимо ее указанного в книге автора также название произведения и номер главы, откуда она взята, то эту информацию он сможет найти в интернете — в отсканированном варианте дореволюционного издания — и самостоятельно посмотреть эти ссылки. Эти ссылки были заменены на указания имен авторов святоотеческих цитат и помещены для удобства на полях книги. При этом если приводятся цитаты из разных произведений одного и того же автора подряд в одном абзаце или нескольких, то на поля указание на автора выносится у первой цитаты.

*П.К. Доброцветов,
доцент Московской духовной академии,
Сретенской духовной академии,
профессор Перервинской духовной семинарии*



Учение святых отцов
О ДУШЕ

— — — — —
В ТРЕХ ЧАСТЯХ

Составил
протоиерей Стефан Каишменский





ВВЕДЕНИЕ



§1. **Случаи, по которым отцы Церкви излагали свое учение о человеческой душе**

Святые отцы Церкви много раз излагали свое учение о нашей душе.

1) Неизбежная соотнесенность разбираемых ими предметов с той или другой мыслью о душе, и в частности: **2)** ближайшая связь нравоучения и **3)** тех или других мест изъясняемого ими Священного Писания с психологическими истинами, наконец, **4)** прямое намерение некоторых из них составить в большем или меньшем объеме особый трактат о душе вообще или только о некоторых ее способностях и действиях — всё это было поводом отцам Церкви обогатить свои творения таким обилием психологических истин, что из систематического свода их может образоваться достаточно полная наука о человеческой душе.

1. Свт. Григорий Нисский в Каноническом послании к Литоию, епископу Мелитинскому, при

классификации грехов представлял различие способностей или сил души нашей как основание своего деления; а многие из отцов Церкви когда рассуждали о воздействии Божией благодати на человека, то углублялись при этом и в рассмотрение свободы воли в человеческой душе*. Или, беседуя о непостижимости существа Божия, замечали, что не только Божество, но и душа человеческая во многом для нас непостижима. «Если любопытствуешь о рождении Сына, — писал свт. Григорий Богослов в “О Святом Духе”, — то любопытствую и я у тебя о соединении души и тела: как ты и перст, и образ Божий? что в тебе движущее или движимое? и проч.». Или для раскрытия мысли о том, что душа наша запечатлена образом Божиим, они представляли известные свойства ее природы; так, свт. Григорий Нисский уясняет эту мысль в своем письме против Аполлинария.

2. Особенно в нравовании отцам Церкви необходимо было касаться истин психологических. Убеждая, например, при заботе о теле более заботиться о душе, они напоминали, что человек двойствен, состоит из души и тела**; отвращая от какой-либо страсти, они указывали на гнусные свойства и губительные действия ее на душевную и телесную

* См., например: *Преп. Иоанн Кассиан Римлянин*. Беседа с аввою Херемоном о том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел.

** См., например: *Свт. Григорий Нисский*. Слово при вступлении в Четыредесятницу.

жизнь человека; или, напротив, склоняя к той или другой добродетели, они представляли ее благообразие и благотворность. Примерами могут служить: «Упреки неразумным стремлениям души» в творениях свт. Григория Богослова, «Слово о том, чтобы мы старались немедленно искоренять страсти, прежде нежели “оне обратятся в злый навик души”», составленное преп. аввой Дорофеем, свт. Иоанна Златоуста «К Стагирию и о том, что уныние хуже и демона, слово второе», «Беседа на упивающихся» свт. Василия Великого, «Беседа о сребролюбии» у свт. Иоанна Златоуста, свт. Григория Нисского «Слово против ростовщиков», преп. Ефрема Сирина «Слово против гордости», сщмч. Киприана Карфагенского «О ревности и зависти», свт. Василия Великого «Беседа о зависти», преп. Ефрема Сирина «О зависти», «Беседа на гневливых» у свт. Василия Великого, «На гневливость» у свт. Григория Богослова, преп. Нила «Слово о гневе», преп. аввы Дорофея «Слово о злопамятстве» и «О лжи»; и с другой стороны, «О терпении» у сщмч. Киприана и «О воздержании и кротости» у преп. Ефрема Сирина. Во многих Словах из «Лествицы» преп. Иоанна содержание психологическое, тогда как цель их — нравственная. В Слове 26 преподобный замечает: «Некие предложили мне... вопрос, который... не встречается ни в одной из доходивших до меня книг, а именно: какие, собственно, изчадия восьми помыслов? Или какой из трех главных родоначальник пяти прочих?» Замечание это показывает, что отцы Церкви в нравоучении, особенно

аскетическом, немало занимались исследованием свойств человеческой души.

3. А сколько поводов излагать учение о душе нашей представлялось отцам Церкви при изъяснении ими Священного Писания! И встречающиеся в Писании названия души или какой-либо способности и действия ее, например ум, воля, совесть, гнев, любовь и т.п., и самое содержание целой речи текста, возбуждающее ту или другую мысль о душе, — всё это заставляло богомудрых истолкователей Священного Писания более или менее входить в рассуждения о душе. Так, свт. Григорий Нисский в произведении «Об устроении человека» при изъяснении библейского сказания о сотворении первого человека занялся исследованиями о душе и жизненной силе, о местопребывании души и о происхождении ее; а свт. Иоанн Златоуст в Беседах 17 и 20 на Книгу Бытия при разборе поступка прародителей, когда они *услышаста глас Господа Бога, ходяща в раи по полудни, и скрыстася* (Быт. 3, 8), потом — слов Ламеха: *мужа убих, в язву мне, и юношу в струп мне. Яко седмицею отмстится от Каина, от Ламеха же семдесятъ седмицею* (Быт. 4, 23–24) — и при разборе слов братьев Иосифа: *ей, во гресех есмы брата ради нашего, яко презрехом скорбение души его, егда моляшеся нам, и не послушахом его. И сего ради прииде на ны скорбение сие* (Быт. 42, 21) — углублялся в природу и значение совести (см. Быт. 42, 22). Он же в толковании на Евангелие от Матфея (Беседа 59) при словах: *горе миру от соблазн, нужда бо есть приити*

соблазном (Мф. 18, 7), — словах, возбуждающих вопрос о свободе, доказывает свободу воли человеческой. Священномученик Петр Дамаскин в «Добротолюбии» (кн. 2, гл. 13), остановясь на выражении *всяя души* в словах Писания: *возлюбиши Господа Бога твоего от всего сердца твоего, и от всяя души твоя* (Втор. 6, 5), указывает на различные способности ее; свт. Василий Великий при истолковании слов пророка Исаии: *слышах глас Господа* (Ис. 6, 8), а также в Беседе на слова: *Внемли себе* (Втор. 4, 9) — разъясняет некоторые свойства нашей души. Многие из отцов Церкви раскрывали отношение и связь между душой и телом при изъяснении часто встречающегося в Священном Писании слова *плоть**. Говоря здесь об истинах психологических, встречающихся в изъяснении отцами Церкви Священного Писания, заметим, кстати, что и в изложении Православной веры — где Священное Писание служит главным источником — преп. Иоанн Дамаскин** входит в довольно подробное исследование о человеческой душе.

4. Но иные из отцов Церкви не по какому-нибудь постороннему поводу, а намеренно писали в большем или меньшем объеме особые трактаты: **а)** не только о той или другой способности и действии, **б)** но и вообще о природе души.

* См., например: *Свт. Иоанн Златоуст* в изъяснении 5. 19. Рим. 7, 7, 8; к Еф. 2, 3.

** См.: *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. Кн. II, гл. 12–28.

а) У св. Григория Синайского встречаем статью «О душе, о страстях и о чистоте ума»; у преп. Исаака Сирина «О трех степенях разума»; у преп. Нила «О печали»; у преп. Дорофея «О совести»; у преп. Кассиана Римлянина «О восьми порочных помыслах»; у св. Иринея Лионского «О том, что люди свободны и имеют способность избрания и потому несправедливо, будто некоторые из них добры, а некоторые злы по природе»; у преп. Исаака Сирина «Слово о грехах произвольных и непроизвольных»; у преп. Ефрема Сирина «О свободе человеческой воли».

б) Отдельные сочинения отцов Церкви вообще о человеческой душе от первых веков не дошли до нас. По крайней мере, мы знаем, что еще между творениями св. Дионисия Ареопагита, писателя I века, упоминается неизвестная теперь его книга «О душе». Во II веке св. мученик Иустин, по свидетельству Евсевия*, составил *замечания о душе*, хотя и это сочинение не дошло до нас. В III веке Климент Александрийский в своих «Строматах» упоминал, что «говорить против (маркионитов) он будет в другое время», именно когда «займется исследованием о душе»; к сожалению, и от этого знаменитого церковного писателя мы не имеем особого сочинения об оной. Но из IV века от свт. Григория Богослова имеем сочинения «О душе», от свт. Григория Нисского, кроме книги «О сотворении человека», «О душе

* См.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. Кн. IV, гл. 18.

и воскресении»; в V веке можем указать на статью блж. Феодорита «О природе человека»; в VII веке у преп. Максима Исповедника есть особый трактат «О душе», не обширный, но написанный в строгой форме, систематически.

Вот случаи, по которым отцы Церкви излагали свое учение о человеческой душе.

§ 2. Свидетельства отцов и писателей Церкви о важности сведений о человеческой душе

Видно, как высоко ценили отцы Церкви учение о нашей душе, когда во многих случаях излагали это учение. Действительно, «из всех наук, — говорит ученый пресвитер Климент Александрийский (Педагог, 4.1), — величайшая наука — познать самого себя. Ибо кто познает самого себя, тот познает Бога». Потому и Моисей, представляя яснее изречение: *узнай себя*, — говорит часто: *внемли себе** (Быт. 24, 6; Исх. 10, 28; Втор. 4, 9). Подобно сему, и преп. Антоний Великий в Письмах 4 и 6 к монахам пишет: «Кто знает самого себя, тот знает и Бога. Мы должны прежде всего стараться познать самих себя. Кто имеет правильное познание о самом себе, тот имеет правильное познание о тварях, которых Бог произвел из ничего, тот знает также и достоинство умного и бессмертного духа человеческого. Кто знает самого себя, тот знает, что душа

* См.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. II, гл. 15.

человеческая бессмертна, что Господь наш Иисус Христос есть истинный образ Бога Отца, что по подобию сего вечного образа Божия сотворены все духовные разумные существа». «Никто не может познать Бога, не познав прежде самого себя», — повторяет за Антонием Великим свт. Афанасий Великий. И по словам свт. Василия Великого, «тщательное внимание к себе даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо, если *внемлешь себе*, ты не будешь иметь нужды искать следов Создателя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя...».

Итак, познание души человеческой весьма важно не только само по себе, но и в отношении к познанию Бога и тварей.

Потому-то свв. Григорий Богослов и Иоанн Златоуст познание о душе ставят наряду с другими предметами христианского любомудрия. «Для меня кажется непростым и немалого духа требующим делом... с рассуждением вести Домостроительство истины наших догматов, то есть нашего любомудрого учения о мирах или мире; о веществе, о душе, об уме и умных существах, как добрых, так и злых, о промысле и проч.» (*Свт. Григорий Богослов. Слово 3*). Указывая на различные предметы самопознания, свт. Григорий продолжает: «...сие-то, или что-нибудь из сего, старайся познать, человек» (*Свт. Григорий Богослов. Слово 32*). «Если ты приходишь сюда (т.е. в храм) в год раз или два, — замечал свт. Иоанн Златоуст, — то скажи мне, чему

необходимому мы можем научить тебя *касательно души*, тела, бессмертия... твари дольней и горней, *природы человеческой*, Ангелов... Всё сие и еще гораздо больше сего христианин должен знать и во всём этом давать ответ, когда его спросят».

Особенно должен знать природу души пастырь и врач душ христианских, потому что «как в телесном врачевании... — по замечанию свт. Григория Нисского в «Послании к Литоию», — образ врачевания различен... по различию недугов в каждой болезни... так и в душевных болезнях, *по множеству и разнообразию страстей*, необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание... Посему хотящий приложить приличное *врачевство к недугующей части души* должен, во-первых, рассмотреть, в которой части произошла болезнь: потом к страждущей, по приличию, прилагать врачевство так, чтобы не было, по незнанию врачевательного способа, подаваемо врачевство одной части, когда болезнь находится в другой: подобно, как действительно видим многих врачей, которые, не узнав начально болезнующей части тела, врачевствами своими усиливают болезнь».

§ 3. Важность сводимого в систему учения святых отцов Церкви о человеческой душе

Так высоко ценили познания о нашей душе свв. отцы Церкви. Но для нас особенную важность должны иметь их собственные сведения о душе —

их собственное учение о ней. Учение это, взятое в совокупности, будет: **I.** достаточно полно для системы; **II.** совершенно основательно; **III.** богато глубокими мыслями и величественными, прекрасными, изображениями и **IV.** обильно назидательностью.

I. Достаточная полнота учения свв. отцов Церкви о нашей душе, рассматриваемого совокупно, видна отчасти из тех различных случаев, по которым они излагали это учение (см. § 1); затем она откроется при указании на содержание сего учения (см. § 5) и, наконец, при самом изложении каждой статьи его порознь.

II. Учение о нашей душе могло ли не быть вполне основательным у свв. отцов Церкви, ревностных в Православии и аскетически строгих в жизни? По ревности к Православию они извлекали из Священного Писания чистейшие понятия о душе и руководствовались ими. А из Священного Писания отцы последующих веков заимствовали из предшествовавших им свв. отцов Церкви, учением которых они всегда поверяли себя, более подробные сведения; между прочим, и о человеческой душе. Строгие в жизни, они усвоили себе и умножали эти сведения собственным наблюдением за состоянием и действиями души своей.

Как отцы Церкви выводили свои мысли о душе из Священного Писания или приводили оное в доказательство своих мыслей — увидим в надлежащих местах.

Водимые духом Православия, они строго держались учения, сохранявшегося в Святой Церкви

с первых времен. Так, например, еще в III веке свт. Дионисий Александрийский в «Послании к Павлу Самосатскому» ссылался на прежних свв. отцов. В IV веке свт. Афанасий Великий в «Кратком обозрении Священного Писания Ветхого и Нового Завета» свидетельствовал, что «на основании канонических книг Нового Завета и согласно с ними великие, премудрые и богоносные отцы составили бесчисленное множество других во свидетельство и объяснение тех» новозаветных книг и что «число их (т.е. книг свв. отцов) велико и неопределенно, и все они с древними одного духа: потому что держатся сих последних, излагая их или изъясняя». Св. Ефрем приводил изречения свв. мужей*. Свт. Василий Великий в творении «О Святом Духе к св. Амфилохию» в подтверждение своей мысли ссылается на Иринея, Климента Римского, Дионисия Римского, Дионисия Александрийского, Африкана, Афиногена, Григория Неокесарийского, Мелетия и «благочестивое предание отцов признает правилом, указателем, несомненным образцом для проверки суждений» («Опровержение на защиту речи злочестивого Евномия»). Мы могли бы, таким образом, указать на многих других отцов Церкви последующих веков, но и этих указаний достаточно для подтверждения того, что отцы Церкви, при единомысленном и единомышленном раскрытии учения веры

* На слова: *Внемли себе.*

и благочестия неуклонно державшиеся истины, уже по тому самому должныствовали учить верно и здраво в своих писаниях и замечаниях о душе человеческой, тесно соединенных с учением веры.

Но, пользуясь, таким образом, вообще творениями прежних отцов и в частности тем, что в них относилось к учению о душе нашей, они, при строгой бдительности над самими собою, еще ближе усвояли и разъясняли себе это учение своими собственными опытами. Укажем на некоторые места из сочинений преп. Исаака Сирина «Слово о порядке тонкого о себе суждения» в пример того, с каким неослабным постоянством, с каким углубленным и зорко и подробно следящим вниманием подвижники христианства делали наблюдения над своей душой. «Положи примету, — говорит преподобный, — и непрестанно входи в себя самого и рассматривай, какие страсти в тебе сделались слабее, какие вовсе прекратились и отстали от тебя, и какие из них начали умолкать, не по отдалению возжигающих оныя предметов, но от здравия души, и какие научился ты побеждать по размышлению, а не по недостатку причин, возбуждающих оные... Также какие страсти делают нападения постепенно, какие стремительно и в какое время? Телесные ли они, или душевные, или сложные и смешанные? Темным ли только образом возбуждаются в памяти как обессиленные или крепко еще восстают на душу? Повелительно ли нападают или украдкой? И как смотрит на них ум, царь, владычествующий над чувствами? Сражается ли

с ними, когда они подступят и воздвигнут брань, и приводит ли их в изнеможение крепостью своей или не хочет и смотреть на них и ни во что их вменяет?.. Притом же страсти действуют ли в образах или в чувствовании без образов и в памятовании без страстного движения и помыслов без раздражения? Начал ли очищаться рассудок твой, свободен ли ум от рассеянности во время молитвы или какая страсть возмущает душу, когда она приступит к молитве? Чувствуешь ли в себе, что сила безмолвия осенила душу твою кротостью, тишиной и миром, которые она необыкновенным образом обыкновенно порождает в мыслях? Восхищается ли ум даже невольно к помышлению о предметах бестелесных, коих не дано постигать чувствам; возжигается ли в тебе вдруг радость, которая заставляет молчать язык?» Подобные замечания, изобличающие необыкновенную самонаблюдательность, встречаем и у других подвижников*. Приводя в одном Слове своем свидетельство св. Макария о том, что «всякое разумное существо подвержено переменам и в каждом человеке ежечасно происходят оные», и замечая, что преп. Макарий «писал о сем со всей ясностью, с великой проницательностью и точностью», Исаак Сирин в «Слове об истинном познании искушений» прибавляет: «...дабы кто-нибудь

* См., например, гл. 27 и особенно гл. 24 Исаии Отшельника «О хранении ума».

не подумал, что св. Макарий случайно высказал сию мысль в своем письме, а не *из действительного опыта* заимствовал оную, то вот о сем свидетельствует и блаженный Марк, который познал сию истину посредством *тщательнейшего наблюдения* и изложил оную обширно в своих сочинениях». «За простыми и бесстрастными помыслами, — пишет Исихий пресвитер, — следуют страстные, как мы узнали из *долговременного наблюдения и опыта*». «Поистине по опыту познали мы, — замечает преп. Феодор Эдесский в сочинении «Сто глав (гл. 62)», — что нельзя человеку впасть в грех или в какую-нибудь страсть, если прежде которой-нибудь из трех (чревоугодия, сребролюбия и тщеславия) не будет уязвлен». Действительно, только по опыту отцы Церкви могли писать со всей ясностью, проницательностью и верностью касательно подобных психологических предметов, ибо подлинное состояние внутренней жизни, и в частности состояние страстей, не может быть известным без строжайшего наблюдения над собою. «Только тот, кто, вняв слову Божию, станет подвизаться, — утверждает преп. Макарий Великий в «Беседах», — и, отринув всё житейское, все мирские узы и плотские удовольствия, сделается свободным от них и постоянно будет предан Господу, — *тот только может узнать*, что есть в сердце другая борьба, другое внутреннее противоборство, что предлежит другая брань, другой подвиг против помыслов, злыми духами внушаемых... Но кто еще прилепляется к видимым вещам сего мира, кто связан

различными земными узами и увлекается злыми страстями, *тот не знает*, что внутри нас есть другая борьба и брань... не узнает тайных обольщений злого духа и сокровенных страстей поврежденного сердца... Итак... кто посвятил себя на служение Господу и весь совершенно душой и телом предался оному, *тот только находит в себе* противоборствие, сокровенные страсти, невидимые узы, непримечаемую брань, внутреннюю борьбу и подвиг».

Эти психологические опыты отцов Церкви еще более разъяснялись, когда они делались у них предметом взаимного собеседования. Так, например, блж. Диадокх Фотикийский в «Подвижническом слове, разделенном на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного» говорит о себе: «Рассказывал мне один из тех, которые с ненасытимостью какой-то любят Бога, следующее: “Захотелось мне в точности познать любовь Божию, и Благий открыл мне сие весьма ощутительно и удовлетворительно; и я почувствовал столько таковое действо, что душа моя с неизъяснимой какой-то радостью и любовью стремилась тогда выйти из тела и отойти ко Господу и как бы не знать сей временной жизни”». Далее блаженный излагает свои наблюдения над этим состоянием. Авва Дорофей имел разговор с великим старцем св. Варсануфием и учеником его Иоанном прозорливым о предметах внутренней жизни; Палладий Еленопольский отправлялся в Фиваиду к св. Иоанну Ликопольскому, более тридцати лет подвизавшемуся

на горе Ликийской, с тем, чтобы воспользоваться беседой с ним о подобных предметах; преп. Кассиан имел пространное рассуждение о свободе и благодати с аввой Херемоном и о видах и действиях страстей с аввой Серапионом.

III. Проверенные многочисленными и строжайшими наблюдениями, разъясненные во взаимных богумудрых беседах, психологические писания и замечания отцов Церкви о душе человеческой отличаются богатством глубоких мыслей и величественных, прекрасных изображений.

Так, свт. Златоуст в «Увещании 1 к Феодору падшему», полагая в бестелесности одну из причин необыкновенной красоты души человеческой, говорит: «Между телами те, которые легче и тоньше и уклонились на путь, ведущий к бестелесному, несравненно лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь — воды, звёзды — камней; а радуге мы дивимся гораздо более, нежели фиалке, розам и всем другим цветам земным. И между тем, если бы [было] возможно видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми этими примерами тел, — так слабо они представляют нам благолепие души». Преп. Иоанн Кассиан Римлянин в произведении «Собеседование об умерщвлении святых» следующее сравнение употребляет для изображения беспрестанной изменяемости в душевном состоянии нашем: «...ум никак не может быть в одном и том же качестве, подобно тому как если бы кто стал усиливаться плыть в ладье на веслах против

течения бурной реки, то необходимо должен был бы или подниматься вверх, преодолевая силою мышц своих водное стремление, или, если ослабеют руки, спускаться вниз по течению реки. Итак, если заметим, что мы ничего более не приобретаем, то это очевидный признак нашей утраты; и если в какой-либо день не почувствуем, что мы простерлись вперед, то не должны сомневаться, что мы непременно отступили назад».

Глубина мыслей в психологических писаниях и замечаниях свв. отцов Церкви состоит в том, что эти мысли сами собою приводят ко множеству других великих истин и имеют обширное приложение к деятельности нашей.

Какое обилие мыслей, например, в одном употребляемом отцами Церкви названии души нашей «самодвижная»! В этом свойстве души они находят доказательства духовности и бессмертия ее, и необходимость строгой бдительности над собой, и возможность исправления себя. Или, например, какой глубокомысленный вопрос предлагает св. Афанасий Великий: «Отчего человек, имея смертное тело, мыслит о бессмертии и часто за добродетель решается идти на смерть? Отчего, будучи по телу существом временным, имеет представление о предметах вечных и, презирая дольнее, стремится к небесному?» А говоря о действительном и самостоятельном бытии нашей души, свт. Афанасий Великий замечает: «Разве только нечестивые, точно так же как отвергли бытие Бога, отвергнут и бытие своей души, что,

впрочем, и прилично было бы им сделать прежде того». И как точно оправдалось это замечание самой историей философии, свидетельствующей, что учение о Боге и учение о душе нашей одновременно подвергались одинаковым изменениям. Или как глубокомысленно, например, замечание св. Иоанна Дамаскина в «Точном изложении Православной веры», что «душа соединяется вся со всем телом, а не часть с частью»; преп. Макария Великого «О хранении сердца», что «душа наша есть глубокая бездна и много у ней членов»! Тем поразительнее это глубокомыслие у свв. отцов, что оно нередко, так сказать, начинается с самых простых и до очевидности несомненных предметов. «Положив на язык каплю из моря, прильнувшую к концу твоего мизинца, ты заключаешь, что все воды морские подобного вкуса: таким же образом познавай и всех людей по одному человеку», — говорит св. Ефрем Сирин, рассуждая о свободе воли человеческой.

IV. По самому направлению мыслей и жизни свв. отцов Церкви и по тем случаям, по которым они излагали свое учение о душе нашей (см. § 1), можно вообще заключить, что писания их и замечания о ней должны быть в высшей степени назидательны. Действительно, одни подобиya, сравнения, противоположности, примеры и свидетельства Священного Писания, употребляемые отцами Церкви при раскрытии психологических истин, сообщают этим истинам особенное священное благолепие; а соприкосновенность их с представлениями о совершенствах

Божиих, о мире ангельском, о Домостроительстве нашего во Христе спасения, о ближайшем отношении человека к Богу, о жизни будущей и тому подобное возвышает и просветляет ум, успокоительно и отрадно действует на сердце и настраивает волю к стремлениям лучшим.

Могут ли не производить соответственного чувства в нас следующие слова свт. Димитрия Ростовского о бессмертии души: «...поклоняются, Боже Отче, яко дал ми еси душу бессмертную и святой благодати причастную»? — или о том же св. Нила: «...всё тленно, а душа нетленна»? Как назидательно выражается у отцов Церкви известная и простая мысль о свободной воле нашей! «Небо, — говорит преп. Макарий Великий, — солнце, луна и земля единожды устроены, и Господь не почил в них, и они не могут уклониться от того чина, в котором созданы, ибо не имеют воли. А ты потому-то и имеешь образ и подобие Божие, что ты... самовластен». «В нашей власти, — учит св. Златоуст, — сделать каждый член свой орудием лукавства и правды. Послушай, как одни сделали свой язык орудием греха, а другие орудием правды: *язык их меч остр* (Пс. 56, 5); а другой некто говорит о своем языке: *язык мой трость книжника скорописца* (Пс. 44, 2). Тот язык совершил убийство, а этот написал Божественный закон и потому был мечом, а этот тростью, не по собственной природе, но по воле употреблявших; природа того и другого одна, но действие не одно. И в отношении к устам опять можно видеть то же самое. У одних

уста были полны гнилости и лукавства, и потому обличающий их сказал: *уста их клятвы полна суть и горести* (Пс. 9, 28), а уста его самого не таковы; нет, *уста моя возглаголют премудрость, и поучение сердца моего разум* (Пс. 48, 4). У других опять руки были осквернены беззаконием, и, осуждая их, он опять сказал: *ихже в руку беззакония, десница их исполнися мзды* (Пс. 25, 10); а у него самого руки ни в чем другом не упражнялись, как только в том, чтобы простираться к небу, почему он и сказал об них: *воздеяние руку моею жертва вечерняя* (Пс. 140, 2). И в отношении к сердцу можно видеть то же самое. У тех сердце суетно, а у него истинно, и потому об их сердце он говорит: *сердце их суетно* (Пс. 5, 10), а о своем: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44, 2). То же самое можно видеть и в отношении к слуху. Те имеют слух зверский, безжалостный и неумолимый, и, осуждая их, он сказал: *яко аспида глуха и затыкающего уши свои* (Пс. 57, 5); а у него слух был вместилищем слова Божия, что самое и показал он, говоря: *приклоню в притчу ухо мое отверзу во псалтири ганаение мое* (Пс. 48, 5)». С таким же назиданием заметил и преп. Марк Подвижник, что «если всё невольное происходит от добровольного, по Писанию, то нет человеку такого врага, каков он сам себе».

Но, чтобы в своих местах не повторять нам многого, ограничимся и этими примерами для показания того, что психологические писания и замечания свв. отцов Церкви в высшей степени назидательны. Таким образом, эти писания и замечания, взятые

в совокупности, достаточно полны для системы, совершенно основательны, богаты глубокими мыслями и величественными, прекрасными изображениями и в высшей степени назидательны, особенно в беспримерных, неподражаемых для светского любопытства рассуждениях о свободе, о страстях и об отношении души и тела.

Таковы психологические писания и замечания, имеющие сойти в наукообразный свод.

§ 4. Цель самопознания, доставляемого учением о душе, по рассуждению отцов Церкви

«В самом начале нужно рассмотреть каждую из наук и *приспособить ее к цели*, по дорической поговорке: “вода мелом по шнуру”», — замечает св. Василий Великий. Какая же должна быть цель, к которой бы приспособлялась наука о душе? «Бог для того сотворил человека *по образу и по подобию Своему*, — говорит сщмч. Зинон Веронский, — чтобы мы, созерцая образ, воздавали должное почтение Истине — Первообразу». Изучающий природу души стремится к тому, чтобы в известной мере созерцать нашу душу — этот образ Божественного первообраза: следовательно, он обязан при этом достигать той же цели — воздавать должное почтение Истине — Первообразу. Таким образом, высшая цель учения о душе должна состоять в том, чтобы в занимающихся им утверждать чувство благоговения:

1) *к благодати Божией*. Св. Ефрем Сирин взывает: «Ты сотворил меня, Господи, наименовал меня образом Твоим, *по благодати Твоей, создал меня по образу Твоему*». Потому-то надлежащим образом изучающий природу души нашей невольно проникается благоговением к Божией благодати, встречая столько богоподобных свойств в душе нашей, то дарованных ей Творцом независимо от ее согласия, то приобретаемых свободным ее произволением;

2) *к премудрости Его*. «В себе самом, — говорит св. Василий Великий, — как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую премудрость своего Создателя». А свт. Григорий Богослов, исчисляя вопросы о душе, предваряет их следующим замечанием: «...рассмотри... какая открывается на тебе мудрость? какая тайна естества?» Особенно в числе этих тайн, свидетельствующих о премудрости Божией, изумляло св. Григория и других богомудрых наблюдателей (например, св. Исаака Сирина) соединение нашего бесплотного духа с этой дебелой плотью. Св. Назианзин называет это «смешение из ума и чувства», это «сочетание противоположных — опытом *высшей премудрости* творческой, нежели какая обнаружена в создании всех прочих видимых и невидимых тварей». «И действительно, какой язык может в достаточной мере выразить как гармоничное устройство нашего тела, так и премудрость, усматриваемую нами в душе?» — вопрошает блж. Феодорит о природе человеческой. Так! Душа

наша есть образ Божий, «запечатленный тайною благодати и премудрости Его», — говорит преп. Ефрем Сирин;

3) к правосудию Божию. Св. Златоуст, рассуждая о невоздержании в пище и питии, говорит в беседе на Евангелие от Матфея, что в таком случае чрево «в отмщение за несправедливость налагает на нас величайшее наказание...». Потом продолжает: «...хорошо устроил Бог, соединивши с неумеренностью вредные следствия, дабы, если добровольно ты не хочешь поступать благоразумно, по крайней мере, страх против воли и большой вред научили тебя бы умеренности». Поскольку же не с этой только страстью неумеренности, но и со всеми другими соединены вредные следствия, то надлежащее изучение вообще страстей нашей души должно возбуждать в ней благоговейное чувство к Божественному правосудию.

Но отцы Церкви под самопознанием разумели иногда познание лично своей собственной природы, и даже в особенности познание греховности в своей духовной природе. Да будет и это нравственное самопознание целью для каждого изучающего природу души человеческой, тем более что оно ведет к той же вышеуказанной нами цели, делая человека способнее не только представлять, но и ощущать умиленным и благоговейным сердцем свойства Божией премудрости, благодати и правосудия. «Кто превозносится, — говорит преп. Марк Подвижник в «Слове о посте», — тот не знает самого себя: ибо если б он знал себя и свое безумие, то не стал бы превозноситься. Не зная же

себя, как он может знать Бога? Если он не мог узнать своего даже неразумия, то может ли познать мудрость Божию, от которой он далек и которой чужд?» «Ты хочешь знать Бога? Прежде познай самого себя», — замечает в том же смысле преп. Нил в «Духовных мнениях». «Кто увлекается гордостью, — говорит св. Иоанн Златоуст, — тот всего менее знает себя. Посему у нас вошло в привычку говорить о гордых: “не ведает себя, не знает себя”. А не знающий себя кого будет знать? Как познавший самого себя познает всё, так не знающий себя не может узнать и ничего другого». И Исихий пресвитер в самопознание относил познание греховности. «...Чистота сердца, — говорит он, — то есть блюдение и хранение ума... вводит в него... сокрушение... познание самих себя и грехов своих». «Когда душа познает себя, — замечает блж. Диадокх, — тогда производит из себя самой некоторого рода теплоту и боголюбезный стыд». Потому-то свт. Василий Великий пишет: «Всего, кажется, труднее познать самого себя. Не только глаз, рассматривающий внешнее, не может быть употреблен к рассмотрению самого себя, но и самый ум наш, проникательно рассматривающий чужую погрешность, медлителен в познании собственных своих недостатков».

Таким образом, усиление в себе благоговения к Божией премудрости, благодати и правосудию и умирительного сознания своей греховности должно быть, по мысли отцов Церкви, высшей целью в изучении природы души человеческой. Не эти ли умирительные чувства благоговения к первообразу нашей души

наполняли сердце и преп. Иоанна Дамаскина, когда он, обратив светлый и пронизательный взор на самого себя, высказал основную для психологии и меткую указанием на содержание ее истину: «Образ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений»?

§ 5. Содержание учения о человеческой душе, по указанию святых отцов Церкви

Содержания в учении свв. отцов Церкви о душе нашей мы уже касались отчасти; но обозначим это содержание определеннее. Свт. Григорий Богослов довольно полно излагает предметы самопознания: «Есть тебе дело, душа моя, и, если угодно, дело немаловажное. Исследуй сама себя, что ты такое, куда тебе стремиться, откуда ты произошла и где тебе остановиться; действительно ли то жизнь, какой теперь живешь, или *есть и другая, кроме нее*? Есть тебе дело, душа моя». В другом месте он продолжает: «Познай сам себя, рассмотри, что в руках. Кто ты? Как ты сотворен и составлен так, что вместе и образ ты Божий, и сопряжен с худшим? Что привело тебя в движение? Какая открывается в тебе мудрость? какая тайна естества? Как ты описан местом, а ум не отделяется, но, пребывая в том же месте, всё обходит? Как одно и то же и движет, и движется, будучи управляемо волею? Какое разделение чувств и как чрез них ум беседует со внешним и принимает в себя внешнее? Как восприимлет он *образы* вещей? Что такое сохранение воспринятого — *память*, что такое возобновление утратившегося — припоминание?

Как *слово* есть порождение ума и рождает слово в уме другого? Как словом передается мысль? Как душа чрез тело принимает участие в *страстях*? Как око-вываает *страх*, развязывает *отважность*, стесняет *печаль*, расширяет *удовольствие*, снedaет *зависть*, надмевает *гордость*, облегчает *надежда*? Как гнев приводит в ярость и *стыд* в краску? Как признаки страстей отпечатлеваются в теле? Каково преимущество разума? Как он управляет страстями и укрощает их движения? Как *бесплотное* *удерживается* плотью и дыханием? Почему при оскудении последних *отходит душа*? — Сие-то или что-нибудь из сего старайся познать, человек». «Много еще можем любомудрствовать... о чувствах, которые служат какими-то несозерцаемыми для ума приемниками внешнего; много об успокоении во время сна, о сонных видениях, о памяти и припамятовании, о *рассудке*, *раздражительности* и *пожелании*, коротко сказать, о всем, что населяет этот малый мир — человека».

У свт. Василия Великого повторяются некоторые из указанных здесь предметов самопознания. «Дивись Художнику, — говорит он, — как силу души твоей привязал Он к телу, так что, простираясь до его окончностей, и наиболее отдаленные между собою члены приводят в одно согласие и общение. Рассмотрим, 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 для изучаемого; отчего знание прежних наук не помрачается

изучением, присовокуплением вновь, но припоминовения сохраняются неслитными и нераздельными, будучи начертаны во владычественном начале души, как бы на медном каком-то столпе; как душа, попользовавшаяся в плотские страсти, губит собственную красоту и как опять, очистившись от греховного срама, чрез добродетель восходит до уподобления Творцу».

Указывая на то, что «точное наблюдение себя самого дает достаточное руководство и к познанию Бога», святитель Кесарийский, между прочим, говорит: «Знай, что Он не ограничен местом, потому что и твой ум не имеет особого *пребывания в каком-нибудь месте*, находится же только в месте по причине соединения с телом».

Преп. Максим Исповедник в своем рассуждении о душе замечает: «Прежде всего предложу, как это бывает, что душа сама о себе самой может иметь познание; потом, чем доказывается *бытие* ее; далее, действительно ли она сущность или случайна; потом вслед за этим — простая она или сложная; тут же смертна она или *бессмертна*; наконец, словесно-разумна или бессловесно-неразумна. В сочинениях о душе обыкновенно исследуют преимущественно это, так как это весьма кстати и притом может высказать ее свойства».

В представленных местах писаний свв. Григория Богослова, Василия Великого и Максима Исповедника достаточно обозначено содержание учения о душе.

Но, чтобы в это содержание не внести того, что хотя и принадлежит природе человеческой, но не относится к душе его, примем в руководство следующее

указание свт. Григория Нисского: «Познай тщательно себя самого, кто ты; разбери в уме своем, что подлинно ты и что вокруг тебя зримое, дабы, видя *свое внешнее*, ты не подумал, что созерцаешь себя самого. Учись у великого Павла, который точно и верно постигал человеческую природу и который потому говорил, что в нас есть два человека — один внешний, а другой внутренний (ср. 2 Кор. 4, 16)... Мы должны обратить свое умозрение на то, что в нас есть невидимого, должны верить, что *подлинное мы — именно то в нас, что убегает от познания чувств*».

Как бы в дополнение к сему свт. Василий Великий говорит: «Внемли себе, то есть внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе, ибо иное — мы сами; иное — принадлежащее нам, а иное — что около нас. Душа и ум — это мы, поскольку сотворены по образу Создавшего; тело и приобретаемые посредством него ощущения — это наше; около же нас — имущества, искусства и прочие удобства жизни».

Сверх того, отделяя высшее, благодатствованное состояние души нашей от общечеловеческих свойств ее, мы полагаем, что даже и из того, что относится собственно к душе человеческой, должны составить две отдельные науки о ней. О различии же состояний приводим свидетельство преп. Исаака Сирина, который говорит, что есть три состояния человеческой жизни: «не от природы, по природе и выше природы». Предметом предлагаемого Свода должны быть два состояния первых; а состояние последнее — высшее природы, имеет войти в область особого учения

о душе, учения о состоянии и действиях душ благодатствованных, возрожденных. Но хотя принадлежащее нам не то, что есть мы сами, как замечает Василий Великий, однако ж взаимное отношение того и другого по теснейшей между ними связи должно быть раскрыто в учении о душе: таким образом область «Систематического свода учения свв. отцов Церкви о душе человеческой» будет заключать в себе *убегающие от познания внешних чувств и составляющие нас самих, как противные, так и согласные с природой свойства души и ее отношение к нашему телу.*

§ 6. План для изложения учения отцов Церкви о человеческой душе

В каком же порядке, по какому плану распределить это содержание? Принимая во внимание то, что в систематическом учении о Боге, как о первообразе души нашей сначала излагаются свойства бытия Его, потом свойства Его жизни, а затем после учения о Пресвятой Троице отношение Его ко Вселенной, возьмем это распределение богословия за образец при составлении плана для учения о богоподобной человеческой душе. Потому из вышеуказанного содержания представим так учение свв. отцов:

в первой части — о свойствах бытия души нашей, а именно о:

- 1) действительном и самостоятельном (субстанциальном) ее бытии;
- 2) единичности ее бытия в человеке;

- 3) бестелесности бытия;
- 4) вездеприсутствия ее в теле;
- 5) начале (происхождении) и
- 6) нескончаемости (бессмертии) ее бытия;

во второй части — о свойствах жизни души нашей, а именно: о разумной силе или способности, с ее чувствами внешними, памятью и прочими действиями, равно как и о других силах нашей души, в деятельности которых и состоит ее жизнь;

в третьей части — о взаимном отношении души и тела в различных видах оного.

Всем этим трем частям нашей науки должно предшествовать надлежащее понятие о душе человеческой, так как оно не относится, собственно, ни к одной из выше означенных частей.

Такого плана и будем держаться при составлении «Систематического свода учения свв. отцов Церкви о душе человеческой». А дабы в целостности сохранить богатство глубоких мыслей, истинную и благоухающую красоту живых, величественных и благолепных образов и представлений, высшей степени назидательность, равно как и отличительное направление каждого из отцов Церкви, будем передавать это учение подлинными словами самих писателей.

§ 7. Понятие о человеческой душе, соотнесенное с понятиями о ней святых отцов Церкви

Итак, что такое человеческая душа, по понятиям свв. отцов Церкви? Из сравнения выражений

о душе, встречающихся в творениях св. Дионисия Ареопагита, заключаем, что он смотрел на душу как на соединенную с телом часть человека, занимающую высшую степень бытия. Чрез полвека после св. Дионисия явился в Риме христианский философ св. Иустин. Он любил представлять душу человеческую как отдельную от тела, самостоятельную и высшую его сущность, невидимую и духовную, живую и самодвижную, одаренную высшим умом. Немного спустя после Иустина читавший имевший к нему особое уважение сщмч. Ириней раскрывал понятие о душе человека как о человекообразной части его, субстанции, наделенной жизнью и быстро движимой. В IV веке преп. Антоний Великий изъяснял, что душа человека есть существо, возвышающее его над всеми существами растущими и живущими, находящееся в беспрестанном движении, божественное, бессмертное, дыхание Божие, соединенное с телом. Современный и близкий Антонию свт. Афанасий Великий писал, что душа есть сущность умственная, бестелесная, бессмертная, по природе своей удободвижимая. Возбуждающий умиление и сокрушение своими сочинениями, св. Ефрем Сирин имел понятие о душе человеческой как о прекраснейшем и преимущественно пред всеми творениями любимейшем у Бога образе Божиим, запечатленном тайною благодати и премудрости Его. «Знай, — говорил св. Кирилл Иерусалимский в «Огласительном поучении», — что душа твоя свободна и есть превосходное Божие дело, созданное по образу Сотворшего, что она бессмертна...

и есть существо живое, разумное, нетленное». И Макарий Великий смотрел на душу как на «творение умное, величественное и дивное, лучшее подобие и образ Божий, имеющее беспримерно близкое родство с Богом, без малейшего, впрочем, общения между их существами, наделенное всеми совершенствами, свойственными духу и по чрезвычайной тонкости своей удободвижимое, быстролетное, неустоимое». Из различных мест творений свт. Григория Богослова составляется следующее понятие о душе человеческой: она есть «существо умосозерцаемое, пребывающее и непрестанно текущее, образ и дыхание Великого Бога, частица Божественного, струя невидимого Божества и бесконечного света, Божественный и неугасимый свет, заключенный в пещере».

Свт. Василий Великий писал: «Душа, которой живем, существо тонкое и духовное, не имеющее нужды ни в чем обременяющем». «Что такое душа?» — спрашивал брат Великого святителя, свт. Григорий Нисский. «Иные, — говорил он, — иначе выразили свое соображение о ней, определяя, кому как лучше казалось, но наша мысль о ней следующая: душа есть сущность, рожденная сущность, живая, умственная, сама собою сообщающая органическому и чувствительному телу силу жизненную и способную воспринимать чувственное, доколе соприсутствует природа, способная к принятию того».

«В человеке душа, — говорил свт. Иоанн Златоуст, — есть сущность некая бестелесная и бессмертная, гораздо превосходнее тела, — настолько, насколько

пристойно бестелесному быть превосходнее тела». Вообще, из сопоставления различных мест в творениях Златоуста видно, что он смотрел на душу как «на разумное и духовное естество, быстроедвигное, непрестанно находящееся в деятельности, дражайшее всего мира, беспримерной и неописанной красоты — сущность, имеющую сродство с небесным, отнюдь, впрочем, не Божеского естества, но сродную небесным и бесплотным существам». Ученик Златоуста, преп. Исидор Пелусиот, называя душу «превосходнейшей, лучшей частью человека», объяснял в то же время, что «душа хотя и разумна и бессмертна, но она не единосущна Божественной и Безначальной природе, напротив, различается от Нее настолько, насколько тварь должна быть отлична от Творца». И блж. Феодорит изъяснял, что «душа — существо простое, одаренное разумом и бессмертное, имеющее в известных состояниях и действиях сходство с Богом, не Божеской, впрочем, природы». Преп. Максим Исповедник на предложенный им самим вопрос: что такое душа? — отвечал: «Сущность бестелесная, разумная, обитающая в теле виновница жизни». Св. Иоанн Дамаскин в своем «Изложении Православной веры» учит: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, телесными очами по своей природе невидимая, бессмертная, словесно-разумная и умственная, безвидная, действующая посредством органического тела и сообщающая ему жизнь, возрастание, чувство и силу рождения... сущность свободная, одаренная способностью хотеть и действовать, изменяемая... в воле».

Свт. Димитрий Ростовский, рассуждая о богоподобии души, говорит: «Душа наша, еяже не видим, что есть? Како о ней мним? Иметь ли некую красоту? Но воспросим первее, что есть душа? Отвещает Дамаскин святой философски: “душа есть дух умный, всегда живущ, всегда движущься, к доброй и злой воле удобен”. Отвещает и Августин блаженный богословски: “душа есть естество созданное, невидимое, разумное, бестелесное, бессмертное, богоподобнейшее, образ имущее Создателя своего”». В другом месте на вопрос: «Что изъясняет образ Божий в человеке?» — святитель отвечает: «Душа невидимая, разумная, живая, бессмертная и самовластная».

Какое же, наконец, должно быть составлено понятие о душе человеческой в сообразность различным, но вполне между собою согласным представлениям о ней свв. отцов Церкви? — Так как из свойств души, о которых говорили отцы Церкви, одни касаются бытия, как, например, действительность и самостоятельность ее, а другие — к жизни ее — разумность, свобода, то, согласно принятому нами плану и вместе правилам логики, извлечем из учения отцов Церкви следующее понятие о душе:

Душа человека есть одаренная богоподобным бытием и могущими утратить и сохранить свое богоподобие способностями жизни половина его духовно-телесного существа.

Согласно правилам определений, здесь, во-первых, указывается ближайшее родовое понятие в том, что душе как богоподобной половине (или части)

духовно-телесного существа человека назначается свое место в области не вообще существ сотворенных, но, в частности, сотворенных существ духовных; во-вторых, представляется видовое отличие в том, что обозначается и особенное ближайшее отношение этой богоподобной половины к ее Божественному Первообразу, и ее отличие, с одной стороны, от Ангелов, которые не соединены с телом, а с другой — от бессловесно-неразумных животных. Согласно плану, в этом определении заключается содержание трех главных частей науки, а именно: о свойствах бытия, свойствах жизни и взаимном отношении души и тела.





Часть I



О свойствах бытия
человеческой
души





О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМ И САМОСТОЯТЕЛЬНОМ БЫТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ



§ 8. Переходим к той мысли, что наша душа есть сущность, или, что то же, субстанция

Самое понятие о душе предполагает уже, что она существует. Но отличает существование сущности, или субстанции, и существование случайностей ее. Душа человеческая не только существует, но и существует как сущность — субстанция. Доказывать это есть своя потребность, которую имея в виду и св. Максим Исповедник в плане своего трактата о душе спрашивает: «...чем доказывается бытие ее? — Действительно ли она сущность или она случайна?» (см. § 5).

§ 9. Значение сущности, или, что то же, субстанции, и значение случайного

Что ж такое сущность и что, с противоположной стороны, случайное?

Преп. Максим Исповедник в труде «О душе» изъясняет: «Сущность есть то, что пребывает бесменно тем же и по числу остается одним, несмотря на то что оно способно к принятию противоположностей по частям». Употребленное св. Максимом слово «сущность» выражено в латинском переводе словом «субстанция» (*substantia*). Эти противоположности, к принятию которых способна сущность, называются случайностями. Для более ясного понятия о том и другом представим некоторые примеры, в которых у отцов Церкви изображается случайное. Например, у свт. Василия Великого находим, что «слово в человеке не человек, и говорится, что оно не у человека, но в человеке, потому что оно не *живое существо*, не что-либо самостоятельное». И вообще, «слово, мудрость, сила и образ человека суть *принадлежности* человека, а не существуют сами по себе», — читаем у св. Дионисия Александрийского в «Послании к Павлу Самосатскому». Равным образом «лукавство не есть самостоятельное, подобно какому-нибудь животному, и сущность его мы не должны представлять себе чем-то получившим самостоятельность». «Зло есть лишение добра», не *живая и одушевленная сущность*, но *состояние* души, противоположное добродетели; грех даже не есть что-либо и нигде не встречается в собственной своей самостоятельности», — пишет свт. Василий Великий.

Подобно сему, «тело должно назвать существом, а болезнь и здоровье — случайностью... и повреждение

и смерть суть имена случайностей, а не сущности», — говорит блж. Феодорит Кирский. Это в человеке.

В природе внешней «сияние от огня *не может быть отделено*: ибо откуда огонь, оттуда и сияние... сияние само по себе не существует; сияние и бытие свое получает от огня и существует с огнем, потому что оно, по свойству своему, также нераздельно от огня, как луч от солнца... как свет с огнем, так луч с солнцем. Но как тот, так и другой из сих предметов *не существует сам по себе, но имеет бытие свое в том, из чего происходит*», — продолжает блж. Феодорит. Свет, то есть освещение, «неотлучно рождающийся от огня и всегда в нем пребывающий, не имеет особенной от огня ипостаси, ибо есть естественное *свойство* огня», — пишет преп. Иоанн Дамаскин. С противоположной стороны, у блж. Феодорита в «Толковании на Книгу Бытия» находим: «Тьма... не какая-либо сущность, но нечто случайное... тело наше есть некая сущность, а производимая им тень — нечто случайное, а не сущность... Дом, в котором нет окон, исполнен тьмы, но по внесении светильника освещается; между тем как тьма не переходит в другое место, потому что не имела самостоятельности и была чем-то *бессущным*». «Тьма не что-либо самостоятельное, но *видоизменение* в воздухе, произведенное лишением света», — пишет свт. Василий Великий в «Беседе 2 на Шестоднев».

Возьмем, наконец, такой предмет, который относится и к человеку, и ко всему сотворенному, возьмем

во внимание век: и «век не есть какое-либо существо, но предмет несамостоятельный; это *принадлежность* существ, имеющих рожденное естество».

Таким образом, сущность как нечто «само по себе существующее» противопоставляется «предмету, который не существует сам по себе, но имеет бытие свое в том, из чего происходит», — читаем у блж. Феодорита, именно: 1) «действию, не имеющему самобытности» (*Он же*), поскольку «никакое действие не имеет самостоятельности» (*свт. Василий Великий*); 2) «свойству» (*преп. Иоанн Дамаскин*); 3) «состоянию» (*свт. Василий Великий*); 4) «видоизменению» (*свт. Василий Великий*) и 5) «общему понятию, представляемому только в уме и не имеющему бытия ни в какой самостоятельности» (*свт. Василий Великий*). Следовательно, сущность есть существо, имеющее не отвлеченную, а свою особую, самостоятельную природу, по которой оно не принадлежит другому существу, как его действие, свойство, состояние, видоизменение, а само имеет все эти принадлежности. Получив от Бога природу самостоятельную, сущность пребывает бессменно тем же существом и по числу остается одним, а имея свои принадлежности, могущие изменяться, она способна к *принятию противоположностей*. Для большего пояснения этой способности к противоположностям укажем на одно место из творений преп. Максима Исповедника: «Из всего сотворенного иное словесно-разумно и умно и способно к принятию противоположностей, как то: добродетели и порока, ведения

и невежества; а другое — различные тела, составленные из противоположностей, то есть: земли, воздуха, огня, воды».

§ 10. О том, что отцы Церкви человеческую душу называют сущностью

Такое действительное и самостоятельное бытие человеческой души и подразумевают отцы Церкви, когда называют ее сущностью, — как, например, называют преп. Максим Исповедник, свт. Григорий Нисский, Иустин мученик, свт. Афанасий Великий, свт. Иоанн Златоуст, преп. Иоанн Дамаскин (см. § 7). Святой Иустин поясняет это название души, присовокупляя, что она «сущность, сама по себе существующая». Поясняя ту мысль, что душа наша как сущность сама владеет сродными ей действиями, а не принадлежит чему-либо другому как действие, св. Максим Исповедник пишет: «Если душа сама по себе, или, иначе, по своей сущности, словесно-разумна и умственна, то, конечно, и самоипостасна; а если самоипостасна, то она будет действовать сама по себе, естественно, и сама чрез себя, и с телом, умствуя и размышляя по естеству и никогда не отделяясь от умственных сил, естественно ей присущих. <...> Если же душа приобретает способность ума и размышления от тела, так что без сего последнего не может иметь той способности, то она, конечно, и не будет самоипостасной... А если она несамоипостасна, то, очевидно, и не сущность; не будучи же самоипостасной сущностью, она

будет случайна, естественно, только в теле, самостоятельно пребывающем».

§ 11. Доказательства сущности нашей души у отцов Церкви

«Для людей простых, — говорит свт. Афанасий Великий, — нужно вкратце доказать и то, что всякий человек имеет душу, и душу разумную, потому что иные, особенно еретики, отрицают и сие, полагая, что человек есть не более как видимый образ тела».

Доказательства того, что душа наша есть сущность, сама по себе существующая, существо в человеке, особое от его тела, находим у свв. Иустина мученика, Афанасия Великого, Максима Исповедника. Они заимствуются: 1) из свойства жизни нашего тела; 2) из возможности не быть пристрастным к телу и управлять им; 3) из свойства наших мыслей; 4) из единичности действующего в нас начала при всех переменах нашего состояния и 5) даже прямо из самоощущения.

«Если следует сущности быть самой по себе, а сущность главным образом разделяется на тело и бестелесное, то как же бестелесному не быть сущностью, самой по себе существующею?» — пишет св. Иустин. И это предположение ума подтверждается:

1) Рассмотрением свойства жизни нашего тела. «Присутствием чего, — как рассуждает мученик Иустин, — тело само по себе приобщается жизни и чувства, и размышления, а с отсутствием опять становится и мертвым, и бесчувственным, и неразмыслительным,

тому необходимо быть самому по себе, как нетленному по своей природе». «Если и тело есть сущность, — замечает преп. Максим Исповедник, — душа уже необходимо сущность. Ибо не может и быть, чтобы сообщающее жизнь было без сущности, не было субстанцией, тогда как и то сущность, чему сообщается жизнь, поскольку не скажет никто, что несуществующее есть причина бытия какой-нибудь вещи, действительно существующей, и, наоборот, чтобы то, в чем обитает нечто, и то, что не может быть без него, были причиной того, что в нем обитает и без чего оно не может быть». Если же жизнь, так как ее в своем роде имеют кроме человека, по замечанию Антония Великого, не только животные, но и растения, не вполне доказывает сущность души нашей, то у отцов Церкви находим и другое доказательство на оную:

2) Из возможности не быть пристрастным к телу и управлять им. «Могущее отделяться от пристрастия к телу и не подвергаться тлению может и отделяться от тела, и не подвергаться тлению».

«Человек... сколько ни сильны бывают его стремления, всегда может укрощать оные умом своим... Следовательно, этот ум есть нечто отличное от тела». Именно: «отчего бывает, что глаз, созданный для того, чтоб видеть, ухо, чтобы слышать, от одних предметов отвращаются, а другие любят? Кто воспрещает глазу видеть? Кто удерживает от слышания ухо, которому природой назначено слышать? Кто не дает часто вкусу предаваться естественному своему расположению вкушать? Кто удерживает от осязания руку, которая

от природы создана на то, чтобы действовать? Кто велит обонянию, назначенному для ощущения запахов, воздерживаться от сего? Кто так распоряжается телом вопреки его стремлениям; или каким образом тело, отвращаясь от того, к чему влечет его природа, покоряется внушениям *какого-то другого существа* и следует его манованиям? Сии опыты показывают не иное, как то, что телом управляет разумная душа: поскольку тело не может само приводить себя в движение, но движется и управляется чем-то другим, подобно как и конь не сам запрягает себя и гонит, но его хозяин. <...> Дело глаз — видеть только, ушей — слышать, уст — вкушать. Глаз, например, только видит, ухо только слышит, уста только вкушают, ноздри только обоняют, руки только осязают; но что должно видеть и слышать, что осязать, вкушать и обонять, определить это — дело не чувств (т.е. телесных органов. — *Авт.*), но долг души и именно ума. Рука может схватить меч, уста могут принять и яд; но они сами по себе не понимают, что сии вещи вредны, ежели ум не сказывает им сего. И чтобы яснее видеть истину из подобия, возьмем в пример хорошо настроенную лиру и музыканта, который искусно владеет ею. Как в лире каждая струна имеет свой тон, одна густой, другая тонкий, та средний, эта высокий, иная иной; но доколе музыкант не коснется их, дотоле нельзя узнать их гармонии и согласия, кои ясно обнаруживаются, как скоро владеющий лирою ударит по струнам и извлечет из них стройные звуки: подобным образом и душа только тогда усматривает и узнает, что ей

должно делать, когда все чувства телесные, как струны в лире, хорошо настроены, когда художник-ум управляет оными. Сия способность свойственна только людям, и в ней-то заключается разумность души человеческой», — читаем у свт. Афанасия Великого.

3) Сущность души еще более открывается, когда обратим внимание на природу наших мыслей.

а) «Если познание не само по себе существует, а в душе, то необходимо быть самой по себе душе, в которой находится познание», — умозаключает мч. Иустин Философ.

б) В самом деле, всё наше мышление для опоры себе предполагает нечто отдельное от всего телесного и само по себе существующее. Ибо «с умением составлять обнаруживающие словесно разумность сомнения и также с умением решать их не есть дело чувственности: ибо известно, что чувственность не может быть прикосновенной к делу познания сущности и истины. А если так и если познанию, а не чувственности свойственно быть прикосновенным к делу познания сущности и истины, между тем несвойственное чувственности несвойственно и телу: то совершенно необходимо быть чему-то бестелесному самому по себе, в чем существует познание».

в) Что не телу свойственно размышление, видно из того, что «человек в уме своем представляет то, чего нет вблизи его... Бессловесные видят только то, что находится вблизи их, и стремятся только к тому, что бывает пред их глазами. <...> Ибо часто бывает с человеком, что он, тогда как тело его лежит

на земле, воображает и созерцает предметы небесные; тогда как тело находится без движения, в покое или во сне, он внутренне движется и созерцает находящееся вне его, переносится в другие страны, путешествует, видится со своими знакомыми и часто в этом положении угадывает и предузнаёт, что он будет делать в следующий день. Кто же делает сие в человеке, как не душа разумная, посредством которой он рассуждает и мыслит о том, что находится превыше его?» — читаем у свт. Афанасия Великого.

г) Мало того, что человек мыслит о том, чего нет пред его чувствами: он может возноситься умом к сверхчувственному. «Если душе возможно действовать по уму, а по уму душа действует, когда отделяет себя от всякой чувственности, то как же душе не существовать самой по себе?» — умозаключает мч. Иустин. «Отчего человек, — спрашивает Афанасий Великий, — отчего, имея смертное тело, мыслит о бессмертии и часто за добродетель решается идти на смерть?! Отчего, будучи по телу существом временным, имеет представление о предметах вечных и, презирая долнее, стремится к небесному? Тело не может ничего такого мыслить ни о себе самом, ни о внешних предметах, потому что оно смертно и временно. Итак, необходимо допустить в человеке некоторое другое существо, которое размышляет о предметах, противоположных природе нашего тела. Что же это за существо? Душа — разумная и бессмертная; она то не извне, но внутри тела, как музыкант на лире, поет о лучшем».

4) Сущность этой души доказывается еще и тем, что душа единична, т.е. сознает себя бессменно существующей, при всех противоположных переменных с ней. «Определение сущности, — говорит преп. Максим Исповедник, — только к ней правильно и прилагается, поскольку сущностью бывает одно и то же и единичное числом, принимающее попеременно противоположное. А что душа сама, не отступая от собственной природы, принимает в себя противное попеременно — это совершенно ясно. Ибо в ней усматриваются и справедливость и несправедливость, мужество и боязнь, воздержание и роскошь — взаимно противоположные. Так, если значение сущности — восприимчивость противоположного и доказано, что и к душе идет это определение, то душа — сущность».

5) Наконец, «всякий, если только он друг истины, сознает, что ум человеческий не одно и то же с телесными чувствами, а потому, как нечто иное, бывает судьей самих чувств».

Этим сознанием и самоощущением великие подвижники христианства, так сказать, осязали существо души своей и в известной мере, в известном состоянии как бы видели ее. «Видит ли кто-нибудь свою душу посредством откровения и Божественного просвещения?» — спрашивает преп. Макарий Великий и отвечает: «Как телесные глаза видят солнце, так просвещенные видят душу в лице. Впрочем, мало христиан, которые видят ее». Глубокомысленное замечание это о лице и виде души мы поясним

в своем месте (в разделе III «О бестелесном бытии души»), а здесь укажем на то только, как живо и ясно великие люди Церкви Христовой осознавали ипостасное, субстанциальное бытие своей души. В таком именно сознании свт. Иоанн Златоуст в своих беседах говорит: «Хотел бы, если бы можно было, извлечь из тела душу неправедного, и ты увидел бы ее бледной, трепещущей, стыдящейся, болезнующей, осуждающей себя». Или: «Если заглянуть внутрь (сластолюбивого) человека, то увидим, что душа в нем застыла и оцепенела, как бы среди зимы и мороза». «О, если бы мне, — говорит он в другом месте, — возможно было представить душу людей (неблагоговейных и нечестивых. — *Авт.*) вашему взору! Вы увидели бы, как она нечиста, грязна, в каком находится рабстве и унижении и в каком замешательстве».

§ 12. Мысли отцов Церкви, которые можно направить против отвергающих субстанциальность души

Сущностью души, как мы видели, подтверждается та мысль, что душа не есть чье-либо свойство или состояние, видоизменение или действие. Из отвергающих эту сущность иные признают душу нашу: **а)** свойством и состоянием нашего тела, иные **б)** видоизменением всеобщей жизни вселенной, иные, наконец, **в)** видоизменением Божеского существа. В противоположность этим нелепым мнениям найдем свои мысли у отцов Церкви.

а) «Ученейшие из врачей, — говорит блж. Феодорит Кирский, — хорошее состояние тела называли душою, приходя к той мысли по наблюдению за противоположными состояниями, в которые приходит тело, каковы: падучая болезнь, удар, сумасшествие и т.п. Так как каждое из этих состояний повреждает человеческий разум и как бы губит его, то они и пришли к той мысли, что душа есть хорошее состояние тела. Но им следовало бы обратить внимание на то, что играющий на лире не может показать своего искусства, если лира не настроена надлежащим образом. Ибо, если на ней или слишком натянуты струны, или опущены, то они не произведут стройного пения, а если некоторые из них будут оборваны, то и вовсе нельзя ожидать музыки. То же можно сказать и о свирелях и о других инструментах. Подобным образом и протекающий корабль или построенный не по правилам искусства делает тщетным искусство кормчего. И кони хромые или от природы ленивые или какие-либо недостатки в самых колесницах делают большую помеху вознице. Так и душе некоторые из телесных состояний не позволяют проявлять разумной деятельности. Но если языку приключается болезнь, то прекращается речь, если глазам — то не действует уже более посредством сего органа способность зрения. Если же на мозговую перепонку падает болезнь, то вредоносные испарения и соки останавливаются в мозгу, и он, будучи обременен ими, не в состоянии бывает принимать действий души, а подобен бывает утопающему, который без всякого порядка

движет и руками, и ногами, и прочими частями тела своего. И так хорошее состояние тела не есть существо души, но, напротив, в хорошем состоянии тела существо души проявляет свою мудрость; и потому те врачи, значит, впали в нелепое мнение».

б) Свт. Василий Великий мнение манихеев о душе земли называет «суемудрым, само собою обращающимся против них же самих и мерзким». Понятно, что он не выше сего поставил бы и то мнение, по которому душа человеческая признается обнаружением всеобщей жизни вселенной. «У меня не какая-нибудь, — говорит свт. Григорий Богослов, — общая всем, разделенная и по воздуху блуждающая душа. В противном случае все бы вдыхали и выдыхали одинаковую душу и все бы те, которые живут на свете, испустив дух, пребывали в других живущих, потому что естество воздуха в разные времена бывает разлито в разных вещах».

в) Против той безбожной мысли, будто душа наша есть видоизменение существа Божия, напомним, что свт. Иоанн Златоуст, вместе с другими отцами Церкви (см. § 7), назвал дерзкими утверждающих, что душа «есть нечто от существа Божия», и замечал, что «иные непокорные, подвижные своими помышлениями и ни о чем боголепно не помышляющие, начинают говорить, что душа — Божия естества. О неистовство! О безумие!»





**О ЕДИНИЧНОМ БЫТИИ ДУШИ,
ИСКЛЮЧАЮЩЕМ ДРУГОЕ
САМОСТОЯТЕЛЬНОЕ НАЧАЛО
И РАСТИТЕЛЬНОЙ, И ВЫСШЕЖИВОТНОЙ
ЖИЗНИ В ЧЕЛОВЕКЕ**

Бог дал нам... два глаза, два уха, две ноги, две руки... но Он дал нам одну душу.

Свт. Иоанн Златоуст

§ 13. Переход к настоящему разделу и содержание его

Итак, душа наша есть сущность, субстанция. Одна ли в человеке (кроме его тела) такая субстанция? Или он, как «малый мир», по словам преп. Иоанна Дамаскина, для других областей своей жизни, имеет еще другие самостоятельные начала, заведующие этими областями? А именно: есть ли в нем, кроме души его, так называемая жизненная сила, к которой как

к субстанции относятся все растительные действия в его теле? И есть ли в человеке особое самостоятельное существо — дух как начало высшеживотных его действий? Или все действия и обнаружения человеческой жизни, и растительной, и животной, и высшеживотной, относятся к одной и той же его душе?

**§ 14. Жизненную силу в нас отцы Церкви считали
не отдельным и самостоятельным началом,
а бессознательной силой нашей души**

«Все тела, — говорит преп. Максим Исповедник, — по природе недвижимы: движутся же душой одни словесно-разумной, другие бессловесно-неразумной, а иные бесчувственной». Движимое словесно-разумной душой есть тело человека, следовательно, в человеке, кроме его души, нет особого самостоятельного начала, заведующего его растительной жизнью, следовательно, так называемая жизненная сила в нем есть сила той же словесно-разумной его души.

Св. Григорий Нисский пишет: «Жизненная душевная сила имеет три различия. Первая из них — та, которой предметы только питаются и возрастают; она вбирает годную для природы питаемых предметов пищу, от которой они получают более или менее приращения. Она называется естественной и усматривается в растениях, так как и в растениях замечается некоторая жизненная сила, без всякого, впрочем, чувства. Кроме этого, есть другой вид жизни, который, заключая в себе первый, одарен еще силою

чувствования. Он свойствен бессловесно-неразумным животным, которые не только питаются и возрастают, но и имеют еще способность чувствования. Наконец, совершенная в теле жизнь усматривается в природе словесно-разумной, т.е. человеческой. Именно она и питается, и чувствует, и словесно-разумностью украшена, и умом управляется... Словесно-разумное животное, человек, как бы срастворено из каждого вида душ. Потому-то он и от растительной души, называемой естественной, получает питание, и потом с этой растительной силой соединяется в нем сила чувствовательная, природа которой занимает середину между разумной сущностью и дебелой вещественной: настолько она грубее разумной, насколько чище той. Наконец, с тонкой и прозрачной природой чувствовательной соединяется сущность разумная, так что состав человека тройствен. <...> Впрочем, если и показано, что сила жизненная различается трояко: одна питается, но не имеет чувства; другая питается и растет, но лишена способности словесно-разумной; третья словесно-разумна и совершенна и проникает все силы вместе, так что в них находится и имеет, сверх того, разумение; никто, однако ж, не должен поэтому думать, что в человеческом составе соединены три души, особо как бы известными пределами описанные, как будто бы мы должны полагать, что состав человека состоит из многих душ. Нет, истинная и совершенная душа — одна, по природе разумная, невещественная, но чрез чувства соединенная с этой вещественной природой».

Не к особой какой-либо сущности, а к этой именно разумной душе нашей свт. Григорий Нисский относит вообще жизненную силу, сообщаемую органическому телу (см. § 7), и в частности начинающееся еще до рождения образование и возрастание нашего тела (см. § 34).

И свт. Василий Великий говорит: «Думаю, что душевная сила... двойка, хотя *душа одна и та же*; именно же: одна собственно *жизненная сила тела*, а другая сила, созерцающая существующее, которую мы также называем разумной. Но душа, поскольку соединена с телом, естественно, вследствие сего соединения, а не произвольно, *сообщает* телу силу жизненную. Ибо как солнцу, воссияв, невозможно не освещать того, на что простерло оно лучи, так невозможно душе не оживлять тела, в котором она пребывает». В чем же состоит деятельность этой силы? И на это так же определенно отвечает свт. Василий Кесарийский: «Жизненная сила... переваривает пищу... и претворяет ее в плоть питаемого».

Блж. Феодорит Кирский утверждает, что «душа человеческая... имеет в себе и разумную, и жизненную силу».

И свт. Кирилл Александрийский указывал на нелепость той мысли, будто «каждый человек имеет, как говорят ересеначальники, последователи Аполлинария, “две души — животную и разумную, и нельзя представлять себе плоть”, т.е. живое тело, как понимали они, “без души животной”». Видно, что и св. Кирилл не допускал в человеке особой, самостоятельной жизненной силы.

Согласно с предыдущими отцами Церкви, преп. Максим Исповедник писал, что «из сил душевных одна питательная и растительная, другая — сила чувственных представлений и побуждений и иная — словесно-разумная и умная. Первой одной причастны растения; второй же вместе с той — бессловесно-неразумные, а третьей вместе с этими двумя люди».

По свидетельству Максима, и св. Дионисий Ареопагит «учил, что душа вообще состоит из разумной и жизненной силы и что сила разумная движется властно, по воле, а жизненная остается произвольною».

То же повторял и преп. Иоанн Дамаскин: «Силы души разделяются на словесно-разумную и бессловесно-неразумную. Бессловесно-неразумных частей две: одна — непослушная словесно-разумности, не повинуетя ей, а другая послушна словесно-разумности, повинуетя ей. Жизненная сила непослушна словесно-разумности и не повинуетя ей; она называется иначе силою кровообращения, семенотворной или родотворной и растительной, которая еще называется питательной и которая занимается увеличением и образованием тел. Она не словесно-разумностью управляется, а природой. <...> Питательную силу составляют четыре: сила привлекать, которою привлекается пища; сила удерживать, которая удерживает пищу и не дает ей тотчас извергаться; сила претворять, которою претворяется пища в соки, и сила отделять, которою лишнее отделяется и извергается вон».

§ 15. Доказательства единичного бытия нашей души

Доказательства того, что, кроме одной словесно-разумной души, в человеке нет другого, самостоятельного начала для его растительной жизни, отцы и писатели Церкви заимствуют **1)** из Священного Писания и **2)** из отмечаемого закона единства в каждом роде вещей.

1) «По учению Аполлинария, — замечает блж. Феодорит Кирский, — в человеке три составные части: тело, душа животная и душа разумная, которую он называет умом. Но Божественное Писание признаёт только одну душу, а не две. Это ясно показывает история творения первого человека, где сказано: *созда Бог человека, персть (взем) от земли, и вдуу в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу* (Быт. 2, 7). Сам Господь в Евангелиях так говорит Своим ученикам: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить: убойтесь же паче могущаго и душу и тело погубити в геенне* (Мф. 10, 28; см. Лк. 12, 4–5). И божественный Моисей, определяя число лиц, вшедших во Египет вместе с родоначальниками их, говорит: *всех же душ, вшедших во Египет, семьдесят пять* (ср. Быт. 46, 26, 27), т.е. иначе он должен бы удвоить это число. И божественный апостол, быв в Троаде, сказал о Евтихе, которого все почитали мертвым: *не молвите, ибо душа его в нем есть* (Деян. 20, 10). Видно, что апостол причину телесной жизни приписывал душе». «Ясно... что каждый человек имеет одну

только душу... А Аполлинарий говорит, что “две”». Между тем «не на три части Священное Писание разделяет человека, но говорит, что сие животное состоит из души и тела. Бог, образовав из персти тело и вдунув в него душу, показал, что в человеке два естества, а не три... и многое тому подобное можно найти в Священном Писании».

2) Лактанций, хотя и не везде согласный сам с собою, указывая на замечаемый закон единства в каждом роде вещей, приписывает одной и той же душе человека и оживление его тела, и разумное управление страстями. «Невозможно, — говорит он, — чтоб были многие правители во вселенной, многие господа в семействе, многие кормчие на корабле, многие пастыри в стаде, многие матки в рое пчел, многие солнца на небе, *многие души в одном теле*. Справедливо и достоверно, что вся природа должна сохранять единство в каждом роде вещей... Надобно сознаться, что... одна только душа *оживляет тело*. Противно здравому уму и рассудку... ввести в человеческое тело многие души для руководства и распоряжения сим малым миром... Так, например, одна душа *управляла бы страстями*, а другая двигала бы членами соответственно назначению каждого из них; та употребляла бы чувства для их предметов, а эта *направляла бы жизненные дýхи* к потребным для них местам; последняя же, наконец, приводила бы в движение пружины, поддерживающие жизнь и составляющие сущность машины... *Одна душа* в состоянии управлять всем телом, *ею оживляемым*».

§ 16. Можно ли допустить некоторое тончайшее вещество для растительно-животной жизни, посредствующее между телом и невещественной душой?

Можно ли при этом в деле возрастания и оживления тела невещественной душой допустить какое-либо тончайшее вещество в посредство между телом и душой?

Свт. Василий Великий, как мы представляли (см. § 14), пишет: «Душа, поскольку соединена с телом, естественно, вследствие сего соединения, а не произвольно *сообщает* телу *жизненную силу*. Ибо как солнцу, воссияв, невозможно не освещать того, на что оно простерло лучи, так невозможно душе не оживлять тела, в котором пребывает». Не вливается ли эта сообщаемая невещественной душой сила в какое-либо тончайшее вещество? И не эту ли, сообщаемую душой и, так сказать, облекаемую веществом силу Климент Александрийский называет плотским, телесным, изображаемым духом? «Жизненную силу, — говорит он в «Строматах», — которой поддерживается питательность и растительность и вообще подвижность, сообщает *плотский дух* остродвижный, совершенно проходящий чрез чувства и прочее тело... Чрез *телесный* дух человек ощущает, желает, получает удовольствие, гневается, питается, умножается, кроме того, чрез него он приступает к действиям сообразно с мыслью и размышлением. И когда одержит верх над пожеланиями, то царствует владычественное начало. Потому “не пожелай” значит: не раболепствуй плотскому духу... В сообразность сему две таблицы двояким духам даны в заповеди: изображае-

мому и владычественному, которым мы размышляем... и который имеет силу предызбирательную».

И отцы Церкви упоминают о духах жизненных. Так, св. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении Православной веры» утверждает, что «жизненный дух находится в среднем желудочке мозга и в заднем желудочке мозга, или мозжечке».

Св. Григорий Синайский пишет: «Чувства имеют одинаковое и то же самое или одно с душевными силами, особенно когда они здравы. Ибо сии оными живут и действуют, и с теми и другими соединен жизненный дух».

Не отступая от вышеуказанного учения свв. отцов, не можем ли допустить, что тончайшее вещество, облекающее силу жизненную, вырабатывается, конечно, не из существа невещественной души, но бессознательным действием присутствующей в теле души, подобно тому как солнце не из себя, но своим распространяющимся светом извлекает известный материал для растения из согреваемой почвы и воздуха?

Впрочем, по замечанию свт. Григория Богослова, «душа — дыхание Вседержителя Бога, приходя совне, *образует персть* и в начале, и после, *как знает сие Соединивший их*».

§ 17. Общее замечание на учение отцов Церкви о том, есть ли в существе человека самостоятельное начало, высшее души

Если, кроме души, нет в человеке особого самостоятельного начала для роста и питания его тела,

то не надобно ли, на основании учения отцов Церкви, допускать для высшеживотной его жизни особое самостоятельное начало — дух?

Касательно сего надобно сказать, что **I)** хотя одни отцы Церкви указывают на тело, душу и дух, а **II)** иные на тело, душу и ум в существе человеческом, но, по учению этих же и **III)** особенно других отцов Церкви, всецелая природа наша состоит не из трех частей, а из двух.

§ 18. О том, что отцы Церкви, упоминаящие о теле, душе и духе в человеке, не принимают этот дух особой, третьей субстанцией в существе человека

I. О духе говорят: свв. Иустин Философ, Ириней Лионский, Ефрем Сирин, Григорий Нисский, Епифаний Кипрский, Исаак Сирин, Иоанн Постник, Исаия Отшельник. «Тело, — говорит св. Иустин, — дом души, душа — дом духа; три сии сохраняются в тех, которые имеют искреннюю надежду и несомненную веру в Бога». Но сам же Иустин восклицает: «Что есть человек, если не разумное животное, состоящее из души и тела; он двоякую обнаруживает в себе природу... состоит из души и тела».

Что ж такое дух, для которого душа служит домом?

По изъяснению св. Иоанна Златоуста, «слово “дух” означает многое, — между прочим, и нашу душу, как говорит Павел: *передати такового сатане, да дух спасется...* (1 Кор. 5, 5). Духом называется и духовное

дарование, как сказано: *Самый Дух споспешествует духови нашему* (Рим. 8, 16). Или *помолюся духом, помолюся же и умом* (1 Кор. 14, 15); *Блаженнии нищии духом* (Мф. 5, 3). Что значит *нищие духом*? — Смирненные и сокрушенные помыслом. Духом он назвал душу и расположение человека».

Григорий Великий говорит: «Надобно знать, что в Священном Писании дух человека обыкновенно употребляется двояко: иногда дух употребляется вместо души, иногда вместо духовного действия. Вместо души называется духом, как... написано: *преклонь главу, предаде дух* (Ин. 19, 30). Если б евангелист иное назвал духом и иное душой, то и по исшествии духа душа бы оставалась. Название духа употребляется и вместо действия духовного, как написано: *творяй Ангелы Своя духи, и слуги Своя пламень огненный* (Пс. 103, 4)».

И преп. Иоанн Дамаскин говорит: «Дух рассматривается различным образом. Есть Дух Святой. И действия Духа Святого называются д^ухами... дух есть и душа; иногда и ум называется духом».

Что же означает дух в указанном месте Иустина? Не объясненное у него объясним из творений Ириней, который читал Иустина.

Сщмч. Ириней Лионский пишет: «Совершенный человек состоит из троичности — из плоти, души и духа; и какую бы апостол имел причину молиться о всецелом (см. 1 Фес. 5, 23) и совершенном сохранении в пришествие Господне сей троичности, т.е. души, тела и духа, если б не знал о сохранении

и соединении трех и о едином и том же их спасении? Потому он и называет тех совершенными, которые представляют Господу сию троичность непорочною».

Но этот Дух, составляющий нечто третье в совершенном человеке, есть не тварная, неотъемлемо принадлежащая существу его часть, а Дух творческий, третье Лицо Святой Троицы. Это видно из того, что: а) Ему приписываются Божественные имена и свойства; б) о Нем говорится, что Он может быть не принят, принят и опять отвергнут.

а) В контексте мысль Ириней Лионского о совершенном человеке, состоящем из троичности — плоти, души и Духа, выражена так: «*плоть и кровь Царствия Божия наследити не могут* (1 Кор. 15, 50), — вот на что указывают еретики в безумии своем и чем стараются спутать нас и уверить, будто изваяние Божие (*plasmationem Dei**, т.е. тело) не сохранится для воскресения в жизнь будущую, не соображая, что совершенный человек состоит из троичности — из плоти, души и Духа: Духа спасающего и образующего, плоти соединяемой и образуемой и души, находящейся между сими двумя, которая когда покоряется Духу, то возвышается Им, а когда соглашается с плотью, то впадает в земные пожелания. Следовательно, те, которые не имеют этого спасающего и образующе-

* Ириней почти везде тело называет *plasma, plasmatic*, указывая на образ сотворения его в первозданном человеке и отклоняя известное нареkanie валентиниан.

го и этого единства, — те будут и назовутся плотью и кровью, поскольку не имеют в себе *Духа Божия*. Поэтому Господь и мертвыми назвал таковых, *остави*, сказал, *мертвые погребсти своя мертвецы* (Лк. 9, 60), поскольку они не имеют Духа, который *животворит* человека. А те, которые боятся Бога и веруют в Пришествие Сына Его и верою учреждают в сердцах своих Духа Божия, — те по справедливости называются людьми чистыми и духовными и живущими по Богу, поскольку имеют *Духа Отца*, который очищает человека и возвышает в жизнь Божию». Сказавши, что апостол «называет тех совершенными, которые представляют Господу сии три: то есть тело, душу и дух — непорочными», священномученик продолжает: и «так те совершенны, которые имеют и *Духа Божия*, пребывающего в них, и души и тела сохраняют непорочными, то есть сохраняя веру в Бога и сберегая правду в отношении к ближним». «Иное дыхание жизни, делающее человека душевным, и иное *Дух животворящий*, делающий его духовным... Дух собственно в Боге, Дух, который... в недавние времена излил на род человеческий, Дух... который пребывает всегда; и как бывший живой душой, уклонившись в худшее, потерял жизнь, так опять тот же, возвращаясь в лучшее, воспринимая Животворящего Духа, обретает жизнь».

б) «Когда Дух, смесившийся с душой, соединяется с этим изваянием по излианию Духа, то делается духовный и совершенный человек... а если *у души не будет (defuerit animae) Духа*, то это будет поистине душевный, плотский, презренный, несовершенный.

Люди, если чрез веру сделаются лучше и примут Духа Божия... будут духовны... если же *отвергнут* Духа, то будут плоть и кровь (см. 1 Кор. 15, 50)».

«Понятие об умирании, — говорит священному-ченик, — нельзя отнести к душе, ибо она есть дыха-ние жизни, ни к Духу, ибо Он... Сам есть жизнь тех, которые *принимают* Его. Следовательно, смерти под-вергается плоть».

Итак, если Дух, составляющий в совершенном человеке нечто третье, кроме его души и тела, назы-вается Духом Божиим, спасающим, животворящим, Отчим, может быть не принят, принят и опять от-вергнут человеком, то очевидно Он есть не тварная, неотъемлемо принадлежащая существу человека часть, а Дух Творческий, третье Лицо Святой Трои-цы. Сщмч. Ириней и не утверждает, что Он есть часть человека, но что Он может *соделаться частью его*, и, тогда как далее говорится о плоти и душе, что они, порознь взятые, составляют не человека, а части его, к Духу вовсе не прилагается название части. «Изва-яние плоти само по себе не есть совершенный чело-век, но тело человека и *часть человека*; и душа сама по себе не есть человек, но душа человека и *часть человека*, и Дух не человек: ибо Духом называется, а не человеком. Смешение же и единение всего это-го составляют совершенного человека».

Почему, однако ж, этот Дух Божий *может сде-латься частью человека*? По приискреннему усво-ению Его истинными христианами в таинственном их возрождении. Приведем в пояснение сего слова́

преп. Макария Великого: «У тех, на кого низошла благодать Духа Божия и у кого поселилась она в глубине ума, *Господь есть как бы душа*: соединяющийся с Господом, говорит божественный апостол, становится один дух с Господом (см. 1 Кор. 6, 17). И Сам Господь говорит: *яко же Ты Отче во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (Ин. 17, 21)... Когда сила Божия соединится с освященной и достойной душой, будет Его воля едина с нею... тогда *душа делается по истине как бы душой Господней*».

Следовательно, если Дух, срастворяющийся таким образом с душою совершенного человека, хотя и составляет в нем нечто третье, но есть Дух Творческий, то собственно в человеческой природе две части — тело и душа. Так принимал и сам Ириней. «Человек, — учил он, — есть срастворение души и плоти, образованное по подобию Божию. Соединение души и плоти, восприемля Духа Божия, делает человека духовным». Посему «совершенный» только, а не всякий «человек есть смешение и соединение души, восприемлющей Духа Отчего, с примешенной ей плотью». И надлежало бы сказать: соединение души и духа, восприемлющего Духа Отчего, если бы священномученик принимал троичность в человеке, кроме Духа Отчего. Также «если кто» у принявших Духа Божия, Духа Отчего, которых апостол называет духовными, «отнимает субстанцию плоти, то есть слепка, и будет представлять один нагой дух, то это будет не духовный человек, а дух человека, или Дух Божий», усвоенный облагодатствованному человеку. Опять

надлежало бы сказать: это будет не духовный человек, а душа и дух человека, или Дух Божий, — если бы св. Ириней различал во всяком человеке душу и дух как тварные части, неотъемлемо принадлежащие существу его. Полагая две части, он и в другом месте сказал: «Предстоятели Церкви... чают спасения *всего человека*, то есть спасения *его души и тела*».

После Иринейя мысли о троичности в человеке находим у преп. Ефрема Сирина. «Всё тело наше, — говорит он, — в язвах, душа в ранах, дух в струпах». И вот мученики «носят в себе врачевство жизни, полезное для души и тела, ибо из духа составляется врачевство, коим исцеляются тела и души». Даруй нам, Господи наш, принести Тебе «три избранные дара. Даруй нам, Господи наш, воскурить пред Тобою три благоуханные кадила. Даруй нам, Господи наш, возжечь Тебе три ясно горящие светильника: *дух, душу и тело*, сии три дара Единой Троицы. Дух посвятим Отцу, душу посвятим Сыну, тело посвятим Духу Святому, Который вновь восставит его из праха. Отче, освяти Себе дух наш! Сыне, освяти Себе душу нашу! Душе Святой, освяти Себе тело наше, изнемогающее от язв! Даруй нам, Господи наш, возрадоваться о Тебе, и Ты возрадуйся о нас в последний день. Хвала Тебе от *духа, тела и души*». Но как же св. Ефрем в разных местах утверждает, что «человек двойствен, состоит из души и тела»? «Вопроси, — говорит Сирин, — мудрых и внимательно размысли о том, что от них услышишь; они тебе скажут, что *вера — вторая душа человека*. Тело одушевляется духом, *душа*

*живет верою: без нее он труп; смертное тело зависит от бессмертной души, душа от веры, вера от Бога... Душа, хотя бы казалась здоровой, если нет в ней свя-
тых дел, не больна, но мертва, потому что жизнь ее составляют дела, истекающие от веры». Пояснен-
ное значение благодатной веры для души, или, как
иначе говорится здесь, для духа, показывает, что
дух есть известное состояние благодатных дарова-
ний в той же душе, то есть усвоенных или не усво-
енных ею, а не отдельная, самостоятельная часть
человека. Потому он и писал: «...сам ты убил душу
твою, когда согрешил; сам и возврати ей духа, кото-
рого у ней похитил. Господь, Который... застарев-
шие во грехах члены обновляет покаянием, да со-
хранит у нас непорочными и тело, и душу, и дух». Согласно с сим и в другом месте св. Ефрем, объяс-
няя изречение апостола: *слово Божие судительно по-
мышлением и мыслем сердечным и доходит до разде-
ления души и духа* (Евр. 4, 12), говорит: «Хотите ли
познать душу и дух?.. Апостол людей, поступающих
естественно, назвал душевными, а поступающих про-
тивоестественно — плотскими; духовные же суть те,
которые и естество преобразуют в дух. Ибо Делатель
Бог знает и природу, и произволение, и силы каждо-
го, и всевает слово Свое, и требует дел по мере сил
наших, не уступает над собою преимущества земле-
дельцам, которые на всякой почве сеют приличные
ей семена; лучше же сказать, сверхъестественно и не-
сравненно превосходит их, *проникая в душу и дух,
естество и произволение*».*

В том же смысле и преп. Исаак Сирин различал в человеке, по телу, душе и духу, три степени, или, иначе, три состояния — противоестественное, естественное и сверхъестественное. «Три суть мысленные способа, по которым вѣдение восходит и нисходит; и бывает изменение как в способах, какими водится вѣдение, так и в самом вѣдении; и чрез это оно вредит или помогает. Три же способа суть: тело, душа, дух. Вот три *способа* вѣдения, с которыми сопряжено всё течение человека в теле, в душе, в духе. С того времени, как начинает человек различать зло от добра и пока не изыдет он из мира сего, вѣдение души его пребывает в сих трех *мирах*... Сии же миры у отцов называются: естественное, противоестественное и сверхъестественное. И это суть три направления... когда или по естеству делает кто правду, или превыше естества восхищается ее памятованием в созерцании Бога вне природы, или исходит пасти свиней как расточивший богатства своей рассудительности... Первая степень вѣдения охлаждает душу для дел шествия по Богу. Вторая согревает душу для скорого течения к тому, что на степени веры. Третья же есть упокоение от делания (что есть образ будущего) в едином упражнении ума, наслаждающегося тайнами будущего... Но, пока человек живет во плоти, остается он в переходном состоянии от одного к другому. То вдруг душа его, как убогий и нищий, начинает совершать служение на второй, средней степени добродетели, какая вложена в естество и может быть произведена при помощи естества

телесного; то пребывает, подобно приявшим Духа усыновления, в таинстве свободы, наслаждается духовной благодатью». Эти же три степени преп. Исаак Сирин называет путями *не от природы, по природе и выше природы* и представляет здесь образ мыслей и предметы познаний человека безнравственного, благонравного и облагодатствованного. В том же, конечно, смысле сказал он и в другом месте: «Лучше тебе умириться с душою твоею в единомыслии тройственного в тебе состава, то есть тела, души и духа, нежели умиротворять разномысленных», — то есть лучше тебе наблюдать, чтоб стремления телесные, плотские подчинялись рассудку души, а сама душа с своим рассудком покорялась внушениям Духа Божия. Словом сказать, не видно, чтобы преп. Исаак Сирин допускал в человеке особую, третью субстанцию — дух; напротив, он прямо писал, что «человек составлен из двух частей, то есть из души и тела, и всё в нем требует двойкой заботы сообразно с *двойственностью его состава*».

Желаемый Исааком Сирином мир находящейся в нас троичности не то же ли есть самое, что Исаия Отшельник называет примирением трех отдельных частей? Говоря о брани духовной, он продолжает: «Бесстрастие... не озабочено со стороны (примирения) трех отдельных частей: ибо они чрез Бога поставили уже себя во взаимном мире. Три сии суть: душа, тело и дух. Когда же сии три действием Святого Духа соделаются едино, тогда уже не могут разделиться».

И не высшую ли из указанных Исааком трех степеней разумел Иоанн Постник, когда писал: «*Примите псалом, говорит Давид, и дадите тимпан, псалтирь красен с гусльми* (Пс. 80, 3). Дает одно, но трех просит, потому что из трех частей мы составлены, как говорит Павел: *и всесовершен ваш дух и душа и тело непорочно... сохранится* (1 Фес. 5, 23). Псалтирь есть дух, душа — гусли, а тимпан, чтоб был тимпаном, должен быть сделан из кожи мертвой. Итак, умертви тело, чтоб в тимпане и лике славить Бога».

И преп. Иоанн Кассиан Римлянин в собеседовании с аввой Даниилом изъясняет, что в словах апостола *плоть похотствует на духа, дух же на плоть* (Гал. 5, 17), «под словом “дух” должно понимать не какое-либо существо личное, а добрые и святые стремления души. Такой смысл тот же блаженный апостол сам определил очень ясно, так говоря: *глаголю же, духом ходите и похоти плотския не совершайте. Плоть бо похотствует на духа, дух же на плоть: сия же другу другу противятся, да не яже хотите, сия творите* (Гал. 5, 16–17). Так как теперь те и другие стремления находятся в одном и том же человеке, то и ведется внутри нас непрерывная домашняя брань». И преп. Кассиан далее описывает те и другие стремления. «Тогда как, — говорит он, — похоть плоти неудержимо стремится к одному греховному и находит удовольствие в одном том, что доставляет временный покой; дух, напротив, весь желает прилепиться к делам духовным, оставляя даже самые необходимые потребности плоти, желает предаться исключительно

тем одним, не уделяя даже и малой заботы о тленной плоти сей. Плоть услаждается сластями и похотями: духу неприятны даже естественные нужды. Та желает насыщаться сном и наполняться пищей; сему питательнее бдение и посты, и он не хотел бы принимать пищи и сна, даже столько, сколько это необходимо для жизни. Та желает изобиловать всякими сокровищами; сей неохотно имеет даже малую часть хлеба на каждодневное содержание. Та любит нежиться и окружать себя толпой ласкателей, сему отраднее житие жестокое и запустение уединения, удаленного от пребывания смертных. Та пленяется похвалами и почестями человеческими, сей радуется, если терпит обиды и притеснения».

Нельзя не заметить, что описанные здесь стремления плоти и духа суть то же самое, что у Исаака Сирина два крайних из трех степеней, или состояний. Действительно, Иоанн Кассиан, или авва Даниил, вводимый им, говорит далее: «По определению Священного Писания, есть три состояния душ: первое — плотское, второе — душевное, третье — духовное. Они у апостола изображаются так: о плотском говорится: *млеком вы напоих, а не брашном: ибо не уможасте, но ниже еще можете: еще бо плотстии есте. Иде же бо в вас зависти и рвенія; и распри, не плотстии ли есте?* (1 Кор. 3, 2–3). И о душевном почти так же упоминается: *душевен человек не приемлет, яже Духа Божия: юродство бо ему есть* (1 Кор. 2, 14).

О духовном же пишется: *духовный востязует вся, а сам той ни от единого востязуется* (1 Кор. 2, 15)».

Так представлял себе эти три состояния и свт. Григорий Богослов: «Человек душевный далеко не совершенен; человек плотский крайне предан страстям, а человек духовный недалек от Духа».

«Это — существо сложное, разумею, человек, — состоящее из двух естеств, чувственного и духовного, то есть из души и тела, и потому он имеет сродство и с небесным, и с земным... Посему, когда он делает то, что угодно Богу, называется духовным, но не от души получает такое наименование, а от другого высшего достоинства — от действия Духа... И чтобы вы знали, что души недостаточно нам для добрых дел... Апостол говорит: *душевен человек не приемлет яже Духа* (1 Кор. 2, 14), потому что как плотским называет он того, кто раболепствует плоти, так душевным всякого, кто судит о вещах по человеческим умствованиям и не принимает действия Духа».

Св. Епифаний Кипрский пишет: «Савеллиане учат, что Отец, Сын и Святой Дух суть одно и то же, так что сии три наименования означают одно Лицо, подобно тому как тело, душа и дух составляют одного человека, так что Отец в Божестве есть как бы то же, что тело в человеке, Сын — как бы душа, а Дух Святой — как бы Дух». Конечно, еще не видно отсюда, какого мнения о троичности в человеке сам Епифаний, ибо он представляет одно подобие еретиков. Однако он же говорит: «Христос по четырнадцати днях взошел в вышний Иерусалим, в истинное Святое Святых и как первенец из мертвых привел Богу и Отцу двух горлиц — наши душу и тело».

Почему бы не упомянуть здесь о духе, если бы он был особой частью?

Свт. Григорий Нисский хотя и говорит об обязанности христианина «во всецелом теле, душе и духе соблюдать совершенную святость, похваляемую Павлом», но не называет этот дух особой, самостоятельной частью, а между тем прямо утверждает, что «человек состоит из видимого тела и разумной... души». И потому «ему, как двоякому и сложному, назначены и врачевства... соответственные: для видимого тела видимая вода, а для невидимой души невидимый Дух, который призывается верою и приходит неизреченно». По этому же самому и в таинстве Воплощения, «после того как Дух Святой нашел на Деву и сила *Вышнего* осенила Ее (см. Лк. 1, 35)... сила Божия смешивается с обеими частями, составляющими человеческую природу... ибо сии две части чрез преслушание были умерщвлены (смерть души есть отчуждение от истинной жизни, а смерть тела тление и разрушение)». Следовательно, «что мы называем человеком — тело и душу вместе или что-нибудь одно из двух? Очевидно, *что это живое существо образуется из соединения души и тела: на предметах несомненных и известных нет нужды долго останавливаться*». Так, «человеческий состав двойствен». «Господь дал человеческой природе двоякий состав, соединив в ней Божественное с земным».

Подытоживая всё вышесказанное, мы утверждаем, что дух, составляющий нечто третье в совершенном (а не во всяком) человеке, есть совокупность тех

свойств души его, которые действием Святого Духа преобразуются в нечто высшее, особое от прочих свойств общечеловеческих. Итак, совершенный человек, выразим это словами Исаака Сирина, «есть один совершенный человек, *в Духе соединенный из двух частей*, чувственной и умственной».

§ 19. О том, что отцы Церкви, упоминаящие о теле, душе и уме в человеке, не признают этот ум особой, третьей частью в человеческом существе

II. Две части допускали в существе человека и те, которые упоминали о теле, душе и уме его, например свт. Григорий Богослов, преп. Нил Синайский, свт. Софроний Иерусалимский и преп. Иоанн Дамаскин. «Знаем, — говорит свт. Григорий Богослов, — что высочайший Ум всё человеческое естество сложил из трех составных частей: из души, ума и дебелого тела». Потому и Христос «соединил с Собой осужденное, дабы освободить от осуждения, став за всех всем, что составляет нас, кроме греха, — телом, душою, умом, всем, что проникла смерть. И я вмещаю в себе душу, и слово, и ум, и Духа Святого». Но сам же Григорий Богослов прямо утверждает: «Я состою из души и тела». И «...поскольку мы состоим из двух частей, тела и души, из природы видимой и невидимой, то необходимо двоякое очищение — водою и Духом». К душе относит он и ум: «...и ты, душа моя... как ты — дух — смешалась с дебелостью, ты — ум — сопряглась с плотью?.. Душа — природа

оживляющая и движущая; с моей же душою срастворены разум и ум».

Подобным образом Нил Подвижник хотя и говорит, что «Господь наш Иисус Христос для нас принял всё, что имеем мы (кроме греха...), то есть тело, душу, ум», но сам же утверждает, что «человек состоит из души и тела».

И Софроний Иерусалимский учит: пребывающий в лоне присносущного Отца и Безвременный «принял весь наш состав, то есть плоть, нам единосущную, и душу разумную, с нашими душами единокровную, и ум, нашему уму подобный, — что, собственно, и составляет человека»; а почти вслед за тем продолжает: «Бог Слово воплотился... так, что всё сие, то есть тело и душа, тогда и начали существовать, когда с ними соединился Бог Слово».

Также и преп. Иоанн Дамаскин в одном месте, обращаясь к Пресвятой Богородице, возглашает: «Тебе приносим самих себя всецело, ум, душу, тело», а между тем сам утверждает: «Человек есть двояк, состоит из души и тела; все состоит из души и тела... каждое лицо... состоит из двух естеств, то есть из души и тела». И потому Сын Божий «как человек однороден и единосущен с нами, имея в себе всю сущность первого Адама, всё, из чего, в чем и чем бывает человек, то есть и тело смертное, и душу разумную и бессмертную». А ум? «Ум властвует над душою и телом, как чистейшая сила души».

Для чего же эти отцы Церкви отдельно указывали на ум, говоря о теле и душе человека? Именно для

того указания, что Сын Божий как человек однороден и единосущен с нами и имеет в Себе всю сущность первого Адама — всё, из чего, в чем и чем бывает человек. А истину эту им надлежало направить против ереси Аполлинария, как свидетельствуют, например, свт. Григорий Богослов и блж. Феодорит. Аполлинарий полагал, что Господь наш, *Второй Человек с небесе* (1 Кор. 15, 47), «приходящий свыше, не имеет человеческого ума и что место ума заступает Божество Единородного, которое и составляет в Нем третью часть человеческого существа, то есть что Он имеет только тело и душу человеческую, а ума не имеет, вместо же ума в Нем Слово Божие». Аполлинарий говорил, что «Тело Спасителя хотя и было одушевлено, но не имело души разумной, ибо ум, говорил он, должен быть там лишним, где есть Бог Слово».

Чтобы отклонить и опровергнуть эту еретическую мысль, отцы Церкви того времени и утверждали с особенною силою, что в полной природе человека (а такую должен был иметь воплотившийся Спаситель) находится и тело, и душа, и — неотъемлемо в сей последней — ум.

§ 20. Учение о двучастности человека тех отцов Церкви, которые нигде не упоминают о какой-либо троичности в нем

III. Итак, из учения и тех отцов Церкви, которые, по-видимому, допускают трехчастность в природе человека, открывается, что он состоит из двух

частей. Заключим эту истину учением Василия Великого и Кирилла Иерусалимского, у которых нигде и не встречается мысли о троичности в человеке. «Человек двояк, — пишет свт. Василий Великий. — Человек состоит из души и тела. Он, как апостол говорит, двойствен, а именно: есть *человек внешний* и есть *человек внутренний* (см. 2 Кор. 4, 16). Как человек двойствен, состоит из души и тела, так и пища у него двоякая... сообразно с составом каждой части». «Познай, — говорит свт. Кирилл Иерусалимский, — что человек двойствен, состоит из души и тела».





О БЕСТЕЛЕСНОМ БЫТИИ ДУШИ



§ 21. Переход к настоящему разделу и понятие о бестелесности, или духовности, души

Бытие души человеческой не только исключает всякое другое самостоятельное начало в человеке, но и в самой душе не допускает никакой вещественной сложности, а есть бытие простое и бестелесное. Что ж такое бестелесность? «Состоящее из одного ума, — объясняет св. Григорий Нисский, — усматриваемое и понимаемое одним умом... по-видимому, не различается от природы бестелесного, но сродно с ним, поскольку *представляет то, что убегает от зрения и осязания, измерения и расстояния...*» Впрочем, «и те предметы, которые берутся во внимание относительно тела, не суть сами по себе тело — ни фигура, ни цвет, ни тяжесть и вес, ни измерение и расстояние, ни количество...», т.е. «и те качества, которые принадлежат телу, постигаются умом, а не чувством». Посему слово «бестелесность» само по себе

не вполне выражает известное свойство души; лучше восполнять и объяснять его другим названием, также усвояемым отцами Церкви душе нашей, — названием духа (см. § 22). Что ж такое дух? «Именование сие: дух, — говорит св. Кирилл Иерусалимский в 16-м Огласительном слове, — само по себе неопределенно; всё вообще, что не имеет грубого тела, называется духом». Но преп. Максим Исповедник в трактате «О душе» объясняет, что «дух есть сущность безвидная, заведующая всяким движением». Имея во внимании это незримое движение души, мы определим духовность, или бестелесность, ее так: она есть не имеющее ни цвета, ни протяжения, ни фигуры и самодвижное, т.е. живое, бытие ее*.

§ 22. Свойства бестелесности приписываются человеческой душе

«Душа, — как замечает свт. Григорий Нисский, — есть существо духовное, бестелесное» и, как пишет Афанасий Великий к Антиоху, «есть существо умное, бестелесное». Душа в теле есть «нечто отличное от этого творения и невидимое», — утверждает Иустин мученик. «Природа души невидима, душа бестелесна», — читаем у свт. Григория Двоеслова.

* Заметим, что в словах Спасителя: *дух есть, иже оживляет, плоть не пользуется ничтоже* (Ин. 6, 63) — 1) духовности приписывается оживление, а следовательно, и оживленность; 2) духовность противопоставляется плоти.

«Душа, — пишет блж. Феодорит, — есть дух невидимый, разумный, свободный от телесной дебелости, существо простое». «Что такое душа по сущности? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Воздух ли это, или дух, или ветер, или огонь? Ни которая из сих вещей, скажут, потому что они телесны, а душа бестелесна; душу нельзя видеть очами телесными»: действительно, душа — «духовное естество и бестелесная сила». И в других местах Златоуст указывал на «бестелесное существо души». «Дух наш, которым живет каждый человек, есть душа каждого», — пишет блж. Августин. Душа «не естество истребительного огня, — изъясняет св. Григорий Богослов, — не естество воздуха... не кровавый ток»: она — «существо умосозерцаемое». «Душа, которой мы живем, — учит свт. Василий Великий, — существо тонкое и духовное; она непостижима телесными очами; она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется какой-либо телесной чертой»; или, как пишет преп. Иоанн Дамаскин, «душа бестелесна и не имеет ни количества (величины), ни образа». «Душа... бесплотна... дүхи одинаковы с ней по сущности», — замечает св. Иоанн Лествичник. «Душа, — утверждает преп. Максим Исповедник, — не есть ни цвет, ни фигура, ни жесткость, ни тяжесть, ни количество, ни троякое измерение; она совершенно не то, что приписывается телесной природе. Не будучи ничем из этого... она бестелесна». Согласно с сим и Климент Александрийский писал, что «душа... по причине тонкости и простоты... называется бестелесной». Чтó «есть Бог, Коего подобие носит

душа?» — спрашивает Григорий Нисский, и отвечает: «Он не есть ни тело, ни фигура, ни вид, ни качество, ни грубая масса, ни тяжесть, ни место, ни время, ни что-нибудь другое, познаваемое в веществе. Но, не имея ничего такого и подобного сему, Он есть существо умственное, невещественное, неосязаемое, бестелесное, неизмеряемое. Если же таков первообраз, то следует, что по тем же признакам познается и душа, сотворенная по подобию Его, т.е. и она невещественна, невидима, постигаема одним умом и бестелесна». И блж. Феодорит, объясняя слова Писания: *сотвори Бог человека... и вдуну в лице его дыхание жизни и бысть человек в душу живу* (Быт. 2, 7), замечает, что «дыхание не есть некоторое излияние воздуха, которое исходит из уст (ибо Бог бестелесен, прост и несложен), но самая природа души, которая есть дух, одаренный разумом».

Другую, соединенную с понятием о духовности души мысль о живом бытии ее высказывает Макарий Великий, когда говорит, что «душа есть существо, наделенное всеми совершенствами, свойственными духу, и по чрезвычайной тонкости своей удободвижимое, быстролетное, неутомимое».

§ 23. Доказательства духовности, или бестелесности, души

По замечанию Иустина мученика, более всего следующими «умствованиями и доводами доказывається, что душа в теле — *нечто отличное от этого творения и невидимое*. Те, которые имеют слова

Создателя твари, различающие душу от тела, не должны требовать доводов достовернее этих для утверждения искомой истины. Ибо дарование диаволу власти поразить, как он хочет, *весь телесный состав* Иова и запрещение ему прикасаться к его душе показывают, что душа бестелесна и [есть] нечто другое, кроме пораженной его плоти. Таким же образом слова: *не убийтеся от убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф. 10, 28) — показывают, что у убиенного человека есть нечто такое, что и по смерти тела пребывает в бессмертии... Очевидно, что душа невидима для людей по собственной своей природе». И Максим Исповедник доказательство бестелесности души заимствует, между прочим, из Священного Писания. «Если допустить, — говорит он, — что душа есть тело, то как же сохранится учение о том, что мы по образу, когда мы не скажем, что душа по всему имеет подобие Первообраза? Ибо как мы образ Умного именуем умным — Бессмертного, Нетленного, Невидимого, — наделенным этим же самым: так называем бестелесным (образ) Бестелесного (Первообраза), то есть не имеющим какой бы то ни было массы, какого бы то ни было измерения по расстоянию».

Впрочем, требующие доказательств для ума к утверждению искомой истины о бестелесности и духовности души найдут оные в сочинениях отцов Церкви. Главная мысль их при этом состоит в том, что душа обладает свойствами, совершенно противоположными свойствам тел. Подробнее мысль сия разлагается на следующие три доказательства.

Доказательство первое. Никакое тело само по себе не имеет движения и жизни; душа наша сама по себе имеет движение и жизнь, следовательно, душа наша не есть тело — бестелесна.

«Если душа — тело, — рассуждает преп. Максим Исповедник, — то она или изнутри движется, или со-вне; но совне она не движется, потому что не толкается или не тянется, как существа неодушевленные, ибо нелепо говорить о душе души. Итак, она не тело, следовательно, бестелесна». «Если тело, — рассуждает он в другом месте, — по собственной природе неподвижно, а душа — тело, хотя бы и самое тонкочастное, как говорят, то как тело она не будет двигаться. Если так, то откуда же у нас движение? И так до бесконечности, пока не дойдем до творения бестелесного. Если же скажут, что мы движемся от Бога как от первой причины, то, поскольку я знаю, что бóльшая часть наших движений нелепы и постыдны, по совершенной необходимости должны признать, что и в них виновно Божество».

Как не имеющее собственного движения тело по этой причине само по себе не имеет и одушевленности. «Если есть нечто одушевленное, — заключает св. Иустин, — то необходимо быть и душе, ибо одушевленное становится одушевленным от причастности души». Таким образом, «если тело нуждается в душе для своей жизни и для чувствования, а душа не нуждается в теле для жизни... то действительно душа есть нечто другое, кроме тела».

Согласно с этим и Максим Исповедник рассуждает: «Если при разделении всякой телесной сущности на одушевленное и неодушевленное и душа есть тело, то она, конечно, будет или одушевленное, или неодушевленное. Если одушевленное, то будет одушевляться одушевленной, конечно, или сущностью, или силой, иначе сказать, случайностью, хотя говорить, что душа одушевляется (т.е. получает душу), то же, что говорить: свет освещается, огонь согревается — всеконечно смешно. Но если и скажем, что сущность одушевляет душу, то опять будем говорить, что она сама или тело, или бестелесное. Если тело, то учение о сем всегда будет приводить к тем же самым нелепым из нелепых путям мыслей, доколе не будет признано, что душа бестелесна. Если же скажем, что душу одушевляет сила или качество, то бессвободное и безыпостасное будет животворящим и движущим сущность... А если назовем ее бездушным телом, то она будет нечто без чувства, без воображения, без слова и без смысла, между тем как всё это относительно души и в душе есть и усматривается. Следовательно, душа не есть тело».

Как дальнейший вывод из мысли о безжизненности тела Иустин мученик составляет следующее заключение о бестелесности души: «Если душа повелевает телу, а тело повинуетя велениям души, то действительно душа есть нечто другое, кроме тела». «Если душа, — заключает на тех же самых основаниях Иустин мученик, — берется в смысле художника, а тело — орудия, между тем как орудие

не одно и то же с художником, то и душа не одно и то же с телом».

Итак, душа наша бестелесна, потому что она одарена движением и жизнью, которых само себе не имеет никакого тело.

Доказательство второе. Тело по своей природе не способно ни к чувству, ни к мысли; душа наша способна и мыслить, и чувствовать, следовательно, душа наша не тело — бестелесна.

Св. Иустин Мученик говорит: «Предлагать сомнение и решать сомнение свойственно не чувству и не телу. А что не относится к телу, то необходимо отнести к бестелесному. И для чего мы ищем доказательства бытия бестелесного? Ибо искать, существует ли что или не существует, свойственно словесно-разумности; а словесно-разумность есть действие чего-то разумного, между тем как тело само по себе неразумно — следовательно, есть нечто бестелесное, чему свойственно искать и рассуждать. Две в нас силы, способные понимать дела: это чувство и разум... Но так как все силы сущностей суть силы, то необходимо быть двум сущностям, из коих одной свойственно чувствовать, а другой умствовать. А если так, то действительно есть некоторая сущность бестелесная, которой свойственно умствовать, как телу чувствовать». Впрочем, Иустин и самое чувствование относит, собственно, к той же бестелесной сущности: ибо, собственно говоря, «не при содействии тела души получают чувство для чувственного, но самая-то душа, возбуждающая чувство своим присутствием,

делает животное (т.е. разумное животное, человека. — *Авт.*) чувствовательным».

«Если сперва словесно-разумность, а потом то, что после словесно-разумности (в душе словесно-разумность, в веществе же то, что после словесно-разумности), — продолжает св. Иустин, — то вещество действительно есть нечто другое по сравнению с душой; а другое относительно вещества есть нечто другое и относительно тела».

Короче говоря, душа бестелесна, потому что она одарена чувством и словесно-разумностью, которых никак нельзя изъяснить из природы тела.

Таким образом, действия души нашей не свойственны природе телесной, но и принадлежности телесной природы также не свойственны существу души.

Именно:

Доказательство третье. Всякое тело: **а)** составляет известную прибывающую или убывающую массу, **б)** подлежащую пространству и **в)** наблюдению чувств внешних; душа ничего такого не имеет, следовательно, она бестелесна.

а) Преп. Максим Исповедник рассуждает: «Если всякое сжатие и растяжение, равно как и сечение, свойственны телам, а свободное от всякого сжатия и растяжения и какого бы то ни было сечения, конечно, бестелесно, то бестелесна, следовательно, и душа, так как она этому всеконечно непричастна».

«И если [душа] сближается с телом так, как камешек с камешком, то душа будет телом; целое же тело не будет одушевленно... и будет составлять массу.

Но душа, находясь в теле, не составляет массы, а оживляет оное. Следовательно, душа не тело, но бестелесна».

б) Притом эта масса подлежит измерению в пространстве, что душе несвойственно. Св. Максим Исповедник продолжает: «Если душа смешана или срастворена, то она должна назваться многочастной и непростой... многочастное же... сложно... трояко измеряется; а трояко измеряемое есть тело».

«Душа же не есть... ни тяжесть, ни количество, ни троякая измеряемость; она совершенно не то, что приписывается телесной природе. Не будучи ничем таким... она бестелесна».

в) Вообще, душа не подлежит никакому из внешних чувств, следовательно, бестелесна. В другом месте у св. Максима Исповедника читаем: «Если душа — тело, то она имеет чувственные качества; но она... не имеет чувственных качеств, ибо нельзя видеть ни справедливости, ни мужества, ни чего-либо такого. Вот качества души. Следовательно, она не тело, а бестелесна».

«Всякая, какова бы ни была, телесная субстанция, различаясь, как требует того здравый смысл, количеством и качеством, размышление о себе обуславливает массой, видом, явлением и фигурой... Разбирающий эту субстанцию не в состоянии вообразить что-нибудь вне всего этого. Если же душа — тело, то, конечно, она может описываться или от сего, или как сие, или как что-нибудь, или нечто из сего, или сим, или чем-нибудь, или из сего чем-нибудь; но она ни от сего, ни как сие, ни как что-нибудь, ни нечто

из сего, ни сим, ни чем-нибудь, ни из сего чем-нибудь не может описываться; следовательно, душа не тело».

Итак, душа наша, как существо движущееся, живое и словесно-разумное и как существо, не имеющее массы и не подлежащее пространству и внешним чувствам, бестелесна. Это, вероятно, разумел и св. Иустин, когда сказал: «Если всё телесное в теле существует образно, а душа словесно-разумно, то как же душа не есть бестелесна?»

§ 24. Относительная бестелесность нашей души

Однако ж эта бестелесность, по учению отцов Церкви, относительна.

а) «Души бестелесны сравнительно со смертными телами», — говорит сщмч. Ириней. Ту же мысль раскрывает и св. Иоанн Дамаскин: «Бог, по естеству Своему, совершенно бестелесен... Душа... в сравнении с Богом, единым, несравненным, есть тело, а в сравнении с вещественными телами бестелесна». В том же смысле, еще прежде Дамаскина, Макарий Великий учил, что «душа, по собственной природе, есть тело... хотя она и тонка, однако в существе, образе и виде, по тонкости своей природы, есть тонкое тело. Как сие тело в существе своем есть грубое тело, так душа... тонкое тело».

б) Потому-то она имеет свойственный себе вид. «Видит ли кто-нибудь свою душу посредством откровения и Божественного просвещения? — спрашивает Макарий Великий. — Как телесные глаза

видят солнце, так просвещенные видят душу в лице. Впрочем, мало христиан, которые видят ее. — Разве душа имеет вид? — Имеет лицо и вид, *подобный ангельскому*. Ибо как Ангелы имеют свое лицо и вид и как внешний человек имеет свое лицо, так и внутренний человек имеет свое лицо, подобное ангельскому, и вид, подобный человеку».

Какое глубокомысленное изображение этого вида души представлено у великого созерцателя духовного мира! Можно видеть душу, но кому? Только некоторым, достигнувшим высочайшей степени духовного совершенства. Достаточно ли можно рассмотреть этот вид? Не больше, как сколько можно ослепительное в своем блеске солнце рассмотреть простому глазу, ибо и самый вид души — не какой-либо вещественный, а подобный виду бесплотного и невидимого ангельского существа. Так изображал его Макарий Великий.

Впоследствии и преп. Иоанн Дамаскин хотя и утверждал, что «природы души видеть невозможно», ибо «душа бестелесна и не имеет ни количества (величины), ни образа», вообще «не имеет грубости телесной», но вместе с тем допускал, что и душа «также имеет вид и ограниченность, свойственную своей природе... некий вид бестелесный и духовный».

в) И не только имеет вид, свойственный своей природе, но и некие черты сего вида, отличающие ее от существа ангельского, получает от теснейшего общения с телом. «В земных и душевных людях, — говорит св. Иринеи Лионский, — душа

бывает не наподобие Ангелов... но по подобию людей... Как вода, влитая в сосуд, будет иметь форму самого сосуда, и если замерзнет в нем, то будет иметь вид сосуда, в котором она замерзла, так самые души имеют образ тела, поелику они приспособлены бывают к сосуду, как мы сказали». «Душа уподобляется своим занятиям, — говорит св. Василий Великий, — что она делает, в то самое и впечатлевается; от того и *принимает на себя вид*», хотя, впрочем, «*един и прост образ ее*», как замечает блж. Диадок Фотикийский.

Не в этой ли относительной бестелесности сокрыта возможность теснейшего соединения души с телом и происходящего отсюда столь могущественного взаимного их влияния?..

Не опровергают ли эту относительность бестелесности душевной следующие слова св. Максима Исповедника: «Если устрашающиеся несуществующего страха не решаются назвать душу бестелесной потому именно, что Божество называют бестелесным, дабы не сравнивать ее с Богом, то пусть отнимут у нас и прочее... в чем мы, как причастники, заимствуем название от Бога или Бог от нас, как Создатель и Даятель... Ибо и мы называемся и сущими, и живущими, и светлыми, и благими, и разумными, и словесными; подобно и Бога именуем и сущим, и живущим, и светом, и благим, и умом, и Словом... Какой же смысл у них, что всем этим и многим другим душа есть и именуется, а бестелесной — нет, потому что это относится к Божеству?»

Не опровергают мнения об относительной бестелесности души и эти слова Максима Исповедника: ибо 1) и мнением сим не отвергается бестелесность души, а только представляется сравнительной; 2) притом же и сам Исповедник вслед за этим замечает, что мы принимаем вышеозначенные наименования «не по одним и тем же признакам или значению, как в единосущном, но в подобном только значении и, так сказать, по участию, что мы, душу называя подобием Первообраза... бестелесным образом Бестелесного... называем ее по свойству природы *инаковой в отношении к этому Первообразу*: поскольку это не был бы уже образ, но неизменяемое тождество».

Из всего этого открывается, что если бестелесность имеет свои степени, так что душа в сравнении с Богом есть тонкое тело, и если она имеет свой вид, то бестелесность или, что то же, невещественность ее есть свойство по смыслу своему положительное, определенное, а не отрицательное. — Потому-то св. Златоуст в бестелесности души полагает одну из причин особенной красоты нашей души: «Между телами те, которые легче и тоньше и уклонились на путь, ведущий к бестелесному, несравненно лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь — воды, звёзды — камней; а радуге мы дивимся гораздо более, нежели фиалке, розам и всем другим земным цветам. И между тем, если бы возможно было видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми этими примерами тел — так слабо они представляют нам благолепие души».

§ 25. Опровержения мнений материалистов касательно души

У Лактанция, церковного писателя IV века, а также у свв. Григория Богослова и Афанасия Великого, есть опровержения мнений материалистов касательно души.

«Философы, — говорит Лактанций, — насчет природы [души] не соглашаются и, может быть, никогда не согласятся в своих понятиях. — Одни говорят, что это кровь, другие — что это огонь, третьи — что это ветер... Во всех их суждениях нет ни малейшего признака истины».

а) «Хотя душа и удаляется, когда кровь выходит из ран, хотя она и истощается от жара горячки, но из этого не следует, чтобы она была кровью. — Свет, которым мы пользуемся, чтобы разогнать ночную темноту, не есть масло, хотя он и тухнет, когда масло выгорит. Между маслом и светом есть различие: одно питает другое. Душа имеет нечто похожее на свет: она питается и содержится кровью, как свет маслом», — пишет Лактанций.

А свт. Афанасий Великий на возражение, будто «человек не имеет в себе духовного существа, бессмертного, ибо и он, подобно скоту, умирает, когда из него выходить кровь», отвечает, что «в нашей разумной природе природа крови составляет союз души и тела, и оттого с отнятием союза по необходимости разлучается и то, что связывалось им».

б) Лактанций продолжает в сочинении «О творении Божиим»: «Люди, полагающие, что душа имеет

свойство огня, приводят следующее тому доказательство: тело сохраняет свою теплоту, доколе одушевлено, и лишается ее, как скоро умирает. Значительное, однако ж, различие находится между телом и душой. Огонь не имеет чувств, видим, может быть, и жжет, когда мы к нему прикасаемся. Напротив того, душа имеет весьма живое чувство, не может видима быть и не жжет...»

в) И далее он замечает: «Мечтающие, что душа не иное что, как ветер, или движущийся воздух, весьма ошибаются, и заблуждение их происходит оттого, что им кажется, будто дыхание составляет нашу жизнь. Варрон определяет душу такими словами: “Душа есть воздух, заключающийся в устах, оживляемый в легком, согреваемый в сердце и объемлющий всё тело...” Но... она не есть воздух, заключенный в устах, потому что душа существовала прежде, нежели уста могли наполняться воздухом. Душа вселяется в тело тогда, как оно образуется в материнской утробе... Прочие части Варронова определения клонятся также, кажется, к убеждению в том, что в течение девяти месяцев, проводимых нами в утробе наших матерей, мы не имеем будто жизни».

«Следовательно, ни одно из упомянутых трех мнений не сообразно с истиной. Надобно, однако ж, признаться, что... кровь, теплота и воздух значительно споспешествуют к поддержанию нашей жизни. Душа обитает только в таком теле, где эти вещи встречаются».

И свт. Григорий Богослов, имея в виду эти же три мнения, в стихотворении 8 «О душе» пишет, что

«душа не естество истребительного огня, потому что пожирающему несвойственно одушевлять пожираемое. Она не естество воздуха, то выдыхаемого, то вдыхаемого и никогда не остающегося в покое. Она не кровавый ток, пробегающий в теле... Так они (т.е. материалисты. — *Авт.*) рассуждали в том предположении, что одушевляющим должно признать то, с удалением чего и душа оставляет тело. Почему же не назовешь одушевляющей и пищу, без которой во все не возможно жить смертному, так как одно питание укрепляет?»

«Душа, — пишет свт. Златоуст, — бестелесна; но... хотя душа не имеет нужды в пище, но не может пребывать в теле, если оно не питается».

Есть другого рода материализм, по которому душу нашу признают гармонией действий нервной системы, или, как выражается блж. Феодорит, не более как состоянием тела. Он опровергается субстанциальностью души (см. § 11).

Потому-то Максим Исповедник, доказывая бестелесность души, повторяет, между прочим, доказательства ее субстанциальности: «Если скажем, что душу одушевляет сила или качество, то несвободное и безыпостасное будет животворящим и движущим сущность» (см. § 23), чего, как мы видели, допустить никак нельзя.





О ВЕЗДЕПРИСУТСТВЕННОМ БЫТИИ ДУШИ В ТЕЛЕ



§ 26. Переход к настоящему разделу и содержание его

«Но хотя душа и бестелесна, однако, поскольку тесно соединена с телом, по самому свойству своему познается местной, ибо задерживается местом плоти», — пишет свт. Григорий Двоеслов.

Где же душа имеет место? **а)** Преимущественно в голове и в сердце и **б)** вместе с тем везде в теле, **в)** впрочем, таинственно, — не собираясь в известной части и не распростираясь по телу.

§ 27. Душа преимущественно в голове и в сердце и вместе с тем везде в теле

а) «Как в теле есть внутренние органы, так и в духе, этом верховном корне всего: именно сердце, корень для духа, утроба для крови, селезенка для желчи и иное для иного, а всё это зависит от мозга. Дух,

нисходящий от мозга, чувствительность, что в нервах, не просто подает всем членам, но по соизмеримости каждого... Этот дух, сообщаемый членам от головы, действует, касаясь каждого члена». Потому что «в нашей голове находятся умственные способности».

Свт. Каллист, патриарх Константинопольский, пишет: «Ум... господствуя в голове, отовсюду созерцает, употребляя способность мышления».

С особенной силой эта мысль выражается у Лактанция: «Ум, имеющий в себе нечто Божественное и небесное и преобладающий не только над телом [человека], но и над всей природой, заключен в голове, как бы в какой крепости, откуда обозревает он всю вселенную. Этот чертог души имеет круглый вид, который совершеннее всех других видов. Тут-то сей Божественный огонь и заключается как бы в некоем шаре и скрывается как бы под небесами. Говорят, что владычествующее начало, повелевающее телом, должно находиться в самой высшей части, как бы в цитадели, и что разум должен управлять человеком с высоты головы, подобно как Бог управляет миром с высоты неба. Сверх того органы зрения, слуха и обоняния находятся в голове и снабжены нервами, имеющими отношение к мозгу... Действительно, что может быть приличнее, как душу, царицу тела, поместить в голове, которая есть высшая часть, подобно как Бог, властитель вселенной, обитает на небе, которая есть высшая страна».

В пояснение сего читаем у преп. Иоанна Дамаскина, что «орган чувственности», или внешних чувств,

«есть передний желудочек мозга... органом памяти служит задний желудочек мозга, который называют также мозжечком... органом способности мышления служит средний желудочек мозга». Таким образом, «в голове совершается всё, что относится к деятельности чувств и силы начальственной (т.е. ума)», — находим у св. Симеона Солунского.

Вместе с головой и сердце почитается особенным местопребыванием души, везде присутствующей в нашем теле. «Богopodobный дух, — замечает св. Ефрем Сирин, — занимает небо — главу... В сердце дух прохаживается, как в своих чертогах». Потому-то неуклонно держащийся предания свв. отцов Церкви, Собор Восточных Патриархов подтвердил мысль Православного Исповедания, что душа «преимущественно занимает место в голове и сердце»*.

б) При всем том душа находится везде в теле. Исчисляя доказательства, на основании которых утверждают, что она в голове и в сердце, и не отвергая их, свт. Григорий Нисский с особенной, однако ж, силой настаивает на той мысли, что душа наша, не ограничиваясь определенным местом, присуща каждой части тела.

«Те, — говорит он, — которые отдают первенство сердцу, — те ставят в доказательство положение самого места: именно сердце занимает в нем среднее

* Православное исповедание веры Кафолической и Апостольской Восточной Церкви. Ч. 4. Вопрос 28.

место, чтобы движение, возбужденное намерением, легко распространялось из этой средине по всему телу и таким образом переходило в действие. Полагая, что этому мнению благоприятствует и то, что у человека печального или раздраженного беспокойства такого рода, по-видимому, особенно возмущают сердце, поражаемое ими. Те же, которые силу рассуждения относят к мозгу, утверждают, что голова самой природой предназначена в качестве некой крепости для всего тела. В этой крепости находится обиталище ума как царя — ума, который отовсюду окружается орудиями чувств, как охранной стражей слуг и свиты. Для подкрепления своей мысли употребляют еще то доказательство, что в тех, у которых оболочки, то есть плевы головного мозга, повреждены, способность умозаключения как бы сталкивается со своего места и что люди, погруженные в пьянство, не знают никаких условий благопристойности.

Сверх того приводят еще более согласные с природой вещей доводы для подтверждения мнения о местопребывании владычественной способности души. Так, один говорит, что движение ума сродно природе огненной, потому что и огонь, и ум никогда не остаются без движения; и поскольку источником теплоты признается сердце, то полагающий, что движение ума приспособлено к движению теплоты, говорит, что сердце есть вместилище разумной природы, поскольку в нем содержится теплота. А другой утверждает, что как бы основанием и некоторым корнем всех орудий чувств служит мозговая оболочка (так называют

плеву, облекающую головной мозг), и потому вполне доверяется своему мнению, что разумная способность не в каком другом месте имеет местопребывание, как только в той части, к которой уши, так приспособленные, доносят звуки при посредстве известных ударений, — в которой зрение, в глубине глаз, впечатлевает внутри формы предметов чрез падающие на зрачки образы. В этой же части и качества испарений различаются притягивающим обонянием. Равным образом и принимаемое чувством вкуса подвергается суду той же, в смежности находящейся мозговой оболочки, так как она распростирает чрез шейные позвонки, вместе с мышцами, некоторые нервные отрасли, заимствующие от нее силу ощущения...

Я со своей стороны не отвергаю, что разумная способность души, уступая нередко силе болезней, расстраивается и что умозаключающая сила даже и от внешней причины как бы притупляется в естественной своей деятельности; не отрицаю и того, что горячесть в теле исходит из сердца как из источника и что это сердце при сильных движениях духа движется совокупно с ним; наконец, и тому не прекословлю, что перепонка, облекающая головной мозг, для орудий чувств служит каким-то основанием, как свидетельствуют занимающиеся физиологией этих предметов... Но я не считаю всё это доказательством того, что бестелесная природа заключается в местных границах. Ибо известно, что сумасшествие происходит не от одной головной боли, но и в тех, у кого перепонки, скрепленные костями, поражены болезнью;

умственная способность подобным же образом ослабевает, как утверждают искусные во врачебной науке. — Потому этот род болезни и называют *phreniti* — сумасшествие, от *phren* — имени, усвоенного этим перепонкам. А чувство боли, которое в скорби доходит, как говорят, до сердца, не без обольщения у людей. Именно когда не сердце, а отверстие желудка поражается острой болью, мы между тем, по некоторому неведению, относим эту болезнь к сердцу...» Скажем при этом, что и смех происходит «тогда, как все внутренности, а особенно, как сказывают, печень, вытесняют спертое дыхание посредством некоторого сотрясения и взволнованного движения... Но не следует же поэтому владычественную силу разумную относить к печени, так же как не следует, на основании вскипания крови около сердца, как это бывает во время сильного возмущения духа, полагать, что местопребывание ума находится в сердце; причину этих явлений должно полагать в известном расположении тела. А ум, как должны мы думать, равно присущ каждому члену по тому способу теснейшего соединения, который невозможно объяснить словами.

Если же найдутся такие, которые в сем случае возразят нам из Священного Писания, свидетельствующего, что эта владычественная сила находится в сердце, то мы и в этом с ними не согласимся, не обследовавши дела. Ибо в книге Священного Писания, в которой упоминается о сердце, там же прибавляется и об утробах в следующих именно словах: *испытай сердца и утробы Боже* (Пс. 7, 10). Следовательно,

разумную силу души они должны включить или в то и другое, или ни в то, ни в другое. Впрочем, если укажут, что способности умственные в некоторых состояниях тела как бы притупляются или даже совершенно ослабевают, я, однако ж, не почту удовлетворительным то доказательство, что сила ума ограничивается известным местом, как будто при распространении опухоли в этих членах она должна уже выступать из своего пространства. Ибо только о телесных предметах прилично мыслить, что в сосуде, наполненном вложенными в него предметами, не может быть места другим, поскольку природа умственная как в пустые части тела не вторгается, так и расширяющейся плотью не вытесняется. Подлинно, целое человеческое тело устроено наподобие музыкального орудия. Но бывает иногда, что и искусный музыкант не может на испорченных инструментах выказать свое искусство. Именно если они или от времени испорчены, или при падении сломаны, или сделались негодны от ржавчины и плесени, то лишаются звука и становятся вовсе не годны к употреблению, хотя бы отличным надувались флейтистом. Так и *ум, распростирающийся по всему своему орудию* и прикасающийся к каждому члену, приспособительно к умственным способностям, в тех членах, которые по природе исправны, выказывает свою силу, а в других, которые по немощи не в состоянии принять его искусственного движения, он ослабевает и находится в бездействии. Действительно, ум в членах, хорошо устроенных природой, владеет своей

деятельностью, а испорченных отвращается... Таким образом, мы исследовали, в определенной ли именно части нас самих сила разума занимает место или она через всё простирается равномерно. Итак, против тех, которые включают ум в известные места частей [тела] и для подтверждения этой догадки своей говорят, что и сила разума изнемогает в тех, у которых повреждены перепонки мозга, — показано, что неудивительно, если во всяком члене тела, даже одаренном способностью к действию, сила души остается в бездействии, когда самый член бывает не таков, каковым должен быть по природе... Потому ум в тех частях, которых естественное положение не испорчено какой-либо болезнью, владеет своей деятельностью, в здоровых членах здоров, а в тех, которые не способны принять его действий, немощен».

О всеприсутствии души в теле свидетельствуют и другие. В некотором отношении, подобно Богу, «душа, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — во всем теле вмещается, и ни один уд тела без души». «Дух Святой... действует во всей Церкви... душа действует во всех членах одного тела», — пишет блж. Августин. И св. Дамаскин замечает, что «душа соединена... со всем телом... и не объемлется им, но объемлет оное, как огонь железо». Лактанций поясняет: «Все чувства передают душе свои ощущения, а из сего, кажется, видно, что душа объемлет все части тела».

Таким образом, «присущая всем членам и всё оживляющая душа разливает по всем членам одну жизнь, а дело совершает чрез каждый член особенно.

Не слышит глаз, не смотрит ухо, не видит язык, не говорит ни ухо, ни глаз», — находим у блж. Августина.

§ 28. Душа и не распростерта по телу, и не собрана в известной части его, но, будучи вся во всем, присутствует в нем непостижимо, таинственно

в) Впрочем, душа и не распростерта по телу, и не собрана в известной части его, но, будучи вся во всем, присутствует в нем непостижимо, таинственно. Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Пусть, например, кто-нибудь утверждает, что душа распространяется по всему составу тела; но это было бы безрассудно, потому что распространяться свойственно телам; а для души это невозможно, как это явствует из следующего. Часто, когда у человека бывают отсечены и руки, и ноги, душа остается целой и чрез уродование тела не уменьшается», хотя, «в случае, например, отторжения руки от тела дух, идя от мозга и не находя непрерывности, и не выскакивает из тела, и, трепетный, не исходит к руке... не касается ее (так для оживления везде нужна неразрывность и любовь!..)». С другой стороны, «положим, что душа живет не во всем теле, а собрана в какой-либо его части; но в таком случае все прочие его члены необходимо будут мертвы, потому что бездушное совершенно мертво. Но и этого также сказать нельзя. Итак, присутствие души в нашем теле известно, а как она живет в нем, мы не знаем». Свт. Григорий Двоеслов и преп. Иоанн Дамаскин поясняют этот способ присутствия души так, что «она

соединяется вся со всем телом, а не часть с частью; так влита в тело, что не частями разделена по частям членов; поскольку если в каком-нибудь месте поражается часть тела, то душа болит вся (*tota*).

При всем том присутствие души в теле непостижимо, таинственно. «Мы решились, — говорит свт. Григорий Нисский, — показать, что... ум не заключается ни в какой известной части нашего тела. Он находится равным образом во всех и по всем; и как извне он ничего не содержит, так и внутри он не заключается, как говорим мы, что сосуды и другие тела, собственно, содержатся, помещаясь одни в других. Связь и общение ума и тела имеют такой способ соединения, который не может быть объяснен словами и понят мыслью. Ибо ум и не внутри тела, поскольку нельзя бестелесное задержать телом, и извне он не объемлет нас, поскольку бестелесным нельзя задержать ничего. Действительно, ум каким-то способом, невыразимым на словах и непостижимым для нашего разумения, присущ природе, связуется с ней и находится в ней и окрест нее. Как не имеет места в ней, так и не окружает ее, но присущ тем способом, который не может быть ни изъясним, ни исчерпан размышлением».





О НАЧАЛЕ БЫТИЯ (ПРОИСХОЖДЕНИЯ) ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ



§ 29. Переход к настоящему разделу и содержание его

«Войди глубже в себя самого, — говорит в другом месте св. Григорий Нисский, — всмотришь в душу свою, как бы в некое зеркало, разбери ее устройство, и увидишь, что ты создан по образу и подобию Божию... Потому-то мы не знаем ни того места, в котором обитает Бог, но только вполне верим Его бытию, ни места души, в котором она обитает в теле, но только ведаем, что она находится и действует во всем теле... И что удивительнее всего, в чем только состоит этот образ и подобие, ум человеческий не может постигнуть ни условий бытия Божия, ни того, каким образом сущность души нашей производится и является к бытию. По сему-то случаю пали те,

которые выказали свое превратное понятие о ней. Так, одни говорят, что души с небес снисходят в тела, другие утверждают, что они вместе с телом получают начало, существуя сотворенными от Бога. Иные, наконец, полагают, что человек имеет способность рождать душу при самом соитии. При этом иные скажут, что душа посеваётся с обеих сторон — мужчины и женщины, подобно тому как при столкновении известного камня с железом от воспламенения производится огонь. — Сверх того одни из этих думают, что душа производится в продолжение краткого мгновения зачатия тела, а другие в сороковой день после зачатия».

В самом деле, «откуда все люди имеют души? — спрашивает блж. Иероним. — Неужели от родителей, подобно неразумным животным, так что как тело рождается от тела, так душа от души? Или разумные твари, ниспавшие на землю по пристрастию к телам, соединяются с человеческими телами? Или действительно (как и учит Церковь, на основании слов Спасителя: *Отец Мой доселе делает, и Аз делаю* (Ин. 5, 17), и слов Захарии: *созидаая дух человека в нем* (Зах. 12, 1), и Псалмопевца: *создавый на едине сердца их* (Пс. 32, 15)) Бог ежедневно творит (*fabricator*) души, хотение Которого есть уже дело и Который не перестает быть Творцом?» При разрешении сего вопроса отцы Церкви учат, что **а)** души не предсуществуют и **б)** не от родителей происходят, но **в)** творятся от Бога.

§ 30. Учение некоторых языческих философов и еретиков в христианстве о предсуществовании душ и опровержение его отцами Церкви

а) По изъяснению блж. Феодорита, «Пифагор, Платон и Плотин со всеми последователями... говорили, что души существуют прежде тел и что бесчисленное множество их заключено в одном каком-то месте, из которого сделавшие какой-либо грех посылаются в тела, дабы они, очистившись чрез это наказание, возвратились в собственное место; но те, кто и в телах ведет непотребную жизнь, низводятся в бессловесных животных и по различию господствующих наклонностей — в различных, как, например, злые и ядовитые, — в гадов, хищные — в волков, дерзкие — во львов, коварные — в лисиц, и другие тому подобные выдумали нелепости. Нечестивые еретики Карпократ, Елифан, Продик, киниты, антитакты и евтихиты говорили, что души посылаются в тела... но Святая Церковь, следуя слову Божию, проклинает таковое учение и отвращается других подобных басней».

«Философы, — замечает Климент Александрийский, — от которых взяли нечестивую мысль маркиониты, будто рождение», то есть это тело, «есть зло... вводят в этот мир душу, божественную душу, как в место наказания, где надлежит, по их мнению, воспринимающим тело душам очищаться. И это положение принадлежит, собственно, не маркионитам, а тем, которые утверждают, что души

воплощаются, связываются и как бы из сосуда в сосуд переливаются».

Такое мнение языческих философов о предсуществовании и переселении душ было принято не только Карпократом и ему подобными, но и Оригеном.

«Некоторые писатели прежних лет, составившие сочинение “О началах”, утверждают, что души людей, как будто какое-то особое племя, задолго прежде тел существуют в некотором обществе, где им предложены были образцы как пороков, так и добродетели, и что души, неуклонно стремившиеся к добродетели и честности, вовсе не соединяются с телами, а переставшие сближаться с добром и пользоваться им ниспадают в эту жизнь и таким образом посылаются в тела», — пишет свт. Григорий Нисский.

У преп. Варсонуфия Великого читаем, что «некоторый брат спросил св. старца авву Варсанофия: не знаю, отче, как-то попались мне книги Оригена и Дидима, также умозрения Евагрия и наставления для учеников его. Они говорят, что души человеческие не были сотворены вместе с телами, но существовали прежде них, как простые умные силы, то есть были бессмертны, так же как и Ангелы и демоны, были простые, чистые умы; что человеческие души за преступление закона осуждены жить в настоящем теле... Душа моя неспокойна от сего, колеблясь сомнением, справедливо ли такое учение или нет. Прошу тебя, владыко, открой мне истину, дабы я твердо держался ее и не погиб...» — «Если хочешь спастись, не вдавайся в такие мудрования», — между прочим, отвечал спрошенный

старец. — «Ученики Христовы сему не учили». «Принимающие слово истины сего не принимают», — сказал при этом другой авва — Иоанн.

В VII веке св. Софроний, Патриарх Иерусалимский, писал: «Из того, что души человеческие изъяты по благодати Божией от разрушения... мы не заключаем, что они существовали прежде тел; или — мы не думаем, что они еще прежде сотворения и устройства сего видимого мира всегда жили какой-то жизнью вечной, небесной, бесплотной и бестелесной в небе, еще не существовавшем, как думали неразумный Ориген и его сообщники Дидим и Евагрий и прочие любители басен. Сии люди, напивавшись языческим учением и оскорбляя честь христианской веры, заблуждаются в этом... проповедуя и другие бесчисленные нелепости». Преп. Иоанн Дамаскин, сделавши намек на это заблуждение, «будто душа существовала еще раньше» тела, прибавляет: «...удались, это нелепое и странное пустословие Оригеново!»

Между тем «умствующие таким образом не стыдятся говорить о св. Григории Назианзине, будто и он подтверждает, что души человеческие существовали прежде тел, в речах своих на день Рождества Господня и день Пасхи, перетолковывая некоторые слова его по своему разуму и опуская то, что так ясно сказано о первом сотворении человека по отношению к его душе и телу сообразно с Преданием Церкви... Они осмеливаются также говорить о св. Григории, брате св. Василия, будто и он тоже сказал, что души были прежде тел, перетолковывая также и его некоторые

слова. Но он в 3-й книге своего сочинения о человеках ясно и сильно опровергает, как и блаженный Давид, святые Иоанн и Афанасий и все прочие святители и учителя Церкви»^{*}.

Действительно, вместе с другими святителями и учителями Церкви свв. Григорий Богослов и Григорий Нисский с особенной силой опровергают мнение о предсуществовании и переселении душ.

«То не умных людей учение, — говорит свт. Григорий Богослов, — а пустая книжная забава, будто бы душа постоянно меняет различные тела, каждое соответственно прежней жизни, доброй или худой, в вознаграждение за добродетели или в некоторое наказание за грехи. Они то облачают, то разоблачают неприлично душу, как человека в одежду; напрасно утруждая себя, вертя колесо злочестивого Иксиона, заставляют ее быть то зверем, то растением, то человеком, то птицей, то змеей, то псом, то рыбой, то иногда тем и другим по два раза, если так оборотится колесо. Где же этому конец? А я никогда не видывал мудрого зверя, имеющего дар слова, или говорящего терна. Ворона всегда болтлива; безгласная рыба всегда плавает в соленой влаге.

Если же, как говорят и сами изобретатели сего пустого учения, будет душе еще последнее воздаяние, то она потерпит наказание или без плоти — а сие весьма удивительно, — или с плотью, тогда которую из них

* Учение св. Варсанофия о мнении Оригена, Евагрия и Дидима // Христианское чтение. 1827. № 25. С. 237.

предать огню? Всего же непонятнее, каким образом после того, как Ты соединил меня с многими телами и эта связь сделала меня знающим многое, одно только избегло моего ума, а именно: какую кожу носил я наперед, какую потом и в скольких умирал; потому что мой узоналагатель не столько богат был душами, сколько мешками. Или и это было следствием долговременного скитания, что я впал в забвение прежней жизни?»

И сщмч. Ириней Лионский писал, что «переселение душ из тела в тело мы опровергаем тем, что дýши ничего не помнят из прежде бывшего. Ибо если они высылались для полной деятельности, то им дóлжно было помнить то, что сделано прежде, дабы восполнить, чего недоставало, а не трудиться так жалко, вертясь беспрерывно около одного и того же... Платон... внес какой-то сосуд забвения... не представляя ни малого на то доказательства, а прямо уверяя, что души, при вступлении в сию жизнь, прежде входа в тело забвением упоеваются от того духа, который начальствует над этим вступлением. Но... если выпитый сосуд забвения мог истребить память о всех действиях, то откуда же и об этом самом знаешь ты, Платон, когда теперь в теле душа твоя, что она прежде вступления напоена от духа составом забвения? Если же вспоминаешь и о духе, и о сосуде, и о вступлении, то ты должен знать и об остальном; а если не знаешь о том, то не правда — и дух, и сосуд, искусственно составленный».

Св. Григорий Назианзин в другом месте говорит: «...боюсь, чтобы к этому (к учению о предсуществовании) не присоединилась нелепая мысль, будто бы

душа имела другую жизнь, а потом уже соединилась с этим телом... допустить сие крайне нелепо и несообразно с учением Церкви».

Свт. Григорий Нисский показывает, что учение о предсуществовании и переселении душ исполнено противоречия и других нелепостей.

Противоречия в том, что душа, переселяемая для очищения, должна вместо того еще более оскверниться и, наконец, совершенно уничтожиться — как это следует из свойства учения о предсуществовании. «Те, которые учреждают какое-то общество душ раньше нашей телесной жизни, кажется мне, пристрастны к известному эллинскому учению людей, невежественных в истине, выдумавших какие-то басни о переселении душ из одних тел в другие... В самом деле, если душа, осквернившаяся каким-либо пороком, после того как, вкусивши жизни телесной, как сами говорят они, и низринувшись с высшего положения и состояния, вселяется в человека, жизнь которого, сравнительно с той вечной и бестелесной жизнью, конечно, подвержена большим возмущениям: то она, находясь в жизни, имеет больше случаев ко греху, *по необходимости осквернится еще большими пороками* и еще больше прежнего подвергнется болезням и страстям, а эти страсти в человеческих душах таковы, что мы чрез них делаемся подобными неразумным животным. Действительно, если душа сроднится с ними, то она ниспускается до природы скотской. Раз, таким образом, вступивши на стезю пороков, она и тогда не прекратит дальнейшего движения ко злу, когда достигнет

неразумной природы, ибо зло кончается там, где начинается упражнение в добродетели, которая между тем не может быть свойственна неразумным животным. Потому душа в постоянной смене всегда будет впадать в худшее, а та природа, в которой она заключается, будет искать природы худшей... Такое учение, основанное на чистых баснях, перепутывается предметами нелепыми и себе самим противоречащими. Ибо из него следует потом, что душа совершенно погибает. Именно, раз отторгшись от лучшего состояния, она никогда не может остановиться на известном пределе зла, но по самому расположению к этим страстям и возмущениям будет переходить от природы словесно-разумной к бессловесно-неразумной и от этой к бесчувственным растениям, с которыми сопредельна природа, вовсе не имеющая никакой души; затем не останется ничего другого, как переселения *от бездушного к ничтожеству*. Отсюда можно заключить, что душа, по доводам их же самих, совершенно, наконец, истребится; потому никак не возможно, чтобы она возвратилась к лучшему состоянию.

Учение это исполнено других нелепостей, заключающихся в том, что жизнь растительная почитается совершеннее жизни бесплотной и что в материальной жизни предполагается сила, способная очищать нравственность. Несмотря на противоречие в учении, они между тем переводят душу от кустарника к человеку и этим показывают, что *жизнь в кустарнике* почитают *превосходнее* той, которую душа проводит вне тела... Таким образом, без начала и без конца все их учение,

по которому они силятся доказать, что души прежде жизни во плоти живут между собой и, осквернившись пороками, соединяются с телами».

Но при этом, продолжает свт. Григорий, «и жизнь небесная не будет иметь постоянного блаженства, если и там живущие подвергаются нападению порока; с другой стороны, деревья и растения не останутся без добродетели, если думают, что душа отсюда возвращается к добру, а оттуда берет начало порочной жизни... Представляют *несообразности*, утверждая, что жизнь *материальная имеет силу очищать порок*». Словом сказать, «те, которые допускают, что душа переходит и переселяется в разные природы, — те, кажется мне, сливают свойства природы и все предметы сливают и смешивают между собой: неразумное и разумное, чувствующее и бесчувственное». Потому на V Вселенском Соборе зачитано было следующее определение против оригенизма: «...если кто говорит или думает, что души человеческие предсуществуют, то есть будто они прежде были разумными и святыми Силами, но, пресытившись Божественным созерцанием и обратившись на худшее, охладели чрез это в любви к Богу... и в наказание за это посланы в тела: таковому анафема».

§ 31. Душа не от родителей

б) Как же происходит душа, если она не существовала прежде тела? — Отцы Церкви утверждают, что она и не от родителей.

Свт. Григорий Назианзин пишет: «...человек бывает отцом не целого человека, как говорят это, но только плоти и крови».

1) «Подтверждением моих слов служит собственная твоя любовь, которая неполна; потому что любишь в детях не душу, а одно тело; сокрушаешься, когда тело изнемогает, и радуешься, когда оно цветет. — Отец и досточтимая мать больше болеют сердцем о не важных телесных недостатках в детях, чем о важных пороках и великих недостатках душевных. Ибо телу они родители, а душе нет. Если и я называю тебя матерью, то относительно худшей части».

2) Кроме сего, свт. Григорий Богослов указывает на то, что «иной, будучи Павлом, произведет на свет сына-христубийцу, беззаконного Анну или Каиафу или даже какого-нибудь Иуду. А иной сам весь в грехе, как Иуда, но наименуется родителем божественного Павла или Петра, несокрушимого камня, которому доверяются ключи... От одного первородного произошли и завистливый Каин, и добродетельный Авель, приносящий богоугодную жертву. И злонравный Исав, и благонравный Иаков — Исааковы дети; и что всего замечательнее, близнецы и дети одного отца ни в чем не походят один на другого».

И Лактанций, писатель IV века, по этому предмету замечает, что «иногда весьма умные родители производят на свет детей, не имеющих ума, а родители, неумные, рожают детей весьма умных».

3) Этот же автор пишет: «Можно предложить вопрос, состоящий в том, происходит ли душа от отца, или от матери, или от обоих. Но я приемлю на себя смело разрешить вопрос сей тем, что душа не происходит ни от того, ни от другой, ни от обоих вместе. Тело может произвести другое тело, сообщив ему часть своей сущности, но душа имеет такую тонкую сущность, что не может отделить от себя никакой части...»

4) «От смертного человека, — продолжает Лактанций, — ничто не может родиться, что не было бы смертно, так же как он».

Свт. Григорий Нисский пишет: «Аполлинарию кажется, что души рождаются, подобно как от тел [тела]. Он полагает, что душа происходит чрез преемство от первого человека к рожденным от него, подобно как чрез телесное преемство».

Но св. Григорий там же опровергает это так: «Если души происходят по преемственному рождению, то они тленны, подобно как и прочее происходившее по преемственному рождению». «Не души рождают души, так чтоб усвоить себе название отца или матери, но — людей люди».

§ 32. Душа творится Богом

в) «Как гадаю сам, — говорит свт. Григорий Богослов, — и как слышу от мудрых, душа есть некая божественная струя и приходит к нам свыше». «Душа происходит от Бога», — пишет свт. Афанасий Александрийский в послании своем к князю Антиоху.

«Доблестный Иов, — по замечанию блж. Феодорита, — исповедует пред Творцом своим: *помяни, яко брение мя создал еси... Живот же и милость положил еси у мене: посещение же Твое сохрани мой дух* (Иов. 10, 9, 12). Сими словами Иов указал, между прочим, как творится душа и соединяется с телом... Также и благоглаголивый Давид взывает: *руце Твои сотвориште мя...* (Пс. 118, 73)».

Касательно сего св. Григорий Нисский в одном месте пишет: «При известном всем способе плотского рождения каким образом становится человеком то, что извергается?.. Ибо что общего имеет семя человека со свойствами, усматриваемыми в сем последнем? Человек есть существо сложное, словесно-разумное и способное к размышлению; а то представляется влажным каким-то веществом, не больше как только чувственным. Как же поверить, что из этого составился человек?.. Каждый спрошенный об этом в готовности сказать, что этот человек составляется *силой Божественной*, без которой семя остается неподвижным и бездейственным. Следовательно, не то производит человека, что отделяется, но сила Божественная переменяет являемое в природу человека... Что общего имеют влажность и образ Божий? — Но ничего нет удивительного, если по воле Божией влажность переходит в превосходнейшее животное».

«О возлюбленный, — взывает св. мч. Епиктет, — отец, родивший тебя по плоти, не есть истинный отец, потому что он родил только тленную плоть твою,

а истинный Отец твой есть Всемогущий Бог, создавший душу бессмертную и вливший ее в плоть твою, Его же повелением зачатую». Те же слова Епиктета повторял св. Димитрий Ростовский. Согласно с сим и Лактанций, отвергая мнение о происхождении души от родителей, заключает: «...таким образом, надобно признать за верное, что один только Бог может *творить души*... Ясно открывается, что души происходят не от наших отцов и матерей, но от Бога, Который есть наш общий Отец и один сохраняет в сокровищнице Своей премудрости тайну нашего рождения, так как Он один имеет власть над этим рождением».

§ 33. Человеческие души творятся не из ничего, а от душ родителей

Как же души человеческие происходят от Бога? Свт. Григорий Двоеслов по этому предмету в одном из своих писем замечает: «На конце письма ты спрашиваешь... и говоришь: если тело подвержено первородной вине, то почему будет виновна душа, которая дается от Бога и которая в действительном преступлении не соизволяла телу? Пусть же твоя сладчайшая для меня любовь знает касательно сего предмета, что у отцов Церкви немалое было исследование о происхождении души, но осталось неизвестным, нисходит ли она от Адама или дается каждому порознь: признали, что этот вопрос неразрешим в настоящей жизни. Подлинно вопрос велик и не может быть обнят человеком: поскольку если душа рождается

от субстанции Адама, то почему же она и не умирает вместе с плотью? А если вместе с плотью не рождается, то почему она в этой, заимствованной от Адама плоти подчинена грехам?»

Согласно с Григорием Двоесловом заметим и мы: если душа происходит вместе с плотью, т.е. *от самой плоти*, то обе они должны подвергнуться одинаковой смерти; если душа в происхождении ничего не заимствует от тех, от которых заимствуется наша плоть и кровь, то каким образом переходит на душу гнусность и виновность первородного греха? — Как решить эти недоумения? Хотя за всеми решениями вопрос о происхождении души останется окончательно неудоборазрешимым в настоящей жизни, однако же для возможного решения надобно признать, что души творятся Богом не из ничего, а от душ родителей. Ибо:

а) Имея такое начало, они не имеют необходимости подвергаться смерти, потому что они происходят от духовного семени — от душ родителей, — а не от плоти и крови их; вместе с тем они необходимо подвергаются заразе первородного греха, потому что природа корня сообщается и его побегам, свойство источника льется и в его потоках.

б) Отвечаем при этом и на вопрос блж. Иеронима, что души человеческие происходят от родителей, но не подобно неразумным животным: поскольку они происходят не по своему естеству, в котором как духовном нет никакой делимости, а по особенному творческому всемогуществу.

в) Мысль о таком происхождении человеческих душ подтверждается и писаниями свв. отцов и учителей Церкви. Свт. Григорий Богослов, учивший, что душа приходит к нам свыше, говорит в стихотворении 8 «О душе», однако: «Как тело, первоначально растворенное в нас из персти, сделалось впоследствии потоком человеческих тел и от первозданного корня не прекращается, в одном человеке заключая других, так душа, вдохнутая Богом, с сего времени сопривходит в образуемый состав человека, рождаясь вновь *из первоначального* (конечно, духовного. — Авт.) *семени, уделяемая многим*». И блж. Феодорит о природе человека утверждает, что «младенец... получает душу, но не так, чтобы душа отвне привносилась в тело, и не так, чтобы раздалась из семени», то есть от плоти и крови, «но по тому *закону, какой Бог от начала вложил в человеческую природу*, получает бытие».

Видно отсюда, что Бог, по слову свт. Иоанна Златоуста, «переставший в седьмой день творить и приводить от небытия в бытие», творит души человеческие не из ничего, а от душ родителей. Ибо «Владыка Бог, — как замечает блж. Феодорит, — творит из не сущего и *созидает из сущего*: первое небо создал из не сущего, а второе *сотворил* из вод».

Примечание. Свт. Софроний, Патриарх Иерусалимский, говорит о том, что видна при этом и та «безбожная и вместе нелепая греза Оригена, будто все разумные существа произошли из умственной единицы».

§ 34. Человеческая душа с существующими еще в возможности силами животной жизни творится Богом одновременно с зачатием тела, а с действительными этими силами является уже после его образования

Когда же именно совершается Божественное творение души? — При снесении и соображении двоякого мнения об этом отцов Церкви мы останавливаемся на той мысли, что душа человеческая **А)** с существующими еще в возможности силами жизни животной творится Богом одновременно с зачатием тела, **Б)** а с действительными этими силами является уже после его образования.

А) О вполне одновременном происхождении души и тела ясно учили в IV веке св. Григорий Нисский, а в VII веке св. Максим Исповедник.

«Некоторые, — говорит преп. Максим Исповедник, — удаляясь от истинных церковных положений о душе, страстно учат, будто она получает существование или по-эллински прежде собственного тела, или по-иудейски после него... Опровергать неосновательности и погрешительные проблемы касательно сего я почитаю не свойственным ни настоящему времени, ни предмету».

Зато обстоятельный разбор этой проблемы читаем у свт. Григория Нисского. «Иные, — пишет он, — привязываясь к описанному Моисеем порядку творения в образовании человека, говорят, что душа по происхождению моложе тела, — так как Моисей

упоминает, что Бог сперва взял земную персть и образовал человека, потом чрез вдохновение даровал ему душу... То и другое мнение заслуживает порицания, т.е. как тех, которые баснословят, будто души в особом каком-то состоянии живут прежде тел, как равно и тех, которые думают, что души создаются после тел. Заклучая, таким образом, мы объявляем, что и той и другой стороны учение должно быть отвергнуто. Наше же определение обо всем этом предмете, шествуя путем средним между тем и другим мнением, само собой приходит к истине. Оно есть следующее: души и не спадают на землю... как заблуждаются элины, и не тогда происходят ради тела, когда оно уже образуется, наподобие какой-нибудь глиняной штуки, представляющей вид человека, ибо в таком случае природа разумная была бы хуже глиняного изваяния». В другом месте он же говорит: «В каждом из нас рассматриваются два человека — один телесный и являемый, а другой умом понимаемый и невидимый; происхождение же обоих их одновременное, поскольку они вступают в жизнь, будучи взаимно соединены между собой. Ибо ни душа не существует прежде тела, ни тело не образуется прежде души; но одновременно являются в жизни». Св. Григорий доказывает это: а) единством человеческой природы; б) всемогуществом Божиим, которому несвойственно заканчивать вполнину; в) тем, что зачатое, но еще не принявшее души тело не может в строгом смысле и называться человеческим; г) тем, что зачатое живым и одушевленным телом должно быть

и само живо и одушевленно, и д) тем, наконец, что возрастание и самое уже начало образования в зачавшемся теле необходимо предполагают присутствие собственной его души, возвращающей и образующей свое тело.

а) «Поскольку человек, состоящий из тела и души, есть один и тот же, то мы утверждаем, что надобно допустить одно и общее начало состава его, «так чтобы он не был и старше сам себя, и моложе, если бы телесный состав первенствовал в нем, а другой являлся позже... Потому не надобно предпоставлять одно другому в созидании каждой части, так что ни душа прежде тела, ни наоборот, — и это по той причине, чтобы человек *не вводил распрю сам с собой*, разделяясь различием во времени».

б) «Так как, — рассуждает св. Григорий, — природа наша, по учению апостола, двояка — одна природа человека являемого, а другая сокровенного, — то, если одна из них стала существовать прежде, а другая после, и сила Создателя покажется несовершенной, как будто бы не в состоянии совсем, вдруг закончить всё дело, но прерывала его, порознь занимаясь совершенением каждой части этих половин. Нет: как в зерне пшеницы либо в каком-нибудь ином семени в возможности, так сказать, заключен, говорим мы, весь вид колоса либо зрелых плодов, т.е. и трава, и стебель, и расстояния между коленцами, и плод, и ости, между тем как ничего из этого на самом деле не является в природе прежде или не происходит скорее другого, но естественным порядком проявляется наконец

самая способность, находящаяся в семени, а не приводит другая природа; так, по нашему мнению, и при самом начале происхождения человека в человеческом семени заключается природная сила, возникшая вместе с ним самим. Она потом, естественным некоторым порядком дальнейшего поступления стремясь к самоусовершенствованию, мало-помалу раскрывается и обнаруживается — не потому, чтобы она совне что-нибудь воспринимала как помощь к достижению совершенства, но она собственной силой, мало-помалу преуспевая, доходит до оно́го».

в) «Потому как душа не существует прежде тела, так без души вначале и тело не может поистине назваться человеческим. Начало того и другого одно, которое в одном высшем отношении утверждается на первой воле Божией как на основании, а в другом отношении должно быть полагаемо в начале нашего происхождения. В самом деле, как в том, что́ для зачатия тела полагается во утробе материнской, прежде нежели оно образуется, нельзя усмотреть отчетливого различия членов, так в этом же самом невозможно приметить и сил, свойственных душе, прежде, нежели эти силы приступят к действиям. Но никто не сомневается, что то же самое образуется в различные члены и различные внутренности без всякого участия какой-либо другой силы, силой, сообщенной ему от природы, обратившейся в действие. Таким же образом мы должны думать и о душе, что она присуща телу, хотя и не выказывает никаких признаков о себе какими-либо действиями во внешней и являемой части

человека. Действительно, и форма будущего человека в возможности существует в семени и скрывается потому, что не может быть усмотрена в явлении на свет прежде, нежели дозволит необходимый порядок вещей, так и душа находится в том, хотя и не является; явится же в своем собственном и природном действии, выступая вместе с возрастанием тела».

г) «Ибо как не из мертвого тела возникает способность к зачатию, но из одушевленного и живого, так, в сообразность сему, надо думать, что и то не есть мертво и неодушевлено, что от живого тела исходит для произведения живого предмета. Подлинно, что касается до плоти, то она сама по себе совершенно и бездушна, и мертва; а мертвенность есть только лишение души. Но никто, думаю, не скажет, что лишение существует прежде имения, между тем это необходимо будет следовать, если кто скажет, что плоть, которая бездушна, т.е. мертва, существует прежде души».

Ту же мысль свт. Григорий повторяет и в другом месте — в своем рассуждении «О душе и воскресении»: «Явно и ясно для всех, что ничто из бездушного не имеет в себе силы движения и возрастания. Но усугубление и возрастание, так же как местное движение того, что растет в утробе, не подлежат спору и сомнению. Следовательно, остается признать, что начало души и образования тела одно и то же. И как земля, приняв от земледельцев отрасль, оторванную от корня, производит из нее дерево, не сама влагая силу возрастания в питаемое, но только сообщая тому вещество и пособие для возрастания,

что вложено в нее, так, говорим мы, и отделяющееся от человека для посеяния человека и само некоторым образом есть животное, от одушевленного одушевленное, от питаемого питаемое. А то, что не все действия и движения души может вместить малость отделившегося — это нисколько не удивительно. Поскольку и в семени зерновой хлеб, когда он показывается, не тотчас бывает колосом (ибо как он мог бы иметь такое место в такой малости?), но, в то время как земля питает хлеб сродной и годной пищей, этот хлеб переходит в колос, не изменяя природы в массе земли, а обнаруживаясь и соделываясь законченным и совершенным при пособии пищи. Итак, каким образом в растущих семенах рост мало-помалу доходит до совершенства, таким же образом в образовании и устройстве человеческом сила души появляется и выказывается соответственно и соразмерно телесной величине, а именно: сперва силой питания и взращивания внедряясь и прирождаясь тому, что образуется в утробе; после этого сообщая дар ощущения вышедшему на свет, и потом уже, как бы плод какой, по достаточном увеличении растения, обнаруживая силу разумную, не всю сразу, но увеличивающуюся вместе с приподнимающимся растением, чрез соответственное преуспеяние и поступление вперед. И поскольку то, что от одушевленных отделяется для овеществления одушевленного состава, не может быть мертвым (ибо мертвенность является чрез лишение души, а лишение не предшествует обладанию), то из всего этого мы заключаем, что

приход в бытие бывает общий для того сопряжения, состоявшего из обоих, так что ни это не существует прежде, ни то не прибывает после».

д) «Если кто яснейшего потребует доказательства, из которого бы следовало, что часть, составляющая начало рождаемого животного, одарена жизнью, — продолжает свт. Григорий Нисский, — тот может воспользоваться и прочими знаками, по которым различают предметы одушевленные и мертвые. Именно: мы почитаем это доказательством жизни в человеке, если он сохраняет тепло, действует и движется, так как, напротив, холод в телах и недвижимость означают не иное что, как мертвенность. Следовательно, если и то, о чем мы теперь рассуждаем, и тепло имеет и действует, то заключаем, что и оно небездушно. И каким образом о телесной части оного мы не говорим, что это плоть, или кости, или волосы, или что-то другое, находящееся в человеке, но утверждаем, что оно всё это в возможности есть, хотя еще и не проявляется видимым образом, так и в душевной части, хотя и не проявляется еще ни словесно-разумная способность, ни желательная, ни раздражительная, ни прочее усматриваемое в душе; однако ж мы говорим, что они существуют в ней и что способности души растут вместе с тем и в соответствии тому, как устроится и совершенствуется тело. Ибо как в человеке взрослом способности души выказываются явственно, так в начале нашего происхождения, соответственно и соразмерно тогдашней потребности, выказывается участие души в том, что она из отложенного вещества

сама себе приготовляет природное жилище. Ибо мы не почитаем возможным, чтобы душа удобно поместилась в чужие покои, так же как невозможно, чтобы оттиск на воске был совершенно прилажен к не своей резьбе. Именно, как тело из малейшего становится великим и достигает своего усовершенствования, так и способность души, соответственным образом врожденная рассматриваемому нами предмету, вместе с ним и увеличивается. Сперва при первом образовании находится в ней одна только сила растительная и питательная, как будто какой-то корень, сокрытый еще в земле: чего-либо больше не вмещает малость принятого. Потом, когда это растение выйдет на свет и покажет свой росток солнцу, то в нем расцветает прекрасный дар ощущения. Созревши же и достигши соразмерной величины, как бы какой-то плод, начинает выказывать свой блеск сила словесно-разумная, не вся, впрочем, сразу являясь, но возрастает вместе с тщательным усовершенствованием своего орудия и всегда принося плоды, сколько может вместить их сила телесная. Если ищешь, что именно производит душа в образовании тела, то внемли себе, как говорит Моисей, и ты в тебе самом, как в книге, прочтешь историю действий души. Сама природа яснее всякого слова расскажет тебе о разнообразных занятиях души в теле, и в устроении целого, и в устроении частей. Рассказывать о чудесах в нас самих, как бы о чужих, я считаю лишним. Ибо нужно ли кому узнавать собственную природу из слов другого, когда сам он может рассматривать себя самого? Именно кто будет

наблюдать, каким образом мы живем, и научит, сколь способно тело ко всякой жизненной деятельности, тот может узнать, чем занята была естественная способность души при первом образовании рождающегося. Отсюда явно для наблюдательных, что отнюдь не мертвым и бездушным существует в художнической хранилище естества то, что для возрастания живого существа полагается в ней, отделившись от живого тела. Ибо и зерна плодов, и побеги кореньев мы вверяем земле не тогда, когда вымрет сообщенная им от природы жизненная сила, но когда они сохраняют в самих себе хотя и сокровенное, но совершенно живое свойство первообраза. И эту силу земля не влагает отвне (ибо иначе и засохшие дрова пустили бы отростки), но уже вложенную делает явной, питая собственным своим соком корень, кору, внутренность и отпрыски ветвей и приводя растение в зрелость. Этого не могло бы быть, если бы не была вложена некоторая естественная сила, которая, втягивая в себя из смежных частей сродную и соответственную пищу, становится кустарником, или деревом, или колосом, или какими-нибудь кустовыми ветвями».

В самом деле, тело образуется собственной его душой: и свт. Григорий Богослов учил, что «душа — дыхание Вседержителя Бога, приходя совне, образует персть». Если же предположить, что до образования его не бывает собственной души в нем даже с возможными силами, то надобно будет не только произвольно допустить, что зачавшееся тело образуется душой матери, поскольку нет в человеке особой

растительно-животной силы (см. § 14), но и в противность многим местам Священного Писания, усваивающим рождение детей родителям (см. Быт. 5, 3, 6, 7 и далее), допустить, что душа творится от души одной только матери: поскольку бывает иногда, что родитель чрез несколько часов после брака перемещает брачное ложе на одр смертный или отправляется один в путь далекий и надолго, тогда как от верной ему супруги рождается дитя.

Б) Как же с мыслями св. Григория Нисского примирить учение блж. Феодорита и других о том, что душа творится Богом после образования ее тела? — Предположением, что в этом последнем случае бытие человеческой души считается со времени развития в ней сил, по крайней мере животных, именно движения, а не с того, когда она, не имея и этих сил в действительности, остается с одними силами растительными, пользуясь жизнью далеко низшей, даже животной. Учение Феодорита и других следующее.

По изъяснению блж. Феодорита, Моисей говорит, что «младенец прежде образуется в утробе матери, а потом получает душу (см. Исх. 21, 22–23); и Святая Церковь, по свидетельству блаженного, следуя слову Божию... и веруя Божественному Писанию, говорит, что душа творится вместе с телом, но не так, чтобы с самым семенем, из которого образуется тело, и она получила бытие, но что, по воле Творца, она тотчас *является* в теле после его образования. Божественный Моисей говорит, что сначала образовано было тело Адама, а потом от Бога вдунута

была душа. *И созда Бог человека, перст возьмь от земли, и вдушу в лице его дыхание жизни и бысть человек в душу живу* (Быт. 2, 7)... Тот же пророк в законах своих еще яснее учит, что сперва образуется тело, а потом вливается душа. Ибо, говоря о том, кто поразит беременную женщину, он дает такой закон: *аще кто поразит жену непраздну и изыдет младенец ея неизображен: тицетою да отщетится. Аще же изображен будет, да даст душу за душу, око за око* и проч. (Исх. 21, 22–24). Этим самым он дает разуть, что неизображенный или необразовавшийся младенец еще не имеет души, а образовавшийся имеет душу... Сотворив душу бессмертной, а тело смертным, Он (Бог) дал ему преимущество по времени творения, дабы душа не превозносилаcь cлишком пред телом, если бы она и по природе, и по времени была выше его. Такое учение о душе и теле почерпнула Святая Церковь из Божественного Писания».

И преп. Исаак Сирин пишет, что «душе невозможно получить бытия и родиться без совершенного образования тела с его членами».

Согласные с учением отцов Церкви и Патриархи Вселенские одобрили то учение Православного Исповедания, что «душа дается от Бога в то время, когда тело образуется и соделается способным к принятию оной».

Таким образом, по снесении и соображении двоякого мнения отцов Церкви о времени происхождения души мы останавливаемся на той мысли, что душа человеческая с существующими еще в возможности

силами жизни животной творится Богом от душ родителей одновременно с зачатием ее тела, а с действительными этими силами является уже после его образования. При этой мысли сравнительно легкое по закону Моисееву наказание за поражение матери новообразовавшегося младенца объясняется ненамеренным действием против одной еще возможности человеческой природы в таком младенце. Ибо намеренное действие, умысел и против этой возможности считается отцами Церкви за убийство; так, в 91-м правиле VI Вселенского Собора сказано: «Жен, дающих врачевства, производящие недоношение плода во чреве, и приемлющих отравы, плод умерщвляющие, подвергаем епитимии человекоубийцы». Следовательно, и в недоношенном плоде, и, без сомнения, в еще не образовавшемся, как видно из намерения скрыть плодоношение, предполагается душа, если принятие отравы умерщвляет плод и потому считается убийством.

Так определяется происхождение нашей души!





О НЕСКОНЧАЕМОСТИ БЫТИЯ (БЕССМЕРТИИ) ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

Поклоняются, Боже Отче, яко
дал ми еси душу бессмертную
и святой благодати причастную.

Свт. Димитрий Ростовский

§ 35. Переход к настоящему разделу о бессмертии человеческой души и два значения в понятии отцов Церкви о ее бессмертии

«Определив всему временное начало, — говорит свт. Софроний Иерусалимский, — Бог чувственным вещам назначил и конец временный, а существ разумных и невидимых Он почтил большим против тех достоинством: они никогда не умирают и не разрушаются, подобно чувственным вещам, которые текут и преходят».

«Трояких жизненных духов сотворил Бог, — замечает свт. Григорий Двоеслов, — одного, который не покрывается плотью; другого, который покрывается

плотью, но не умирает с плотью; третьего, который и покрывается плотью, и умирает с плотью. Дух, не покрываемый плотью, есть дух Ангельский; плотью покрываемый дух, но с плотью не умирающий есть дух человеческий; покрываемый плотью и с плотью умирающий есть дух скотов и всех неразумных животных. Потому человек... ниже Ангела и выше скота, так что он имеет нечто общее и с высшим, и с низшим, т.е. бессмертие духа с Ангелом, смерть плоти со скотом, до тех пор, пока и самая смертность плоти не поглотится славой Воскресения».

Таким образом, самым догматом о воскресении предполагается бессмертие нашей души. Свт. Иоанн Златоуст в одной беседе говорит: *«...подобает тленному сему облещися в нетление, и мертвенному сему облещися в бессмертие (1 Кор. 15, 53). Мертвенному — чему? душе или телу? Очевидно, телу, потому что душа по природе бессмертна, а тело по природе смертно»*. «Всё тленно, — пишет преп. Нил Синайский, — а душа нетленна». «Что касается до души, — рассуждает св. Григорий Нисский в «Слове о воскресении», — то она... не умирает, но нетленна и не подлежит разрушению». «Бессмертная душа, — замечает блж. Феодорит Кирский, — не будет воскресать, как тело, а только возвратится в него». «Целый мир не равноценен душе, — говорит преп. Иоанн Лествичник, — мир преходит, а душа нетленна и пребудет нетленной». «Бог... дал человеку нетленную... душу», — замечает св. авва Дорофей. «Душа на много ли человеку дана есть? — вопрошает свт. Димитрий

Ростовский, — не токмо на временную сию жизнь, но навеки; аще бо человек временно и умирает, обаче душа есть бессмертна и по смерти человеческой живет... в бесконечные веки жити будет». Потому, имея в виду это существенное свойство бытия нашей души, отцы Церкви большей частью в самом понятии о ней указывали на ее бессмертие (см. § 7).

Впрочем, бессмертием души некоторые из них называли не только ее существование после смерти тела, но и самое наслаждение ее бессмертием, когда она удостоится благодатной близости к Вечному Источнику жизни в противоположность тому, что она может подвергнуться смерти духовной, смерти второй (см. Откр. 20, 14) в удалении от Него. «Мы научены, — пишет св. Иустин мученик, — что становятся бессмертными одни только приблизившиеся к Богу по святости и добродетели, и веруем, что жившие неправедно и непеременившиеся наказываются в вечном огне», конечно, продолжая свое и существование, и сознание.

Имея в виду эти два значения бессмертия, св. Григорий Двоеслов говорит, что «душа человеческая... так бессмертна, что может умереть, и так смертна, что не можешь умереть... скажу кратко: она и бессмертно-смертна, и смертно-бессмертна». «Поскольку жизнь именуется двояко, — поясняет в другом месте Двоеслов, — то двояко надо понимать и смерть. Ибо иное есть жизнь наша в Боге, и иное, что мы созданы и сотворены, т.е. иное — жить блаженно, и иное — жить бытием. Таким образом, разумеют, что душа

и смертна, и бессмертна. Смертна потому, что лишается блаженной жизни; бессмертна потому, что никогда не перестает жить и не может потерять жизнь своей природы, хотя бы была осуждена на вечную смерть. В первом случае она теряет блаженное бытие, но не теряет бытия. Оттого она и терпит смерть без смерти, ущерб без ущерба, конец без конца, так что ее смерть бессмертна, ущерб неущербляемый, конец бесконечный».

§ 36. Перечисление доказательств бессмертия нашей души

Доказательства бессмертия нашей души как нескончаемого бытия ее заимствуются отцами и писателями Церкви, кроме указания на слова Священного Писания: **I)** от свойственной нашей душе простоты и самодвижности; **II)** от дарованной ей премудростью Божией способности к известным мыслям и стремлениям; **III)** от требуемого Божиим правосудием возмездия добродетели и пороку и **IV)** наконец, от наблюдений богопросвещенных мужей над исходом души из тела и от доступных всем наблюдений над прославленными мощами свв. чудотворцев.

§ 37. О бессмертии нашей души из Священного Писания

«Откуда видно, что во время смерти душа не умирает вместе с телом? Ибо некоторые так думают, — предлагается вопрос в послании свт. Афанасия Великого к князю Антиоху: Сын Божий и Слово Иисус

Христос ясно научает нас смертности тела и бессмертию нашей души, говоря: *не убойтесь от убивающих тело, души же не могущих убить* (Мф. 10, 28). Ясно, что душа бессмертна».

«Что душа бессмертна, — пишет св. Епифаний Кипрский, — сему явно научил Господь и прямо Сам, и чрез Соломона говоря. Прямо Сам в истории о богатом и о бедном Лазаре, из которых один представляется покоящимся в недрах Авраама после сложения тела, а другой среди мучений разговаривающим с Авраамом (см. Лк. 16). Через Соломона — в Книге Премудрости, где написано, что *праведных души в руце Божией, и не прикоснется их мука. Непщева-ти быша во очию безумных умрети, и вменися озлобление исход их, и еже от нас шествие сокрушение: они же суть в мире... упование их бессмертия исполнено* (Прем. 3, 1–4)».

«Душа есть бессмертна, — указывает на то же свт. Димитрий Ростовский, — и по смерти человеческой живет, по писаному: *Праведных души в руце Божией, и не прикоснется их мука. И паки: непщева-ти быша умрети... они же суть в мире, упование их бессмертия исполнено* (Прем. 3, 1 и след.)».

«И Давид, — как замечает св. Иринеи Лионский, — говорит: *и душа моя Тому будешь жить* (Пс. 21, 30)».

И еще прежде «сказанное Моисею из купины: *Аз есмь... Бог Авраамов, и Бог Исааков, и Бог Иаковль* (Исх. 3, 6), — говорит св. Иустин, — указывает на то, что умершие продолжают существовать».

Но «о чем странным образом гадал Пифагор, — замечает блж. Иероним, — чему не верил Демокрит, о чем, по обречении на смерть, в утешение себе беседовал Сократ в темнице, — я разумею истину бессмертия души после отрешения от тела, — то знают теперь индеец и перс, гот и египтянин. Крест восторжествовал над свирепыми бесами и над теми дикими ордами, которые ходят в звериных кожах».

§ 38. Доказательства бессмертия нашей души от свойственной ей простоты и самодвижности

1) Что касается до удостоверений разума в бессмертии души, заимствованных от ее свойств, то он может указать на **а)** ее простоту и **б)** самодвижность.

а) «В сей истине, — как утверждает свт. Афанасий Великий, — легче всего можно удостовериться чрез познание тела и его различия от души. Ибо если ясно доказано (см. гл. 3), что душа отлична от тела и тело по природе смертно, то необходимо признать душу бессмертной по тому самому, что она неподобна телу». Поясним эту мысль из сочинений свв. Григория Нисского и Максима Исповедника. «Смерть вследствие разрешения от одежды мертвых кож не касается души: ибо как может разрешиться то, что несложно?». «Бессмертие, думаю, должно следовать за простотой. А как это, послушай. Из существующего ничто не разрушается само собой, иначе оно не составлялось бы и в начале. Ибо что разрушается, то разрушается противным. Поэтому разрушающееся

таково, что оно может разделиться. А что может разделиться, то сложно; сложное многократно; слагающееся из частей, разумеется, из различных частей слагается; различное не то же самое; следовательно, душа, будучи простой, не состоящей из различных частей, несложной и неразделимой, по тому самому будет нетленна и бессмертна». Ту же мысль содержит и довод Лактанция, «что всё подверженное чувствам зрения и осязания может быть истреблено силой и потому не может быть вечным, а всё, что не подвержено чувствам зрения и осязания и дает о себе знать только по своим действиям, принадлежит вечности, потому что не может терпеть никакого постороннего насилия. Следовательно, тело подвержено смерти, потому что подвержено зрению и осязанию, а душа бессмертна, потому что этим чувствам не подвержена».

б) «С другой стороны, — заключает св. Афанасий, — если душа... приводит в движение тело, меж тем как сама ничем посторонним не приводится в движение, то ясно, что она движется сама собой, что и после того, как тело обратится в персть, она сама собой будет действовать. Не душа умирает, но тело, как скоро разлучается с душой. Итак, ежели бы душа была приводима в движение телом, то следовало бы ей, по удалении от нее сего движителя, умереть; но если душа движет телом, то тем более она может приводить в движение саму себя; а когда она имеет силу действовать сама собой, то, несомненно, будет жить и после смерти тела».

И преп. Максим Исповедник после вышеизложенного доказательства продолжает: «...и опять движимая чем-нибудь посторонним жизненность имеет движение не от себя, а от движущего и пребывает таковым дотоле, пока держится действующей на нее силой. Как скоро сила перестает действовать, прекращается и оно. А движимое не чем-нибудь посторонним, но имеющее движение от себя самого, как и самодвижная душа, никогда не перестает существовать. Ибо самодвижному следует быть вечнодвижным; вечнодвижное же будет безостановочно, а безостановочное нескончаемо; нескончаемое нетленно; нетленное бессмертно. Следовательно, если душа самодвижна, как доказано выше, то она будет нетленна и бессмертна, по вышеизложенному умозаключению».

Указывая на простоту и самодвижность души, Лактанций говорит: «Мы не должны сомневаться, что душа была бы небессмертна, потому что то, что невидимо и неосязаемо и само собой имеет непрерывное* движение, должно всегда длиться».

Сщмч. Иринеи учит: «Умирать — значит лишиться жизненной способности и после остаться бездыханным, бездушным, безмолвным и обратиться в то, из чего было и самое начало субстанции. А этого

* К доказательству непрерывной самодвижности души надо отнести и другой довод Лактанция. Он говорит, что «власть души действовать над телом, тогда как тело не может действовать без души, есть доказательство того, что смерть, разделяющая душу от тела, не уничтожает души».

нельзя отнести к душе, ибо она есть *дыхание жизни* (Быт. 2)... и не могут сказать, чтоб это существующее *дыхание жизни* было смертно».

§ 39. Собственно говоря, душа своим бессмертием обязана не своей природе, а благодати Божией — свойствам Божиим

II) Но, собственно говоря, из самих свойств человеческой души нельзя со строгой логической необходимостью доказать ее бессмертие. Ибо Тот, Кто даровал душе несложность и простоту, может совсем уничтожить душу, и это не будет противоречить ее простоте; равным образом Тот, Кто сообщил ей силу самодвижности, Тот же может и остановить эту силу. Следовательно, настоящее доказательство бессмертия души надо искать не в самой сущности ее природы, а в свойствах Премудрого и Правосудного ее Творца, давшего ей бессмертную природу. Не потому ли и отцы Церкви утверждали, что душа наша бессмертна *по благодати Божией*?

Сказавши, что «души человеческие никогда не умирают и не разрушаются, подобно чувственным вещам, которые текут и преходят», св. Софроний Иерусалимский продолжает: «Однако ж они бессмертны не по природе или не потому, что имеют сущность неразрушимую, но потому, что Бог даровал им благодать, которая сохраняет их от тления и смерти. Так нетленны души человеческие, так бессмертны Ангелы не потому, как сказано, что имеют подлинно

неразрушимую природу и собственно бессмертную сущность, но потому, что получили *благодать, ведущую к бессмертию* и доставляющую им нетление». И св. Ириней, говоря о бессмертии нашей души, замечает, что «это Богом сотворенное существо хотя и получает начало своего происхождения... но продолжает существовать и простирается в долготу веков по воле Бога Творца, так что и происхождение в начале, и *бытие после того есть для него дар*».

И сам Афанасий Великий, доказывавший бессмертие души ее природой, замечает, однако ж, что «она после смерти тела будет иметь нескончаемую жизнь *по благодати Бога*, Который на сие и создал ее Словом Своим, Господом нашим Иисусом Христом».

«Знай, — говорит свт. Кирилл Иерусалимский, — что ты имеешь душу свободную, прекрасное творение Божие, сотворенное по образу Создателя, бессмертное *по благодати Бога*». Вникнем при этом и в выражение Златоуста: «...смертной Бог не сотворил [душу], но *пустил ей быть бессмертной*».

§ 40. Доказательство бессмертия нашей души от дарованной ей премудростью Божией способности к известным мыслям и стремлениям

Какому же Божью свойству мы обязаны этим даром бессмертия? — Божией премудрости и правосудию.

«Премудрость Божия есть бессмертна и создательница бессмертия... — говорит св. Димитрий

Ростовский, — премудрость же Божия, хотя разуму человеческому свое изъяснити ясно бессмертие... аки бы глаголет: веждьте, о человецы!.. Мене знайте быти вечну и бессмертну, не точию же Мене, но и души ваши, от Мене созданныя, вечны суть и безсмертны». — Чем же уверяемся мы премудростью Божией в своем бессмертии? Тем, что «бессмертная мудрость Божия созда бессмертную душу нашу мудре», — тем именно, что высочайшая мудрость сия не даровала бы душе нашей способности **а)** к таким мыслям **б)** и таким желаниям, какие она имеет теперь, если бы не предназначила ее к бессмертию.

а) Не было бы в душе человеческой ни мысли о Боге, ни о самом бессмертии; не были бы таковы, как теперь, и произведения ее мыслей, если бы наделившая нашу душу такими силами премудрость Божия не даровала ей в удел жизнь в нескончаемые веки.

Бессмертие души после смерти тела «еще яснее, — по указанию свт. Афанасия Великого, — можно видеть из действий души, совершаемых ею в теле. Ибо, ежели душа, будучи заключена в теле, не ограничивается в своей деятельности малостью тела, напротив, часто, в то время, когда тело лежит на постели без движения и спит как бы смертным сном, она, действуя собственной силой, бодрствует и находится совершенно в ином состоянии, нежели в каком тело; и, как бы вышедши из тела, но на самом деле пребывая в нем, воображает и *созерцает то, что превышает земли*; ежели душа нередко, оставляя область земного, возносится к святым и Ангелам и, ободряясь

чистотой своего ума, приближается к ним, то не яснейшее ли она получит познание о бессмертии тогда, когда по изволению Бога, соединившего ее с телом, разрешится от тела? Если она, быв соединена с телом, жила независимо от тела, то тем более после смерти тела будет иметь нескончаемую жизнь... Потому-то *душа и мыслит и рассуждает о бессмертии и вечности, что сама она бессмертна*; и если по тому самому, что тело смертно, чувства его постигают только смертное, то *необходимо допустить, что душа, созерцающая бессмертное, и сама бессмертна* и вечно жива, ибо мысли и представления о бессмертии никогда не оставляют ее, но всегда присущи ей и как бы питают и поддерживают в ней силу бессмертия. *По этому же самому душа имеет понятие о Боге, сама для себя есть путь из себя самой, а не извне, получает познание о Слове Божиим».*

Подобно сему, и Лактанций указывает, что «есть довод... доказывающий бессмертие души и заключающийся в том, что только человек может иметь правильное понятие о религии... Ясно, душа, не кончаясь телом, пребывает всегда; и, чувствуя, как бы по естественному инстинкту, и основное свое начало, из которого вышла, и то место, в которое должна возвратиться, она любит и ищет Предвечного Бога».

И не только предмет известных человеческих мыслей, но и самая длительность различных его мыслей указывают на бессмертие его души. «Что сказать о деяниях тела и ума? — восклицает Лактанций. — Не доказывают ли они, что душа изъята от смерти?

Тело, будучи тленно и смертно, производит и дела такого же рода... Но мы видим, что произведения ума длятся всегда. Люди, презирающие мирские блага, оставили после себя потомству памятники своего ума и добродетели и приобрели бессмертную славу. Как произведения тела подвержены смерти, потому что и самое тело ей подвержено, то из того можно заключить, что душа изъята от смерти, потому что изъяты от нее и ее произведения».

б) И не только мысли, но и желания нашей души обнаруживают ее бессмертие.

«Люба есть душа, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — кто бо от земнородных желает разрешиться от нея? Кто бы не хотел с душою тысячу лет, паче же в безконечные веки жити?» Это хотение выражается в желании того, что не только бесполезно, но и противно телу. «Услаждения тела и души, — говорит Лактанций, — могут также служить доказательством, что первое смертно, а последняя бессмертна. Тело желает только того, что временно, как то: поесть, попить, во что одеться; оно ищет покоя и удовольствия, хотя, впрочем, ничего подобного не может ни пожелать, ни получить иначе, как с помощью и при содействии души. Душа, напротив того, желает многих таких вещей, которые не относятся к телу и не приносят ему никакой пользы, как то: репутация и слава. Она даже желает того, что противно телу, как то: воздержание от удовольствий, перенесение скорби и предание себя на смерть».

§ 41. Доказательство бессмертия человеческой души от требуемого Божиим правосудием возмездия добродетели и пороку

III) Кроме премудрости Божией, и правосудие Его убеждает нас в бессмертии нашей души. Потому, пишет Лактанций, «можно извлечь доказательство бессмертия души из того преимущества, что одна только душа может обладать добродетелью; ибо если бы душа погибла вместе с телом, то добродетель была бы противна природе, потому что обращалась бы нам во вред в течение настоящей жизни... Если же добродетель не зло, если [душа] поступает благоразумно, презирая злодейские и бесчестные наслаждения, если оказывает мужество, когда для удовлетворения своему долгу не боится ни скорби, ни смерти, то, по необходимости, должна она *получить в возмездие* такое благо, которое было бы превосходнее благ, ею покидаемых. Но какого блага ожидать нужно после смерти, как не вечности?.. Хотя пространство сей жизни и составляет то ристалище, на котором подвизается добродетель, но *она не тут получает свой венец*: она удостоивается его тогда, как исполнит весь свой долг и совершит все свои труды. Но *сего никогда не бывает прежде смерти*, потому что главнейший долг добродетели состоит в том, чтобы с радостью принять смерть и перенести ее мужественно. Итак, добродетель награду свою получает после настоящей жизни...» Притом «как есть две жизни, одна тела, а другая души, так

есть и *две смерти*, одна как бы действие природы, а *другая составляет казнь за прошедшее*».

«Какая польза правосудия? — спрашивает свт. Григорий Нисский. — Какая выгода истины, доброты и всякой честности? Для чего люди трудятся и преданы усердию к мудрости, покоряя себе удовольствие чрева, соблюдая воздержание и умеренность, предаваясь сну на краткое время, перенося непогоду и зной, если нет Воскресения?»

«*Правосудный Бог*, — читаем у свт. Иоанна Златоуста, — конечно, не допустил бы столь многим и злым отходить [из здешней жизни] ненаказанными и добрым терпеть бесчисленные бедствия, если бы тем и другим не приготовил другого состояния в *будущем веке*».

§ 42. Доказательство бессмертия человеческой души от наблюдений Богопросвещенных мужей над исходом души из тела

IV) Свт. Григорий Двоеслов, доказывая бессмертие нашей души, указывает на то, что некоторые из святых видели духовным оком, как души исходили из своих тел. В своей беседе со святителем (книга «Диалоги») диакон Петр говорит ему:

Петр. «Случилось мне быть при смерти некоторого брата. Разговаривая со мной, он внезапно испустил жизненный дух, и того, кого прежде видел разговаривающим со мной, я увидел внезапно умершим. Но я не видел, вышла ли душа его или нет; и весьма

трудным представляется верить существованию того предмета, которого никто не может видеть».

Григорий. «Что ж удивительного, Петр, если ты не видел исходящей души, которую и во время пребывания ее в теле ты не видишь? Неужели ты, разговаривая со мной, почтешь меня бездушным потому только, что не можешь видеть во мне моей души? Это потому, что природа души невидима; оттого она и выходит из тела невидимо, и пребывает в теле также невидимо».

«Ты жалуешься, что ты не увидел выходящей души некоторого умирающего: но и в том уже виновность, что ты телесными глазами хотел видеть предмет невидимый. Между тем многие из наших, очистивши око ума чистой верой и обильной молитвой, часто видели души, исходящие из плоти. Потому мне надо рассказать тебе, как видимы были исходящие души... Во второй книге этого сочинения я сказал, что достопочтенный муж Венедикт, как я узнал от верных учеников его, находясь вдалеке от города Капуи, в полночь узрел душу Германа, епископа того города, несомую Ангелами в огненном окружении (*in globo*) к небу».

«Из рассказов тех же учеников его узнал я, что двое благородных мужей, сведущих во внешних науках, родных братьев, из которых один называется Специоз, а другой Григорий, в святом обращении предали себя его правилу... Когда один из них, именно Специоз, ради монастырской пользы послан был к городу Капуе, то в один день его брат Григорий, сидя за общей трапезой с братией, восхитившись духом, воззрел и видит, что душа Специоза, родного брата его, так далеко

от него находящегося, исходит из тела; тогда же он объявил это братии, поспешно отправился и нашел, что брат его уже погребен, однако ж узнал, что он отошел от тела в тот именно час, в который он [его] видел».

«Один благочестивый и вернейший муж рассказывал мне, когда я был еще в монастыре, что некоторые, отправляясь на корабле из пределов Сицилии в Рим и находясь среди моря, видели, что душа некоторого раба Божия, который находился в Самнии, несется к небу. Вышедши на землю и разузнав, так ли это было, они нашли, что этот слуга Божий скончался действительно в тот самый день, в который они видели его восходящим в Царство Небесное».

«Находясь еще в своем монастыре, я узнал из донесения одного весьма достопочтенного мужа то, что теперь говорю. Он сказывал, что достопочтенный отец по имени Спас... пред кончиной, в кругу созванной братии, принял Таинство Тела и Крови Господней и начал с ними таинственное пение псалмов, предавши всю душу свою молитве. И все присутствующие при том братия увидели, что из уст его вышел голубь и тотчас, вылетевши в отверстую кровлю молитвенной храмины в виду братии, понесся к небесам. Надо верить, что это душа его явилась в виде голубя. Этим самым видом всемогущий Бог показал, с каким простым сердцем этот муж служил Ему».

Примечание. В 4-й книге своих «Разговоров» свт. Григорий Двоеслов рассказывает и о других подобных случаях.

Довольно подобных повествований передает и св. Димитрий Ростовский в Четьих-Минеях, например, в житии преп. Павла Фивейского (15 января), в житии преп. Симеона Столпника (1 сентября).

§ 43. Доказательство бессмертия нашей души от доступных всем наблюдений над прославленными мощами святых чудотворцев

Доказывая бессмертие нашей души, свт. Григорий Двоеслов свидетельствует еще и другими наблюдениями, доступными всем.

Беседа со святителем, диакон Петр говорит ему: «Как жизнь души, пребывающей в теле, я узнаю из движения тела, так жизнь души по исшествии из тела желал бы узнать из каких-нибудь открытых свидетельств».

Григорий. «Если я нахожу в сем предмете сердце любви твоей готовым, то нисколько не затрудняюсь доказательством. Послушай: неужели святые апостолы и мученики Христовы стали бы презирать настоящую жизнь и на смерть телесную предавать свои души, если бы не знали, что за тем следует, несомненно, жизнь души. Ты сам говоришь, что жизнь души, пребывающей в теле, ты признаешь по движениям тела; и вот те, которые предали на смерть души свои и уверовали в жизнь душ после смерти плоти, сияют ежедневными чудесами. Ибо к усопшим их телам приходят живущие больные — и исцеляются; приходят клятвопреступники — и поражаются бесом;

приходят бесноватые — и освобождаются от него; приходят прокаженные — и очищаются; приносятся мертвые — и воскресают. Размысли же, как живут, — там, где живут, — души тех, усопшие тела которых живут здесь в столь великих чудесах. Итак, если ты жизнь души, пребывающей в теле, уразумеваешь из движения членов, то почему же ты не замечаешь силы чудес, бывающей даже в костях мертвых?»

Петр. «Такому доказательству, думаю, нечего противопоставить основательного. В нем предметы видимые заставляют нас верить тому, чего мы не видим».

§ 44. Опровержения возражений против бессмертия человеческой души

Слова Екклезиаста как будто отвергают бессмертие души человеческой. *Якоже случай сынов человеческих и случай скотский, случай един им: якоже смерть того, тако и смерть сего, и дух един во всех. И что излише имать человек паче скота? Ничто же... Вся идут во едино место: вся быша от персти, и вся в персть возвращаются. И кто весть, говорится далее, дух сынов человеческих, аще той восходит горе? и дух скотский, аще нисходит той долу в землю?* (Еккл. 3, 19–21). Свт. Григорий Двоеслов поясняет, что это говорится от лица неблагомыслящих. Ибо в словах Екклезиаста речь идет о глаголании сынов человеческих (Еккл. 3, 18).

Но эти глаголания сынов человеческих не умолкали и после него, так же как не умолкают и поныне.

Мало того, для них стараются приискать свои мнимые основания.

На одно из таковых мнимых оснований указывает св. Иринеи. «Может быть, кто-нибудь скажет, — замечает он, — что души, немного прежде начавшие существовать, не могут продолжаться много времени, но что они или должны быть без происхождения, чтобы быть бессмертными, или умирать вместе с телом, если уже имеют начало своего происхождения. Пусть же научатся, — отвечает священномученик, — что один только Бог, Господь всяческих, существует без начала и без конца, истинно и всегда тот же и таким же образом. А всё Им сотворенное *хотя и получает начало своего происхождения...* но продолжает существовать *в долготу веков, по воле Творца Бога*».

Из древних пререкателей против истины бессмертия души нашей известнее других ученых язычник Лукреций. Опровержения его возражений представлены у Лактанция в книге VII «О блаженной жизни» в «Божественных установлениях». «Станем отвечать, — говорит он, — на доводы держащихся противного мнения, которые Лукреций приводит в третьей своей книге.

1) «Как душа, — говорит [Лукреций], — рождается вместе с телом, то необходимо должна с ним и умирать». Великая разность между душой и телом. Тело твердо, видимо и осязательно, а душа утончена и чувствами неуловима. Тело составлено из земли, а душа не имеет нисколько ни грубости, ни тяжести земли, как и Платон полагает. Ибо если бы

она не происходила от неба, то не могла бы обладать ни той быстротой, ни тем проворством, ни той силой, какие ей свойственны. Тело видимо, осязательно и подвержено смерти, потому что составлено из вещества тяжелого, подлежащего порче. Душа бессмертна, потому что утонченна и не подвержена чувству осязания; она свободна от всякого постороннего насилия. Правда, что тело и душа рождаются вместе, но тело, составленное из земли, служит только сосудом, приемлющим в себя душу; и когда две эти части подвергаются разлучению, которому дано имя смерти, то обе они возвращаются к своему началу: тело возвращается в землю, из которой взято, а душа, сотворенная Духом Божиим, становится бессмертной, потому что Дух Божий вечен. Наконец, этот поэт, забыв то, что привел к утверждению своего учения, присовокупляет: “То, что извлечено из земли, возвращается в землю, а то, что исходит от неба, восходит опять к небу”. Слова эти, без сомнения, не приличествуют человеку, уверенному в том, что душа умирает вместе с телом. Лукреций был увлечен силой истины и допустил ей сорваться с его пера. Заключение, извлекаемое им из своих слов, что душа, родясь с телом, с ним и умирает, совершенно ложно и может обращено быть против него самого. Неправда, чтобы тело по разлучении с душой тотчас гибло: оно остается целым несколько дней и сохраняется долго, когда будет бальзамировано. Если б душа и тело умирали вместе, как вместе рождаются, то душа не отделялась бы от тела и не оставляла бы его, но то и другое

погибли бы совокупно, и тело также бы скоро разрушилось, как бы душа исчезала, или как скоро бы тело разрушалось, то и душа равным образом бы разрушалась, подобно как вино разливается, когда сосуд, его заключающий, будет разбит. Но так как тело, сколь оно ни бrenно, не сразу после разлучения с душой разрушается и обращается в землю, из которой взято, то надо заключать, что душа, не имея ничего в себе бrenного, возвращается на небо как в место своего происхождения и вечно там пребывает.

2) “Возраст, — говорит тот же поэт, — созревающий от чувств в детях, крепость, поселяемая ими в молодых людях, и ослабление, терпимое ими в стариках, служат очевидным признаком, что душа смертна”. В ответ на это возражение скажу я, во-первых, что есть различие между умом, источником наших мыслей, и душой, основным началом жизни. Сон, усыпляющий ум, не усыпляет души. Безумие, лишаящее нас употребления разума, не отъемлет у нас жизни, потому что люди, им объятые, именуются сумасшедшими, но не называются мертвыми. Стало быть, справедливо то, что ум, или сила познавать и понимать, возрастает и убывает, смотря по различным человеческим возрастам; но несправедливо, чтобы вместе с тем душа возрастала и убывала: напротив, она находится в одинаковом положении со времени своего сотворения до того момента, когда освободится из темницы тела и возвратится в место своего происхождения. А как душа хотя и сотворена Богом, но, содержась в теле как бы в тюремном заключении, сначала не имеет

вѣдения, составляющего нечто Божеское, то она приобретает его, слушая и поучаясь, и не только не теряет его в преклонных летах, но более и более в нем преуспевает, а особенно когда предается ему заблаговременно и не проведет дурно первых лет своей жизни. Расслабление органов от дряхлости, помрачение глаз, притупление языка, отвердение слуха суть недостатки не души, но тела. Память, говорят, также уменьшается в старости. Чему тут дивиться? — Странно ли, что душа бывает угнетена под развалинами своего разрушающегося дома, когда не может иначе сделаться небесной и божественной, как выйдя из темницы своей, в которой содержится пленницей?

3) Но “душа подвергается скорби и печали и лишается рассудка от излишнего употребления вина; а это показывает, что она бrenна и смертна”. Это, скорее, показывает, что она имеет надобность в мудрости и добродетели, дабы рассеять чувствуемую ею печаль, когда она видит или переносит какое-либо бесчинство, а потом дабы чрез воздержание свое преодолеть удовольствие напиться допьяна и вкушать вещи, льстящие чувствам. Имея недостаток в добродетели и предаваясь сластолюбию, она расслабляется от наслаждений удовольствиями и подвергается смерти, потому что добродетель обещает бессмертие, а удовольствие причиняет смерть, как выше уже замечено. Смерть, постигающая душу, не уничтожает ее совершенно: она только может мучить ее вечной казнью, ибо душа, изшедши от Бога вечного, не может обратиться в ничто.

4) “Но душа, — продолжает Лукреций, — участвует в болезнях тела: она как бы сама себя забывает, изнемогает и потом уже восприимлет обычную свою силу”. Для того-то добродетель и необходима, чтобы препятствовать душе упадать духом под бременем отягощающих тело скорбей и чтоб она не забывала и не терялась, подобно как это случается с умом. Так как ум обитает в известной части тела, то, когда эта часть бывает уязвлена, ум из нее выходит и не прежде в нее возвращается, как она будет уже исцелена. Когда душа не имеет добродетели, она разделяет болезни тела, с которым соединена, и чувствует его слабости и бедствия; но как скоро разлучится с телом, то освобождается от сообщаемых им ей недостатков и наслаждается свойственной ей крепостью.

5) “Подобно как глаз, — говорит еще поэт, — не может видеть, когда будет вырван, так и душа не в состоянии чувствовать, когда отделится от тела; а это заставляет думать, что она есть только часть его”. Сравнение неправильно, и выводимое из него заключение несправедливо. — Хотя душа и находится в теле, но она не составляет его части, подобно как вино не бывает частью сосуда, в котором оно заключается, и как люди не могут быть частью дома, в котором живут. Поэт употребляет довод гораздо еще слабее того довода, о котором я говорил, когда думает доказать смертность души тем, что душа отделяется от тела не вдруг, но начиная с нижних частей, по мере их охлаждения. Кто умирает от меча, у того душа немедленно выходит из тела; а кто изнуруется болезнью, у того она

выходит мало-помалу, по мере [того] как жар горячки усиливается и кровь исчезает или примерно как огонь в лампе угасает от недостатка масла. Не надо воображать, чтобы душа теряла чувство так же, как тело. Когда душа удаляется, то тело портится; когда же тело портится, то душа от того не повреждается и уносит чувство с собой. Она не может перестать жить и чувствовать, расставаясь с телом, потому что она заставляла самое тело жить и чувствовать.

6) Лукреций приводит еще следующее: “Если бы душа была бессмертна, то никто бы, умирая, никогда не жаловался на свое разрушение, а напротив того, каждый из умирающих радовался бы, что возвращает себе свободу и покидает свое тело, подобно как змеи веселятся, сбрасывая кожу”. Я в жизни своей не видел, чтобы кто-то, умирая, жаловался на разрушение своего тела. Лукреций, может быть, видел, как иной эпикурец при смерти разглагольствовал о сем предмете. Как можно знать, чтобы кто, умирая, чувствовал разрушение своего тела, чувствовал отделение тела от души, тогда как нет никого, кто бы в сем положении не был приведен в молчание? Доколе есть возможность чувствовать и говорить, разрушения еще нет; когда последует разрушение, то нельзя уже ни говорить, ни жаловаться. Иной, может быть, скажет, что разрушения нельзя чувствовать прежде, нежели оно наступит. Но какой ответ дать на то, когда мы видим многих людей, которые, умирая, не только не жалуются на это разрушение, но телодвижениями или даже и словами изъявляют еще радость, что

выходят из своей темницы или из места своего заточения, дабы возвратиться в отечество свое?..

Кажется, я достаточно доказал, что душа не подвержена никакому разрушению. Остается причины тому, мной изложенные, подтвердить авторитетом. Не стану я для того приводить свидетельства пророков, все изречения которых стремятся к убеждению нашему, что человек рожден для служения Богу и для получения чрез таковое бессмертия; но приведу таких писателей, опровергнуть которых не посмеют отрицающие истину. Меркурий Трисмегист, вникая в природу человека, говорит, что “Бог сотворил его частью смертным и частью бессмертным и что он его поставил как бы между вечной и неизменной сущностью и между сущностями временными и изменчивыми, дабы он всё мог видеть и всему удивляться”... А что сказать о стихах Сивилл? Не ясно ли они проповедуют возвещаемую нами истину, объявляя, что Бог будет судить живых и мертвых? Таким образом, Демокрит, Эпикур и Дицеарх весьма ошибаются, уверяя, что душа смертна... Но как не могли они открыть естества души, которая так утонченна, что ускользает и от самых проницательных людей, то они и дерзнули утверждать, что душа подвержена смерти».





Часть II



О свойствах жизни души





ВООБЩЕ О СИЛАХ НАШЕЙ ДУШИ

Вся силы души моя, приидите
поклонимся Богу в Троице Единому.

Свт. Димитрий Ростовский

§ 45. Жизнь души, состоящая в движении и деятельности данных ей сил

«Естественное действование есть врожденное каждой сущности движение... Естественное действование есть сила, которою обнаруживается каждая сущность», «потому что бездействие не назовешь отличительным свойством силы, без сомнения же, сила усматривается в деятельности».

«Движение души есть не что иное, как *жизнь* ее; как, без сомнения, и о теле мы говорим, что тогда оно живет, когда движется; и тогда бывает смерть его, когда прекращается в нем движение». «Душа по природе своей имеет нужду в движении и не терпит бездействия. Бог сотворил ее существом деятельным, и потому ее природе свойственно действовать,

а бездействие противно ее природе». «Существенное свойство души — непрестанно быть в действии».

«Чувства человеческие, ум, мышление, внимание ума и тому подобное... суть движения и действия самой души». «Как гармония, согласуя разные тоны, производит одну симфонию, так... в нашей душе есть различные движения... есть в ней суждение, желание, мужество и прочее».

«В естественной деятельности обнаруживается сила всякой сущности».

§ 46. Понятие о силах человеческой души

В человеческой душе **а)** ее силы называются иначе **б)** частями души, **в)** ее членами. **г)** Иногда без всех этих названий, для выражения их, употребляется в греческом языке одно имя прилагательное с артиклем.

а) «Зло, — замечает преп. авва Дорофей, — обняло всю *душу*, овладело всеми ее *силами*». «Зло в *душевных силах* приключается нам по злоупотреблению», — изъясняет св. Максим Исповедник. И наоборот, «прекрасна всякая душа, в которой созерцается соразмерность свойственных ей *сил*», — говорит свт. Василий Великий. «Дóлжно знать, что все... силы» нашей души «называются действовани-ями, ибо действование есть естественная сила каждой сущности и ее движение... Действованием также называется и произведение силы», — замечает преп. Иоанн Дамаскин.

б) «Как сказал я о душе, — пишет преп. Макарий Великий, — что она глубока, то с помощью подобий изобразим ее составы. Как есть солнце и от него выходит много лучей; или есть высокое дерево, и у него много ветвей; или есть великий город и окружен многими сопредельными странами; так и умная сущность, бессмертная душа, есть красота досточестная более всех созданий, образ и подобие Божие. Теперь приходящая благодать двумя лучами просиявает в душе; или от целого дерева озаряет две ветви; или от всего города — две сопредельные страны, но весьма многие *части души* одержимы еще грехом. Душа же думает, что она вся и всецело... в благодати во светлости». *Призри...* — говорит пророк, — *услыши мя* (Пс. 12, 4). «Чего просишь ты? — спрашивает свт. Иоанн Златоуст. — Того, чтобы просветились очи сердца моего, чтобы рассеялся мрак, объявший мыслительную *часть души* моей, помрачивший мое мысленное око». «Похотливому взору, — поучает преп. Исидор Пелусиот, — услаждающемуся чужою красотой, Спаситель справедливо угрожал наказанием... чтобы красота, вторгшись посредством очей... и заняв *в душе* существенные *ее части*, не убедила помыслы уступить место страсти». «Молю Твое благоутробие, о Создатель мой Господи! — вызывает свт. Димитрий Ростовский. — Да уранитмися Твоею Божественною любовью душа, да уязвено будет мое сердце... да пронзет и проничет всю душу мою всех частей, да ни едина *часть*, ни едина *души моей* останется, кроме ея».

Свт. Григорий Нисский поясняет, что душа «как бы некое тело, но, будучи бестелесна, имеет свои бестелесные части одинаковой с собою природы, которыми она, как бы некоторыми знаками, отпечатлевается, изображается и условливается, — она, находящаяся вне всякой формы и вида». О частях души упоминают свв. Василий Великий, Афанасий Великий, Ефрем Сирин, Максим Исповедник, Кассиан Римлянин или авва Херемон у св. Кассиана, Григорий Синайский.

в) «Как телесных членов много, — пишет преп. Макарий Египетский, — и все называются одним человеком, так *и у души много членов*: ум, совесть, воля, помыслы, осуждающие и оправдывающие; но всё это связано в один помысл, всё это *члены* одной только *души*, а душа одна». «Так *у души много членов*, и глубина ее велика, а привзошедший в нее грех овладел уже всеми *ее составами*... Потом, когда человек взыщет благодати, она приходит к нему и овладевает двумя, может быть, *составами души*. А неопытный думает... что пришедшая благодать овладела всеми *составами души*... Но бóльшая часть души — во власти греха, одна же часть под благодатью». «Рассмотри... на самом дне твоего ума во глубине помыслов, в так называемых тайниках души твоей, пресмыкающегося и гнездящегося змия, который... поразил главнейшие *члены души* твоей». Говоря о «пажитях души и глубочайших ее тайниках, — преп. Макарий Великий прибавляет: — Таким образом, душу... уподобляем великому дереву, у которого много ветвей, а корни

в земных глубинах». «Заповеди новые и духовные... — учит преп. Исаак Сирин, — обновляют и освящают *душу* и сокровенно врачуют *все члены ее*».

Свт. Григорий Нисский в одном месте, говоря о сновидениях, употребляет эти названия: силы, способность, часть — как подобозначащие. В сновидениях «в *душе* покоятся превосходнейшие *ее силы*... действует же одна только *питательная ее часть*. В ней-то некие подобия бывшего наяву и отголоски произведенного чувством и мыслью, какие только отпечатлены в ней понятивою *силою души*, вновь... живописуются, если только в таковой *душевной способности* сохранился какой-либо напоминающий отголосок... В *душе*, если одна *часть* покоится, а другая в движении, и целое соучаствует с частью. Ибо невозможно вовсе расторгнуться естественному единству, когда какая-либо из естественных сил преобладает отчасти своею деятельностью... Во сне извращается как-то в нас владычество этих сил; и при обладании силы неразумной прекращается деятельность других сил, но не уничтожается совершенно... А как... ум состоит в связи с чувственною *способностью души*, то следует сказать, что, когда сия способность в движении, и он приходит в движение и, когда та в покое, вместе с нею покоится».

г) Иногда в греческом подлиннике творений свв. отцов Церкви употребляется одно известное прилагательное с артиклем, обозначающее ту или другую силу нашей души. Потому в буквальном переводе на русский язык встречаем выражения: «разумное

души», «вождевательное души», т.е. разумная сила или способность души, желательная сила души (см. § 47–49).

Принимая в соображение вышесказанное, составляем следующее понятие о способностях души: способности души суть отдельные между собою ее силы или нечто такое в ней, чем она, как бы членами, выражает свою деятельность. Говорим «нечто», разумея, что эти силы невещественны и не имеют бытия, отдельного от души. «Чувства человеческие, — утверждает св. Ириней, — ум, мышление, внимание ума и тому подобное — не составляют чего-либо в отдельности от души, но суть движения и действия самой души, не имеющие без души никакой субстанции».

Молитва, силы души и с самими собою, и с самою тричастною душою соединяя, уподобляет Богу, Единому в трех Лицах.

Свт. Феодит Филладельфийский

§ 47. В числе различных сил души — силы по первоначальному разделению, именно: словесно-разумная, раздражительная и вождевательная

«Силы души, — пишет св. Иоанн Дамаскин, — разделяются на разумную силу и неразумную. Сила неразумная имеет две части: ...жизненную силу и часть, подразделяющуюся на раздражительную

и вождевательную». Но так как деятельность жизненной силы — растительно-животное питание тела — проявляется только чувственно и совершенно бессознательно, а поэтому не входит в учение о душе, то остается в учении о нашей душе рассматривать следующие ее силы: словесно-разумную, раздражительную и вождевательную. На эти три силы и указывают свв. отцы Церкви и именно эти силы признают главными в нашей душе. «В нашей душе, — утверждает свт. Григорий Нисский, — усматриваются по *первоначальному разделению* три силы: сила ума, сила вождения и сила раздражения».

Такое учение о трех силах нашей души мы находим в творениях свв. отцов Церкви почти всех веков.

В конце **I** или начале **II века** св. Дионисий Ареопагит в письме к Демофилу несколько раз указывал на силы разумную, раздражительную и вождевательную и говорил: «И так сам ты назначай должное своим вождевательной, раздражительной и разумной силам».

В **III веке** Климент Александрийский писал, что душа человеческая «трехчастна, душа троеродна: это в ней сила умственная, называемая словесно-разумною... потом раздражительная... и, в-третьих, вождевательная».

В **IV веке** свт. Григорий Нисский замечал, что «и внешние мудрецы решили, что душа наша трехчастна, утверждая, что она имеет способность желательную, словесно-разумную и раздражительную».

Он же утверждал, что *«положенным знаменем на праге и на подвоях входа»** (Исх. 12, 7). Писание загадочно преподает о нашей душе то же естествосло-вие, какое измыслила и внешняя ученость, разделя-ющая душу на силу разумную, вождевательную и раздражительную». Таким образом, «научившись... таинственному значению подвоев и прага, уразуме-ешь... трчастное разделение души, возводя понятие к разумному, вождевательному и раздражитель-ному в душе».

Свт. Афанасий Великий пишет: «В душе быва-ют различные движения, есть в ней сила мыслящая, вождевательная и раздражительная». Он же от лица св. Антония Великого, в жизнеописании его, говорит: «Душе быть правою — значит разумной ее силе быть в такой согласии с естеством, в котором она созда-на... Будем же помогать, чтобы не властвовала над нами раздражительность и не преобладала над нами похоть». Свт. Григорий Богослов, говоря о пожела-ниях, о силе разумной и раздражительной, обраща-ется к душе и спрашивает: «Или ты не знаешь, что тебе одной даны бразды и что ты должна управлять как бы колесницей, в которую впряжены три коня несходных свойств?»

«Упорядочивши эти два душевных состоя-ния, — поясняет то же самое свт. Иоанн Златоуст, —

* Синодальный пер.: *...помажут на обоих косяках и на пере-кладине дверей в домах.* — Примеч. ред.

и подчинив их разуму, как послушных коней (я разумею похоть и гнев), поставим над ними возницею ум». Св. Ефрем Сирин пишет: «Чтобы яснее узнать нам страсти и трехсоставность души, признали мы необходимым... присовокупить следующее. Душа делится трехсоставно: на силы мыслительную, раздражительную и вожделевательную». Потом он исчисляет грехи, равно как врачевание и исцеление от грехов разумной, раздражительной и вожделевательной сил души. Св. Василий Великий в двух местах указывает на ум, или разумную часть души, или, иначе, судительную силу, и на силы раздражительную и вожделевательную.

В **V веке** Исихий Пресвитер писал: «Трезвение, сделавшись в человеке постоянным, научает нас управлять движениями трех душевных сил — мыслительной, вожделевательной и раздражительной».

Св. Исаак Сирин указывал на раздражительную, вожделевательную и умную части души. Блаженный Феодорит — на разумную в нас силу, раздражительную силу и вожделевательную. И преподобный Нил говорил об уме и других двух силах души — раздражительной и пожелательной.

В **VI веке** преп. Иоанн Лествичник упоминал о «как бы трехчастном составе души, то есть страстной, раздражительной и умной силе».

Преп. авва Дорофей повторял, что «душа, как говорил св. Григорий, состоит из трех частей, то есть что она имеет части желательную, раздражительную и умную».

Св. Григорий Двоеслов писал, что «душа имеет три природы, составляющие силы ее (*tribus vegetatur naturis*), — разумную... вожделевательную... раздражительную».

В VII веке свт. Феодор Эдесский напоминал, что известным образом «очищаются все три части души...», так как «всякая разумная душа, — по мнению Григория Богослова, — состоит из трех частей... мыслящей... раздражительной... и вожделевательной». Во многих местах сочинений св. Максима Исповедника упоминается о словесно-разумной, раздражительной и нежелательной частях души.

В VIII веке, кроме св. Иоанна Дамаскина, св. Петр Дамаскин говорил о себе: «Я выслушал выражение “от всея души” в заповеди: *возлюбиши Господа Бога твоего...* (Втор. 6, 5), изумился и не потребовал дальнейших слов. *От всея души* — это значит словесно-разумное, раздражительное и желательное: ибо из сих трех сил состоит душа».

Св. Герман Константинопольский объяснял, что «печень — источник чувственного раздражения... отличие человека — то, что у него в голове, что римляне называют разумностью, греки — мыслительностью и словесностью, арабы или сарацины — *элафакар*; раздражительность — то, что римляне называют *irascibile*. Иначе: раздражительность означает мужество и боязливость; у римлян это *irascibile*».

В X веке преп. Симеон Новый Богослов упоминал о «тройственной силе души».

В **XIV** веке преп. Григорий Синайский указывал на троякий состав души... силы вожделевательную, раздражительную и мыслящую, и рассматривал различные состояния и действия нашей души по отношению к трем ее силам, или частям, — раздражительной, вожделевательной и мыслящей. Подобно сему, Филофей Синайский предлагает известные обязанности по отношению к трем силам — раздражительной, вожделевательной и мыслительной. Согласно с сим упоминаемые в «Добротолубии» иноки Каллист и Игнатий указывают на правила свв. отцов касательно раздражительной части души, желательной и словесно-разумной. Там же предлагается об этих силах замечание смиренного Никиты. В том же, XIV веке у Феолипта, митрополита Филадельфийского, встречается выражение «трехчастная душа».

В **XV** веке свт. Симеон Солунский писал: «В нас три силы, то есть словесная, раздражительная и желательная... Этими тремя силами, как говорит и великий Григорий Нисский, мы или живем хорошо, или погрешаем. Символ очищает [весь] трехчастный [состав] нашей души; и во-первых, ее мыслящее [начало] — благочестивым исповеданием Троицы и Воплощением Слова и преданием Крещения; потом раздражительное [начало] — напоминанием Вочеловечения и спасительного страдания Слова, поучая чрез это смирению, а также кротости и терпению; наконец, желательное — провозвестием Воскресения и Вознесения Его, а также Пришествия со славою и вечной

жизни... Будем очищать... наше мыслящее [начало]... вместе с мыслящим, раздражительное и желательное [начало] поведем к бесстрастию».

В **XVI веке** Константинопольский патриарх Иеремия повторял мысли блж. Симеона о действии Символа веры на «троечастное естество душ наших — разумное... раздражительное... и желательное».

В **XVIII веке** свт. Димитрий Ростовский замечал, что любомудрецы на вопрос «что есть человек?» отвечают: «Человек есть животное яростное, похотное, разумное». И в другом месте святитель писал: «Человек, душею разумною от Бога почтенный, имать природне естеству своему сие двое — похотное и яростное».

Примечание. Некоторые из свв. отцов Церкви, по видимому, допускают другие главные силы в нашей душе. Так, свт. Димитрий Ростовский говорит: «Три силы душевные: ум, слово и дух, якоже о том преподобный Иоанн Дамаскин довольно рассуждает в слове... о святых иконах... И якоже Бог в трех Лицах, тако и душа человеческая в трех силах — ума, слова и духа... И якоже ум, слово и дух — три силы душевные разные, а едина душа, не три души: тако Отец, Сын и Святой Дух — три Лица Божия, а не три Бога, но един Бог». И опять он же учит: «Есть душа образ Божий, понеже имать троичственную силу, а едино естество. Силы же души человеческия сии суть: память, разум, воля... А яко же во Святой Троице еще и три суть Лица, а обаче не три Бога, но един Бог: сие и в душе человеческой

аще и три суть (якоже речеса) душевные силы, обаче не три души, но едина душа». Но святитель, как очевидно, имел здесь намерение показать не то, какие главные силы в нашей душе, а то, как именно в известных душевных силах ее отображается образ Божий. Оттого он находит этот образ в нескольких чертах, и в тех силах, и в других, между тем как главными силами в нашей душе должны быть какие-либо одни определенные. Такими свв. отцы Церкви и признают силы словесно-разумную, раздражительную и вождевательную.

Мы должны давать направление трем силам души правильное, естественное, согласное с намерением Создавшего.

Преп. Исихий Пресвитер

§ 48. Значение раздражительной и пожелательной сил в сравнении со словесно-разумной

«Чем надлежит признать силы, — рассуждает свт. Григорий Нисский, — вождевательную и раздражительную? Сосущественны ли они душе и современны ли в ней ее созданию или они иное нечто, чем она, и пристали к нам впоследствии?.. поскольку способности пожелательная и раздражительная равно усматриваются как в неразумной, так и в разумной природе... сила раздражительности и пожелания есть сила, общая природе разумной и неразумной... то они и не должны входить в то, чем преимущественно

обозначается человеческая природа. Как усмотревший в нас силу ощущения, питания и возрастания из этого не составляет основательного определения души, так приметивший в природе нашей движения раздражительности и пожелания неблагоприятно стал бы этим руководствоваться для того определения, поскольку всё это недостаточно определяет природу...» «Но сообразно ли будет отвергать существующее в нас как чуждое нашей природе?» — «Рассудок против этого существующего вооружается и стремится разъединить с ним душу... И некоторые в этом стремлении успели; например, о Моисее мы знаем, что он был выше раздражительности и пожелания... *бе кроток зело паче всех человек* (Чис. 12, 3) и не имел вожеления ни к чему такому, на что у многих обращает свою деятельность способность вождевательная, как мы видим. Чего не было бы, если бы это было природою и входило в состав сущности... Следовательно, это есть нечто иное, кроме природы, а не природа. Действительная природа есть то, в чем содержится бытие сущности; между тем это отчуждается в нас не только без убыли, но и с прибылью для природы... и, очевидно, составляет немощи нашей природы, а не сущность... Раздражительность есть побуждение поступить дурно с огорчившим... Если определим пожелание, то назовем его стремлением к тому, чего недостает, или хотением насладиться удовольствием... Всё же такое не относится к определению души... Это всё касается души, но не есть душа, а как бы некоторые наросты, появляющиеся на мыслительной

части души. Они обыкновенно почитаются частями ее потому, что приросли к ней, однако ж не то, что́ душа по своей сущности.

Но мы видим, что от них бывает немалое пособие к усовершенствованию для подвижающихся в добродетели. Так, Даниилу послужило в похвалу желание (см. Дан. 9, 23), и Финеес раздражительностью умиловил Бога (см. Чис. 25, 7–8)... Следовательно, *само Писание показывает чрез это, что не страсти должно разуметь здесь*: ибо страсти не содействуют к совершению добродетели...» «Мы говорим, что сила души, способная созерцать, рассуждать и обозревать сущее, есть собственная ее сила по самой природе ее... А то, что в душе... сопредельно тому и другому из противоположного, что склонно к тому и другому, известное употребление чего ведет или к добру, или к противоположному, как то: раздражительность или страх и подобные движения в душе... всё это мы почитаем прибывшим отвне, потому что в первообразной красоте никакого такого свойства не созерцается... Но как сила, привлекающая необходимое для вещественной жизни, сила растительная... находится в нас... так и свойственное собственно бессловесно-неразумной природе примешивается к разумному души. Сюда относится раздражительность, сюда относится страх, сюда всё прочее, что производится в нас вопреки словесно-разумной и мыслящей силе без участия ее... Но поскольку... словесно-разумной силе нельзя иначе войти в телесную жизнь, как чрез присоединившееся к нему чувство, свойственное

и бессловесно-неразумным, то чрез посредство одного происходит общение нашей души и с тем, что соединено с ним. И это суть движения, которые, происходя в нас, называются страстями и которые вовсе не на зло какое-либо даны в удел человеческой жизни... Напротив того, *по известному употреблению произволения* делаются подобные душевные движения орудиями или добродетели, или порока как железо... какой вид пожелает сообщить ему мысль кузнеца, в тот и преобразуется, делаясь или мечом, или каким-либо земледельческим орудием. Если разум, это преимущество нашего естества, возымеет господство над тем, что привзошло в нас отвне... то ни одно из подобных движений не будет нам содействовать в услужение пороку... Если же разум кинет бразды и, подобно какому-то возничему... будет влачиться... куда понесет неразумное движение впряженных коней, *тогда стремления обращаются в страсть*... И человек... из разумного и богоподобного состояния переходит в неразумное и бессловесное».

Итак, пишет преп. Максим Исповедник, «по злоупотреблению приключается нам дурное в душевных силах: пожелательной, раздражительной и словесно-разумной. Злоупотребление словесно-разумной силы — невежество и безрассудство, раздражительной и пожелательной — ненависть и невоздержание».

Поэтому находим мы у свт. Василия Великого, что «всякая способность, по образу ее употребления, бывает или дурна, или хороша для имеющего ее. Например: кто вожделевательную силу души

употребляет на услаждение плотскими и нечистыми удовольствиями, тот гнусен и невоздержан; но кто обратил ее на любовь к Богу и на пожелание вечных благ, тот достоин подражания и блажен. И опять, кто хорошо владеет судительною силою, тот разумен и смыслен, а кто изострил ум ко вреду ближнего, тот лукавец и злодей». Также, продолжает св. Василий, «раздражительная сила души приходит на нас для многих дел добродетели... Ибо раздражительность души есть душевный нерв, сообщающий душе силу к прекрасным предприятиям... С равною ревностью должно и любить добродетель, и ненавидеть грех... Вот самое лучшее и правильное содействие, какое раздражительная сила может оказать разумной части души».

Св. Григорий Нисский, указывая, что «в нашей душе усматриваются, по первоначальному разделению, три силы: сила ума, сила вожделения и сила раздражения», прибавляет: «...в сих бывают и подвиги живущих добродетельно, и падения поползновенных на зло». В другом месте, сказав, что «Писание загадочно преподает о нашей душе то же естествословие, какое измыслила и внешняя ученость, разделяющая душу на силу разумную, вождевательную и раздражительную», св. Григорий Нисский продолжает: «...говорят же, что подчинено им и вожделение, с обеих сторон поддерживающее познавательную силу души, что рассудок, будучи сопряжен с обеими силами, правит ими и от них заимствует силу, раздражительностью укрепляется в мужестве, а вожделением

возвышается до причастия добра. Посему, пока душа ограждена таким соотношением своих сил... пользуется она всяким взаимным их действием к произведению прекрасного, между тем как рассудок сам собою доставляет безопасность низшим силам, а частью и от них заимствуется равным даром».

Св. Григорий Синайский, исчисляя страсти по трем силам души, заключает: «Словом сказать, всё неестественное примешалось к сим трем душевным силам, так как и всё доброе находится в них по природе» — и говорит далее, что «добродетели... кроме Божественных, получают бытие от трех сил души»; «все добродетели происходят от трех сил души, в которых рождаются и созидаются». «Когда мыслящая наша способность, — изъясняет свт. Феодор Эдесский, — неуклонно стремится к созерцанию добродетели, когда способность вожделевательная к сей же одной и Подателю ее Христу простирается, а раздражительная вооружается против демонов, тогда они действуют сообразно со своею природою».

«Нечистота души состоит, — по изъяснению св. Максима Исповедника, — в действовании не по природе: отсюда рождаются в уме страстные помыслы. Но она действует по природе, когда страстные ее силы (я говорю о раздражительности и пожелании) остаются бесстрастными». И «мы должны... — пишет преп. Исихий Пресвитер, — ярость... направлять против внешнего человека и змия сатаны... Силу вожделевательную должны направлять к Богу и добродетели, а мысленную поставим повелительницею

над теми обеими... Строго говоря, всякое беззаконие и грех сими тремя силами души соделываются и всякая добродетель и праведное дело ими же совершаются».

Блж. Феодорит Кирский, исчисляя виды добродетели, говорит: «Благоразумие есть бодрствование разумной в нас силы, как безумие и неразумие, без сомнения, суть опьянение этой силы... Когда разумная сила приобрела здравый и правильный образ мыслей, тогда страсти ослабевают, отпадают, рассеиваются, возпламенение их прекращается и браздодержец ум несется чинно на конях. Почему благочиние страстей и здоровье браздодержца именуем целомудрием? Мужеством же называем справедливое движение раздражительной силы, равно как дерзостию — движение несправедливое и беспорядочное. И справедливостию называем правдивое владычество души и соразмерность подвластных ей страстей, потому что приведение в стройность сил вожделевательной и раздражительной с силою разумною и их взаимное срастворение способствуют нам к приобретению справедливости». «Григорий Богослов, — по изъяснению свт. Феодора, — добродетели мыслящей части называет благоразумием, рассудительностию и мудростию; раздражительной — мужеством и терпением; вожделевательной — любовью, целомудрием и воздержанием. Правда же во всех оных рассеяна, поскольку всем дает приличное направление... Такова гармония благозвучного органа души».

У свт. Димитрия Ростовского читаем: «Человек есть Божие создание, в его же естество три вещества суть насажденные: разумное, похотное, яростное, или гневливое. Разумом доброе и злое разумет; похотию овогда добрые, овогда злые вещи желает; гневом же и яростию, в естестве насажденною, естественно отмщения обидителю своему ищет». А потому «применивый бессловесне на познание и просвещение разума, ярость и гнев претворивый на кротость, сласть и похоть плотскую, бессловесную, на божественное желание и любовь... тричастное души во глубине бесстрастия и просвещения разума видевши... воспоеши духом, радуясь Господеви... Дотоле не можеша быти без скорби... донеле совершенно не вскиснет тричастное души в познании и просвещении разума и очищении страстей».

И долг высокого христианского подвижничества, по словам преп. Исихия Иерусалимского, требует «всегда возбуждать раздражительную силу к вступлению в брань внутреннюю и к самоосуждению... мыслительную силу к строгому и непрерывному трезвению и духовному созерцанию... вожделевательную силу к добродетели и к Богу».

«Душа имеет три природы, составляющие силы ее, — разумную, чтобы различать, вожделевательную, чтобы желать добродетели, раздражительную, чтобы отвращаться пороков».

«Милостыня исцеляет раздражительную часть души, — пишет преп. Максим Исповедник, — пост заставляет увядать похоть; молитва очищает ум и направляет его к созерцанию сущего».

§ 49. Частные силы трех сил первоначального разделения

Если кто желает изучить, «как человек по образу и подобию Божию сотворен... — говорит свт. Григорий Нисский, — тот должен рассмотреть состав своей разумной души, должен тщательно, порознь и подробно *исследовать* все ее части, равно как *части частей*, причины, способы, постепенное развитие, соединения и разности, ее однообразное состояние, как и тречастное разделение... каким образом она и одна, и усматривается в троичности, по образу Божию, единство в троичности и троичность в единстве». Какие же части трех главных частей нашей души? И какие частные способности относятся к ее словесно-разумной силе?

Преп. Антоний Великий замечает, что «*пять чувств прикосновенны к силе разума*»; равно как и Исаак Сирий чувствовалища относит к области ума, повторяя «сказанное древними святыми, что если ум вознамерится взойти на крест прежде, нежели *чувствовалища его*, исцелясь от немощи, прейдут в безмолвии, то постигает Божий гнев».

Климент Александрийский «*чувство*» признает «*ступенью к познанию*». И эта ступень самая низшая, так что св. Иоанн Дамаскин чувство называет силою неразумною. «Чувственность, — говорит он, — есть сила неразумной души, действующая посредством чувственных органов; она называется и чувством», хотя и сам же относит это чувство к способности познавательной. Итак, чувства как орудия наблюдения

должны относиться к способности словесно-разумной, а как орудия телесные — относиться к низшей ее области, поскольку, по словам свт. Василия Великого, есть своя «область разумной части в душе» нашей. При всем этом, говорит свт. Григорий Нисский, «у нас нет каких-либо многих познавательных сил, хотя и многообразно постигаем чувствами то, что живет. Одна у нас сила — это вложенный в нас ум, обнаруживающийся в каждом из чувствилищ и объемлющий существа. Он посредством глаза видит явление, посредством слуха уразумевает сказанное... Посему у человека хотя и различны орудия, устроенные природою для чувства, но во всех действующий, всем движущий и пользующийся каждым орудием, сообразно с предположенною целью, один; и он различием в образе действий не изменяет естества».

Далее, по восходящей степени от чувств телесных, но в той же силе разумной, или познавательной, есть другие чувства — душевные. «Есть пять чувств душевных, — говорит св. Ефрем Сирин, — и пять чувств телесных; душевные у мудрецов называются силами души и суть следующие: ум, разум, мнение, воображение и чувствование». О «двояких чувствах — плотских и душевных» упоминает св. Исаак Сирин, а в частности, о «пяти умственных душевных чувствах» — преп. Макарий Великий. На то же указывает св. Иоанн Дамаскин: «Познавательные способности суть: ум, способность мышления, мнение, чувственное представление, ощущение». В «Добротолюбии» у иноков Каллиста и Игнатия читаем: «Душа

пять сил имать, сиречь ум, мысль, мнение, мечтание и чувство, якоже убо и тело пять чувств: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание». А также в первой сотнице деятельных глав преп. Никиты Стифата находим, что «яко же телеси нашему чувства суть пять: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, — тако и душе по тому же числу пять чувств: ум, слово, чувство умно, разум и вежество».

Какие же это пять частных познавательных сил нашей души?

Св. Иоанн Дамаскин, исчислив эти силы, говорит: «Чтобы объяснить себе это, рассмотрим подробнее сии способности. Начнем с познавательных. О представлении чувственном и ощущении уже довольно сказано было выше». Что же именно сказано было выше? «Чувственным, или ощущаемым, называется то, что подлежит чувственному воззрению или ощущению; так, зрение есть самая способность видеть, а видимое есть предмет, подлежащий зрению, например камень или что-либо подобное... Чувственное воззрение есть впечатление, производимое в неразумной душе каким-нибудь чувственным предметом». «Душа о чувственных предметах получает впечатления чрез чувственные органы — или ощущает». Далее, по исчислении пяти душевных сил, св. Иоанн Дамаскин замечает: «От ощущения происходит в душе впечатление, которое называется представлением. От представления рождается мнение. Потом сила мышления, рассудив о мнении, истинно ли оно или ложно, изрекает свой суд об истинном.

Потому она и называется силою мышления, что посредством ее мы размышляем и рассуждаем. Наконец, то, что рассуждено и определено как истинное, называется умом».

Смиренный Никита, ученик Симеона Нового Богослова, также пяти внешним чувствам противопоставляет внутренние: «Иже действия внешних чувств ко внутренним преложивый чувствам и зрение убо ко уму, зрящему свет живота простой, слух иже к разуму души, вкус же к рассуждению словесе, обоняние же к мысли ума, осязание же к сердечной предвигнувый бодрости, — ангельску жизнь на земли совершает».

Преп. Нил Синайский пишет: «Как скоро ум при помощи чувств ознакомился с образами предметов чувственных, приняв в себя чрез чувства и очертания, и цвет, и величину вещей видимых, тогда... привыкнет восставлять их представления, образуя в памяти множество предметов». Наконец, преп. Никита пять означенных чувств сводит к трем. «Якоже телеси нашему чувства суть пять: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, тако и душе по тому же числу пять чувств суть: ум, слово, чувство умно, разум и вежество: в три же в душе действия сия собираются: во ум, в слово, в чувство. И умом убо размышления, словом же сказания, чувствам же мечтания — (представления) Божественного вежества и разума приемлем. Иже ум имый размышления помыслов благорассуждающ и Божественная разумения чисте приемлющ; слово же истолкующе естественная движения

видимого всего создания, вины сиречь сущих уясняющая; умное же чувство, подъемлющее небесные премудрости и разума вежество, осияньми Солнца Правды, яко прешед чувство, во еже паче чувства достиже, и невидимых наслаждается сладости».

К чувству, о котором говорит преп. Никита, мы отнесем чувственное ощущение, или душевную способность получать чувственные ощущения, — *чувственность*, равно как и *воображение* или что то же, чувственное представление, или мечтание. Сюда же, но выше деятельности чувств и воображения отнесем и память.

К слову, или собственно к словесно-разумной силе, отличающей человека от бессловесно-разумных, — *к способности мышления*, отнесем мнение, то есть возможность иметь те или другие мнения.

Ум — это зрение души — составляет особенную и высшую способность души в ее словесно-разумной силе.

Эти две последние силы разумел и Дионисий Ареопагит, когда, по свидетельству Максима Исповедника, говорил, что «к разумной силе принадлежит способность созерцательная и деятельная; созерцательная способность, говорил он, называется умом (*нус*), а способность деятельная разумом (*логос*)... из действий того и другого составляется истинное ведение вещей Божеских и человеческих... Одна сила души есть созерцательная, а другая деятельная. Созерцательную он назвал умом, а деятельную разумом, как первые именно силы души». То же повторил

и св. Иоанн Дамаскин: «В разумном существе одна способность — созерцательная, а другая деятельная: созерцательная постигает, какова вещь, а деятельная рассматривает и определяет надлежащую цену того, что должна делать. Созерцательная способность называется умом теоретическим (*нус*), а деятельная — практическим (*логос*)».

Свт. Григорий Нисский пишет: «Душа наша деятельна, не только познавательным и созерцательным умом совершая таковые действия духовною стороною сущности, и не одни чувствилища направляет к естественной деятельности; напротив того, в естестве усматривается великое движение вожделевательной и великое движение раздражительной силы, и, между тем как та и другая действуют в нас в родовом своем виде, усматриваем, что *движение сие в деятельностих обеих сил переходит в многие и многообразные виды*. Ибо можно видеть, что во многом управляет вожделение, и опять многому причиной служит раздражительность».

Какие же виды деятельности силы раздражительной?

«*Гнев*, — по словам Иоанна Дамаскина, — есть действие способности раздражительной, хотя он же есть страдательное состояние двух частей».

Кроме того, «превратные движения раздражительной силы суть: *зависть*, ненависть, вражда, злословие, соумышление, сварливое и мстительное расположение, на долгое время простирающееся памятозлобие». Далее, «каждая из усматриваемых

в душе противоположностей, как, например, *боязливости* и смелости, *скорби* и *удовольствия*, страха и презрения, по-видимому, сродна с силою пожелательною или раздражительною... Так, смелость или презрение предполагает и указывает на побуждение раздражительности, как, напротив, на некоторое уменьшение и опущение того же самого указывает появление боязливости и страха. Печаль от того и другого заимствует вещество для себя, потому что бессилие раздражительности в том, кто не может отомстить опечалившим его, становится печалию; равно как отчаяние в вождедеваемом и отнятие вождеденного производят в мыслях сумрачное расположение. И противоположное печали (я говорю о расположении удовольствия) принадлежит одинаково как раздражительности, так и пожеланию, ибо каждым из них равно правит удовольствие». Так утверждает свт. Григорий Нисский. По поскольку он сам зависть называет движением силы раздражительной, а зависть составляет известный вид печали (см. § 116), то вообще печаль, равно как противоположное ей ощущение — удовольствие, надобно отнести к способности раздражительной. В частности, скорби телесные св. Исаак Сирий относит к этой же способности. «...Плотские скорби, — говорит он, — производятся действием раздражительной части души». К этой же раздражительности относится и страх, поскольку, между прочим, «раздражительность означает мужество и боязливость». К страху Иоанн Дамаскин относит стыд, а к скорби, кроме зависти, сострадание.

«Наконец, доброе действие силы раздражения есть ненавидение зла, брань против страстей и укрепление души *в мужестве*, дабы подвизающийся за веру и добродетель *не устрашался* кажущегося страшным для многих». В этом случае «душевная сила раздражения не уклоняется от благого употребления негодования», — замечает свт. Григорий Нисский.

Таким образом, действие способности раздражительной суть: раздражение или гнев в различных обнаружениях его, страх и стыд, удовольствия душевные и телесные в различных видах и, наконец, печаль, к которой относятся зависть и сострадание.

«Существо самостоятельное (*substantia*), стремясь к свойственному ему *естественному* и полному проявлению своей сущности, желает и существовать, и жить, и двигаться согласно с умом и *чувством*», — читаем мы в «Точном изложении Православной веры» преп. Иоанна Дамаскина. Отсюда в желательной силе нашей души *желания чувственные*, но естественные.

По свидетельству преп. аввы Дорофея, «все отцы говорят, что всякая страсть рождается от сих трех причин: от славолюбия, сребролюбия и сластолюбия». Действительно, как говорит Григорий Нисский, «от уклонения и греховного движения способности вожделения... происходят сребролюбие, славолубие, сластолюбие и все сим подобные пороки, которые имеют началом сей род зла».

С другой стороны, преп. авва Дорофей пишет: «*Разумная* душа, по свидетельству Евагрия, тогда

действует *согласно со своею природою*, когда желательная ее часть стремится к *добродетели*, раздражительная подвизается за нею, а разумная предается созерцанию сотворенного». Таким образом, добродетельное направление силы вождения, по словам свт. Григория Нисского, «есть устремление желания к существенно-вожденному... и вся силы и расположения любви, какая токмо в нас есть, занятие уверенностию, яко нет ничего иного по естеству своему вожденного, кроме добродетели и естества, добродетель источника».

Свт. Григорий Богослов говорит: «Вождение есть пожелание или прекрасного, или не прекрасного». «Душа... сотворена свободною, может как преклоняться на доброе, так и отвращаться от доброго».

Св. Григорий Синаит пишет: «Человек сотворен... не без преклонности, однако и не с преклонностию. Имел силу в желательной способности своей склоняться или не склоняться». «Наша природа... — пишет свт. Василий Великий, — как весы, нередко склоняется к лукавому, а нередко и к доброму, поколику душа то преклоняется к страсти, то опять увлекается разумом к лучшему».

Таким образом, в отделе о вожделевательной силе души будут представлены статьи о чувственных желаниях, о страстях вообще и в частности о страсти сластолюбия, корыстолюбия и славолубия, затем о разумных желаниях в нашей душе и, наконец, о ее свободе.

Примечание. Из сказанного о трех главных силах нашей души видно, что святые отцы Церкви усвоили себе понятие о них сообразно тому, как они обнаруживаются в жизни действительной — в опыте. Гнев, раздражительность составляют особенно важный недостаток в нашей способности чувствований, оттого и всю эту способность они называют силою раздражительною, яростною. Чувственным сладострастием всего более заражаются желания нашей падшей природы, оттого и вообще способность желательная называется ими силою похотною, силою вождевательною. Свт. Иоанн Златоуст замечает: «Главные наши страсти — я разумею *гнев и пожелание... — сильнее в нас действуют и более других свойственны нам*». При такой мысли о главных недостатках поврежденной нашей природы прилично было бы дать следующие названия трем силам нашей души: кичливо-словесно-разумная сила, раздражительно-чувствовательная, похотно-желательная.

§ 50. Совокупное действовање и взаимное влияние душевных сил

Свт. Григорий Нисский пишет: «Касательно взаимного влияния душевных сил заметим следующее. Что вовсе *не известно*, к тому, хотя оно и всего прекраснее, *пожелание* наше остается *неподвижным*; без предшествующего же пожелания не будет никакого *удовольствия* от такой вещи, к которой не чувствуем

пристрастия, потому что путем к удовольствию служит пристрастие».

«Как *удовольствие и печаль* следуют за *пожеланием*, — пишет преп. Нил Синайский, — а пожеланием сопровождается ощущение, то не предавшийся ощущению не дает места и первым... Ощущение напечатлевает *в уме* виденные образы, и оно же возбуждает пожелание того, что приятно, каждый раз обновляя в памяти представления виденного прежде и внося в душу явственные облики этого, пока, или неудачи произведя, печаль или удача, доставив удовольствие, не научит ясным опытом, какой бывает вред для останавливающихся на этом долго. Ибо вожделируемое худо одинаково вредно и в том, и в другом случае, бывает ли оно достигнуто или не достигнуто, и радость производит бесполезную, и печаль неподобающую».

«Чего кто *хочет*, о том и *думает*, того и *ожидает*», — пишет свт. Иоанн Златоуст. Потому «как не правое учение обыкновенно ведет за собою дурную жизнь, так и развратная жизнь часто производит не правые учения».

По такому ближайшему общению действий в душевных силах наших одна сила называется иногда именем другой. Как говорит преп. Максим Исповедник, «воля есть ум, способный стремиться, и способное к размышлению стремление». Или: «Воля есть естественное движение находящейся в нас словесно-разумности. Воля есть словесно-разумное и жизненное стремление».

§ 51. В каком порядке рассматривать силы и способности нашей души?

Словесно-разумная сила должна управлять двумя остальными силами (см. § 48). Св. Афанасий Великий ум наш называет владычественным души, оком души. Владычественным в нас называет ум и св. Иоанн Златоуст. Особенно, во многих местах своих сочинений, упоминает о владычественном нашей души св. Василий Великий. Св. Димитрий Ростовский свидетельствует, что «толковники Божественного Писания... изъясняют, сказующе: якоже в теле между всеми членами честнейший быти член главу, сице в душе *переднейшую быти часть ум*, и есть ум аки глава души». А св. Иоанн Златоуст говорит: «Что значит глаз для тела, то же самое и *ум для души*... Если ослепим ум, долженствующий доставлять свет и прочим способностям, то чем смотреть будем?» Раздражительная сила есть, по выражению преп. Никиты, «междопределение желания и словесно-разумности души, как оружие того и другого в движении противном, или сообразном природе». Потому и в учении о силах души следует сначала рассматривать словесно-разумную, потом раздражительную и, наконец, вожделевательную силу.





СЛОВЕСНО-РАЗУМНАЯ СИЛА ДУШИ

О ЧУВСТВАХ

§ 52. Понятие о чувствах

Первую, и самую низшую, степень словесно-разумной силы нашей души составляет чувство (см. § 49). «Чувство, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — есть сила души, получающая впечатления от вещественных предметов или распознающая их». «Что такое “чувство”?» — спрашивает св. Максим Исповедник и отвечает: «Орудие души, сила чувствовалищ, восприимлющая внешнее». Как обращенные к миру внешнему эти чувства и сами называются внешними, замечает свт. Григорий Богослов.

Впрочем, «чувство рассматривают с двух сторон. Во-первых, чувство как способность, которое при нас находится и во сне, не перенимая ничего встречающегося, и от которого нет пользы, пока оно не приведено в действие; во-вторых, чувство в действии, которым мы перенимаем подлежащие чувствам вещи», — пишет преп. Максим Исповедник.

«Мозг служит источником всех ощущений», — замечает свт. Иоанн Златоуст, а св. Иоанн Дамаскин полагает, что именно «орган чувственности есть передний желудочек мозга».

§ 53. Пятеричное число чувств

«Ты получил от Творца тело, — говорит Астерий, епископ Амасийский, — состоящее из многих частей и имеющее пять чувств, необходимых для различных потребностей жизни». Так и самая «природа пятерична по отношению к пяти чувствам», — пишет преп. Максим Исповедник. «Телесных чувств, — замечает св. Антоний Великий, — пять: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание». «Мы одарены пятью плотскими чувствами, именно: зрением, вкусом, обонянием, слухом и осязанием», — находим у св. Григория. «Чувств пять, равно как их органов», — пишет Иоанн Дамаскин. «И зрение, и слух, и обоняние, и вкус, и осязание прирождены нам... Сама природа наделяет ими живое существо». Таким образом, «внешние чувства: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание».

§ 54. Непосредственность в наблюдениях пяти чувств

«Тело имеет пять чувств и пять душевных деятельностей, ибо в каждом чувстве обнаруживается особенная деятельность души». «Зрение... принимает впечатление от цветов. Осязание различает

жестокость или мягкость, теплоту или холод и тому подобное... Вкус приемлет впечатления от соков, обоняние — от запахов. Слух ощущает звуки и слова». Но при этом «никто не учит зрение, как принимать впечатления от цветов или очертаний, слух — от звуков или голосов, обоняние — от запахов, благовонных или зловонных, вкус — от влаг и соков, осязание — от мягкого и жесткого или теплого или холодного».

То же повторяет и преп. Нил Синайский: «Никто не учит ни зрение — различать цветы и фигуры; ни слух — понимать звуки; ни обоняние — чувствовать хороший или дурной запах; ни вкус — ощущать пресное или кислое; ни осязание — распознавать мягкое и жесткое, теплое и холодное».

Итак, пишет св. Исаак Сирин, «...как внешние наши чувства не вследствие обучения и вопросов ощущают соприкосновенные им естества и вещи, но каждое чувство естественно, а не с помощью вопросов ощущает встречающуюся ему вещь», то и «нет учения, посредствующего между ощущающим и ощущаемым»; потому-то, например, слепому сколько ни говори о славе солнца и луны, о сонме звезд, о блеске драгоценных вещей, — и приемлет, и судит, и представляет себе красоту, какую имеют они, только по знанию; знание же и рассуждение его далеки от удовольствия, доставляемого самым видением». Однако ж находим у блж. Феодорита: «Разумная сила души... распоряжается телом и *глазам* поручает различать объемы и цветы, *языку* вверила давать суд о вкусах и поставила его служить

при собственных ее порождениях, а *ноздри* сделала судилищем запахов и для слов, приносимых сонне, отверзла *уши*; прочим же членам тела поручила *осязательную силу*».

§ 55. Чувство зрения

Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Первое чувство есть зрение. Органами или орудиями зрения служат исходящие из мозга нервы и глаза. Чувство зрения прежде всего усматривает цвет, а вместе с цветом распознает тело, имеющее цвет, величину тела, очертание, место, им занимаемое, взаимное расстояние и число тел, движение и покой; также шероховатое ли тело или гладкое, ровное или неровное, острое или тупое и, наконец, состав тела, из воды ли оно состоит или из земли, то есть влажное оно или сухое».

Св. Григорий Нисский касательно зрения делает следующее замечание: «Глаз услаждается светом, потому что в себе самом имеет естественный свет для восприятия однородного с ним света, и ни перст, ни другой какой из членов тела не производит зрения, потому что ни в каком другом члене не заготовлено природою света».

§ 56. Чувство слуха

«Второе чувство есть слух, который ощущает голоса или звуки и распознает, что они высоки или низки, плавны, грубы или громки. Органы слуха

суть нежные нервы мозга и уши со всем их устройством», — пишет св. Иоанн Дамаскин.

«Обрати внимание на действенность слуха. Смотри, как, принимая в себя тысячи звуков, не пресыщается, не наполняется и не всё одинаково приемлет, но умеет различать звуки тонкие и густые, наслаждаться благозвучием, отвращается разногласия. С помощью слуха внемлем мы словесам Божиим, с помощью слуха естество наше обучается всякой человеческой науке, грамматике, риторике... арифметике, врачебному искусству, механике и всему прочему, что только изобрел человеческий род», — находим у блж. Феодорита.

§ 57. Чувство обоняния

«Третье чувство есть обоняние; оно производится посредством ноздрей, которыми запахи поднимаются к мозгу, а оканчивается при краях передних желудочков мозга. Итак, обонянием мы ощущаем и распознаем запахи. Главные виды запахов суть: благоухание и зловоние, и потом запах средний, то есть ни благовонный, ни зловонный», — пишет св. Иоанн Дамаскин.

У свт. Иоанна Златоуста читаем: «Вы знаете, в какое расположение приводится наша душа, сколько радуется и сколько услаждается благоуханиями».

§ 58. Чувство вкуса

Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Четвертое чувство — вкус, который принимает или ощущает

качество того, что мы вкушаем. Органы вкуса — язык (и особенно конец языка) и верхняя часть во рту, которую некоторые называют нёбом. В сих органах находятся простирающиеся из мозга, довольно расширенные нервы, которые передают высшей способности души принятое впечатление или ощущение. Качества вкушаемых веществ суть следующие: сладость, пряность, кислота, острота, терпкость (вяжущая сила), горечь, соленость, жирность, клейкость. Всё это распознается вкусом. Ни одного из сих качеств не имеет вода, и потому она безвкусна. Острота есть высшая и сильнейшая степень терпкости».

§ 59. Чувство осязания

«Пятое чувство есть осязание, — продолжает св. Иоанн Дамаскин, — оно есть общее всем животным. Чувство сие действует посредством нервов, распростертых из мозга по всему телу. Посему чувство осязания находится во всём теле, и даже в органах прочих чувств. Чувству осязания подлежат теплота и холод, мягкое и твердое, вязкое и легкое. Всё это познается одним осязанием. Общие же предметы осязания и зрения суть: шероховатое и гладкое, сухое и влажное, толстое и тонкое, верх и низ, место и величина, когда она такова, что одним прикосновением осязания может быть объята; также плотное и редкое или ноздреватое, круглое, если только оно невелико, и все другие очертания. Осязанием также ощущаем мы при содействии памяти и размышления приближение тела,

равно как и число, до двух или трех, если самые предметы будут невелики, так что легко можно их охватить; впрочем, числа замечаем мы более посредством зрения, нежели посредством осязания».

§ 60. Осязание распространено по всему телу; прочие чувства устроены вдвойне

«Дóлжно знать, что Создатель каждое из прочих чувственных орудий устроил вдвойне, чтобы, при повреждении одного, другое восполняло сей недостаток. Так, Он создал два глаза, два уха, две ноздри и два языка, которые у иных животных разделены, как, например, у змей, у других же соединены, как, например, у человека. И чувство осязания распространил Он по всему телу, кроме костей, жил, ногтей, рогов, волос, суставов и некоторых других подобных частей тела». «Осязание, — замечается в «Добротолюбии», — не от части что есть в телеси, во единой части свое действо, якоже прочая от чувств, имуще, но обдержительно некое и по всему телеси».

§ 61. У каждого чувства свой закон, и ни одно из них не препятствует другому

Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Дóлжно знать также и то, что зрение видит по прямым линиям, обоняние же и слух ощущают предметы не по прямой только линии, но и по всем направлениям, а осязание и вкус получают впечатления и не по прямой линии,

и не по всем направлениям, но только тогда, когда они приближаются к самым предметам, ими ощущаемым».

Так, по словам свт. Иоанна Златоуста, «язык, и слух, и каждое наше чувство имеет свою меру, свои правила, свои положительные пределы — сколько бы ни стараемся преступить сии границы и вырваться из-под их власти. Скажи мне, что приятнее света и прелестнее солнечного луча? Однако и отрадное, и приятное, чрез меру действуя на наши глаза, становится неприятным и тягостным. Для того-то Бог и установил, чтобы за днем следовала ночь, чтобы она, приняв утомленные глаза наши, сомкнула веки их, усыпила зрачки, упокоила ослабленную зрительную силу и приготовила ее к созерцанию будущего дня». Таким образом, «если бы глаз захотел принять более надлежащего, то есть если бы захотел видеть более, нежели сколько ему назначено, или принять света более надлежащего, то этот избыток скорее повредил бы ему, нежели принес пользу...». Также «если слух примет звуков больше надлежащего, то душа бывает поражена».

С другой стороны, слишком слабое действие предмета касательно чувств не производит в них никакого впечатления. Так, например, в каждодневных *«видоизменениях луны...* постепенное прибавление или убавление естественным образом *утаивается от чувства*. Так и многое, подобным образом возрастающее и умаляющееся, имеет ежедневные *неявные*, в чем бы то ни было, перемены, и никто не бывает в состоянии узнавать, на сколько каждый день

прибавляется возраст возрастающих, во всём преуспевающий и *не обнаруживающий меры* преуспевания, пока время не даст заметить того, что незаметно при непрерывном наблюдении совершающегося. Посему никто никогда не познавал с продолжением времени, *в частности, совершающегося возрастания в растениях, в травах, в животных и в детях*; но, не видев несколько времени растущего и потом вдруг взглянув на сие, узнавал, какое приращение совершилось по-немногу во весь промежуток времени, и чего не знал, когда совершалось, познавал это по совершении. Так иной, увидев на камне от непрестанно падающих капель образовавшуюся со временем глубокую впадину, удостоверяется, что *каждая капля произвела некоторую часть сего углубления*, но не знает, *какую именно*; потому что зрение различает только более грубое в чувственном (да и в том нередко ошибается), а что тоньше, на то не может простираться, будучи как-то недейтельно и слабо к восприятию впечатлений от таковых тел», — читаем мы у преп. Нила Синайского.

«Не у всех членов один образ действия, — пишет свт. Григорий Богослов, — хотя и все одинаково имеют нужду друг в друге для дружного и взаимного действованиа. Так, глаз не ходит, но указывает путь; нога не смотрит, но переступает и переносит с одного места на другое; язык не приемлет звуков, ибо это дело слуха; ухо не говорит, потому что это дело языка; нос ощущает запахи; *гортань вкушает брашна* (Иов. 34, 3), — говорит Иов; рука есть орудие к тому, чтобы давать и принимать, а ум — вождь

всего: от него способность ощущать и к нему возвращается всякое ощущение».

§ 62. Сравнительное достоинство различных чувств

Об относительном достоинстве различных чувств читаем в «Добротолубии»: «От чувств ова их словесна суть, зрение и слух, и слух любомудрейша же и владычественнейша: оваже безсловесна и скотна: вкус, обоняние, осязание, к послужению словесных: зрим бо первее и слышим, и тако словом движемся, прикасаемся же предлежащего: и обоняюще вкушению даем. Темже и двою скотнейша суть три, и явственне раболепнейша. О них же от паственных и зверей чревонеистовнейшая и сочетательнейшая трудятся паче: чрез весь бо день и ночь, или пищи несытне насыщаются, или к сочетаниям устремляются». И св. Иоанн Златоуст признает осязание чувством грубейшим, заметив об апостоле Фоме, что он «искал себе удостоверения посредством самого грубого чувства и не верил даже глазам. Он не сказал: если не увижу, но если не осяжу, дабы узнать, не призрак ли то, что́ я вижу».

«Из чувственных наших органов самое ясное представление об ощущаемом имеет зрение. И страшного невозможно познать так слухом, как познает зрение; и вожденного не восприимлет так ни одна способность, как зрение. Посему созерцание истинного по ясности и несомненности именуется видением», — пишет свт. Василий Великий. Посему и «слух наш менее способен к восприятию, нежели зрение, — ибо

мы не так хорошо передаем душе то, что слышим, как то, что видим собственными глазами», — заключает свт. Иоанн Златоуст. Так, продолжает он, «очи наши — такое чувство, которое по своей природе передает нам понятие о предметах гораздо точнее и явственнее». «Зрение гораздо вернее слуха»; «зрение яснее других чувств».

И «Высочайший художник — Бог — из того самого вещества, из которого выделяется только сосуд и кирпич, [вначале] образовал такой прекрасный глаз, что всякий при рассматривании его приходит в изумление, дал ему такое устройство, что он своим взором пробегает воздушные пространства и небольшим зрачком объемлет множество тел: горы, долины, холмы, море и небо; столько-то предметов он видит одним небольшим зрачком! Не говори мне о слезах и глазных болезнях: твой грех виною их. Представляй себе только красоту глаза и силу зрения, по которой он, протекая неизмеримые воздушные пространства, не ослабевает и не утомляется. Вот, например, ноги — пройдут немного — и устанут, ослабеют; напротив, глаз и тогда, как взлетает на такую высоту и протекает такое пространство, не чувствует ни малейшего изнеможения. Так как сей орган для нас необходимее всех прочих, то Бог так и устроил его, чтобы он без всякого труда и утомления легко и свободно осуществлял свою должность. Но можно ли словом изобразить всё превосходство сего органа? И к чему много распространяться о зрачке и о силе его зрения?» — пишет свт. Иоанн Златоуст. «Хотя

всё в нас служит доказательством премудрости Божией, но глаз — по преимуществу. Он управляет всем телом; он всему телу придает красоту, он украшает лицо; он служит светильником для всех членов. Что солнце во вселенной, то глаз в теле. Погаси свет в солнце — и всё погибнет и придет в смятение; погаси свет в глазах — бесполезны будут и ноги, и руки, и душа. Ибо без глаз становится невозможным познание. Посредством их мы познали Бога: *невидимая бо Его от создания мира, твореньми помышляема, видима суть* (Рим. 1, 20). Таким образом, глаз служит светильником не только для тела, но еще больше, чем для тела, — для души. Потому он и помещен как бы на некотором царском месте — вверху, и председатель всем другим чувствам».

Итак, «зрение превосходнее всех чувств», оно «первое из наших чувств, ибо преимуществует пред всеми другими».

«Всех естественных чувств честнейшее и радостнейшее есть в видимых зрение», — замечает свт. Димитрий Ростовский.

Примечание. «Поскольку начальнику стражи — уму — нужны соглядатаи, которые бы предусматривали и враждебные, и дружественные движения, то Творец дал и их и не одному поручил сие наблюдение, но поставил двух стражей и узаконил наблюдать и высматривать одному, что делается на правой стороне, а другому — что на левой. А как и они имели нужду в стражах, в зубчатых стенах, в оградах и чаштоколе, то и о сем не проявил нерадения Творец

сего града; но глазам, которым вверил чувство зрения, наподобие каких-то зубчатых стен и оград, дал в защиту брови, укрываясь под которыми могут безопасно осматривать и то, что вдали. К сим же зубчатым стенам, подобно некой крыше, защищающей от падающих сверху дождей, присоединил несколько тонких волос, которые, склонившись к внешней стороне глаза, принимают на себя текущий с чела пот, передают его друг другу, сливают в капли на висках и избавляют глаза от вредных действий пота. Но поскольку стражи имели нужду в полном вооружении, то творец облек их покровами — веками, и вместо копий и стрел присовокупил ресницы, которые не наклонены, подобно бровям, чтобы из защитников не сделаться злоумышленниками, и не по прямой черте простираются вперед, чтобы при смежении век не происходило между ними трения, но наклонены немного наружу, чтобы предотвращать вред от самых мелких тел. Ибо при сильном дуновении ветра приходят в движение не мелкая только, но и крупная пыль, соломинки и иное сему подобное. Нападают комары и другие подобные мелкие животные и, увидев ресницы, похожие на частокол, предаются бегству», — пишет блж. Феодорит Кирский.

Он продолжает: «Но обратимся к глазу. Обрати на него внимание, рассмотри, сколько у него оболочек, рассмотри внешнее его благообразие, рассмотри тонкость зрачка, окруженного радугой, которую называют венцом, роговидный кружок, ягодичную плеву, лежащий под нею и проглядывающий сквозь средину ее кристалловидный шар,

разлитую вокруг него стекловидную жидкость, сетчатую плеву, железистую основу, на которой держится весь глаз, эту посредством малого сосуда из головного мозга сообщаемую пищу и это из глазных кутков истечение излишеств».

§ 63. Каким образом душа чрез чувства наблюдает внешние предметы

Это «зрение есть ли приемник видимого или поступление к видимому?» — предлагает на решение св. Григорий Богослов. «Не только сокрыты от нас, — говорит св. Василий Великий, — тысячи предметов и из уготованных нам в будущем веке, и из существующих ныне на небе, но мы даже не имеем ясного и бесприкословного понятия о том, что́ есть в нашем теле. Например, в зрении: образы ли видимых вещей принимаем в себя и по этому составляем представление о них? И как в малом размере нашего зрачка помещается изображение величайших гор, неизмеримой земли, беспредельного моря и даже самого неба? Или, испуская нечто от себя, когда сие нечто приближается к видимым предметам, тогда получает ощущение оных? И что же такое и как велико это нечто, чрез расширение делающееся достаточным для земли и моря, проходящее сквозь пространство между землею и небом, касающееся самого неба и движущееся с такою скоростью, что в одно и то же время познаются и близлежащее тело, и звезды на небе». «Много можно Любомудрствовать... о звуках и слухе, — пишет

св. Григорий Богослов, — о том, как звуки переносятся от звучных орудий и слух приемлет их и входит с ними во взаимное общение вследствие ударений и впечатлений в посредствующем воздухе; много о зрении, которое неизъяснимым образом сообщается с видимыми предметами, приходит в движение по одному мановению воли и в то же с ним время, — в каком отношении и уподобляется оно мысли, потому что с одинаковою быстротою и мысль сходится с предметом мышления, и взор с предметом зрения, много о прочих чувствах, которые служат какими-то, несообщаемыми для ума, *приемниками внешнего*».

Как в самом деле производится это принятие внешнего? Одни ли только образы внешних предметов, принимаемые чувствами, входят в сознание души? Или сознание ее поступает к наблюдаемым внешним предметам?

Надобно допустить, что совершается то и другое нераздельно.

Отцы Церкви говорят, что «телесные чувства *удобно вносят* свои впечатления *в душу*»*, что чувства души, «врата ее»; двери (преп. Исаия Отшельник), окна, отверстия. «Загради окна души твоей, и не только взор, но и слух и уста: ибо они суть окна, чрез которые по произволению проходит доброе или злое. Смотри, чтоб смерть не вошла к тебе чрез сии окна твои», — говорит свт. Иоанн Постник.

* Правило 100-е VI Вселенского Собора.

«Слух есть широкая дверь. Этой дверью смерть вошла в мир, пожрала столько народов и всё еще не насытилась! О, крепко надобно запираť сию дверь!» — говорит св. Ефрем Сирин. «Ухо, — продолжает св. Ефрем, — так устроено в человеке Божественным Творцом, чтобы он мог чрез этот орган *принимать и переливать* в дух свой святое учение».

«Голос для слуха, и слух по причине голоса... В воздухе... языком, чрез ухо — извилистый проход... *переносит* звуки к *сочувствию* в голове», — пишет свт. Василий Великий. Известные представления «у нас *до сознания души доводит слух*, поражаемый чувственным звуком».

«Свет, — замечает св. Ефрем Сирин, — изливаемый солнцем, отовсюду освещая землю, *входит* в глаз и как бы воплощается в его зенице». «Дело глаз... смотреть... чрез сей орган *входят в душу* рассматриваемые нами *предметы*», — замечает свт. Иоанн Златоуст. Именно «посредством зрения, — по словам свт. Григория Нисского, — ум овладевает тем, что вне тела, *к себе привлекает* облики видимых вещей, *написуя в себе начертания* всего подлежащего зрению».

С другой стороны, глаза, по словам св. Кирилла Александрийского, суть «двери телесные, чрез которые выходит наружу созерцающая сила души». То же утверждает и св. Василий Великий, говоря, что «зрительная сила, выходящая из одного глаза, конечно, слабее; напротив, поток, сливающийся из двух источников, сильнее. Ибо зрительная сила, идя по обеим сторонам носа, хотя и приостанавливается, но, про-

стираясь вперед, соединяется вместе, делаясь как бы одною рекою из двух некоторых, выходящих из того и другого глаза как источника и вскоре сливающихся потоков, когда она делается, без сомнения, и сильнее или действительнее... и зрение способнее к принятию видимого». В другом месте, объясняя, почему «на больших расстояниях величина видимых предметов обыкновенно сокращается», он говорит, что «сила зрения оказывается недостаточною пробежать *разделяющее пространство*, но как бы поглощается средою и только малою своей частью *приражается к видимым предметам*. Посему зрение наше, сделавшись малым, заставляет почитать малыми и видимые предметы, перенося на них собственный свой недостаток».

Имея в мысли это выступление зрения вовне, св. Иоанн Златоуст учит: «Если желаешь взирать на чужую красоту, то оскорбишь и свою жену, отвращая от нее глаза свои, и ту, на которую смотришь, так как касаешься ее вопреки закону. Ибо хотя ты ее не коснулся рукою, но коснулся своими глазами...» И, собственно, «глаз твой смотрит, но чрез него смотрит ум и сердце. Поскольку когда душа наша бывает обращена на другие какие-либо предметы, тогда глаз часто не видит предметов, находящихся перед ним».

Вообще, как говорит свт. Григорий Двоеслов, «зрение, слух, вкус, обоняние и осязание суть как бы некоторые пути ума, которыми он выходит вовне и стремится к тому, что вне его... Чрез эти телесные чувства, как бы чрез некоторые окна, душа осматривает всё внешнее и, осматривая, стремится [к нему]».

§ 64. Отношение внешних чувств к прочим силам нашей души

В каком отношении находятся внешние чувства к прочим силам нашей души?

Свт. Амвросий Медиоланский восклицает: «Кто может сохранить стопу свою в безопасности и целости при таких похотях плоти и среди таких обольщений мира? Узрело око и извратилось чувство; услышало ухо, и намерения изменились; повеял запах, и остановилась мысль; вкусили уста и отрыгнули преступление; сотряслось осязание, и вспыхнул огонь». Действительно, пишет преп. Филофей Синайский, «силы раздражительная и вожделевательная, став независимы от мыслительной, употребляют пять чувств наших орудиями к соделанию явных грехов. И вот сии грехи: тогда глаза без управления ума, который их обращает внутрь, всюду блуждают; слух любит внимать суетному; обоняние бывает изнеженное; уста невоздержные; руки касаются к чему не должно». Но надобно, по словам Ефрема Сирина, «обезопасить чувства, которыми входит в душу и доброе, и лукавое, то есть зрение, слух, обоняние, осязание, вкус». Посему «будем стараться под руководством разума образовать и улучшать чувства, и наипаче глаза, уши и язык... Ибо ничто так не посползованно на грех, как сии органы, не управляемые разумом; но ничто также более их не способствует ко спасению, если ум управляет ими, умеряет их и направляет, куда должно и куда хочет. Ибо когда

они не в порядке находятся, то и обоняние ослабевает, и осязание неумеренно возбуждается, и бесчисленное множество страстей в человека входит; если же разум содержит их в порядке, то всюду оказывается глубокий некий мир и невозмущаемое спокойствие», — пишет свт. Феодор, епископ Эдесский. Таким образом, пишет преп. Исаак Сирин, «...когда ум увлекается чувствами, тогда он ест с ними звериную пищу, а когда чувства увлечены умом, тогда они приобщаются с ним ангельской пищи».

Св. Иоанн Златоуст свидетельствует, что, «если случится душе, собравшись в себе самой, размышлять о чем-либо праведном и богоугодном, она тотчас заставляет чувства прекратить свою деятельность, чтобы они не ввели в нее неблагоприятно чего-либо ненужного и тем не возмутили внутренней ее тишины. Поэтому хоть приражаются и звуки к слуху, и видимые предметы к зрению, но ни один из них не входит внутрь [человека], потому что деятельность каждого из этих органов обращена к душе. И что говорить о звуках и видимых предметах, когда многие из бывших в таком состоянии не чувствовали не только того, что другие проходили мимо пред их глазами, но даже и того, что ударяли их. Такова сила души, что человек лишь только пожелает, то легко может, и находясь на земле, не чувствовать ничего происходящего на земле, как будто бы он был на небе». «Кто видит невидимое, тот не смотрит на видимое (а кто смотрит на видимое, тот не видит невидимого)... Так, когда мы, сосредоточив ум,

размышляем о чем-нибудь невидимом, тогда наши глаза бывают выше внешних впечатлений».

И св. Василий Великий замечает, что «нередко бывает в жизни, что, когда размышляем о чем-то с напряжением рассудка, зрение и слух остаются бездейственными, вся душа бывает занята предметом размышлений, оставив чувства в стороне». Поэтому преп. Фалассий Ливийский замечает: «Чувства и чувственное пусть служат тебе для духовного созерцания, а не ты, напротив, служи чувствам для плотской похоти».

Свт. Григорий Богослов пишет: «Опасно отдаваться в плен очам, терпеть уязвление от языка, дозволять, чтобы обольщал нас слух... низлагал вкус, разнеживало осязание; опасно обращать оружие спасения в оружие смерти».

Наконец, находим мы в «Добротолюбии»: будучи орудиями к совершению добра и зла, чувства служат указателем того, что в душе добро или зло. «В пище, и зрении, и гласех желательное души обличается, яково есть: усладительными же инако сущими во вкусе, и зрении, и слухе, или яко употребляюще их, или яко злоупотребляюще, или средственно ко обоим обретающиеся».

Примечание. Нравственные обязанности касательно всех пяти чувств прекрасно изложены у Астерия, епископа Амасийского, в его «Беседе об управителе, на коего было донесено господину, что расточает имение его».

О ВООБРАЖЕНИИ

§ 65. Понятие о воображении

Кроме чувств, к познавательным силам нашей души св. Иоанн Дамаскин относит чувственное представление, или, что то же, воображение (см. § 49). Оно не одно и то же, что вообще мысль ума: «Ино есть мечтание, а ино помышление, сиречь мысль; и от различных бо сил бывают, и свойством движения; помышление бо действие есть и творение; мечтание же, страсть и воображение, возвещающее чувственно нечто, или яко чувственно нечто; и чувственно нечто; и чувство убо емлется сущих по внезапному воображению; ум же прикасается, то есть емлется сущих ином образом, а не яковым чувством», — читаем мы в «Добролюбии». И ясно отличаются особо — разуметельная часть души и особо — мечтательная: «Разуметельною души частою и мечтательную удерживати подобает». Подобное отличие находим и у других. «В отношении чувств, — пишет св. Феодор Эдесский, — *воображения* и ума сказано, что сила ума ослабевает от соединения и сообщения его с телом, и посему духовные образы не могут быть им осязаемы; *но требуется в помощь уму воображение*, которое по свойству своему требует телесных видов и состав имеет вещественный и грубый». Таким образом, по словам св. Нила, «из мыслей одни в нашем владычественном кладут свой отпечаток и образы, а другие доставляют только ведение, не оставляя

в уме ни отпечатка, ни образа. Сказанное *в начале бе Слово и Слово бе к Богу* (Ин. 1, 1) влагает в сердце некую мысль, но не производит в нем ни образа, ни отпечатка. А сие: *прием хлеб* — оставляет в уме образ, и также слово *преломи* (Мк. 14, 22) производит в уме отпечаток. Сказанное *...видех Господа сидяща на престоле висоце и превознесенне* (Ис. 6, 1) оставляет в уме отпечаток, исключая слова *видех Господа*, в которых самое изречение оставляет, по-видимому, отпечаток в уме, означаемое же им не оставляет никакого отпечатка... Престолом Божиим называется чистый ум... Поэтому мысль о Боге не из числа оставляющих в уме отпечаток, но принадлежит к мыслям, не оставляющим в уме отпечатка».

§ 66. Виды воображения

В воображении различают следующие виды. В «Добротолубии»: «Разделяется мечтательная сила на три части: первая убо на образовательную постижений, к творящим постижение чувственным; вторая же [— на] вообразительную от пребывающих остатков от сих, неимущую образы утверждены на нечесом, юже и свойственне силу мечтательную нарицают; третья, в ней же всяка сласть и мечтание мнящегося блага и зла печалию составляется».

Св. Ефрем Сирин пишет: «Не одно то рассеивает ум мой, что по неводержности чувств заимствовано мною из чужих дел или бесед, из невольнo мною слышанного или виденного и оставило во мне после

себя негодные впечатления; напротив того, страстный, слабый, детский и бесплодный мой ум, действуя заодно с виновником зла, и то, чего не было и не будет, чего не слышал и не видал я, облакает в образы как нечто действительное и расточает на сие всё время бедственной жизни».

Как действие низшей познавательной силы, «мечта», по словам св. Иоанна Дамаскина, «есть пустое представление, происходящее в неразумной части души без всякого чувственного представления».

§ 67. Причины представлений воображения

Причины, по которым в воображении возбуждаются различные представления, суть следующие.

Преп. Фалассий Ливийский пишет: «С трех сторон мы принимаем помыслы: от чувств, от памяти и от сложения тела». И преп. Нил Синайский говорит: «Ум твой, по великой любви к Богу... отворачивается от всяких помышлений, ведущих начало от вожделения, или памятования, или сопряжения с плотью». В сем случае, при состоянии тела рассматривая и душевные наклонности, св. Макарий Великий говорит: «Как ум алчущего воображает хлеб, а жаждущего — воду, так чревоугодливого различные яства, любострастного — женские образы, тщеславного — почести от людей, сребролюбивого — приобретения, памятозлобного — мщение оскорбившему, завистливого — причинение зла тому, кому он завидует, и тому подобное касательно

других страстей». То же читаем и у св. Нила, подвижника Синайского: «Как мысль о хлебе надолго остается в голодном по причине голода и мысль о воде в жаждущем по причине жажды, так и мысли об имении и деньгах держатся в них долго по причине любостяжательности и мысли о яствах и о скверных помыслах, рождающихся от яств, держатся долго по причине страстей. Подобное сему откроется и в отношении помыслов тщеславия, также и других помыслов». Преп. Нил, описывая то, как искал своего сына, плененного варварами, говорит о себе: «Весь ум мой занят был отыскиванием сына: его старался найти, озирая всё очами, которые всякое подобие принимали за самую действительность, часто из тени, по желанию своему, составляли себе облики. Ибо что ум представляет в воображении, то мечтательно думает видеть глазами, всему придавая тот облик, который занимает его собою по приверженности к искомому».

Св. Исаак Сирин при этих трех причинах представлений воображения указывает и на четвертую. «Движение, — говорит он, — помыслов в человеке бывает от четырех причин: во-первых, от естественной плотской воли; во-вторых, от чувственного представления мирских предметов, о которых человек слышит и которые видит; в-третьих, от предзанятых понятий и от душевной склонности, какие человек имеет в уме; в-четвертых, от приражения бесов, которые воюют с нами, вовлекая во все страсти, по сказанным прежде причинам».

§ 68. Отношение воображения к прочим силам нашей души

Хотя «требуется в помощь уму воображение» (см. § 65), но нередко действие этого же воображения — «мечтание зело сопротивляется, проклятое, чистой сердечной молитве и единственному и простому ума деланию. Тем же и божественные отцы многообразно о нем и на оное провещавают. Сие бо различнообразное, якоже баснословимый Дедал, и многоглавое, якоже гидра, мечтание, яко некий *мост* бесовский святыми предречеса» («Добротолюбие»), «потому что ум на что взирает, от того приемлет и образы. Когда взирает на мир, тогда согласно с видоизменением образов, по которым он носится, в таком же числе принимает от них в себя образы и подобия, которые по мере своего множества и по различию своего изменения возбуждают в нем помыслы; когда же помыслы возбуждены, отпечатлеваются они в уме», — пишет св. Исаак Сирин. Оттого, находим у преп. Иоанна Кассиана Римлянина, что «ум во время молитвы получает настроение, сообразное с предыдущим состоянием; представляющийся очам его *образ* прежних наших действий, также слов или чувствований произведет то, что мы, и приступив к молитве по свойству предварительного расположения, или будем гневаться, или унывать, или возбуждать в себе прежние вожделения и наклонности, или станем с безрассудностью (что и сказать стыдно) забавляться каким-нибудь смешным изречением или происшествием, или

устремимся к прежней рассеянности. Итак, поспешим еще до молитвы изгнать из внутренности сердца нашего то, чего не желали бы иметь во время нее».

К сему способствует, пишет преп. Исихий Иерусалимский, «один из образов трезвения — непрерывно смотреть за воображением, или, иначе, за прилогами: ибо без воображения сатана не может созидать помыслов и представлять их для лукавого прельщения. <...> *Помыслы* суть не что иное, как только *мысленные образы* чего-нибудь чувственного и *мирского*. Когда же мы постоянно пребываем в молитве с трезвением, то молитва освобождает ум от всякого земного мысленного *образа порочных помыслов*».

Действительно, уже много успевает «мечтание неподобно *мечтанием благоподобным* упраздняя», но особенно те, которые, «временем предупевшии, совершенно неподобное мечтание с благоподобным отместут и безвестно соделывают, як воск тающ от лица огня испепеляюще и разоряюще чистые ради молитвы и необразного ради отвержения и обнажения от всех ума, простого ради к Богу устремления... и невоображенного и единственного соединения» («Добротолюбие»).

§ 69. Достоинство чувств и воображения в человеческой душе

«Хотя чувства и воображение имеют и бессловесные, но человек имеет сии способности в гораздо большем совершенстве и высшей степени», — пишет свт. Феодор Эдесский.

О ПАМЯТИ

§ 70. Понятие о памяти и о двух ее свойствах

«Когда злобный демон не может во время молитвы привести в движение *память*, — замечает Нил Синайский, — тогда он действует на сложение тела, чтобы привести в уме некоторое странное мечтание и напечатлеть в нем *образ*». Значит, воображение и память — две особенные силы в нашей душе. «Познай сам себя...» (повторим слова св. Григория Богослова; см. § 5), «рассмотри... какое разделение чувств и как чрез них ум беседует со внешним и принимает в себя внешнее? Как восприимлет он образы вещей? Что такое сохранение воспринятого — *память*, что такое возобновление утратившегося — припоминание?».

«Что зрачок для глаза и произношение слова для языка — то же память для ума», — находим у свт. Феолипта Филадельфийского. Что ж она такое? «Память, — говорит св. Григорий Богослов, — есть удержание впечатлений ума; отложение памяти — забвение, а отложение забвения есть опять какая-то память, которую называю *воспоминанием*». Таким образом, различают два действия памяти — памятование и воспоминание. «Память, — объясняет св. Иоанн Дамаскин, — есть причина и хранилище памятования и воспоминания. Памятование есть представление, оставшееся в душе после какого-нибудь ощущения или понятия, на самом деле бывшего; или есть сохранение ощущения и понятия... Воспоминанием

называется возвращение памятования, потерянного чрез забвение. Забвение есть потеря памятования...

Органом памяти служит задний желудочек мозга, который называют также мозжечком, и заключающийся в нем жизненный дух».

§ 71. Значение и важность памяти

«Слух, постоянно приемля в себя, — пишет св. Григорий Нисский, — *не насыщается* (Притч. 27, 20), как говорит в одном месте Соломон, что, по моему мнению, наипаче заслуживает удивления. Какова же обширность этого внутреннегоместилища, в которое стекается всё вливающееся посредством слуха? Кто составители *памятных записей* о всех входящих в него речах? Какие помещения для влагаемых слухом понятий и почему при множестве и разнообразии сих понятий, одно к другому прилагаемых, не бывает смешения и ошибок во взаимном положении всего сложенного? А равно этому же подивится иной и в деятельности зрения».

И св. Петр Дамаскин удивляется премудрости Божией, являющейся в устройстве памяти: «Како всяку мысль хранить может той же [ум], и ниже последняя разумения изменить первая могут, паки первая мысли отнюдь повредить последняя: но, якоже сокровище, мысль все содержит без забвения. И како, восхотев, ум языком изъясняет помышляемая, не точию новая, но и прежде много усокровищствованная. И како паки присно исходят словеса, ум же неоскуден обретается».

§ 72. Что помогает памятованию?

И не только не оскудевает память от исходящих из ума слов, а, напротив, укрепляется ими. Ибо когда память «естественно ослабляется от времени, неприметным образом совершенно изглаждающего образы переданных ей в сохранение предметов, то требует некоторого пособия, которое бы могло возобновлять; а этим пособием может быть всегда действительная сила слова, которое обыкновенно укрепляет и утверждает память», — находим у преп. Максима Исповедника. При этом укоренению в памяти способствует сердечное расположение к принимаемому ею. «С принуждением выучиваемое, — замечает св. Василий Великий, — не остается в нас надолго, а что с удовольствием и приятностью принято, то в душах укореняется тверже». Вообще, «память не только не обогащается, но и приобретенное теряет от забвения. Сия способность, если не врачуется каждый день, более всего утрачивается, не терпя праздности», — пишет св. Исидор Пелусиот.

О РАЗУМЕ

§ 73. Понятие о разуме

«Чувственность, получивши впечатления от предметов вещественных посредством чувств, передает их способности мышления или разума (то и другое означает одно и то же), а разум, приняв и обсудив

их, сообщает памяти», — пишет преп. Иоанн Дамаскин.

Что ж такое разум?

«Душа, — говорит св. Григорий Богослов, — природа оживляющая и движущая; с моей же душою срастворены разум (логос, λόγος) и ум (нус, νοῦς). Ум — это внутреннее и безграничное зрение, а дело ума — мышление и впечатление в себе мыслимого. Разум — разыскание впечатлений ума; его ты высказываешь посредством органов голоса». Поэтому, находим у преп. Иоанна Дамаскина, «разумная, или словесная, сила души разделяется на слово внутреннее и внешнее. Внутреннее слово есть движение души, происходящее в разуме, без всякого выражения устного. Посему часто и молча мы произносим сами в себе целую речь, также разговариваем во сне. По сей же силе преимущественно все мы называемся словесными. Ибо и глухие от рождения или потерявшие употребление языка по какой-либо болезни или несчастному случаю тем не менее суть существа словесные».

Примечание. Впрочем, и то, что свв. Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин и Максим Исповедник (см. § 49) называют разумом или словесно-разумною силою, также называется вообще умом.

§ 74. Различные изменения в движениях разума

В движениях разума замечаются следующие изменения. «От ощущения от внешних чувств, — пишет

св. Иоанн Дамаскин, — происходит в душе впечатление, которое называется *представлением*. От представления рождается *мнение*. Потом сила мышления, рассудив о мнении, истинно ли оно или ложно, изрекает свой суд об истинном. Потому она и называется силою мышления, что посредством нее мы размышляем и рассуждаем. Наконец, то, что рассуждено и определено как истинное, называется *умом*» (см. § 49).

Затем св. Иоанн Дамаскин представляет и другое касательно сего мнение. «По другому разумению, — замечает он, — первое движение ума называется *мышлением*. Мышление об известном предмете именуется *мыслию*. Когда мысль останавливается на одном и оставляет в душе отпечаток мыслимого, то сие действие называется *вниканием*. <...>

Далее, когда вникание, остановившись на одном и том же, испытывает и проверяет себя и рассматривает сообразность души с мыслимым предметом, то оно именуется *соображением*. Расширенное соображение составляет *умствование*, которое называют также *внутренним словом*».

Еще ранее сщмч. Иринеи писал, что «в мышлении (*cogitatio*) возникают движения от чего-либо, получающие свои названия не вследствие своего изменения, а вследствие своей крепкости и расширения... Так, первое ума движение от чего-либо называется *мыслью* (*εμποια, ἔννοια*); укрепляясь, и расширяясь, и занявши всю душу, оно называется *вниканием* (*enthymesis, ἐνθύμησις*). Вникание, долгое время обращенное к одному и тому же и одобренное,

называется *ощущением* (*sensatio*); ощущение, распространенное на многое, становится *соображением* (*consilium*); движение соображения, распространенное и расширенное на многое, становится *разбором мышления* (*cogitationis examinatio*); установившись (*perseverans*) в уме, оно, по всей справедливости, называется словом, из которого иссылается удобоиссылаемое слово». Таким образом, «из чувства мысль (*ennoia*, ἔννοια), из мысли вникание, из вникания слово. Какое же слово? — Одно по-гречески “логос” (λόγος), слово начальное, измышляющее, а другое — орган, чрез который иссылается логос. <...> Но всё это, получающее свое начало от ума, есть одно и то же и только разные названия принимает по мере своего расширения. Как тело человеческое то нежно-молодое, то возмужалое, то старческое, по мере расширения и креплости, а не по перемене субстанции, получает наименования, так и вышеупомянутое. Ибо кто на что смотрит, тот о том и мыслит; о чем кто мыслит, о том и разумеет (*sapit*); кто что разумеет, то и соображает; что соображает, то и разбирает в уме (*animo tractat*) своем; что разбирает в уме, о том он и говорит. Всем этим управляет ум, между тем как сам он невидим и от себя самого чрез вышесказанное, как чрез луч, иссылает слово, а не сам он иссыляется от чего-либо другого».

Примечание. «О самых движениях ума кто может с точностью сказать: творит или рождает их душа?» — спрашивает св. Василий Великий.

Эти же различные движения мысли сводятся к трем видам мышления: понятию, суждению и умозаключению.

«Душа, — говорит св. Иоанн Дамаскин, — есть существо... одаренное разумом и умом». Человек «посредством разума умозаключает, составляет понятия и суждения о каждой вещи. <...>

Дóлжно знать, что понятия об умственных предметах получают не иначе, как или посредством научения, или из врожденных идей, а не от ощущения. Потому что чувственные предметы сами собою помнятся; а об умственных предметах мы помним, когда что-нибудь узнали о них посредством учения. О сущности же их мы не имеем ничего в памяти. <...> Душа о чувственных предметах получает впечатления чрез чувственные органы или ощущает, и следствием сего бывает мнение (докса, δόξα, *opinio*), а умственные предметы постигает умом, и следствием сего бывает понятие».

Таким образом, пишет свт. Григорий Нисский, «понятие есть нечто умопредставляемое, а не телесное воззрение. Например, если подлежит воззрению какое-либо животное, или дерево, или что-либо другое из имеющего вещественный состав, то многое в предмете сем мы представляем мыслью отдельно, и понятие отдельного не смешивается с подлежащим воззрению. Ибо иное понятие о цвете, иное о тяжести, иное опять о количестве и иное о каком-либо осязательном свойстве, потому что мягкость, длина и прочие упомянутые качества ни одно

с другим, ни с самим телом не смешиваются по понятию. Но каждому из свойств, каково оно само в себе, примышляется особое положительное определение, не имеющее ничего общего с каким-либо иным качеством из усматриваемых в подлежащем».

Таким образом, находим у преп. Максима Исповедника, «когда мысль образуется из понятия о многих предметах, тогда в своем единстве она заключает множество разнообразных представлений соответственно разнообразию мыслимых предметов».

«Душа хотя по природе не отлична от самой себя, но чрез мышление становится отличною. Ибо в то мгновение и в тот раз, когда она мыслит о зрении, она забывает мыслить о слухе; и в то мгновение и тот раз, когда мыслит о слухе или вкусе, не в силе мыслить о запахе или осязании; чрез внимание и забвение она всегда делается непохожею сама на себя», — читаем у свт. Григория Двоеслова.

§ 75. Два приема в разысканиях разума — сложение и разложение

Несмотря на различные видоизменения в движениях ума, или, точнее сказать, разума, в этих движениях усматриваются два особых приема: разум то разлагает, разъединяет, то слагает, соединяет подлежащие ему предметы.

«Как если обширный какой-то город, — пишет св. Григорий Нисский, — разными входами будет принимать в себя приходящих и не все они станут

входить в одно место в городе, но одни пойдут на рынки, другие в дома, иные в церкви или расположатся кто-то на улице, в переулке, кто-то в зрелищном доме — каждый по собственному своему усмотрению, так подобным сему вижу населенный внутри нас и град ума, который посредством чувств наполняют разные входы, и ум, рассматривая и разбирая каждого входящего, размещает их по соответственным местам ведения. И во взятом в пример городе нередко бывает, что иные, будучи соплеменниками и родственниками, не одними воротами вступают в город, но по случаю одни, войдя тем, другие — другим входом, тем не менее, как скоро придут внутрь стеной ограды, снова между собою сходятся, имея взаимные связи. А можно найти, что бывает и наоборот. Ничем не соединенные и не знакомые друг с другом пользуются часто одним входом в город, но общность входа не связывает их между собою, потому что, вошедши в город, могут отделиться к соплеменникам. Подобное нечто усматриваю и в обширной области ума. Нередко из разных чувствилищ собирается в нас одно познание, так как один и тот же предмет многократно делится по чувствам; а бывает также и противное: одним каким-либо чувством мы узнаем многое и разнообразное, ни с чем по природе между собою не сходствующее. Например (ибо лучше всего уясняется понятие примерами): пусть предлагается сделать разыскание о свойстве соков — что сладко для чувства и отвратительно для вкушающих. По опыту найдены и горечь желчи, и сладость качества в мёде. При разности сих

вещей одно доставляет познание, один и тот же предмет, многократно вселяемый в мысль, или вкусом, или обонянием, или слухом, нередко же осязанием и зрением, потому что видит ли кто-то мёд, слышит ли имя его, пробует ли на вкус, обонянием ли познает запах, испытывает ли осязанием, каждым из органов чувств приобретает познание об одном и том же предмете. Но разнообразно также и многовидно то, чему научаемся с помощью одного какого-либо чувства, потому что слух принимает всякие звуки, и понимание, приобретаемое посредством глаз, безразлично действует при взгляде на различные предметы, потому что одинаково встречается и с белым, и с черным, и со всеми до противоположности различными цветами. А то же должно сказать и о вкусе, то же и об обонянии, то же о восприятии посредством осязания; каждое чувство свойственным ему восприятием дает познание о предметах всякого рода».

На такую способность ума — разлагать подлежащий ему предмет — указывает и св. Василий Великий. «Когда при внезапном устремлении ума представляющееся простым и единичным при подробнейшем исследовании оказывается разнообразным, тогда о сем множественном, удоборазделяемом мыслью, по общему словоупотреблению говорится, что оно удоборазделимо одним “примышлением”; например, с первого взгляда кажется тело простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим разлагая его на входящее в состав: его цвет, очертание, упругость, величину и прочее.

Опять и о предметах, вовсе не имеющих самостоятельности, но воображаемых по какому-то живописанию ума и одному мысленному представлению, каковые сочиняют по примышлению баснотворцы и живописцы на удивление людям, по обыкновению говорится, что и они умопредставляемы... Это имя — “примышление” — прилагать к одним пустым и не имеющим самостоятельности представлениям вовсе не справедливо, потому что примышлением также называется подробнейшее и точнейшее обдумывание представленного, которое следует за первым чувственным, почему в общем употреблении называется оно размышлением, хотя не собственно. Например: у всякого есть простое представление о хлебном зерне, по которому узнаем видимое нами. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные наименования, обозначающие представляемое. Ибо одно и то же зерно называем то плодом, то семенем, то пищею... Одним словом, обо всём, что познается чувством и в подлежащем кажется чем-то простым, но по умозрению принимает различные понятия, говорится, что оно умопредставляемо по примышлению».

«Что ж такое по природе своей ум, который уделает себя чувственным силам и каждую приобретает сообразное ей познание о существах? — спрашивает св. Григорий Нисский. — Что он есть нечто иное от чувств, в этом, думаю, не сомневается никто из здравомыслящих. Если бы ум был одно и то же с чувством, то, конечно, имел бы сродство с одной

из чувственных деятельностей, потому что он прост, и в простом не усматривается разнообразия. Но теперь в сложности всех чувств нечто иное — осязание и иное — обоняние, также и другие чувства между собою разобщены и не смешиваются, тогда как ум присущ каждому чувству; посему непременно надлежит предположить естество ума чем-то отличным от чувства, чтобы к умопредставляемому не примешалось какого-либо разнообразия. *Кто уразуме ум Господень?* (Рим. 11, 34) — говорит апостол. А я присовоюплю к этому: кто уразумел собственный свой ум?.. Есть ли он что-либо многочастное и многосложное и посему умопредставляемое в сложности? Или ум есть какой-то способ срастворять разнородное? Но ум прост и несложен; как же рассеивается он в чувственной многочастности? Отчего в единстве разнобразное? Как в разнообразии единое? Нашел я решение сих недоумений, прибегнув к Божию слову. Ибо сказано: *Сотворим человека по образу нашему и по подобию* (Быт. 1, 26). Посему так как одно из свойств, усматриваемых в Божием естестве, есть непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом».

§ 76. Различные виды познания

Подобно мышлению, и познание, к которому оно стремится, имеет свои виды. «С познанием, — замечает Климент Александрийский, — сближается опыт, знание, сознание, разумение и ведение. Знание, таким

образом, будет познание целого по частям, а опыт — познание подробное, которое тщательно разбирает, каковы самые частности; разумение же — познание умопостигаемого; сознание (*синесис*) — познание совокупного, или совокупление нераспадающееся, или также совокупительная сила того, что относится к соображению, и познанию, и единичности, и отдельно-сти, и вообще целости, заключающейся в известном слове. Вѣдение есть познание самой сущности, или познание, согласное с самим бытием». В другом месте тот же писатель говорит: «Соображение... имеет различные наименования. Когда оно прилагается к первоначальным причинам, то называется разумением, а когда оно утверждает такое разумение доказательным разумным словом, то именуется вѣдением, мудростью и познанием; когда же оно заключается в том, что относится к благочестию и без умозрения принимает известные начала и определения, по наблюдению высказывающегося при сем действия, то называется верою... Где оно без усмотрения первых причин, по наблюдению над подобным и по изведению, производит и составляет что-нибудь, то называется опытом».

Потому-то «вѣдение бывает двоякое: вѣдение умозрительное, которое только, как способность, перебирает законы существ... и вѣдение в действии, практическое... получаемое посредством опыта», — читаем у преп. Максима Исповедника.

О значении опытного познания св. Исаак Сирий пишет: «Не домогайся заимствовать совет у человека, который не ведет одинакового с тобою образа

жизни, хотя он и крайне мудр. Доверь помысл свой лучше человеку неученому, но опытно изведавшему дело, нежели ученому философу, который рассуждает по своим исследованиям, не испытав на деле. Что такое опыт? Приобрести опыт — значит не только подойти человеку к каким-либо вещам и посмотреть на них, не приняв в себя ведения о них, но по долгом обращении с ними ясно ощутить на опыте их пользу и вред. Ибо нередко вещь наружно кажется вредною, но внутри нее всё оказывается исполненным пользы. То же разумеи и о противном сему, то есть нередко вещь кажется имеющей пользу, но внутренно исполнена вреда. Потому многие от выгодных, по видимому, вещей несут ущерб, и оттого свидетельство ведения неистинно».

§ 77. Различные свойства разума

В «Добротолюбии» читаем, что «начальнейшие силы ума суть четыре: разум, остроумие, постижение (постижение. — *Ред.*) и твердомыслие».

Св. Василий Великий о различных совершенствах разума говорит: «Смышленостью называется быстрота души, скоро приводящей в единство представления о предметах; и она обыкновенно образуется по мере совершенства посеянных в нашем разуме семян. Или смышленость есть проницательность ума, с быстротою открывающая свойственное и приличное каждому предмету. А ведение есть состояние, само в себе твердое и не изменяемое разумом.

Ведающий есть тот, кто постигает необходимость умозрений, ведущих к блаженству, поскольку уже постоянно и твердо содержит их в себе. И мудростью называют ведение вещей Божественных и человеческих и их причин. А поскольку Христос есть истинная *премудрость* (1 Кор. 1, 24), то усовершенствовавшегося чрез общение со Христом, поскольку Христос есть Премудрость, именуют мудрым».

Тот же святитель пишет, что «наименование хитрого имеет два значения. Кто примышляет дела свои ко вреду других, тот лукавый хитрец; а похвально хитер, кто скоро и осмысленно отыскивает свойственное себе благо и избегает всякого вреда, коварно и злонамеренно замышляемого против него другими. Поэтому тщательно вникай в слово “хитрость” и знай, что есть какое-то среднее состояние, в котором человек со здоровым расположением, к собственной своей пользе и к пользе ближнего пользующийся хитростью, достоин одобрения. Но кто направляет хитрость ко вреду ближнего, тот осужден, потому что умение свое употребляет в средство к гибели. История же полна примеров, как тем и другим образом употреблять свое умение. Прекрасна хитрость евреев, которые перехитрили египтян, взяли с них плату за постройку городов и запаслись веществами, нужными для скинии. Похвально хитрили повивальные бабки, спасавшие еврейских младенцев мужского пола. Прекрасна хитрость Ревекки, приобретшей сыну великое благословение. Прекрасно хитрила Раав, прекрасно хитрила Рахиль, когда одна

спасла соглядатаев, а другая перехитрила отца и освободила его от идолослужения. Лукаво хитрили с израильтянами гаваониты. Лукава хитрость Авессалома, который под видом правдивости подучал подданных и собирал многих изменников в заговор против отца. А некоторые обвиняются за то, что *на люди Божия лукавноваша волею* (Пс. 82, 4).

Писание одобряет хитрость, употребляемую на пользу, служащую как бы орудием в делах житейских и ограждающую собою души людей простого нрава. Если бы хитрость сию имела Ева, то не была бы уловлена обольщением змия. Поэтому незлобивого, у которого мысли, по доверчивости его ко всякому слову, удобно растлеваются, предлагаемое учение ограждает, как бы на вспоможение ему в делах житейских предлагая пользу хитрости».

§ 78. Слово есть произведение разума и выражение как разума, так и прочих сил нашей души

а) Свт. Григорий Богослов говорит: «Разум мы высказываем посредством органов голоса».

Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Внешнее слово переходит в действительность посредством звуков и разных языков; оно произносится языком и устами, почему и называется произносимым или внешним. Оно есть вестник мысли. По силе сего слова мы называемся имеющими дар слова. <...> Словом... ум... движется, мыслит и рассуждает, и оно есть как бы свет и отблеск ума. Есть также слово внутреннее,

в сердце изрекаемое, и есть слово внешнее (профорикос, *профорικός*) — вестник мысли».

«О своем слове говорим, что оно от ума, не совершенно одно и то же с умом и не вовсе иное с ним; поскольку оно от ума, то есть нечто иное, а не ум; а поскольку приводит в обнаружение самый ум, то не может быть представляемо инаковым от ума, напротив того, будучи одно с ним по естеству, инаково в подлежащем», — читаем у свт. Григория Нисского.

У него же находим: «Сказанное так или иначе не делается причиной составившейся в нас мысли, а, напротив того, сокровенное помышление сердца подает причину к произнесению известных слов. Ибо, по сказанному, *от избытка сердца уста глаголют* (Мф. 12, 34). И истолкователем помысленного делаем мы слово, а не наоборот, из того, что говорим, собираем мысли, хотя сходятся между собою оба сии действия, и помыслить правильно, и истолковать».

«И наше слово, — замечает св. Василий Великий, — порождение ума (точнее сказать, разума)... рождаемое бесстрастно, оно не отсекается, не отделяется, не истекает; но всецелый ум, пребывая в собственном своем составе, производит всецелое и совершенное слово, и происшедшее слово заключает в себе всю силу породившего ума».

«Наше слово, — утверждает также св. Максим Исповедник, — естественно рождаемое умом, служит истолкователем сокровенных движений ума».

Св. Дионисий, епископ Александрийский, по свидетельству св. Афанасия Великого, говорит: «Мысль

наша исторгает из себя слово, по сказанному у пророка: *отрыгну сердце мое слово благо* (Пс. 44, 2). И мысль, и слово отличны друг от друга и занимают свое собственное и отдельное от прочего место; и мысль пребывает и движется в сердце, а слово — на языке и в устах; однако ж они неразлучны и ни на одну минуту не бывают лишены друг друга. Ни мысль не бывает без слов, ни слова — без мысли; но мысль творит слово, являясь в нем, и слово обнаруживает мысль, в ней получив бытие. И мысль есть как бы сокровенное внутри слово, а слово — исторгающаяся мысль. Мысль исходит в слово, а слово заключает мысль в умах слушателей; и таким образом мысль чрез слово водружается в душах слушающих, входя вместе с словом. И мысль... есть как бы отец слову, а слово — как бы сын мысли; прежде мысли оно невозможно и не совне откуда-либо произошло вместе с мыслию, но из нее произошло».

б) Впрочем, все силы души, все свойства ее выражаются в слове.

«Слово... впечатлительнее всякой краски, способнее и удобнее всякого воска принимать на себя все виды», — читаем у преп. Исидора Пелусиота.

«В письме твоём, — отвечал св. Василий Великий некоему комиту, — в письме твоём я увидел душу твою. Ибо действительно ни один живописец не может в такой точности схватить телесные черты, в какой слово способно изображать душевные тайны». «Я мог, — отвечал святитель другому лицу, — мог видеть самую душу твою, отражающуюся в словах, как бы в каком-то зеркале». «В письме

твоим, — замечал он в другом ответе, — вполне высказывается чистота сердца, из которого излились сии слова. Течение воды показывает, где ее источник, а свойством слова изображается породившее его сердце». Подобное замечание встречаем мы и в его письме к одному философу: «Слова действительно суть изображения души. Потому и я узнал тебя из письма, насколько, как говорится, льва узнают по когтям».

В самом деле, пишет преп. Ефрем Сирин, «язык проповедует, что любит сердце; и к чему прилеплено сердце, о том твердит язык; устами обличаются тайны сердца нашего... Если хочешь узнать сердечные помышления, обрати внимание на уста; от них узнаешь, о чем заботится и старается сердце, о земном или о небесном, о духовном или о плотском, об удовольствии или о воздержании, о многостяжательности или нестяжательности, о смиренномудрии или высокоумии, о любви или о ненависти. Из сокровищ сердца уста предлагают снеди приходящим; и то, чем занят язык, показывает, что любит сердце — Христа или что-либо из настоящего века. И невидимая душа по телесным действиям делается видимою, какова она — добра или зла».

«Слово есть зеркало ума нашего», — читаем у свт. Амвросия Медиоланского.

в) Если наше слово и не всегда выражает то, что думал бы выразить ум, или если слово намеренно не выражает того, что в уме, то и в этом случае оно высказывает то или другое свойство души. «Слово есть слуга ума, — замечает св. Антоний Великий, — чего желает ум, то и выражает слово».

«Естественно, — говорит св. Иоанн Златоуст, — чтобы слова изливались в наружность чрез уста, когда внутренность переполнена злом; так что, слыша человека, произносящего дурные слова, ты можешь угадывать, что еще не столько лежит зла внутри него, сколько показывается в словах, а гораздо больше скрывается его в самом источнике, потому что выражаемое наружно есть только избыток внутреннего... Обыкновенно так бывает, что язык, удерживаемый стыдом, еще не всё дурное изливает в словах... Слова предлагаются вслух всем и взвешиваются всеми, а сердце укрывается в тени, и потому меньше зла бывает на языке, больше в сердце. Но когда уже слишком много скопится его внутри, тогда с большим стремлением выходит наружу то, что доселе было скрываемо. И как мучающиеся рвотою сначала силятся удерживать в себе рвущиеся из них мокроты, а потом, не смогши владеть собою, выбрасывают нечистоту в большом количестве, так и наполненные злыми помышлениями наконец изливают их в злоречивом осуждении ближнего. *Благий человек, — говорит Спаситель, — от благаго сокровища сердца своего износит благая, и лукавый человек от лукаваго сокровища сердца своего износит лукавая* (Мф. 12, 35). То есть не должно думать, чтоб так было только с людьми злыми; напротив, и с добрыми то же происходит. Ибо и у них больше скрывается добродетели внутри, нежели сколько является наружно в словах».

Блж. Августин пишет: «Я хочу, чтобы слушающий меня вполне разумел то, что я понимаю, но

чувствую, что я говорю не так, чтобы исполнилось мое желание; особенно когда мысль с быстротою молнии является в уме, а слово медленно и продолжительно и весьма непохоже на нее, так что, пока оно произносится, мысль уже уходит в свое уединение. Впрочем, поскольку мысль удивительным образом напечатлевает в памяти следы свои, то по сим следам мы составляем звучащие знаки, которые называем языком или латинским, или греческим, или еврейским, или каким-либо другим. Представляем ли мы сии знаки в уме своем или выражаем их голосом — это всё равно, потому что следы, по которым составляются сии знаки, не принадлежат ни римлянам, ни грекам, ни евреям, ни какому-либо другому народу, но образуются точно так же в уме, как выражение душевных движений на нашем лице. Гнев, например, иначе называется на латинском, иначе на греческом, иначе на другом каком-либо языке; но вид человека разгневанного не принадлежит исключительно ни римлянам, ни грекам. Поэтому не все понимают, когда кто-то скажет “я разгневан”, но только понимающий сей язык; а когда смотрят на разгневанного, то все видят, что он разгневан. Но не так удобно вывести наружу и как бы напечатлеть на чувстве слушающих посредством слова те следы, какие мысль оставляет в нашем уме, как открыт и понятен для всякого бывает взор; потому что те находятся внутри — в душе, а сей снаружи — на лице. Отсюда должно заключить, сколь отлично наше слово от мысли, когда оно

не выражает и того впечатления, какое мысль оставляет в памяти».

Но, во всяком случае, пишет свт. Афанасий Великий, «ум, пребывая в целом человеке, дает о себе знать частью тела, то есть языком, и никто не скажет, чтобы этим умалялась сущность ума».

г) Хотя мысль иногда не может выразиться в слове, однако ж эта же мысль ослабевает, когда не высказывается в слове. «Ты имеешь дурные помыслы? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Не выноси их посредством слова; пусть они лежат внизу, и скоро заглохнут. Мы — люди, часто питающие в себе много порочных, непристойных и постыдных помыслов; но не будем позволять этим помыслам переходить в слова, чтобы, сдавленные внизу, они ослабели и погибли. Ибо как тот, кто ввергнул в яму различных свирепых зверей, если сверху закроет эту яму, то легко задушит их, а если оставит хотя бы малый выход и возможность дышать, то даст им большое послабление и не только не задушит их, но сделает еще более свирепыми, так бывает и с порочными помыслами, когда они зарождаются внутри. Если мы преграждаем им выход наружу, то скоро уничтожаем их, а если выпускаем их посредством слов, давая им перевести дыхание посредством языка, то делаем более сильными и от занятия постыдными словами скоро впадаем в бездну непристойных дел».

д) Выражая то или другое состояние души, высказанное слово и слушателей поставляет в подобное состояние. Так, «всякое постыдное слово,

всякая соблазнительная песнь расслабляют сердце и растлевают самую душу». «Ибо слово обыкновенно и портит душу, и исцеляет ее; слово и возбуждает в ней гнев, и оно же опять укрощает ее; слово срамное возжигает похоть, а слово благонравное внушает целомудрие», — читаем у свт. Иоанна Златоуста.

е) По происхождению своему, находим у св. Исихора Пелусиота, «Божественное достояние — слово, потому что Божий дар — порождение словесной души, почему и называется словом, потому что цель словесной души — слово. Посему им преимуществуем и пред другими живыми существами, хотя и далеко отстоим от них телесными преимуществами: скоростью, силою, величиною и почти всеми иными».

«Тем-то мы и отличаемся пред бессловесными животными, что имеем дар слова, изъясняемся словом и любим слово. Человек, не любящий слова, гораздо глупее скотов; он не знает, для чего почтен даром слова и откуда получил такую честь», — читаем у свт. Иоанна Златоуста.

ОБ УМЕ

§ 79. Понятие о высшей разумной силе — об уме

Высшая сила в области словесно-разумной силы нашей души есть сила созерцательная (см. § 49), или тот ум, который св. Григорий Богослов называет «внутренним и безграничным зрением» (см. § 73).

§ 80. Предметы для созерцания ума и неполная способность его в нынешнем его состоянии ко всем созерцаниям, к которым он предназначен

Св. Исаак Сирин подробно раскрывает три вида созерцания ума, но вместе с тем прямо говорит, что к этим созерцаниям, особенно к высшим из них, ум наш, при своей поврежденной природе, неспособен сам по себе, а требует сверхъестественного очищения для того благодатью Божией.

«У нас два душевных ока, как говорят отцы, — пишет св. Исаак Сирин, — подобно тому как два же телесных ока; но потребность видения не одна и та же в каждом из душевных очей. Одним оком мы видим тайны Божией славы, сокровенные в естествах, то есть силу и премудрость Божию и совечное промышление Его о нас, постигаемое из величия управления нами; а подобно сему тем же оком мы созерцаем и небесные служебные нам чины. Другим же оком мы созерцаем славу святого естества Божия, когда благоволит Бог ввести нас в духовные таинства и в уме нашем отверзет море веры». Таким образом, *«три суть созерцания естеств, в которых ум возвышается, оказывает свою деятельность и упражняется, два созерцания естеств сотворенных, разумных и неразумных, духовных и телесных, еще созерцание Святой Троицы»*.

Итак, первое низшее *созерцание естеств* сотворенных, *неразумных и телесных*, есть созерцание тайн Божией славы, сокровенных в естествах, то есть силы и премудрости Божией и совечного

промышления Его о нас, постигаемого из величия управления нами. Это, по словам св. Исаака Сирина, «созерцание есть ощущение *Божественных тайн, сокровенных в вещах* и их причинах».

Относительно созерцания *естеств сотворенных разумных и духовных* св. Исаак Сирин пишет: «Души, пока осквернены, не могут видеть ни друг друга, ни себя самих; а если очистятся и возвратятся в древнее состояние, в каком были созданы, то ясно увидят сии три чина, т.е. чин низший их, чин высший и друг друга в своем чине. И не потому, что изменятся в телесный вид, увидят тогда — Ангелов ли то, или демонов, или друг друга; напротив того, узрят в самом естестве и в духовном чине. А если скажешь, что невозможно быть видимому демону или Ангелу, если не изменятся они, не примут на себя видимого образа, то сие будет значить, что видит уже не душа, а тело. Но в таком случае какая нужда в очищении? Ибо вот и нечистым людям по временам являются демоны, равно как и Ангелы, впрочем, когда видят они, видят телесными очами, и здесь нет нужды в очищении. Но не то бывает с душой, достигшей чистоты; напротив того, *видит* она духовно, *оком естественным*, то есть прозорливым, или *разумным*. И не дивись тому, что души видят одна другую, даже будучи в теле. Ибо представляю тебе доказательство ясное, по истинности свидетельствующего, разумею же Афанасия Великого, который в сочинении об Антонии Великом говорит, что Антоний Великий, стоя однажды на молитве, увидел чью-то душу,

возносимую с великою честью, и ублажил сподобившегося таковой славы; блаженный же сей был Ам-мун из Нитрии, и та гора, на которой жил св. Антоний, отстояла от Нитрии на тринадцать дней пути. Сим примером о трех сказанных выше чинах доказано уже, что *душевные природы видят одна другую*, хотя и удалены одна от другой, и что не препятствуют им видеть друг друга расстояние и телесные чувства. А подобно и души, когда достигают чистоты, видят не телесно, но духовно, потому что телесное зрение совершается открыто и видит, что́ перед глазами, отдаленное же требует иного видения».

Таким образом, «ум имеет воззрение и для созерцания себя самого; им-то внешние философы надмевались в уме своем при представлении тварей».

Св. Иоанн Златоуст учит, что «Бог ведение о Себе вложил в человеков при самом их рождении». «Мысль о Боге, — утверждает св. Григорий Нисский, — естественно вложена во всех людей».

Св. Иоанн Дамаскин поясняет: «Ведение о бытии Божиим Сам Бог насадил в природе каждого». И св. Исаак Сирин пишет: «Рассуждаю так, что ум наш имеет естественную силу стремиться к Божественному созерцанию, и одним желанием равны мы всем небесным естествам, поскольку в нас и в них действует благодать. Но по естеству и по человеческому и ангельскому уму созерцание Божества необычайно, потому что созерцание сие не соприсчисляется к прочим созерцаниям. Во всех разумных, и первых и средних, существах не по естеству бывает,

но благодатью совершается созерцание всего сущего — и небесного, и земного, и не естество постигло сие, как прочие вещи...» Впрочем, «если бы мы соделались непорочными и чистыми, то рассуждаю (а сие и действительно так), что и тогда у нас — веков — мысли наши без посредства существ небесных не могли бы приблизиться к откровениям и познаниям, возводящим к тому вечному созерцанию, которое подлинно есть откровение тайн, потому что уму нашему недостает такой силы, какая есть у горних сущностей, которые приемлют откровения и созерцания непосредственно от Вечного [Бога]».

«Чувство духовное такого качества, что принимает в себя созерцательную силу, подобно зенице телесных очей, имеющих в себе чувственный свет... Чистота есть прозрачность мысленного воздуха, в недрах которого воспаряет наше внутреннее естество. Если ум не здоров в естестве своем, то недействительно в нем ведение, как и телесное чувство, когда от каких-нибудь причин повреждено, теряет зрение... А если во всем этом сохранено, что чему свойственно, но не близка благодать, то в деле различения остается все сие недействительным; как и в часы ночи, поскольку нет тогда солнца, глаза бывают неспособны различать предметы. <...> Естество тогда только способно сделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания, когда человек... совлечется ветхого, страстного человека, как новорожденный младенец совлекается одежды, выносимой из материнских ложесн. <...>

Посему истинное созерцание естеств чувственных и сверхчувственных и Самой Святой Троицы подается в откровении Христовом», — поясняет св. Исаак.

Притом же в настоящем состоянии, пишет св. Иоанн Дамаскин, «без образов, нам свойственных, мы не можем созерцать вещей бестелесных, как говорит много сведущий в вещах Божественных Дионисий Ареопагит. Посему не без причны представлено необразное в образе, безвидное в виде. И кто не положит единственной сему причинойсообразность с нашим свойством, по которому мы не можем непосредственно вознестись к духовным созерцаниям и не имеем к тому собственных и естественных способов? Ум, сколько бы ни старался, не может выйти из круга телесности».

Преп. Нил, подвижник Синайский, рассуждая о будущем блаженстве праведников, замечает: «Ум привык образовывать в себе подобия познанного с помощью чувства; желая же представить то, для чего он образов от чувств не получил, составляет неопределенные облики, представляя в пустоте исчезающие и неосуществленные помышления, так что иногда появляется новый образ, и уничтожает предшествовавший, потому что нет ясного образа, который бы мог остановить этот блуждающий образ».

«Как сила органов чувств, — говорит св. Григорий Нисский, — оставаясь при естественных видах деятельности, не может перейти в деятельность чего-либо ближайшего; глаз не действует, как слух; слух

не имеет вкуса, осязание не беседует, язык не производит того, что делают зрение и слух, но каждое чувство имеет пределом собственной своей силы свою естественную деятельность, так и всякая тварь не может обширностью своего воззрения выйти из самой себя, но всегда в себе пребывает, и на что смотрит, видит себя, хоть и думает, будто видит нечто высшее себя, однако же не имеет по естеству и способности смотреть вне себя. Так, например, при обозрении существ *усиливается отрешиться от представления пространства, но не отрешается*. Ибо со всяким вновь обретаемым представлением непременно вместе усматривает и пространство, объемлемое существенностью представляемого умом. Пространство же есть не что иное, как тварь. А то благо, которого искать и которое сохранить научились мы, будучи выше твари, выше и постижения. Ибо наша мысль, совершая путь по пространственному протяжению, как постигнет непространственное естество, *всегда чрез разложение времени изведывая*, что из находимого его старше. Хотя своей любознательностью протекает она всё познаваемое, однако же не находит никакого способа перейти представление вечности, чтобы поставить себя вне, стать выше и существа прежде всего созерцаемого, и самой вечности. Но, как бы нашедши себя на некой вершине горы, предположи, что это какая-то скала, гладкая и круглая, внизу по наружности красная, простирающаяся в беспредельную даль, а вверху поднимающаяся в высоту утесом, который нависшим челом падает в какую-то обширную

пропасть. Посему что естественно терпеть касающемуся краем ноги этого клонящегося в пропасть утеса и не находящему ни опоры ноге, ни поддержки руке, — это же, по моему мнению, терпит и душа, прошедшая то, что проходимо в протяженном, когда взыскует естества *предвечного* и *непротяженного*, не находя за что взяться, ни места, ни времени, ни меры, ни чего-либо другого подобного сему, к чему доступ возможен для нашего разумения, но, повсюду скользя при соприкосновении с неудержимым, приходит она в кружение и смущение и снова обращается к сродному, возлюбив только такую меру познания о Превышшем, при какой можно убедиться, что оно есть нечто иное по сравнению с естеством вещей познаваемых».

«Человек, — учит св. Григорий Двоеслов, — с тех пор как ниспал в нынешнее наше состояние, удалился от света духовного, который озарял его прежде. Родившись от него в слепоте нынешнего изгнания, мы хотя и слышим, что есть Небесное Отечество, слышим о его жителях — Ангелах Божиих, об их содружестве с праведными и совершенными, между тем, все еще увлекаемые плотью, не имея возможности проверить бытие мира невидимого опытом, предаемся гибельному сомнению, существует ли то, чего не видят наши телесные очи. В прародителе нашем это сомнение не могло еще иметь места, потому что хотя он и был изгнан из рая, однако не мог не признавать того, что хотя и потерял, но что, по крайней мере, раньше видел. А послушный род не мог уже ни чувствовать мира духовного, ни благоговеть пред ним, по одному

слуху от других, не имея, подобно первому человеку, сознания о мире духовном как о чем-то прежде опытно известном. Если бы, например, какая-нибудь жена родила и воспитала дитя свое в темнице, а потом стала бы рассказывать ему о солнце, луне, звездах, горах, полях, птицах, он не поверил бы ее словам, потому что сам не познал того опытно, а видел только мрак темницы. Так же точно и люди, рожденные в слепоте изгнания, питают сомнение касательно высоких незримых предметов духовных, о которых они слышат, когда им проповедуют. Им доступен только круг низшего, видимого бытия, в котором они родились и возросли. Для сего-то Творец всего видимого и невидимого для искупления рода человеческого даровал Сына Своего Единородного и послал Духа Святого в сердца наши, дабы мы, при живоносном Его руководстве, научились веровать в то, чего уже собственным опытом знать [до времени] не можем. Итак, если мы стяжали сего Духа — залог нашего вечного наследия, то и не будем сомневаться в бытии мира горнего, невидимого. Но кто еще не утвердился в сей святой вере, тот, без сомнения, должен предаваться вразумлениям старейших, коим Всесвятой Дух даровал опытное знание мира невидимого, так же точно как и дитя, выросшее в темнице и не видевшее ничего, кроме темницы, должно верить рассказам своей матери о свете».

«Сколько появлялось царей из Адамова рода, — восклицает преп. Макарий Великий, — царей, которые овладевали всею землею и много думали о царском

своим владычеством! И ни один, при таком довольстве, не мог познать того повреждения, какое преступлением первого человека произведено в душе и омрачило ее; почему не познает она происшедшей в ней перемены, а именно что ум, первоначально чистый, пребывая в своем чине, созерцал своего Владыку, а теперь за падение свое обличен стыдом, и ослеплены очи сердечные, не видит он той славы, какую до преслушания видел отец наш Адам».

Вследствие всего этого отцы Церкви, рассматривая ум в настоящем поврежденном состоянии человека, и не могли согласиться с выпрненным учением Платона об идеях ума. «Рази Платоновы идеи», — внушает посему св. Григорий Богослов.

§ 81. Движимость разумной силы вообще, сообщаемая ей ее умом

«Как разумной силе принадлежит способность и созерцательная, и деятельная; созерцательная способность», — говорил св. Дионисий Ареопагит, как свидетельствует преп. Максим Исповедник, «называется умом, а способность деятельная — словом (логос). Ум есть движитель силы разумной».

«Ум человеческий, — как замечает св. Василий Великий, — когда воздержание, подобно узкой трубе, отовсюду сжимает его, не имея случаев к рассеянию, *по свойству своей подвижности*, возвысится до желания предметов возвышенных. Ибо ему невозможно когда-либо остановиться, *получив от Творца природу*,

назначенную к непрестанному движению; и если препятствуют ему устремиться к чему-либо суетному, то, конечно, невозможно не идти прямо к истине». «Некто из святых, — свидетельствует св. Ефрем Сирийский, — сказал: думай о хорошем, чтоб не думать о плохом, потому что ум не терпит быть в праздности. Посему посвятим ум свой поучению в словах Божиих, молитвам и добрым мыслям». Согласно с сим и блж. Диадокх говорит: «Ум наш... непременно требует от нас занятия, долженствующего удовлетворить деятельности его».

Отсюда — ничем не удовлетворимое стремление ума к познанию. «*Рех, умудрюся*, — говорит Соломон (читаем об этом у св. Григория Богослова), — *и сия* (т.е. мудрость) *удалися от мене: далече, паче, неже бы* (Еккл. 7, 24, 25). И действительно, *приложивый разум приложит болезнь* (Еккл. 1, 18). Он не столько радуется о найденном, сколько скорбит о непостижимом, как обыкновенно (представляю себе) случается с людьми, которых отвлекают от воды прежде, нежели они утолят жажду, или которые, надеясь что получить, не могут ухватить того руками, или от которых мгновенно скрывается озарившее их блистание света».

§ 82. Понятие о совести, присущей нашему уму

«Когда Бог сотворил человека, то вдохнул в него нечто Божественное, как бы некоторую особенную способность, содержащую в себе, *подобно искре огня, теплоту и свет*, чтобы она освещала ум его и показывала ему различие между добром и злом. Она

называется совестью, которая есть естественный закон», — находим у св. Дорофея Газского. «Совесть наша называется законом нашего ума», — говорит преп. Иоанн Дамаскин.

«Совесть благосознательна. Она берет душу на свое попечение... Она сотаинница покаянию и спешит очистить душу. Совесть... производит озабоченность, *желает привести ум в познание* и знает, что он впоследствии будет ей послушен. *Ей известно естественное с ним сродство*, потому что сама воспитала его. Ей известна благопокорность души, потому что, как всадник, правит ею. Она хочет, чтобы принято было покаяние; желает, чтобы оно утвердилось в грешниках», — читаем у преп. Ефрема Сирина.

§ 83. Действия совести

Совесть, эта искра, вложенная в наш ум, **а)** ярко или тускло светит душе, дабы различать, что́ добро и что́ зло; **б)** производит в нашей душе естественную склонность к добру и отвращение от зла; **в)** возбуждает в ней или живительную и отрадную теплоту, или мучительное сожжение.

а) «*Вместо светильника*, при рассмотрении поступков своих, употребляй совесть: она показывает тебе, какие поступки в жизни твоей добры и какие — злы», — говорит преп. Нил.

«Бог, вначале созидая человека, даровал ему естественный закон. Что такое естественный закон? Бог отпечатлел в нас совесть и *познание добра и зла*

сделал врожденным. Нам не нужно учиться, что блуд есть зло, а целомудрие добро; мы знаем это от начала», — пишет свт. Иоанн Златоуст. «Необходимые и первоначальные законы [Господь] напечатлел на сердце людей. Ибо каждый из нас может различать добро и зло, и, когда мы делаем то, чего в других терпеть не можем, этим самым показываем, что мы признаём содеиваемое нами злом. Посему кто убивает или прелюбодействует, знает, что совершаемое им есть зло, ибо сам он не только не желает быть убитым, но и всеми мерами старается предотвратить это от себя... Исследуя таким образом и всё прочее, мы находим, что все люди сами собою знают, что́ есть зло. Таковые законы Творец напечатлел в нашем сердце», — читаем у блж. Феодорита Кирского.

Так, «в нас есть какое-то естественное судилище, на котором различаем доброе и лукавое», — пишет свт. Василий Великий.

«Совесть есть истинный учитель; кто ее слушает, тот не претывается», — читаем у преп. Фалассия.

«Познание добра и зла нам врождено... данная нам совесть внушает всё это», — говорит свт. Иоанн Златоуст.

«Есть *вѣдение естественное*, — говорит преп. Исаак Сирин, — *различающее добро от зла*, и оно имеет естественной рассудительностью, которою естественно, *без науки распознаём добро и зло*. Сию рассудительность Бог вложил в разумную природу; при помощи же науки она получает приращение и пополнение. Нет человека, который бы не имел ее. Это

есть сила естественного вѣдения в разумной душе; это есть то различие добра и зла, которое в душе непрестанно приводится в действие. Лишенные этой силы — ниже разумной природы, а в имеющих ее — природа духовная в надлежащем своем состоянии, и в них не погублено ничего *из данного Богом природе* к чести разумных тварей Его. Утративших *сию познавательную силу, различающую добро от зла*, пророк укоряет, говоря: *человек, в чести сый, не разуме* (Пс. 48, 13). Честь разумной природы — рассудительность, различающая добро от зла, и утративших ее пророк справедливо уподобил несмысленным скотам, не имеющим разума и рассудка. Сею рассудительностью нам можно обретать путь Божий. Это есть естественное вѣдение; оно предшествует вере и есть путь к Богу. Им мы приобретаем познание, чтобы различать добро от зла и принять веру. И сила природы свидетельствует, что человеку *дóлжно* веровать в Того, Кто сотворил всё это... Естественное вѣдение, то есть *различение добра от зла, вложенное в природу нашу Богом*, само убеждает нас в том, что *дóлжно* веровать Богу, приведшему всё в бытие».

У свт. Иоанна Златоуста читаем в разных произведениях: «И этим Бог показал Свою любовь к роду человеческому, что в каждом из нас поставил нелицеприятное судилище — совесть, которая делает строгое различие между добром и злом. <...> Тем-то и отличаемся мы от бессловесных, что человеколюбивый Бог возвеличил нас разумом и в природу нашу вложил понятие добра и зла. Итак, никто не должен

оправдывать себя тем, что небрежет о добродетели по неведению или потому, что не имеет руководителя на пути ее. У нас есть достаточное руководство — *совесть, и невозможно, чтобы кто-нибудь лишен был ее помощи*. Ибо при самом сотворении человека вложено в него и познание того, что́ он должен делать». Таким образом, «каждый из нас имеет в самой природе лежащее познание о добродетели. <...> Вместе с сотворением человека Бог вложил в него *неумолимого судию* — находящийся в каждом закон совести. <...> В какую бы глубину зла мы ни впали, *судия нашей души* не истребляется, но *остается неподкупным*, и никто прямо не скажет, что неправда есть добро, но выдумывает предлоги и употребляет все меры, чтобы, по крайней мере, словами оправдать себя; но оправдания от совести получить он не может. Между нами, и красноречие, и подкупность правителей, и множество льстецов могут помрачить истину, но внутри — в совести — нет ничего такого, нет льстецов, нет денег для подкупа судии. Этот судия внедрен в нас Богом от природы, а то, что́ от Бога, не может терпеть ничего такого. <...> Как от самих себя никто убежать не может, так и от приговора этого суда. Этот не подкупается деньгами, не увлекается лестью, потому что он есть *Суд Божественный*, внедренный Богом в наши души». Потому «понятие о добре, хотя бы мы впали в самую бездну зла, остается у нас невредимым и несокрушимым», так что, по словам преп. Нила, «и в *весьма порочных* людях есть светлая *искра естественного благородства*,

сияющая собственным блеском; и хотя мрак порочных навыков омрачает ее, однако же не вовсе она угасает. <...> Вместе с праведными и неправедный как пользуется солнцем и дождями, так удостаивается и милости от людей, потому что *и в неправедных*, при самом устроении их, *всеяно нечто Божественное*». И это потому, что, по словам свт. Иоанна Златоуста, «Создатель природы вложил в совесть [человека] познание о Боге».

Блж. Феодорит пишет: «Самою природою вложен в людей закон, чтобы дети заступались за обиженных отцов и слуги за господ, также граждане подвергали себя опасности за одолеваемые врагами города и, одним словом, чтобы благодетельствованные по мере сил воздавали долг свой благодетелям... И никто да не делает неосновательного возражения, да не уличает слова моего во лжи, выставляя на вид отцеубийц, людей негодных, предателей, мучителей, потому что *у нас речь о соблюдающих закон*».

Но «что говорят [язычники]? — замечает свт. Иоанн Златоуст. — Нет у нас, говорят они, врожденного закона в совести; Бог не вложил его в природу. С чего же, скажи мне, с чего их законодатели написали законы о браке, об убийствах, о завещаниях, о залогах, о непритеснении ближних и о многом другом? Нынешние законодатели, может быть, научились от предшественников, эти от старших, а эти опять от древнейших; но от кого научились те, которые вначале и первые издали у них законы? Не ясно ли, что от совести? Ведь они не могут сказать себе,

что были с Моисеем, что слушали пророков: как этому быть, когда они язычники? Так очевидно, что *на основании закона, дарованного Богом человеку в начале при сотворении*, на основании его они и постановили законы... О чем говорит и Павел... Желая показать, что они имели врожденный закон и хорошо знали, что́ надо делать, сказал вот что: *Егда языцы, не имуще закона, естеством законная творят... являют дело законное написано в сердцах своих*. Как это — без письмен? — *спослушествующей им совести, и между собою помыслом осуждающим, или отвещающим* (Рим. 2, 14)».

«Когда совесть говорит нам: сделай то-то, — читаем у св. Дорофея, — а мы небрежем о сем; когда она опять говорит, а мы не делаем, но продолжаем попира́ть ее, то уже зарываем. И тогда от тяжести, на ней лежащей, она нам не может говорить явственно, но как *застененный свет свечи*, так она начинает показывать все вещи в некоторой тени и мраке; так что по преступлении никто в ней, как в мутной от многой грязи воде, не может видеть своего лица. Таким образом, сделавшись *нечувствительными ко внушениям нашей совести*, мы думаем, что совсем ее нет; между тем как нет никого, кто бы не имел ее, ибо она нечто Божественное... и никогда не погибает, но всегда приводит нам на память наши обязанности... и напоминает нам о том, что́ мы должны делать, но не делаем, также и о том, чего не должны делать, но делаем».

б) «Человеку дано свыше, чтобы желать добра и не желать зла», — говорит свт. Иоанн Златоуст;

и потому «вожделение доброго сродни нам с того самого мгновения, как Бог вдунул в нас нечто Ему свойственное», — читаем у св. Исидора Пелусиота.

«Как никто не сомневается, что и на облачном небе есть солнце и совершает свое течение, что и в зимнее время заключается в растениях плод, потому что достойным уважения учителем имеет он для себя предшествующий опыт, так и прекрасное все беспрекословно признают прекрасным. Хотя худой навык поддерживает, по-видимому, в душе привязанность [к] дурному, однако же *совесть стыдится с упорством уклоняться* от признания истины, гнусным и крайне предосудительным для себя почитает оспаривать очевидное», — находим у преп. Нила.

«Я признаю за истину, — говорит св. Исаак Сирин, — то, что ум наш... может сам собою и не учась *возбуждаться к доброму*... Ибо доброе насаждено в природе... Всё, что произрастает внутри, проникает сколько-нибудь в природу и без научения... Таково свойство естества, что само собою *возбуждается оно к добру*».

Итак, «гнусно, лучше же сказать, стыдно... подавлять нам в себе врожденные семена добродетели, которые возделывали в себе благодетельнейшие из древних», — пишет св. Исидор Пелусиот.

в) Свт. Иоанн Златоуст говорит: «Ничто не доставляет столько *утешения*, как *чистая совесть*, — хотя бы вы окружены были бесчисленными искушениями». Даже «когда другие прославляются и увенчиваются, тогда и совершившие подобные

дела [добродетели] радуются и торжествуют, как будто и сами они были прославляемы наравне с теми. Итак, что блаженнее добродетельного, когда он радуется и торжествует и тогда, как другие прославляются, в славе других видя напоминание о собственных добродетелях!». «Ничто столько не поддерживает и едва *не окрыляет*, как *добрая совесть*... Не знающий отдыха ремесленник, который трудится от утра до вечера, гораздо благодуще в сравнении с тем, кто ходит на воле и во всем имеет достаток, но сознаёт за собою худое».

С другой стороны, поясняет свт. Иоанн Златоуст, «человеколюбивый Владыка, созидая вначале человека, вложил в него совесть как неумолкающего обличителя, который не может быть обманут или обольщен. Пусть человек, учинивший грех и совершивший незаконное дело, успеет укрыться от всех людей; но от этого судии укрыться он не может, напротив, всегда носит внутри себя этого обличителя, который *беспокоит* его, *мучит*, *карает*, никогда не утихает, но нападает на него и в доме, и на площади, и в собраниях, и за трапезою, и во время сна, и при пробуждении, требует отчета в проступках и поставляет на вид и тяжесть грехов, и угрожающее ему (грешнику) наказание. Как усердный врач, совесть не перестает прилагать свои врачевства; и пусть не послушают [ее], она и тогда не отстаёт, но продолжает постоянно заботиться. Ибо в том-то и дело ее, чтобы непрестанно напоминать [о грехе] и не давать грешнику дойти когда-нибудь до забвения

о его проступках, но выставлять их ему на вид, чтобы хотя бы чрез это сделать нас не столь склонными к повторению прежних грехов. Ведь если многие из нас не преодолевают беспечности и при таком содействии и помощи совести, имея в себе такого сильного обличителя и *карателя* — совесть, которая *терзает сердце* и поражает сильнее всякого палача, — то без этой помощи мы не тотчас ли бы погибли?»

Так, говорит блж. Феодорит Кирский: «Братьям Иосифа совесть приводила на память преступления их против брата. *Рече кийждо*, — пишет Моисей к брату своему, — *ей во гресех есмы брата ради нашего, яко презрехом скорбение души его... се кровь его взыскуется* (Быт. 42, 21–22)... Совесть пробудила в памяти братьев Иосифовых преступление, которое было сделано за двадцать два года пред этим».

«Видишь ли, — пишет свт. Иоанн Златоуст, — чрез сколько времени они вспомнили об этом грехе? Отцу своему они сказали: *Зверь лютый снеде Иосифа* (Быт. 37, 33), но в присутствии и вслух Иосифа они исповедовали грех свой. Что может быть удивительнее этого? Суд происходит без обличений, оправдание без обвинения и доказательство без свидетелей, потому что сами сделавшие дело обличают себя и обнаруживают сделанное втайне. Кто убедил, кто принудил вывести наружу преступление, сделанное за столько времени? Не явно ли, что *совесть* — этот судия, недоступный обману, — непрестанно *тревожила* их ум и *возмущала душу*? Тот, кого они погубили, сидел тогда безмолвно и судил их, и они, тогда

как не было произнесено на них никакого приговора, сами произнесли на себя обвинительный приговор... *Совесть* их, воспользовавшись этим случаем, восстала, и *начала терзать* их сердце, и заставила их, без всякого принуждения со стороны, сознаться в преступлении. То же и с нами бывает по отношению к прошедшим грехам».

Итак, читаем в другом месте у свт. Иоанна: «Представь себе, как терзаются чувствующие тяжесть грехов своих, как горько вопиют они — горестнее, нежели те, коих режут или жгут! Что делают они? Как страдают! Сколько проливают слез, сколько испускают стенаний, чтоб освободиться *от мучений совести*! Чего они не стали бы делать, если бы сильно не страдали душой!» «Ибо ты знаешь, что значит чувствовать *угрызения совести*! Не хуже ли это всякой пытки? Я хотел бы расспросить живущих во зле, не помышляют ли они иногда о своих грехах, не трепещут ли они при этом, не страшатся ли, не скорбят ли, не ублажают ли тех, которые живут в посте, в горах, в любомудрии?»

«Бог вложил в нас судию неподкупного и всегда неизменного, — продолжает свт. Иоанн Златоуст в другом произведении, — хотя бы мы впали во глубину зла; посему и самые порочные люди осуждают самих себя и, если кто-нибудь назовет их тем, что́ они на самом деле, стыдятся, гnevаются, обижаются. Так, если не делом, то словами они *в совести осуждают* дела свои, или, лучше, осуждают и делом». А потому «не говори мне просто, что этот человек пользуется

роскошным столом, одевается в шелковые одежды, окружен толпами слуг и гордо выступает по торжищу; но открой *совесть* его и увидишь внутри великий *мятеж* грехов, непрерывную *боязнь*, бурю, возмущение; увидишь, что ум, как на судилище, взошел на царский престол совести и, подобно судии, сидит, расставляет вокруг помыслы, как палачей, *истязует* душу, и терзает за грехи, и крепко вопиет на нее, между тем как никто не знает о сем, кроме Бога, это видящего». «Таков уж грех: доколе он еще несовершен и не приведен в дело, он помрачает наш рассудок и обольщает сердце; а когда будет совершен, то открывает нам свою гнусность, и вот кратковременное и неразумное удовольствие *причиняет* нам *постоянную скорбь*, *лишает спокойствия совесть* и покрывает своего пленника стыдом. Человеколюбивый Господь поставил над нами такого судию с тем, чтобы он никогда не молчал, но, будучи неразлучен с нами, непрестанно вопиял и наказывал за преступления. В этом всякий может убедиться самым опытом. Так блудник, или прелюбодей, или другой подобный преступник не может быть спокойным, хотя бы от всех скрыл [свое преступление], но, имея такого строгого судию, пугается и намеков, трепещет самой тени, боится и знающих, и незнающих [о его поступке] и, таким образом, носит у себя в душе постоянную бурю и непрерывное волнение. У такого человека и сон не сладок, но полон страха и боязни; ему и пища невкусна, и сообщество друзей не может развлечь и освободить от внутренней борьбы: нет, как будто бы *нося в себе палача*,

который бьет и сечет его непрестанно, так-то он влачится после такого худого дела, терпя, хоть этого никто не знает, невыносимые муки и будучи сам своим судиею и обвинителем».

«Нет, нет между людьми ни одного судии столь неусыпного, как наша совесть. Внешние судии и деньгами подкупаются, и лестью смягчаются, и от страха потворствуют, и много есть других вещей, которые извращают правоту их суда; но судилище совести ничему такому не подчиняется... она произносит справедливый приговор на греховные помыслы; и сделавший грех сам осуждает себя, хотя бы никто другой не обвинял его. И это делает совесть не однажды, не дважды, но многократно и во всю жизнь; и хотя бы прошло много времени, она никогда не забывает сделанного, но сильно обличает нас и при совершении греха, и до совершения, и после совершения, и особенно по совершении. При самом совершении греха мы... бываем не так чувствительны *к упрекам совести*; но когда преступление сделано и окончено, тогда-то особенно... наступает чувство раскаяния — вопреки тому, как бывает с рождающими женами. Они до рождения младенца терпят невыносимое страдание и жестокие муки... но после рождения чувствуют облегчение, как будто вместе с плодом вышла и болезнь. Но здесь не так: пока мы зачинаем и рожаем беззаконные намерения, дотоле радуемся и веселимся; когда же родим злое исчадие — грех, тогда, увидя гнусность рожденного, скорбим и мучимся сильнее, нежели рождающие».

«И посмотри на премудрость Божию. Бог не сделал обличение совести ни непрерывным (ибо мы, непрестанно быв обличаемы, не вынесли бы этой тяжести), ни столь слабым, чтобы она, после первого или второго увещевания, пришла в отчаяние. Если бы она стала угрызать нас каждый день и час, мы были бы подавлены унынием; а если бы, напомнивши раз-другой, перестала обличать, мы не много получили бы пользы. Поэтому Он сделал это обличение хотя и всегдашним, но не непрерывным: всегдашним, дабы мы не впади в беспечность, но, слыша всегда ее напоминания, пребыли до самой кончины бдительными; не непрерывным и не прекращающимся, дабы мы не упали духом, но ободрялись, получая облегчение и отраду... Бог устроил, чтобы и обличение совести восставало на нас по временам, так как оно весьма жестоко и уязвляет сильнее всякого острия. Ибо совесть сильно восстает и громко вопиет на нас, и не только тогда, когда мы сами грешим, но и когда другие грешат, подобно нам. Блудник, прелюбодей, тать чувствует как бы на себе удары, и не только когда обвиняют его самого, но и когда слышит, что других обвиняют в подобных же преступлениях; ибо укоризны, делаемые другим, служат ему напоминанием собственных грехов. Другой обвиняется, а он, и не будучи обвиняем, терпит поражение, потому что виновен в таких же, как тот, преступлениях... Это дела премудрости Божией; это знаки величайшего Промысла Его о нас. *Обличение совести* есть как бы некоторый священный якорь, не дающий нам совершенно погружаться в бездну греха».

«Вложил Бог в нас *совесть*, которая *действует с любовью*, более нежели отеческою. Ибо когда отец, однажды, дважды, трижды, десять раз наказав сына, увидит его неисправленным, то в отчаянии отрекается от него, изгоняет его из дома и исключает из родства. Но не так совесть: напротив, если она скажет один, два, три и тысячу раз и ты не послушаешь, то снова будет говорить и не отстает до последнего издыхания и в доме, и на распутиях, и за столом, и на торжищах, а часто и в самых сновидениях представляет нам образы и виды сделанных нами грехов».

«Часто, когда умножаются дела наши, — говорит свт. Григорий Двоеслов, — и, по-видимому, ведутся исправно, а подчиненные удивляются, как можно быть исправным при таком множестве дел, — в нашей душе совершается свой *суд, нас обвиняющий*, хотя во внешних поступках наших и не обнаруживается ничего подобного: ибо судия и подсудимый сокрыты в нас самих. Люди не знают, что там делается, не знают, как грешим мы в сердце своем, но, однако ж, этот неподкупный внутренний судия свидетельствует нам, что мы грешим».

«Совесть своими внутренними внушениями научает всему, что *должно* делать, — пишет свт. Иоанн Златоуст. — Силу ее и решение суда ее мы *узнаём по самому лицу человека*. Когда обличает она во грехе внутренне, то покрывает и внешний вид смущением и великою скорбью. Она делает нас бледными и робкими, когда мы впадаем в какой-либо гнусный проступок; и хоть *голоса* совести мы не слышим,

однако ж по внешнему виду замечаем внутреннее ее негодование».

«Совесть имеет естественное стремление к Богу и отвергает вкрадшуюся прелесть, — читаем у преп. Ефрема Сирина. — Часто грех бесстыдно вторгается, но *совесть, воспользовавшись обстоятельствами времени, берет верх*. Приходит ли кто в страх, находясь в темноте, она обличает, что это по причине греха. Ибо Писание говорит: *бегают нечестивый, ни единому гонящу* (Притч. 28, 1). Или на корабле приведен будет кто в смятение бурным волнением моря, совесть напоминает ему его нечестие. Или при землетрясении приводит на мысль беззакония. Или, когда один кто на пути, обновляет в памяти его страсти. Наконец, если не обратится, обличает, когда впадет в немощь и в телесную болезнь». Потому-то, пишет свт. Иоанн Златоуст, «всякий не скоро и не вдруг впадает в нечестие. Ибо есть в нашей душе некоторый стыд греха, который вдруг одолеть, чтобы дойти до бесстыдства, нельзя; напротив, душа нисходит до крайней гибели не приметно, мало-помалу, когда вознерадит».

Правда, с одной стороны, «нет ничего столько трудного для тела и вредного для души, что *со временем и по привычке* не могло бы сделаться легким и сносным, не производящим уже того неприятного ощущения, какое производило, когда было еще непривычно, и тело утомляло, и совесть печалило, пока не обратилось для души и тела в навык, делающий приятным казавшееся прежде трудным

и неприятным»; с другой стороны, в таком случае и *«совесть уклоняется и не любит мучиться* воспоминанием о грехах; но ты делай душе принуждение и налагай на нее узду; она свирепствует, как необузданный конь, и не хочет убедиться, что она согрешила».

«Судья Иерусалимский, от кесаря на правосудство поставленный... вопросив о правде, что́ есть истина, не ждет ответа, но скоро бежит вон: *...сие рек изыде* (Ин. 18, 38). Постой мало, Пилате, послушай истинного, а не ложного об истине учителя — Христа Господа: *увежда, что́ есть истина*. Аще не веси ея, научися, постой, да наставишия, как право, по истине, суды судити. Вопрошаеши и вон исходиши; истины взыскуеши и бежиши от нея; бежит Пилат, не хочет слушати правды, яко вопроси Христа, что́ есть истина. Абие *начат совесть его обличати* его о бесчисленных неправдах, о мздоимании, граблении, хищениях, о самом том несправедном на Христа составляемом смертном суде и убоявся, да не обличен будет от Христа о неправдах своих, абие вон изыде, не ждый на вопрос свой ответа», — читаем у свт. Димитрия Ростовского.

Примечание. «Если хочешь, я, с другой стороны», кроме заключения из понятия о правосудии Божиим, «докажу тебе, что будет Страшный Суд по смерти. Отверзи двери твоей совести и воззри на судию, сидящего в твоей душе. Если ты, будучи себялюбив, осуждаешь себя самого и не терпишь, чтобы другие произносили несправедный суд, не гораздо ли более Бог попечется о Своем правосудии и беспристрастно произнесет суд о всем».

«Если бы не подлежало нам дать отчет в грехах там, то и здесь Бог не поставил бы в нас этого судилища [совести]. Но и это самое есть доказательство Его человеколюбия. Так как Он требует тогда отчета в грехах, то поставил этого неподкупного судию — совесть, чтобы сей здесь, судя нас за грехи и исправляя, избавил от будущего там Суда».

«Если тайное совершение греха столько страха поселяет в грешнике, то как велик будет ужас его, когда грех обнаружится? И если грех еще здесь ввергает грешника в такой ужас, то какое мучение произведет в нем, когда предстанет он пред Судией?»





РАЗДРАЖИТЕЛЬНАЯ СИЛА ДУШИ



О ГНЕВЕ

§ 84. Переход к настоящей главе

После словесно-разумной силы души человеческой следует рассматривать ее раздражительную силу, поскольку эта сила «есть междопрделение желаниям и словесно-разумности и орудие для того и другого как в противоестественном, так и в естественном движении» (см. § 51).

К раздражительной силе относится, во-первых, гнев (см. § 49).

§ 85. Понятие о гневе и его виды

Гнев имеет различные виды. Свт. Григорий Богослов свидетельствует, что «иные называют исступление воскипанием крови около сердца. Это те, которые болезнь сию приписывают телу, как от тела же

производят другие и бóльшую часть страстей. А иные называют гневливостью желанием мщения, приписывая порок сей душе, а не телу; и желание это, если устремится наружу, есть *гнев*, а если остается внутри и строит зло, есть *злопамятство*. Признававшие же болезнь сию чем-то сложным и по тому слагавшие понятия оной, говорили, что она есть воскипание крови, но имеет причину в пожелании». В другом месте свт. Григорий говорит: «Раздражение есть внезапное воскипание в сердце; раздражение продолжительное — это гнев, а раздражение, в котором человек помнит зло и замышляет сам сделать зло, есть памятозлобие».

«Какое различие между разгорячением, яростию, гневом и досадою?» — спрашивает свт. Василий Великий. «Различие ярости и гнева, — отвечает он, — состоит, может быть, в расположении и сердечном движении, потому что страсть разгневанного заключается в одном расположении, как показывает сие сказавший: *гневайтесь и не согрешайте* (Пс. 4, 5), а пришедший в ярость обнаруживает в себе уже нечто большее, ибо сказано: *ярость их по подобию змиину* (Пс. 57, 5)... А сильнейшее движение ярости называется досадою; разгорячение же означает еще более страшное укоренение сего порока в человеке». «Как различны слова: раздражение и гнев, так различно между собою и означаемое ими. Ибо раздражение есть какое-то воспламенение и скорое испарение страсти, а гнев — постоянная скорбь и продолжительное стремление воздать равным тому, кто

обидел, так как душа как бы жаждет мщения». «Или иначе: ярость есть воскипание крови около сердца и называется так по причине какого-то надмения, происходящего около сердца от испарения соков, а гнев есть желание воздать за огорчение огорчением. Посему в ярости движение страсти быстро. А гнев показывает более постоянное и продолжительное наполнение скорбью».

«Ярость и гнев, — замечает свт. Афанасий Великий, — различаются между собою тем, что ярость есть гнев возгорающийся и еще пламенеющий, а гнев есть желание за скорбь воздать скорбью. Посему ярость — не достигший полноты гнев. А гнев — самая полнота». «Вражда есть продолжительный гнев».

Блж. Феодорит указывает: «Ярость быстра и маловременна, а гнев хотя медлительнее, однако же продолжительнее».

Св. Исидор Пелусиот пишет: «Раздражение (θυμός) и гнев (ὀργή), кажется мне, суть почти одно и то же, но первое указывает на быстрое движение страсти, похищающее и способность мыслить, а последний — на долговременное пребывание в страсти. Почему первое называется так от слова: воспламенение (ἀναθυμίασις), а второй от слова: вскипать (ὀρύαν) и желать отмщения».

Преп. Иоанн Лествичник пишет: «Гнев есть припоминание затаенной ненависти, то есть памятозлобие. Гнев есть желание сделать зло огорчившему. Вспыльчивость есть безвременное воспламенение сердца. Досяда есть неприятное движение, гнездящееся в сердце.

Раздражительность есть постоянное движение нравов и неблагопристойность в душе».

По словам св. Иоанна Дамаскина, «гнев есть кипение крови у сердца, происходящее от испарения или от возмущения желчи; посему называется он по-гречески — *холи* (χολή) и *холос* (χόλος), что значит “желчь”. Иногда гнев бывает то же, что желание мщения. Ибо, будучи обижены или считая себя обиженными, мы гневаемся, и тогда рождается в нас страсть, смешанная из желания и гнева. Три вида гнева: вспыльчивость, которая называется также *холи* (χολή) и *холос* (χόλος) (желчь), злоба и мстительность (*котос*, κότος). Гнев в своем первом движении называется вспыльчивостью, желчию (*холи*, χολή). Злоба есть гнев, постоянно пребывающий, или злопамятство; слова сии происходят от *менин* (μῆνιν): “пребывать и держаться в памяти”. Мстительность есть гнев, ищущий случая к отмщению».

§ 86. Как обнаруживается гнев?

Свт. Григорий Богослов пишет: «Гневливость — явное и совершенно обнаруженное зло, это вывеска, которая против воли тела сама себя показывает. Если видал ты уловленных этой страстью, то вполне знаешь, что́ я говорю и что́ хочет изобразить мое слово. Перед рассерженным надлежало бы ставить зеркало, чтобы, смотря в него и смиряясь мыслию пред безмолвным обвинителем их страсти, сколько-нибудь сокращал чрез это свою наглость. Или пусть будет

для тебя этим зеркалом сам оскорбитель твой... *Глаза* налиты кровью и искошены, *волосы* ошетинились, *борода* мокра, *щеки* у одного бледны, как у мертвого, у другого багровы, а у иного как свинцовые (и это, думаю, оттого, что так бывает угодно расписать человека этому неистовому и злому живописцу); *шея* напряжена, жилы напряжены, *речь* прерывистая и вместе скорая, *дыхание* как у беснующегося, скрежет *зубов* отвратителен, *нос* расширен и выражает совершенное презорство, всплескивания *рук*, топот *ног*, наклонение *головы*, быстрые повороты тела, смех, пот, утомление... киванья вверх и вниз не сопровождаются словом, *скулы* раздуты и издают какой-то звук, как гумно; *рука*, стуча пальцами, грозит. И это только начало тревоги. Какое же слово изобразить, что бывает после того? Оскорбления, толчки, неблагоприличия, лживые клятвы, щедрые излияния языка клокочущего, подобно морю, когда оно покрывает пеною утесы».

«Кто опишет как должно страстные движения гнева? — говорит свт. Григорий Нисский. — Какое слово изобразит неприличие такой болезни? Смотри, как в одержимых раздражением появляются те же припадки, что и в бесноватых. Сравни между собою страдания и от беса, и от раздражения и рассуди, какая между ними разность. Налитые кровью и извращенные глаза бесноватых, язык, выговаривающий неясно, произношение грубое, голос пронзительный и прерывистый — вот общие действия и раздражения, и беса; потрясание головой,

исступленные движения рук, содрогание всего тела, не стоящие на месте ноги — в подобных сим чертах одно описание двух болезней. В том только разница одна от другой, что одно зло произвольно, а другое, с кем оно бывает, поражает его невольно. Но по собственному своему стремлению подвергнуться бедствию, а не против воли страдать — сколь большого достойно сие сожаления! Кто видит болезнь от беса, тот, конечно, сжалится, а бесчинные поступки от раздражения вместе и видит, и подражает им, признавая для себя утратою не препобедить своею страстью заболевшего прежде его. И бес, мучающий тело страждущего, на том останавливает зло, что беснующийся напрасно ударяет руками по воздуху, а демон раздражительности ненапрасными делает телесные движения. Ибо, когда этот одержит верх, кровь в предсердечии воскипает, как говорят, горькою желчию от раздражительного расположения, распространившегося повсюду в теле; тогда от стеснения внутренних паров утесняются все главные чувствилища. Глаза выходят из очертания ресниц и что-то кровавое и змеиное устремляют на оскорбительное для них. И внутренности бывают подавлены дыханием, жилы на шее выставляются наружу, язык дебелиет, голос от сжатия биющейся жилы невольно делается звонким, губы от вошедшей в них холодной желчи отвердевают, чернеют и делаются неудободвижимыми для естественного разжатия и сжатия, так что не в состоянии удерживать слюну, наполняющую уста, но извергают ее вместе со словами и от принужденного

произношения выплевывают в виде пены. Тогда-то можно увидеть, что и руки, а также и ноги приводятся в движение, и члены сии уже движутся не напрасно, как бывает с беснующимися, но назло сцепившимися между собою по причине этой болезни. Ибо стремления наносящих удары друг другу направлены бывают на главные чувствилища. А если в этой схватке уста приблизятся где к телу, то и зубы не остаются без дела, но, подобно зубам звериным, впиваются в то, что к ним близко. <...> Как по баснословию иные снадобья изменяют наше естество в образ бессловесных животных, так и тогда *человек от раздражения делается внезапно вепрем, или псом, или барсом, или другим каким подобным зверем*; у него налившиеся кровью глаза, вставшие дыбом и оцетинившиеся волосы, голос суровый, речь колкая, язык оцепеневший от страсти и не способный служить внутренним порывам, губы недвижущиеся, не выговаривающие слов, не удерживающие во рту порождаемой страстью влаги, но безобразно вместе со звуком выплевывающие эту пену, а такovy и руки, такovy и ноги, таково всё строение тела, каждый член соответствует страсти».

По изображению свт. Василия Великого, «от раздражительности язык бывает необуздан; уста не замыкаются; невоздержанные руки, обиды, упреки, злоречие, удары и многое другое, что едва ли кто и перечтет... Кто объяснит это зло? Отчего люди скоро приходят в раздражение, воспаляемое маловажными причинами: крича, свирепея, кидаясь

опрометчивее всякого ядовитого животного, до тех пор не останавливаются, пока от чрезмерности и неисцельности зла гнев их, подобно пузырю, не лопнет и горячка не остынет?.. У желающих за оскорбление воздать оскорблением *кровь* в сердце кипит, бурля и клокоча, как в сильном огне; устремившись на поверхность тела, показывает она разгневанного в ином виде, обыкновенные и всем известные черты его заменив как бы личиной, употребляемой на позорище. У них не узнаём тех *глаз*, какие им свойственны и обычны; напротив того, взор сверкает и блуждает огнем. У них *зубы* скрипят, как у вепрей, когда точат зуб о зуб. *Лицо* бледно и налито кровью; всё тело надуту, *жилы готовы лопнуть*, оттого что дух взволнован внутреннею бурей. *Голос* жесток и напряжен, *речь* несвязна, вдается в излишества, течет нераздельно, не в порядке, невразумительно. А когда, как огонь при обилии сгораемого вещества, человек воспламенен до крайней степени огорчительным для него, тогда, о! тогда увидишь такие зрелища, которых нельзя пересказать словом и терпеть на самом деле. Он *поднимает руки* на единоплеменных, заносит на все части тела, ноги его нещадно попирают самые важные члены, бешенство его всё, что ни попадется в руки, обращает в оружие. А если и на противной стороне встретится готовым к отпору одинаковое зло — подобный гнев и неистовство равной степени, и в таком случае раздраженные во взаимной схватке всё то друг другу наносят и друг от друга терпят, что только свойственно терпеть ратоборствующим под

влиянием подобного демона; такие ратоборцы в награду гнева получают нередко повреждение или даже смерть. Один наносит обиду рукою, другой мстит тем же; один отвечает на удары новым ударом, другой не хочет уступить. Разбиты уже уста, но раздражение лишает чувства боли. У них нет и времени ощутить, что потерпели, потому что душа вся занята мщением оскорбителю».

«У того, кем обладает гнев, — описывает свт. Иоанн Златоуст, — лице раздувается, и голос делается грубым, и глаза наливаются кровью... и язык дрожит, и взор блуждает». «Блаженный Павел... пишет: *всяка горесть, и гнев, и клич да возмется от вас* (Еф. 4, 31)... разумея здесь тот крик, который происходит от гнева. Ибо когда внутри возбуждается страсть и надмевается сердце, то уже и язык не может произносить слова тихо, а, обнаруживая расположение духа, побуждает говорить ближнему с криком». «Гневливый кричит, бранится, поносит встречающихся и говорит всё, что должно и чего не должно. Вид его страшен, лице надменно, язык неистов, руки его простираются на всё, он действует подобно бесноватому». «И что у таких людей небеспорядочно? Глаза отвратительны; рот искривлен; члены тела напряжены и трясутся; язык не обуздан и не щадит никого; рассудок помешан; одежда в непристойном виде; [во всем] великое безобразие! Раболепствующие гневу, по причине ненасытности злобы, впадают в большее и большее бешенство; поносят друг друга то рабом, то сыном блуда, то безумцем, то бешеным,

то вором, то злодеем, то совершенным нечестивцем. Наконец, в упоении от гнева схватываются друг с другом и уподобляются диким зверям; бьют друг друга, попирают друг друга ногами, кусают один другого, терзают тело, не щадя никакой части, ни глаз, ни ушей, ни носа, ни лица, ни иного какого-либо члена; повергают один другого, топчут друг друга и какого еще зла не делают? И отходят с такого сражения один без глаза, другой без зуба, иные без другого какого-либо члена». «Если гнев воспламеняется и разгорится в сердце, то и уста дышат пламенем, очи испускают огонь, всё лицо раздувается, руки протягиваются беспорядочно, ноги смешным образом прыгают и наскакивают на тех, кто удерживает ссорящихся. Эти люди ничем не отличаются от беснующихся, которые сами не понимают, что они делают, ни даже от диких ослов, когда они бьются копытами и кусаются. Подлинно *муж гневливый не благообразен* (Притч. 11, 25)».

«Гневливый имеет кровавый и красный цвет», — пишет блж. Феодорит. «У одержимого гневом и лице раздувается, и голос делается хриплым, и глаза наполняются кровию... и язык трясется, и взор блуждает, и уши слышат одно вместо другого, потому что гнев сильнее всякого вина ударяет ему в мозг и производит в нем бурю и неукротимое волнение», — поясняет свт. Иоанн Златоуст. «Зверь лют есть ярость гневная, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — ибо якоже тигр, гласом тимпанным раздраженный, кусает и терзает даже до умерщвления, сице человек

гневный, аки тимпанным гласом, коими противными словесы разъяренный, терзается сердцем своим, скрежещет зубы, кусает персты своя».

По словам свт. Григория Богослова, «гнев всё, даже и небывалое, обращает себе в орудие. Это — обезьяна, и делается тифеем, вертит рукою, ломает пальцы, ищет холма или вершины Этны, чтобы силою руки своей издали ввергнуть в неприятеля вместе и стрелу, и гроб... Если пращи слов истощились, то приводятся в действие руки, начинается рукопашный бой, драки, насилие... Случалось видеть и падение возмущенных гневом, когда они увлекаются порывом духа».

§ 87. Что гнев производит в душе?

«Муж ярый не благообразен (Притч. 11, 25). Подлинно нет ничего хуже, ничего безобразнее гневного лица; если же — лица, то тем более — души, — пишет свт. Иоанн Златоуст. — Как тогда, когда разрывают грязь, обыкновенно бывает зловоние, так и тогда, когда душа возмущается гневом, появляется великое безобразие».

а) Свт. Иоанн Златоуст говорит: «Хочешь ли, я покажу тебе, как душа извергает нечистую пену и извращает умственные очи? Посмотри на гневающихся и неистовствующих от ярости, не извергают ли они слов, которые нечистее всякой пены? Подлинно они как бы источают злосмрадную слюну. И как беснующиеся не узнают никого из присутствующих,

так и эти. При своем помраченном уме и извращенных очах, они не различают ни друга, ни врага, ни почтенного человека, ни презренного, но на всех смотрят одинаково». «Гневом воспламененные не узнают присутствующих, не помнят ни родства, ни дружбы, ни приличия, ни достоинства и вообще ничего не принимают в соображение, но, совершенно увлекаемые гневом, как бы несутся по стремнинам». «Когда возгорается гнев и душа воспламеняется — и самое малое представляется великим, и не очень обидное слово кажется нестерпимым... Когда огонь сильно разгорится и высоко поднимется... тогда, как говорят некоторые, не только дрова, лён и другие удобосгораемые вещества, но и самая вода, возливаемая на огонь, увеличивает его силу. Так и при гневѣ — всякое слово тотчас обращается в пищу сего злого огня». «И как на море, во время свирепой бури, волны, устремляясь на оставленный без кормчего корабль, потопляют оный, так и гнев, как некая грозная буря, устремляясь на душу, тотчас делает человека гневливого безумным и нечестивым».

Преп. Исидор Пелусиот пишет: «Как вино, когда сверх меры насыщения вливается в нас, наполняет все проходы чувств и перепонки мозга и ум превращает в безумие, — так и гнев, выступая из своих пределов, делает душу пьяною, приводит ее в бешенство и ругательством и дерзостью разрушает порядок трезвости и осторожности».

Свт. Василий Великий говорит: «Всякую страсть, которая выводит ум из себя, справедливо

можно назвать опьянением. Представь себе разгневанного, как он опьянен страстью: он сам себе не господин, не узнаёт себя, не узнаёт присутствующих; как в ночной битве, всех касается, на всякого нападает, говорит, что́ пришло на ум».

Свт. Григорий Богослов о гневливости добавляет: «Одно называет худым, другого желает, иным обременяется и всё это тотчас забывает. Негодует на присутствующих, если они спокойны; требует, чтобы всё с ним было в волнении. Просит себе громов, бросает молнии, недоволен самим небом за то, что оно неподвижно. Одно злое дело приводит уже в исполнение, другим насыщает свои мысли, потому что представляет всё то сделанным, чего хочется. Мысленно убивает, преследует, предаёт сожжению; но что из этого сделает? Так слепа и суетна его горячность! У него — безгласен, бессилён погонщик воллов, кто у нас недавно был витией, Милоном, царем. Сам ты безроден и нищ, а того, кто благороден и богат, называешь не имеющим рода и бедняком. Сам ты — поругание человечества, а тому, кто цвет красоты, приписываешь рабский вид. Сам о себе не можешь сказать, кто ты и откуда, а человека прославленного именуешь бесславным».

Преп. Иоанн Кассиан Римлянин пишет: «Если дух гнева гнездится в нашем сердце и ослепляет очи сердца нашего мрачными смущениями, то мы не можем ни приобрести различения полезных вещей, ни получить духовного познания... и ум наш неспособен будет к содержанию Божественного

и истинного света, ибо сказано: *смятеся от ярости око мое* (Пс. 6, 8); не будем участниками Божественной премудрости, хотя бы мнением всех мы признаваемы были весьма мудрыми, ибо сказано в Писании: *ярость в недре безумных почитет* (Еккл. 7, 10); не можем приобрести и спасительной рассудительности, хотя бы люди и почитали нас благоразумными, ибо сказано в Писании: *гнев и разумных погубляет* (ср. Притч. 15, 1)». «От какой бы то ни было причины воскипевший гнев ослепляет очи душевные и не дает ей созерцать *Солнца правды* (Мал. 4, 3), ибо, хотя бы золотые листки положить на глаза, хотя бы свинцовые, всё равно одинаковое будет препятствие силе зрения и ценность золотого листка не произведет никакой разности в ослеплении. Таким же образом, от какой бы причины, справедливой или несправедливой, гнев ни возгорелся, всё равно сила зрения духовного помрачается».

«Распространившийся туман сгущает воздух; возбужденная раздражительность делает грубым разум гневливого. Набежавшее облако омрачает солнце, а помысл памятозлобия — ум», — пишет преп. Нил Синайский. «У разгневанного рассудок помрачается, ум ослабевает, мысли, как река, выступают из пределов, и для всех он делается презренным», — находим у св. Ефрема Сирина. «Ничто столько не помрачает чистоту души и ясность мыслей, как необузданный, стремительный гнев... По-темненное око души, как в ночном сражении, не различает союзников от неприятелей, злых от добрых,

но на всех одинаково смотрит и, хотя бы предстояло какое-нибудь зло, на всё удобно решается, только бы насытить душу удовольствием», — говорит свт. Иоанн Златоуст.

«Ничто сице безумием *омрачает умная очеса*, якоже гнев и ярость... И бывает то, якоже имеяй телесные, тьмою помраченные очеса не весть, камо идет; сице умные очеса, смущением гневным потемненные имеяй не весть, что делает, яко безумный. Смеха достойное обретается безумное гневание царя Ксеркса, его же егда несколько кораблей с воинством погрязе в Еллеспонтe, он, разгневався за то на море, повеле триста ударений наложить на воды морские, еще же и пястями толчи воды оные. Подобно тому сотвори и царь Кир, егоже конь утону в реке Гиндис глаголемой. Он, за коня на реку ту разгневався, повеле ю на сто осмьдесят ровенников раскопати. И в житиях святых чтем: неции мучители, мучеников святых на снeдение зверем вдавшии, егда видеша, яко звери не прикасаются, ниже вредят святым, разгневавшеся, зверей избиша. Посмеваются истории и тому властителю, иже велик сый возрастом, входя в некую храмину, ударися челом о наддверие и разгневався, повеле ту храмину разорити до основания. Се яве есть, яко яряйся гневом, делает без разума, и подобен есть слепому: той тьмою, ов безумием помрачен, не весь, камо ходит и что творит», — пишет свт. Димитрий Ростовский.

«Как ночью мы часто не узнаём и друга даже вблизи, а днем узнаём его и издали, так бывает

обыкновенно и во вражде. Доколе есть между нами неприязнь, то и голос слышится нам иначе, и на лицо смотрим мы с расстроенною мыслию; а как отложим гнев, то и голос, прежде ненавистный и противный, кажется мягким и весьма приятным, и лицо противное и неприятное является милым и любезным. То же бывает и в непогоду. Сгущение облаков не дает открываться красоте неба, и тогда, хотя бы зрение у нас было самое острое, мы не можем усмотреть горней светлости. Когда же теплота лучей солнечных, проникши сквозь облака и расторгши их, покажет солнце, тогда выказывает она снова и красоту неба. Так бывает и с нами в минуты гнева: вражда, как густое облако, ставши у нас перед глазами и ушами, делает то, что иными кажутся нам и голоса, и лица», — замечает свт. Иоанн Златоуст.

«Ярость и гнев *исступление ума* творят, всего изменена человека соделывают... Яряться и *беспамятно* гневаясь на кого — не весть что глаголет. Аще бо с яростью и гневом когда изречет что, посем рассмотрев со стыдением, вспять возвращает своя словеса. Мнози, иже с яростию и гневом когда содеяша что, посем зело о сих раскаяшася. Ибо ярость попущенная помрачает разум, опечаляет душу, погубляет рассуждение и память, и что посем бытии имать, ведети не попускает. Яряться и беспамятно гневаясь во всём слеп есть», — пишет свт. Димитрий Ростовский.

б) «Глаза у гневливого мутны, кровавы и вещают о *смятении души*», — замечает преп. Нил Синайский.

«Каково, по твоему мнению, состояние человека раздражительного? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Не правда ли, что душа его похожа на шумную площадь, где страшный крик, где погонщики верблюдов, лошаков, ослов кричат изо всей силы на проходящих, чтобы их не задавить? Или еще, не походит ли душа его на середину городов, где сильный шум то с той стороны от серебрянников, то с другой — от медников, где одни обижают, другие терпят обиду?»

«Гнев — неистовая страсть, легко выводит из себя даже имеющих ведение, зверской делает душу... Вода приводится в движение стремительностью ветров: раздражительный возмущается безрассудными помыслами», — говорит преп. Нил.

«Между гневом и бешенством нет никакого различия; гнев есть то же беснование, только временное, или даже он хуже и беснования... Гневающийся... прежде будущей геенны, уже здесь терпит наказание, так как всю ночь и весь день носит в помыслах души своей непрестанное смятение и незатиhaющую бурю», — пишет свт. Иоанн Златоуст.

«Всяк, гневаяйся и враждуя на брата своего и яряйся мстительне, *бесному есть подобен* и поистине бесен бывает. Вспоминает Златоустый святой то, еже сам своима очима виде: некто разгневался, възъярися безмерно — и от тоя безмерныя ярости бысть бесен. Такожде и Гален, архиврач, вспоминает, яко еще в детстве своем виде то: человек некий тщашеся скоро ключем отверсти двери каморы, и от великия скорости не можаше отверсти; долго же семо и овамо

ключем обращая и отверсти не можа, толь гневом воспалися, яко начат ключ зубами кусати и двери ногами толчи зело, таже возбесився паде и начат пены тещи и оцепеневати. То видя, Гален отрок положи себе закон никогда же гневаться, ни яриться. Подобное тому воспоминает хронограф Венгерский: князь Унгарский, именем Матфей Корвий (в лето 1690), в праздник Въехания Господня, повеле себе на трапезе предложить финики свежие, из Италии ему принесенные; и егда не обретахуся, слуги бо палатные отай снедоша их, он толикою воспалися яростию, яко абие апоплексия болезнь найде нань, и яко бесен паде на землю, и страшныя гласы издая, умре. Слышите ли, во что приводит гневная ярость человека? В беснование смертное».

«Если кто, уступив гневу, пожелает взаимно мстить врагу, то не будет и конца гневу и злобе; таковые, беспрестанно неистовствуя... днем, как псы, бесятся и преследуют друг друга, а бóльшую часть ночи проводят в изобретении средств, как бы причинить противнику какое-нибудь зло и устроить для него новые козни. В них и сон не заглушает страстей; воображая себе, что видят пред собою врага и что он злословит и бьет их, они пробуждаются от сна», — читаем у свт. Иоанна Златоуста.

«Памятозлобие, — говорит преп. Иоанн Лествичник, — есть конец раздражительности, страж грехов, ненависть к правде, пагуба добродетелей, яд в душе, червь в уме, посрамление молитвы, пресечение молитвенных прошений, отчуждение любви,

вонзенный в душу гвоздь, неболезненное чувство, любимое за сладость горечи, непрестанный грех, неусыпное беззаконие, ежечасный порок».

«Страсть гнева, как скоро однажды отринет внушения рассудка и овладеет душою, делает уже человека совершенным зверем и не позволяет ему быть человеком, лишив его помощи разума. Что в ядовитых животных яд, то в сердитых раздражение. Они бесятся, как псы, бросаются, как скорпионы, угрызают, как змеи. Так и Писание обладаемых этою страстью называет именами тех зверей, которым они уподобляются своим пороком. Оно именует их псами немymi (см. Ис. 56, 10), змиями, порождениями ехидниными (см. Мф. 23, 33)... Раздражение есть какое-то кратковременное бешенство».

«Жалкое зрелище замечал я, — пишет преп. Иоанн Лествичник, в гневливых, какое по самомнению представляли они из себя, сами то не примечая: разгневанные, гневались они еще на то, что побеждены гневом. И я дивился, видя, как одно падение влекло за собою другое, жалел, смотря, как грех наказывают они грехом же».

§ 88. Причины гнева

«Гнев есть огонь, есть сильный пламень, требующий вещества; не давай пищи огню — и скоро прекратишь зло. Гнев не имеет силы сам по себе, если что-либо другое не будет поддерживать его», — пишет свт. Иоанн Златоуст.

«Человек сам собою на гнев и ярость не подвигнется, аще кто его не прогневает и на ярость не подвигнет; подвигаемый же бывает на то или от лицемерных друзей, или от явных недрузей своих, от обидающих его и гонящих того, иже или словом досаждают, укоряют, осуждают и обесславливают, или делом обидают: оттуду человек естественне на гнев и ярость восстает и сопротивно жестокими словесы и мстительными делами воздает», — читаем у свт. Димитрия Ростовского.

«Обида есть неблагородный поступок или неблагородное слово человека неприязненного. Злоречивый старается остудить. Порицание друга, не подвергающее наказанию, есть упрек. Обвинение же в чем-нибудь, заслуживающем наказания, есть жалоба. Если жалоба несправедлива, то делается клеветою. А если принесена еще тайно, то назову ее ябедою. Какой-нибудь бесчестный упрек есть хула. А злоязычен, кто против всех вооружает уста».

Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Знаете, как страждущие души принимают обиды и оскорбления? Как жестокие раны не терпят и легкого прикосновения руки и делаются от того хуже, так и возмущенная душа раздражительна негодует на всё, оскорбляется и незначительным словом... Оскорбления не одинаково поражают нас, когда мы наслаждаемся благополучием — и когда мы находимся в несчастьи: когда мы впадем в несчастье, они трогают нас более и поражают сильнее». *«Солнце да не зайдет во гнев вашем (Еф. 4, 26)...* Павел... страшится ночи, опасаясь,

чтобы она, застигши в уединении человека, терзаемого гневом, еще более не растравила его раны. Ибо в продолжение дня многие нас могут и отвлекать, и отторгать от гнева, а ночью, когда человек останется один и вдается в думы, сильнее воздымаются волны. И буря с большей яростью свирепствует».

Однако не в других, а в нас самих коренные причины гнева.

«Горячка в теле, — говорит преп. Иоанн Лествичник, — сама по себе одна, но своего воспламенения не одну, а многие имеет причины. Так, воспламенение и движение раздражительности и прочих наших страстей имеют многие и различные причины... Пусть же раздражительность будет связана узами кротости и, поражаемая долготерпением, влекомая святою любовью, представ на судилище слова, подвергнется должному истязанию. “Скажи нам, бессмысленная и бесстыдная, как название родившему тебя, как проименование на зло произведшей тебя на свет и как имена скверным сынам и дочерям твоим. Сверх этого, покажи нам признаки и нападающих на тебя, наносящих тебе смертельные удары”. И раздражительность говорит нам в ответ: “Много у меня родивших меня, и отец не один; матери же мои: тщеславие, сребролюбие, чревоугодие, а иногда и блуд. Породивший меня называется кичением. Дщери мои: памятозлобие, ненависть, вражда, тяжба. Соперницы же мои, которые держат теперь меня в узах, противоположные им: негневливость и кротость. Наветник мой называется смиренномудрием”».

Говорил также авва Дорофей: «Невозможно, чтобы кто-либо стал гневаться на ближнего, если прежде сердце его не возгордится пред ним, если он не уничижит его и не поставит себя выше его. Говорил также: если кто огорчается, когда его обличают или исправляют, то это признак того, что он добровольно предаётся страсти; если же кто спокойно переносит обличение или исправление, то это признак того, что он побежден ею или предался ей по неведению».

«Обижающий никогда не может сделать обиду чувствительной, если обижаемый не расположен чувствовать ее. Тебя обидел кто-нибудь словами, делом или мыслью: если сия обида не произвела в тебе ничего, кроме смеха, если ты не принял на свой счет ругательных слов, то ты не был обижен. Как если бы мы имели тело адамантовое, то не чувствовали бы ударов, хотя бы отовсюду были осыпaeмы тысячею стрел, ибо рука, бросающая стрелы, не могла бы причинить ран, если бы тело было совершенно неязвляемо, так и обида и сопряженное с нею бесчестие происходят не от злобы обижающих, но от слабости духа обижаемых. А посему, если бы мы были мудры и благоразумны, ничем бы ни обижались, ни от чего бы не страдали», — пишет свт. Иоанн Златоуст.

«Ищущие совершенной кротости должны употреблять всевозможное тщание, чтобы не гневаться не только на людей, но ни на бессловесных, ни на бездушные вещи. Я помню о себе, — вспоминает преп. Кассиан Римлянин, — что когда я жил в пустыне, то сердился на трость [писчую], что она или

толста, или тонка; также на дерево, когда хотел его срубить и скоро не мог; также на кремь, когда при высекании огня не скоро выскакивали искры. Так далеко простирался гнев мой, что я обнаруживал его и над бесчувственными вещами».

«Раздражительность воспламеняется от всякого предлога, приводя всё тело в кипение и сотрясение, а помысл в смятение и возмущая чистоту последнего, как светлую воду в источнике, чтобы не были ясно видимы отпечатления мыслей», — находим у преп. Нила.

§ 89. Отличительные свойства гнева

«Болезни другого рода — тайны; они таковы: пристрастная любовь, зависть, скорбь, злая ненависть. Некоторые из этих недугов или вовсе не обнаруживаются, или обнаруживаются мало, и болезнь остается скрытою внутри. Иногда сама скорее изноет в глубине сердца, нежели сделается заметною для посторонних. А и то уже выгода, если беда сокрыта в тайне. Но гневливость — явное и совершенно обнаженное зло, это вывеска, которая против воли тела сама себя показывает. <...> Скажи, — продолжает св. Григорий Богослов, — какое зло хуже преступившей меру гневливости? И есть ли от этого какое врачевство? — В иных болезнях прекрасное врачевство — мысль о Боге. А гневливость, как скоро однажды преступила меру, прежде всего заграждает двери Богу. Самое воспоминание о Боге

увеличивает зло, потому что разгневанный готов оскорбить и Бога. Видал я иногда и камни, и прах, и укоризненное слово (какое ужасное умоисступление!), бросаемые и в того, которого нигде, никто и никак не может уловить; законы отлагались в сторону; друг не признан; и враг, и отец, и жена, и сродники — всё уравнено одним стремлением и одного потока. А если кто станет напротив — на себя привлечет гнев, как зверя, выманиваемого шумом. И защитник других сам имеет уже нужду в защитниках».

«Не тяжелее ли всякой болезни... гнев? Не подобен ли этот сильной горячке?..» — вопрошает свт. Иоанн Златоуст.

§ 90. О том, что способность гневаться, управляемая разумом, обращается в ревность делать добро и истреблять зло, в горячность, настойчивость и мужество

После бешенства гнева, «после великого этого срама и нечестия предавшиеся этой страсти люди, прийдя в свои дома, подвергаются в сильнейшую печаль и боязнь, размышляя о том, кто и какие люди были свидетелями их гнева. Находясь в неистовстве, не узнают присутствующих; но когда придут в рассудок, тогда и размышляют о том, друзья ли или неприятели, и враги были зрителями их неистовства. Ибо тех и других одинаково страшатся: первых потому, что они будут обличать и сильно стыдить их; последних потому, что будут радоваться их несчастью.

Если же они сверх того причиняют друг другу еще и побои, то еще более боятся того, чтобы подвергшегося побоям не постигло какое-либо величайшее бедствие, например не приключилась бы лихорадка и не причинила бы ему смерти или не оказалась бы неизлечимая рана и не подвергла бы его крайней опасности... “Да и для чего мне было вступать в ссору, — говорят себе такие люди, — для чего было наносить обиду, заводить распрю? Да погибнет то и то”. И вот они клянут всё тленное, всё, что было поводом их распри. А безумнейшие слагают еще вину на лукавых демонов и на злой час. Но вина не в злом часе, потому что нет злого часа, как и не в лукавом демоне, а в самих тех, которые предали себя во власть злобе. Они-то сами привлекают к себе и демонов, и все несчастья. “Но сердце возмущается, — говоришь ты, — обиды уязвляют его”. Знаю это и я, потому-то и хвалю тех, которые преодолевают сего свирепого зверя», — читаем у свт. Иоанна Златоуста.

«Иные говорят, что невозможно человеку не гневаться, — пишет свт. Василий Великий. — Если воину можно гневаться пред очами царя, то и в этом случае сказанное не имеет основания. А если и взор человека, по природе с нами равночестного, по превосходству его сана удерживает от страсти, то не тем ли паче удержится тот, кто несомненно уверен, что Бога имеет зрителем собственных своих движений, потому что Бог, испытующий сердца и утробы, гораздо лучше видит душевные движения, нежели человек — изменения лиц».

«И мы можем, если только захотим, изгнать из себя страсть гнева, — добавляет свт. Иоанн Златоуст. — Ибо почему мы не предаемся ей, будучи оскорбляемы своими начальниками? — Не потому ли, что в сем случае возникает в нас равносильный гневу страх, который приводит нас в робость и не дает в нас места и начала гневу? Почему и рабы, сколько ни оскорбляемы бывают нами, всё переносят с великим молчанием? Не потому ли, что и они обложены тою же цепью? А ты, когда тебя оскорбляют, не только помышляй о страхе Божиим, но и представляй себе, что как бы Сам Бог оскорбляет тебя, повелевая тебе притом молчать: тогда ты всё переносишь с кротостью». К тому же «оскорбляющие заставляют нас умудряться, когда мы бодрствуем над собою, а те, которые хвалят нас, умножают в нас надмение, возбуждают гордость, тщеславие, беспечность и делают душу изнеженною и слабою».

Итак, пишет преп. Марк Подвижник, «когда от обиды раздражится у тебя сердце, то не печалься, потому что по смотрению Божию пришло в действие внутрь лежавшее зло, но в радости истребляй возникающие помыслы, зная, что с совершенным их истреблением обыкновенно истребляется и зло, пришедшее в движение».

«Скажешь: что ж? не сама ли природа дала нам гнев? — вопрошает свт. Григорий Богослов. — Но она дала также и силу владеть гневом. Кто дал нам слово, зрение, руки и ноги, способные ходить? Всё это даровали Бог и природа, но даровали на добро; и не похвалю тебя, который употребляешь их на зло. То же

надо сказать и о других душевных движениях. Это Божии дары — под руководством и управлением разума. Раздражительность, когда не преступает меры, служит орудием соревнованию... Знаю и наставника в добре; это — рассудок».

«Так избежим вреда, причиняемого нашею гневливостию, если внушим своей раздражительности не предупреждать рассудка, но прежде всего позаботимся, чтобы она никогда не шла вперед мысли. Станем обходиться с нею, как с конем, который дан нам в управление, как некоторой узде, покоряется разуму, никогда не выступает из собственного своего долга, но идет, куда ему прикажет разум... И если когда случится, что душа расслаблена сластолюбием, раздражительность, закалив ее, как железо закаляется погружением, из слабой и весьма изнеженной делает ее мужественною и суровою. Если ты не раздражен против лукавого, невозможно тебе ненавидеть его, сколько должно... Весьма полезна раздражительность, когда она, как пес за пастухом, следуя за рассудком, остается кроткою и послушною тем, которые оказывают помощь, скоро бежит на зов рассудка, но приходит в свирепость от чужого голоса и взора, хотя, по-видимому, они и дружелюбны, сжимается же от страха, когда слышит голос знакомого и друга... Раздражительность, приводимая в действие, когда должно и сколько должно, производит мужество, терпение и воздержание, а если действует вопреки разуму, обращается в бешенство. Поэтому и Псалмопевец увещевает нас: *гневайтесь и не согрешайте* (Пс. 4, 5)».

«Не видите ли, как и в домах огонь содержится в определенном месте и не разбрасывается везде — и на сене, и на одеждах, и где случится, дабы он не воспламенился от дуновения ветра. Когда или служанка зажигает светильник, или повар разводит огонь, то строго им внушается, чтобы делали это не на ветру, не близ вещей деревянных и не в темноте; а когда наступает ночь, то мы тушим огонь, опасаясь, чтобы во время нашего сна, когда некому смотреть за ним, он как-нибудь не разгорелся, не сожг всех. Точно так будем поступать и с гневом: пусть он не сопровождает все наши помыслы, но хранится во глубине души, дабы не возбуждал его ветер от слов противника, но дабы это возбуждение он получил от нас, а мы возбуждали бы его умеренно и безопасно. Когда он возбуждается извне, то не знает меры и может пожечь всё; он часто может возбуждаться и во время нашего сна и пожечь всё. Будем же воспалять его в нас только для того, чтобы он светил, ибо гнев издает свет, если он возбуждается, когда следует; будем употреблять этот светильник против тех, которые обижают других, и против диавола. Пусть не везде полагается и не везде разбрасывается эта искра, но хранится у нас под пеплом; будем содержать его в помыслах смиренных. Не всегда она бывает нам нужна, а только тогда, когда надобно что-нибудь исправить и умягчить, когда надобно преодолеть упорство или вразумить чью-либо душу».

Преп. Исаак Сирин пишет: «За всякой мыслью доброго желания, в начале его движения, последует некая ревность, горячностью своею уподобляющаяся

огненным углям; и она обыкновенно ограждает сию мысль и не допускает, чтобы приблизилось к ней какое-либо сопротивление, препятствие и преграда; потому что ревность сия приобретает великую *крепость* и несказанную силу *ограждать душу от расслабления* или от боязни при устремлениях на нее всякого рода стеснительных обстоятельств. И как самая первая мысль есть сила святого желания, от природы насажденная в естестве души, так *ревность* сия есть мысль, *движимая раздражительною в душе силою*, данная нам Богом на пользу, для соблюдения естественного предела... Это есть добродетель, без которой не производится доброе, и она называется ревностию, потому что от времени до времени *движет, возбуждает, распаляет и укрепляет* человека пренебрегать плотию в скорбях и в страшных сдвигающих ее искушениях... Некто облеченный во Христа ревность сию в словах своих назвал псом и стражем закона Божия, то есть добродетели». А потому «во время нерадения трезвься и возбуждай в себе понемногу ревность, потому что она сильно пробуждает сердце и согревает душевные мысли. Против похоти, во время нерадения, помогает природе раздражительность. Ибо прекращает холодность души». Таким образом, «когда ум возревнует о добродетели, тогда и внешние чувства, как то: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание — не уступают над собою победы таким трудностям, которые для них чужды, необычайны, выходят из предела сил естественных. А если вовремя обнаружит свою деятельность

естественная раздражительность, то телесная жизнь бывает пренебрегаема паче уметов. Ибо, когда *сердце возревнует духом*, тело не печалится о скорбях, не приходит в боязнь и не сжимается от страха, но ум, как адамант, своею твердостью противостоит в нем всем искушениям... *Ревность рождает отважность, душевную силу и телесную рачительность*... А также и *усердие называется порождением ревности*. И когда оно приводит в действие свою силу, придает в душе крепость всякой силе, соделавшейся небоязненной».

Таким образом, «мы имеем горячность (ревность) в сердце не для того, чтобы досаждать ближним, но чтобы обращать согрешающих, чтобы восставать самим по падении, чтобы не быть ленивыми. Внутренний жар вложен в нас как некоторое жало, чтобы мы выказывали его против диавола, чтобы с силой отражали его нападения, а не для того, чтобы нам восставать друг против друга. Мы имеем оружие не для того, чтобы воевать с самим собой, а чтобы употреблять его в войне с неприятелем. Ты гневлив? Будь таков по отношению к своим грехам; бичуй свою душу, свою совесть; будь строгим и грозным судьей и карателем своих собственных грехов. Вот польза гнева; для сего-то Бог и вложил в нас способность гневаться», — говорит свт. Иоанн Златоуст.

«Бог требует от тебя, чтобы сам на себя был ты гневен, вел брань с умом своим, не соглашался на порочные помыслы и не услаждался ими», — пишет св. Ефрем Сирин.

Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Нож употребляют убийцы, употребляют и врачи... Умеющий *негодовать с разумом* делает великую пользу тому, против кого обнаруживает негодование, исправляя его леность или лукавство; а обладаемый страстью гнева не производит ничего здорового. А что и заботящимся о кротости прилично *благовременное негодование*, явствует сие из следующего. И Моисей, о котором засвидетельствовано, что был *кроток паче всех человек* (см. Чис. 12, 3), когда потребовали обстоятельства, вознегодовал и... негодование свое заключил убиением единоплеменных, в первый раз — когда они соорудили тельца (см. Исх. 32, 27), а в другой — когда осквернились Веельфегором (см. Чис. 25, 5)... Оставаться же неподвижным или не показывать негодования, когда должно, есть признак недеятельной природы, а не кротости». «Гнев внедрен в нас не с тем, чтобы мы грешили, но чтобы останавливали и других согрешающих; не с тем, чтобы он сделался в нас страстию и болезнию, но чтобы служить врачевством от страстей... *Гнев полезен для того, чтобы пробуждать нас от сонливости, чтобы сообщать бодрость душе, чтобы производить в нас сильнейшее негодование за обижаемых, чтобы делать нас взыскательными к обижающим*».

«На то и может быть употреблена раздражительность, чтобы по вражде бороться со змием... Поэтому кроткий пусть будет и браннолюбивым, не распространяя кротости на обманчивые помыслы и браннолюбия на близких по естеству. Употребления раздражительности не обращай в противоестественное, чтобы,

уподобляясь змию, раздражиться на брата и, снисходя к помыслам, вступать в приятельство с змием».

Свт. Василий Великий пишет: «Как узнать человеку, ревностью ли Божиею он подвигнут против согрешающего брата или гневается на него? — Если при виде всякого греха ощущает в себе написанное: *истаяла мя есть ревность Твоя, яко забыша словеса Твоя врази мои* (Пс. 118, 139)».

«От силы раздражительной, чрез посредство ума, порождается пламенная и напряженная ревность и стремление к благочестию, и священным песням, и благодарению Бога».

«В Афинех ждущу Павлу, раздражаешся дух его в нем (Деян. 17, 16). Не гнев или негодование означает здесь раздражение, но горячность души и ревность... *Раздражаешся*. Иначе сказать: возревновал; ибо этот дар далек от гнева и негодования», — говорит свт. Иоанн Златоуст.

О СТРАХЕ И СТЫДЕ

§ 91. Переход к настоящей главе

Между другими действиями к раздражительной силе души относится страх (см. § 49).

§ 92. Понятие о страхе и его виды

«Страх есть прискорбное чувствование ожидаемых бедствий. <...> Трепет есть усиленный страх

и знак великого беспокойства», — говорит свт. Иоанн Златоуст.

По изъяснению преп. Иоанна Дамаскина, «страх разделяется на пять видов, которые суть: боязнь труда, стыд двоякого вида, ужас, изумление, беспокойство. Боязнь труда есть страх при мысли о будущем напряжении сил. Стыд есть страх: или при ожидании укоризны, и в таком случае он есть очень удобная страсть; или по соделанию чего-нибудь постыдного, и в сем случае он может подавать надежду спасения. Ужас есть страх при представлении чего-нибудь великого. Изумление есть страх при представлении чего-нибудь необычайного. Беспокойство есть страх при мысли о неисполнении нашей надежды или о неудаче, ибо мы беспокоимся, когда страшимся, что наше дело не будет иметь успеха».

В удивлении и изумлении отмечает свт. Иоанн Златоуст: «...говорили некогда иудеи о слепом: не сей ли есть, сей есть, он же есть? (ср. Ин. 9, 8–9). Это слова людей, приведенных в смущение, которые сомневаются в известном им, разногласят с самими собою, не верят собственному сознанию и собственным глазам».

§ 93. Обнаружение высшей степени страха

«Я, при всем усилии моем, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — не в силах словом изобразить страдание, которое должен чувствовать тот, кто ежечасно ожидает себе поносящей смерти. Лицо его бледно и ничем

не лучше того, как если бы он был теперь совершенно мертвым; сверх того скрежет и биение зубов, дрожание всего тела, голос прерывающийся, язык ослабевший, — одним словом, весь вид его таков, какой свойственно иметь человеку, оцепеневшему от страха».

«Плывущие на корабле хотя и пользуются пособием парусов и искусством кормчего, который сидит на корме и противодействует напору ветра, но, когда увидят, что волнение усилилось, умирают от страха и отчаиваются, так сказать, в самой жизни».

§ 94. Действие страха на душу

Всяка душа человека убоится (Ис. 13, 7). «Прекрасно прибавлено: “человека”, — замечает св. Василий Великий, — ибо страху не подлежит душа ангельская, потому что она выше сей страсти, — душа бессловесных, потому что страх не касается бессловесных, как страсть разумного существа и недостаток мужественной решимости. Ибо бессловесные подвержены только ужасу, а существа разумные, когда поражает их что-нибудь и недостойное страха, по оскудении в них разума, который бы произвел в душе бодрость к перенесению несчастий, бывают объаты страстью страха».

Иаков «удалился из отеческого дома и из чуждого со страхом и опасностью; и в том, и в другом случае должен был впадать в одинаковые пропасти. Убегши от брата, он пришел к тестю, а будучи гоним этим, принужден был сойтись с братом; и исполнилось над

ним пророческое слово, которое Амос изрек о дне Господнем: *...якоже убежит человек от лица льва, и нападет на нь медведица, и вскочит в дом, и опрется руками своими о стену, и усекнет его змия* (Ам. 5, 19). Что же должно сказать о страхе, которому подвергся он, будучи настигнут Лаваном?.. А когда он готовился увидеть лице брата, не в том же ли был состоянии, в каком поэты изображают видящих вымышленную ими голову Горгоны? Не так ли он всем распорядился, как бы готовясь на смерть? Послушай слов его и узнай, какое горело в душе его пламя: *изми мя, говорит он, Боже, от руки брата моего, от руки Исава: яко боюся аз его, да не когда пришед убьет мя, и мать с чады...* (Быт. 32, 11). Да, когда объял его такой страх, что даже и после встречи с братом, когда этот обошелся с ним ласково и человеколюбиво, он не имел смелости и не преставал беспокоиться. И потому, когда тот убеждал его пойти с собою, он, как бы желая освободиться от какого-нибудь зверя, вот как просил и хитрословил об отступлении: *Господин мой вестъ, яко дети мои юны, овцы же и говяда бременны у мене: аще убо пожену я един день, измрет весь скот. Да предыдет господин мой пред рабом своим; аз же укреплюся на пути умедлением шествия моего; и яко же возмогут идти дети, дбндеже прииду к господину моему в Сиир* (Быт. 33, 13–14)», — читаем мы у свт. Иоанна Златоуста.

«Человека кроткого и доброго душою не страшится никто; напротив, все мы уважаем его, почитаем и любим. А кто наводит на других страх, тот, не видите ли сами, как бывает ненавистен и отвратителен

для всех нас? Ибо не отвращаемся ли мы всего, что только может устрашать нас, будут ли это звери, звуки, взгляды, места, воздух или тьма?»

«Мы обыкновенно, быв объаты каким-нибудь ужасом, со всех сторон закрываем свое тело. Что я говорю о теле, когда и самая душа, почувствовав то же при чрезвычайных явлениях и сосредоточив свою деятельность, убегает в глубину, со всех сторон ограждая себя телом, как бы некоторым покровом».

«Когда возникший, испугавшись, отпускает бразды, то лошади мчатся куда глаза глядят и опрокидывают колесницу: так обыкновенно бывает и с душою, когда она *цепенеет* и объемлется ужасом. Испугавшись и *отвлекиши свою деятельность*, как некие бразды, *от всех чувств*, она оставляет телесные члены, от чего они, оставленные и лишенные соединяющей их силы, распадаются и разрушаются... Душа уstraшенная... смущается и *спешит освободиться от уз плоти*, как от каких оков».

«Видали ли вы когда-нибудь ведомых на смертную казнь? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Каково бывает, полагаете вы, состояние их душ, когда проходят путь до смерти? Чего бы не решились они и сделать, и претерпеть, чтобы только избавиться от этой мрачной участи? Я слыхал от многих, которые по милосердию царскому возвращены были назад с места казни, что они в то время и *людей не узнавали*: в таком смятении, ужасе и трепете находилась их душа». «Не видим ли, — замечает св. Иоанн Златоуст, — как некоторые, имея от природы зрение,

от страха становятся слепыми? Это оттого, что нашей природе свойственно сокращаться, когда приходит другое естественное действие; так и терять зрение от страха нам естественно, и, с другой стороны, также естественно, что при большем страхе другой [меньший] исчезает».

Преп. Нил Синайский говорит: «Страх заставляет почитать предметы большими, делает, что представляются они в огромнейшем виде, нежели каковы действительно, потому что *боязнь преувеличивает вещи* сверх того, что они сами в себе».

«Человек еще узрит или услышит нечаянно нечто дивное ужасается и *от ужастии, забывшись, неведет что глаголет*, — пишет свт. Димитрий Ростовский. — Ужасеся Петр на Фаворе, узрев Божества славу, и от страха паде ниц, от того же страха не ведый глаголаше. Ужасеся Петр, услышав о страдании и смерти бессмертного Сына Божия, и того ради неведомо что глаголал. Ужасеся о чудесной рыб ловитве, якоже глаголет Евангелие: *ужас одержаше его, и вся сущия с ним, о ловитве рыб, яже яша* (Лк. 5, 9). Убо и zde от ужаса не ведый глаголаше: *...изыде от мене, Господи* (Лк. 5, 8)».

Описывая собственный страх за участь своего сына, уведенного в плен варварами, преп. Нил говорит: «У меня сильно трепетало сердце, при всякой вести приходил я в ужас. Во всяком, от чего бы то ни было, стуке слышал, казалось, тихий говор о том, что занимало меня, и уши приготовлены были к звукам известных слов, и ум ждал их как вестников, смотря, что возвестят — жизнь или смерть сына. Ибо кто

имеет нерешительное сведение о том, чем занят, и колеблется сомнением, тот, *ни на чем не останавливаясь, приводится в волнение всяким представлением*, пока ясное обнаружение истины не положит конца нерешительности недоумения и кружащуюся мысль не приведет в безмолвие».

«Дионисий, мучитель Сиракузанский, сотвори некогда пир преславный. Зва нань многих, между иными Дамокла, похлебника своего, над которым велел меч обоюду острый на власе едином повесити. Было на том пиру различных брашен и питий не мало; но Дамокл ни единым от тех увеселен быти можаше, видящи над главою своею обоудный меч висящий», — пишет свт. Димитрий Ростовский.

«Не всякий страх благ и спасителен, но есть страх вражий, о котором молится пророк, чтобы он не приближался к душе его, говоря: *от страха вражия изми душу мою* (Пс. 63, 2). Тот страх вражий, который вдыхает в нас боязнь смерти и который внушает нам страшиться преимущества лиц. Ибо боящийся сего сможет ли, во время мученичества, противостоять греху даже до смерти и воздать долг умершему за нас Господу? А также приводимый в страх демонами имеет в себе страх вражий. И вообще, такой страх кажется мне немощью, порожденной неверием, ибо верующий, что есть у него крепкий Помощник, не страшится никого из усиливающихся возмутить его. А что же такое страх спасительный, страх освящающий, страх преднамеренно, а не по немощи поселяемый в душе? Хочешь ли, объясню тебе свойства этого страха? Когда

увлекаешься в какой-нибудь грех, представь себе мысленно страшное и нестерпимое судилище Христово, где на высоком и превознесенном Престоле восседает Судия, вся же тварь с трепетом предстоит при славном Его явлении, и каждый из нас приводится на испытание соделанного им в жизни; потом к совершившему в жизни много худых дел приставляются страшные и угрюмые Ангелы, у которых и взор огненный, и дыхание огненное, по жестокости их воли, и лица подобны ночи, по унылости и человеконенавидению; потом непроходимая пропасть, глубокая тьма, огонь несветлый, который во тьме содержит пополающую силу, но лишен светозарности; потом какой-то ядоносный и плотоядный червь, пожирающий с жадностью, никогда не насыщаемый и своим пожиранием производящий невыносимые болезни; потом тягчайшее из всех мучений — вечный позор и вечный стыд», — читаем у свт. Василия Великого.

«Если бы страх не был благом, то ни отцы не приставляли бы надзирателей к детям, ни законодатели начальников по городам. Что ужаснее геенны? Но нет ничего полезнее страха ее, потому что страх геенны приносит нам венец Царствия; где страх, там нет зависти; где страх, там не мучит сребролюбие; где страх, там погашен гнев, усмирена злая похоть, искоренена всякая безумная страсть. И как в доме воина, постоянно вооруженного, не посмеет появиться ни разбойник, ни вор, ни другой подобный злодей, так, когда и страх объемлет души наши, ни одна из низких страстей не может легко войти в нас, но все удаляются

и бегут, гонимые отвсюду силою страха. И не эту одну пользу получаем мы от страха, и другую, гораздо большую этой. Он не только отгоняет от нас злые страсти, но и вводит с великою удобностью всякую добродетель. Где страх, там и заботливость о милостыне, и усердие к молитве, и слезы теплые и непрерывные, и стенания, выражающие великое сокрушение. Ничто так не истребляет греха, а добродетели не способствует расти и процветать, как непрестанный страх», — пишет свт. Иоанн Златоуст. «Страх в состоянии обуздать стремления неразумных страстей и ослабить в душе склонность к худшему; и часто в чем не помогал разум, в том успевал страх», — говорит блж. Феодорит.

«Если речь о геенне, которая только по временам занимает нас, так смиряет и укрощает нас, то мысль о ней, которая непрестанно в душах пребывает, не лучше ли всякого огня очищает душу? Не столько будем помнить о Царствии Небесном, сколько о геенне. Ибо страх имеет больше силы над нами, чем обетования, и я знаю, что многие пренебрегли бы тысячи благ, если бы только остались свободными от наказаний», — пишет свт. Иоанн Златоуст.

§ 95. Относящийся к страху стыд; степени и обнаружение стыда

К страху св. Иоанн Дамаскин относит стыд (см. § 92). «Стыд есть какое-то сжатие сердца от страха подвергнуться позору, а презрение стыда есть бесстыдство», — пишет свт. Григорий Богослов. «Когда

грех лишь зарождается, то он производит некоторый стыд, а когда завершается, то делающих его повергает в бесстыдство», — читаем у преп. Максима Исповедника.

Впрочем, «нет ни единой души столь бесстыдной и ожесточенной, которая, будучи непрестанно обличаема, не устыдилась и не отстала бы от великого нечестия; *есть*, подлинно есть и в бесстыдных людях *несколько стыда*, поскольку стыдливость Бог вложил в природу нашу. Так как не довольно было одного страха, для того чтобы удержать нас в порядке, то Бог уготовал и другие средства для отклонения нас от грехов, как то: обличение от людей, страх постановленных законов, любовь к славе, желание содружества. Всё это суть средства для отклонения от грехов. Часто чего не делают для Бога, то делают по страху человеческому, — говорит свт. Иоанн Златоуст. — Если бы кто захотел определить различие стыда и посрамления, то посрамление есть высшая степень стыда, а стыд — наоборот, низшая степень посрамления».

Свт. Григорий Нисский пишет: «Различие и общение сих *болезненных чувств обнаруживаются* на лице краскою. Ибо стыд означает одним румянцем, так как с душою, по естественному некоему расположению, состраждет несколько и тело, и жар сердечной плевы воскипает на поверхности лица; а посрамленный обнаружением проступка делается посиневшим и побагровевшим, потому что страх к румянцу примешивает желчь. Посему такого болезненного чувства для решившихся на что-либо несообразное достаточно

будет, чтобы не оставаться им дольше в том, за что обличением подверглись посрамлению».

«Якоже бесстыдие и гордость высоко главу подымает, и выше лба очи возносит: тако покорение и *стыд смотрит в землю*. Смиряется ли кто, голову приклоняет, лицом поникает долу. Застыдится ли кто, *лице рукою закрывает*. О сем и Давид: *стыд лица моего покры мя* (Пс. 43, 16)». «Нет ничего тягчае разумному и почтенному человеку стыда... Оттоле-то и *самое естество* так стыда боится, что от некоего слова пристыжденного человека закрыть стараяся, *берет от сердца кровь и оною лице, как занавесью, за-слоняет*, и как бы дает знать, сказуя: пусть сердце без крове тает и умирает, только бы человек не был пристыжден. Наибольший стыд происходит из обнажения и наготы телесной. Приметивши Адам, что грех из одежды невинности обнажил его в раю, то единой особы, и то истой своей жены, так застыдился, что начал бежать, укрываться и искать смоковых листьев для своего прикрытия. Оттоле-то происходит, что человек скромный и богобоязливый, когда и сам только с собою на особом месте бывает, памятуя, однако, всевидящее око Божие и представляя присутствие хранителя своего Ангела, во время скидывания одежд всякую употребляет учтивость».

§ 96. Действие стыда на душу

Как спасителен страх Божий, так, напротив, ненадежен страх в отношении к человеку. *Не аки врага*

имейте, по наказуйте якоже брата (2 Фес. 3, 15). Такой враждебный «страх ненадолго делает человека осторожным; между тем *стыд* в сем случае *есть самый лучший наставник в добре*. Страх удерживает только на короткое время от пороков и не исправляет порочного, а стыд, напротив, может со временем обратиться в привычку делать добро», — читаем у свт. Амвросия Медиоланского.

Подлинно, «великим и сильным *оружием к избежанию греха служит* обыкновенно хранящийся в людях *стыд*, для того, думаю, и вложенный в нас Богом, чтобы такое расположение души производило в нас отвращение от худшего. Ибо *сродны и близки между собою и самый стыд, и болезненное чувство посрамления*; тем и другим воспрещается грех, если только кто для сего пожелает воспользоваться таким расположением души. Ибо стыд часто больше страха обучал избегать дел несообразных. Да и посрамление, следующее за обличениями в погрешности, само по себе достаточно может уцеломудрить согрешающего, чтобы он снова не впал во что-либо подобное», — пишет свт. Григорий Нисский.

Однако же намеренно, но не благоразумно возбужденный стыд сменяется иногда бесстыдством. Свт. Иоанн Златоуст пишет: «Немощным и слабым духом, сильно преданным удовольствиям мира и сверх того имеющим повод много мечтать о происхождении и могуществе своем... если кто вдруг предложит горькое исправительное лекарство, лишит их и малейшего исправления. Душа, если хотя

однажды будет приведена в стыд, впадает в нечувствительность и после того уже не смягчается и ласковостью, не потрясается угрозами, не преклоняется и благодеяниями, но становится *гораздо бесстыднее* того града, в порицание которого пророк сказал: *Лице жены блудницы бысть тебе, безстыдствовала ко всем* (Иер. 3, 3)». «Посему пастырю надобно иметь много благоразумия и много очей, дабы отовсюду усматривать состояние души. Ибо как многие *приходят в ожесточение* и отчаяние своего спасения потому, что не могут переносить жестокого врачевания, так, напротив, есть и такие, кто, не быв достойно наказан за грехи, приходят в небрежение, становятся развращеннее и грешат с большей смелостью».

«Обличения, высказываемые пред всеми, часто делают обличаемых более бесстыдными, и многие из грешников, если видят, что им можно быть незаметными, легко решаются исправиться; а если они уже у многих потеряли хорошее мнение, то иные из них впадают в отчаяние и *предаются бесстыдству*». «Для человека внимательного неимение свидетелей грехов его облегчает исправление. Напротив, когда душа *потеряет стыд* и увидит, что ее преступления известны всем, то не скоро решится исправиться, но, как упав в глубокое болото и увлекаясь множеством волн, всё ниже и ниже будет уже не в состоянии всплыть наверх, впадет, наконец, в отчаяние и потеряет надежду на исправление».

«Приходит к Давиду Нафан и не сейчас, как переступил порог, обличает его и не говорит: беззаконник,

непотребный, прелюбодей и убийца! Столько почестей получил ты от Бога и — попрал заповеди Его! Ничего такого не сказал Нафан, дабы не сделать его бесстыдным: ибо *оглашение грехов вызывает согрешившего на бесстыдство*».

ОБ УДОВОЛЬСТВИЯХ И РАДОСТЯХ

Никому, никому нельзя жить без печали, равно как без всякого удовольствия, ибо сего не вынесла бы наша природа.

Свт. Иоанн Златоуст

§ 97. Переход к настоящей главе

В числе других обнаружений души к раздражительной силе ее относятся удовольствия (см. § 49). И свт. Василий Великий к волнам, обуревающим душу, кроме плотских страстей, относит «раздражение и страх, удовольствия и скорби».

§ 98. Виды удовольствий или радости

«Как вода из одного источника, по каналам, проводится во многие места, и вода, разделяемая из источника, остается тою же водою, хотя бы текла тысячами ручьев, — так и удовольствие, будучи по природе одно, но по-разному представляясь в различных занятиях, течет повсюду, присоединяя

и себя к потребностям жизни», — пишет свт. Григорий Нисский.

Преп. Иоанн Дамаскин показывает, что «удовольствия бывают *душевные* и *телесные*. Душевные суть те, которые ощущает одна душа, сама в себе; таковы удовольствия, проистекающие от наук и созерцания. Телесные суть те, в которых участвуют и душа, и тело и которые посему называются телесными; таковы удовольствия, получаемые от пищи, от плотского совокупления и от подобного сему. Собственно же удовольствий одного тела нет».

«Далее, удовольствия бывают *истинные* и *ложные*. И одни принадлежат собственно только уму и проистекают от познания и созерцания, а другие, в которых участвует и тело, получаются *посредством чувств*. Кроме сего, из удовольствий, в которых участвует тело, одни бывают *естественные* и *вместе необходимые*, без коих невозможно жить, каковы пища, удовлетворяющая естественной потребности, и необходимая одежда; а другие хотя *естественные*, но *не необходимые*, каково плотское совокупление, сообразное с естеством и законное. Ибо хотя оное и способствует к продолжению целого рода человеческого, но и без него можно жить в девстве. Наконец, есть удовольствия *ни необходимые, ни естественные*, каковы пьянство, сладострастие и пресыщение, выходящие из пределов естественной нужды. Таковые удовольствия не способствуют ни к поддержанию нашей жизни, ни к распространению рода; напротив, еще причиняют вред. Посему живущий по Боге

должен выбирать удовольствия необходимые и вместе естественные; а естественные, но не необходимые должен ставить на втором месте, позволяя их себе в приличное время, надлежащим образом и в должной мере. От всех же прочих удовольствий он совершенно должен отказаться».

«Добрыми удовольствиями должно почитать те, которые не соединены с печалью, не оставляют после себя повода к раскаянию, не приносят никакого другого вреда, не выходят из границ, им назначенных, не отвлекают слишком много нас от важных дел или не порабощают чему-либо», — читаем у преп. Иоанна Дамаскина в «Точном изложении Православной веры».

«Например, — говорит свт. Григорий Нисский, — человек благоуспешен в жизни, все дела идут как по течению реки, в приятность ему, веселит его супруга, радуют дети, подкрепляют своим содействием братья, в народном собрании он пользуется почетом, а у начальства добрым о себе мнением, страшен противникам, уважается подчиненными, обходителен с друзьями, изобилует богатством, живет в свое удовольствие, приятен, беспечален, крепок телом, имеет всё, что почитается в этом мире дорогим; такой человек, конечно, *живет в веселии*, наслаждаясь каждой вещью, какая есть у него».

Но «не всегда радость составляет добрый признак, — читаем у свт. Иоанна Златоуста. — Радуется [вор] когда украдет что-либо; прелюбодей, оскверняющий брачное ложе ближнего своего; любостяжатель, похищающий чужое; человекоубийца, губящий людей».

«*Душевное веселье* далеко отстоит от бессловесного и рабского сластолюбия... порок льстит в нас чувствилищам плоти, добродетель же душевным веселием делается в преуспевших», — пишет свт. Григорий Нисский.

Таким образом, *увеселяться*, по словам св. Исихора Пелусиота, значит «узнать что-либо прекрасное и упражнять ум хорошим; а услаждаться свойственно тому, кто ест или делает что-либо подобное посредством тела».

Вообще же, по словам свт. Иоанна Златоуста, «радость есть удовлетворение желаний, наслаждение приятным, забвение неприятного».

§ 99. Причины удовольствий и радости

«Удовольствия и радости желают все и для этого всё и делают, и говорят, и трудятся. И купец для того плавает, чтобы собрать денег, а деньги собирает для того, чтобы, обладая ими, радоваться. И воин для того сражается, и земледелец для того возделывает землю, и всякий для того занимается своим ремеслом, и ищущие власти для того ищут ее, чтобы наслаждаться славою; а наслаждаться славою хотят для того, чтобы радоваться. Да и всякое дело, как видеть можно, делается у нас для этой цели; и каждый, имея в виду, спешит дойти до ней многими средствами. Итак, все, как я сказал, любят радость, но не все могут достигнуть ее, потому что не знают пути, ведущего к ней. Многие думают, что *богатство бывает*

причиною радости. Но, если бы оно было причиною, никто из имеющих деньги никогда не *скорбел бы*; а между тем многие из богачей жизнь считают не жизнью и желают тысячи смертей, когда почувствуют какое-либо огорчение; и если кто печалится много, так они более всех... Другие опять думают, что *здоровье — причина удовольствия.* Нет: многие из здоровых и сами тысячу раз желали умереть, не могли перенести постигавших их огорчений. Иные опять говорят, что *наслаждение славою, и обладание властью, и начальствование,* и ласкательство от многих доставляет непрестанную *радость.* И это не так. Да что и говорить о других низших властях? Если мы взойдем мыслию до самого царского сана, найдем, что живущий в этом сане окружен множеством огорчений и тем более имеет неизбежных поводов к скорби, чем большим занят он количеством дел».

«*Не свойство вещей, а наша мысль* обыкновенно печалит и *радует нас.* Итак, если мы настроим ее, каковой ей быть должно, то будем иметь *залог* всякого благодушия. Как телу вредно или полезно не столько свойство воздуха и внешние влияния, сколько собственное устройство, так и с душою, и тем еще более, что там — необходимость природы, а здесь всё зависит от свободной воли».

«Кто хочет находить в чем-либо удовольствие, тому наперед нужно быть веселым и иметь расположение к радости».

«А может быть, иной... говорит: “как можно мне радоваться, когда причины радости не во мне?” Ибо

то, что производит радость, вне нас, а не в нас; например, прибытие друга, свидание с родителями после долговременной разлуки, находка денег, почести от людей, восстановление здоровья после тяжелой болезни и прочее благоденствие жизни: дом, всем изобилующий, сытый стол, дружелюбные сообщники в веселии, доставляющие удовольствие слуха и зрелища, здоровье близких родных, благоуспешное течение жизни их во всем прочем, потому что прискорбны не только нас самих постигающие огорчения, но и все случаи, которые печаливают друзей и родных. А потому всё это необходимо для составления радости и душевного самодовольствия. И сверх того, когда случается видеть падение врагов, поражение злоумышляющих, вознаграждение благодетелей и, одним словом, когда и в настоящем нет ничего затруднительного и ожидаемое нимало не возмущает жизни нашей, тогда может быть радость в душе».

В жизни нашей довольно случаев к неукоризненным удовольствиям и чистым радостям. Например:

а) «Ты хочешь питать тело? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Оставь лишнее, давай ему необходимое, и столько, сколько может перевариться... Принимаемое в потребном количестве и питает, и *доставляет удовольствие*; ибо ничто не доставляет такого удовольствия, как хорошо переваренная пища; ничто так не способствует здоровью, ничто так не поддерживает живости чувств. Таким образом, принимаемое в потребном количестве служит и к питанию, и к *удовольствию*».

б) «Кто с вожделением берется за дело, тот *любимое* сие дело *вменяет себе в наслаждение*, в самом *труде* *находя удовольствие* и самое утомление ради возлюбленного им почитая воздаянием и преимущественной наградой. Легко и удобно всё делаемое с любовью, хотя бы оно было и крайне затруднительно, потому что расположение к сему делающего скрадывает трудность и уравнивает негладкости для удобного исполнения. Усердие всегда преодолевает обременительность труда, став выше всех неудобств в деле, а *сопровождаящим* оное *удовольствием* ослабляя ощущение *трудности*, так что труд делается более приятностью, нежели трудом, и мнимое неудобство доставляет радость».

в) «*Верный друг* поистине — *улада жизни*. Верный друг поистине — твердый покров. Чего, в самом деле, не сделал бы друг искренний? *Какого не доставит он удовольствия?* Какой пользы? Какой безопасности? Укажи ты на бесчисленные сокровища, и всё то — ничто в сравнении с искренним другом. Но скажем прежде, *сколько удовольствия заключает дружба в себе самой*. Взирающий на друга просветляется от радости, тает от удовольствия и соединяется с ним по душе каким-то особенным союзом, заключающим в себе неизъяснимое наслаждение. Он оживает духом и окрыляется даже при одном только воспоминании о нем. Я говорю о друзьях искренних, единокордных, готовых умереть друг за друга. Не думайте опровергнуть мои слова, воображая себе обыкновенных приятелей, застольных сообщников, друзей

по одному имени. Кто имеет такого друга, о каком говорю я, тот поймет мои слова... Так друг мил, что даже места и времена становятся любезны от него. Как светлые тела разливают свет на окрестные предметы, так друзья самым местам, в которых случалось им бывать, сообщают свою любезность. И часто бывает, что, посетив эти места без друзей, мы плачем, вспоминая о тех днях, в которые были здесь вместе, и рыдаем. Невозможно, однако, словами выразить, *сколько удовольствия доставляет присутствие друзей*; это понимают только те, которые испытали. Без зазрения можем просить услуги или принимать услуги от друга. Когда они приказывают нам, мы им благодарны, — и скорбим, когда они стесняются... Часто, презрев всё здесь сущее, мы, однако, не хотим расстаться с жизнью только для них. *Они возжеленнее нам самого света...* В самом деле, пусть лучше солнце померкнет для нас, чем чтобы мы лишились друзей: лучше проводить жизнь во тьме, нежели жить без друзей. И я скажу, почему это. Многие взирающие на солнце находятся во тьме, а богатые друзьями никогда не бывают скорбны. Я говорю о друзьях по духу, ничего не предпочитающих дружбе». «Какое хочешь представь себе удовольствие, низкое ли, благородное ли, — *сладость дружбы* будет выше всех их. Укажи даже на сладость мёда, но и мёд делается приторным, а друг никогда, пока остается другом; напротив, любовь к нему более и более возрастает, между тем проистекающее из нее довольствие никогда не производит пресыщения. *Друг милее этой*

временной жизни. Посему-то многие по кончине друзей не желали более жить. С другом иной с удовольствием может жить и в ссылке, а без друга и дома жить нерадостно. С другом и бедность нетяжела, а без него в тягость и здоровье, и богатство. Имеющий друга имеет другого себя. Жалею, что не могу объяснить этого примером, ибо сознаю, что всё сказанное будет гораздо менее того, что следовало бы сказать».

г) «Чадолюбивые отцы, видя детей лепечущими и невнятно говорящими, не смотрят на бессвязность их речи, но услаждаются природной любовью, и детское лепетание для них бывает приятие всякого риторического велеречия и философского высокоумия».

Св. Иоанн Златоуст говорил о себе: «Не столько *радуются и веселятся чадолюбивые родители*, когда дети окружают их со всех сторон и доставляют им великое удовольствие своим благообразием и своею услужливостию, сколько я ныне веселюсь и радуюсь, видя, что этот духовный собор стекся сюда с таким благочинием и с живым желанием слушать слово Божие».

д) Воспоминания о минувших бедствиях бывают утешительны.

«Спасшимся от кораблекрушения приятно вспомнить о волнах, о буре и ветрах, когда приплывут они в пристань; и впадшим в болезнь весело, после болезни, рассказывать другим о лихорадке, которая едва не довела их до смерти. В самом деле, когда пройдут несчастья, рассказ о них имеет приятность,

потому что тогда уже не боятся, напротив, вкушают еще большее удовольствие; и воспоминание о прошедших несчастьях всегда дает вернее видеть настоящее благополучие». Так, «мирная жизнь бывает приятнее после войны, услаждаемая грустными рассказами... благо здравия более услаждает чувства лица нашего тела, если природа из какого-либо болезненного состояния снова приходит сама в себя».

Преп. Нил Синайский после первых движений восторга от свидания со своим сыном, освободившимся из плена, «просил, чтобы сын рассказал, что потерпел он во время пребывания у варваров, потому что, — как замечает преподобный, — *не горько уже извещать о миновавшем испытании*. Как после болезни здравие, после язв врачевание веселят, а не печалят, так и рассказ о горестном событии, после избавления от него, доставляет немало удовольствия».

«Самое приятное, — утверждает свт. Софроний Иерусалимский, — прежде нежели узнаешь и испытываешь неприятное, не так кажется приятным, как в то время, когда уже испытываешь встретившиеся неприятности. Так, здоровье несравненно вожделеннее для тех, кто после здоровья получили болезнь, покой гораздо приятнее для тех, кто после спокойствия подвергся обуреванию; богатство гораздо любезнее для тех, кто после богатства впали в бедность. Все такие блага хотя по природе и по существу своему остаются теми же и такими же, какими были прежде, нежели мы испытали противоположные им неприятности, однако же после такого опыта

для обладающих ими становятся дороже, приятнее и вожделеннее».

е) «Но пусть узнают, *сколько* Божию великодаровитостью *дано нам поводов разумно радоваться*. Мы из небытия приведены в бытие, сотворены по образу Создавшего, имеем разум и слово, которые составляют совершенство нашей природы и которыми познали мы Бога. Тщательно же изучая красоты творения, по ним, как по некоторым письмам, объясняем себе великий Божий о всем Промысл и Божию премудрость. Мы можем различать доброе и злое; самой природою научены избирать полезное и отвращаться вредного. Будучи отчуждены от Бога грехом, мы снова воззваны к общению с Богом... Как же всего этого не признать достаточной причиной к... радости и к... веселью и... думать, что тот, кто пресыщает чрево, забавляется звуками свирели, спит, распростершись на мягком ложе, — тот один проводит жизнь, достойную радости?».

«Итак, если желаешь радости, не ищи ни денег, ни телесного здоровья, ни славы, ни власти, ни веселья, ни роскошных трапез, ни шелковых одежд, ни дорогих полей, ни блистательных и пышных домов и ничего другого тому подобного, но устремись к любомудрию по Боге и придержи добродетели».

И «так как в естестве человеческом удовольствие двояко, одно производится в душе бесстрастием, а другое в теле страстью; которое из двух избрано будет произволением, то и возобладает над другим. Например, если кто-то обращает внимание

на чувство, привлекаемый удовольствием, какое чувством производится в теле, то проведет он жизнь, не вкусив Божественного веселья, по привычке лучшее как бы помрачить худшим. А у кого вожделение устремлено к Божественному, для тех благо пребывает неомраченным и всё обворажающее чувство почитается достойным того, чтобы избегать сего».

ж) *«Если хотим... радоваться, много имеем к тому случаев. Ибо если утвердимся в добродетели, то ничто уже нас не будет печалить; ибо добрые надежды внушает она тем, кто приобрел ее... и неизреченное производит в них удовольствие. Ибо хотя много труда стоит утвердиться в добродетели, но зато она много радует совесть и столько производит внутреннего удовольствия, что никаким словом выразить нельзя. Ибо что тебе кажется приятным в настоящей жизни? Стол ли роскошный, здоровье ли телесное, слава ли и богатство? — Но все сии удовольствия покажутся весьма горькими, если сравнить с удовольствием внутренним. Ибо ничего нет приятнее неукоризненной совести и доброй надежды. И если хочешь узнать сие, испытаем человека, близкого к смерти или престарелого, и, припомнив ему о роскошных столах, коими он услаждался, о славе и чести, равно и о добрых делах, какие он когда-либо производил и совершал, — спросим его, что больше его радует? И увидим, что, вспоминая первые, он стыдится и закрывает лицо, а вспоминая последние, восхищается и торжествует. Так Езекия, когда изнемог, вспомнил не о славе, не о царстве, не о столах роскошных,*

но о правде; ибо сказал: *помяни, Господи, како со истиною ходих* (4 Цар. 20, 3). Посмотрим, как и Павел восхищается добрыми делами и говорит: *Подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох* (2 Тим. 4, 7). Скажешь, о чем ему было и говорить? — О многом и большем сего: о почестях, ему возданных, о сопровождениях, коими он почтен бывал, и о многократных услугах. Не слышишь ли, что он говорит: *...яко же Ангела Божия приясте мя, якоже Христа Иисуса* (Гал. 4, 14)».

«*Радуйтесь о Господе* (Флп. 4, 4). Это самая высокая радость... Такой радости желаю и я; она берет свое начало не от чего-нибудь чувственного, но от предметов духовных. Невозможно, чтобы радующийся по-мирскому радовался вместе и о Боге; ибо всякий радующийся по-мирскому радуется богатству, роскоши, славе, могуществу, почестям; а радующийся о Боге радуется бесчестию ради Него, бедности, нестяжательности, пощению, смиренномудрию. Видишь ли, как противоположны их предметы? Сколько скорбей имеет человек высокомерный!.. Напротив, человек смиренный наслаждается великим удовольствием, не ожидая почестей ни от кого; если ему оказывают честь, он радуется; если не оказывают, он не скорбит, но даже любит, чтобы ему не воздавали почестей... Таким образом, не искать почестей и получать их — это великое удовольствие».

«*Блажени вси боящиеся Господа* (Пс. 127, 1)... Хорошо сказал: *вси*. Будет ли кто рабом, или господином, или бедным, или увечным; и кто бы то ни был,

ничто не препятствует ему иметь это блаженство, о котором он говорит. Другого блаженства, ложного и мнимого, которого домогаются многие, едва ли может составить множество благ, соединившихся вместе; то никто из людей не может быть счастливым. Например: кто богат, тому этого недостаточно для счастья, а нужно присовокупить к тому и здоровье; ибо кто богат, но увечен, тот далек от счастья и даже несчастнее бедных. Многие люди богатые, но страждующие от болезни ублажают бедных, собирающих милостыню по переулкам, а себя считают несчастными, несмотря на тысячи талантов. Если же кто иной и здоров, и богат, но недостает ему славы, то опять новое препятствие счастью. Есть люди, которые, имея много богатства и здоровое тело, невыносимо страдают при виде военачальников или облеченных другой властью. Не имея никаких почестей, они считают себя несчастнее всех, будучи обязаны подчиняться тем, в сравнении с которыми часто их слуги гораздо богаче. Далее, пусть будет и слава, и богатство, и телесное здоровье, но если не будет безопасности от козней бесчисленных врагов, завидующих, злоумышляющих, ненавидящих, осуждающих, клеветующих, то человек будет опять несчастнее всех, будет проводить жизнь зайца, боясь теней, трепеща и страшась всех. Если же он будет свободен и от этого, будет любим всеми, всё благополучно соединится у него: и слава, и богатство, и безопасность, и почести (чему соединиться невозможно, но допустим это), — если всё это стечется к нему и ни в чем

не будет недостатка, если и любовь народа, и величие славы, и обилие богатства, и телесное здоровье, и всевозможная безопасность, и непобедимость соединятся у него, то такой человек, вступивши в брак со злонравною и развратною женою, часто бывает несчастнее всех не имеющих ни одного из тех благ. Пусть у него и жена будет добрая и согласная с его мыслями и желаниями, но он имеет дурных детей и по необходимости бывает несчастнее всех или вообще не имеет их и потому скорбит и плачет. Вообще, на что ни помотришь человеческое, увидишь много недостатков. Для чего говорить о чем-нибудь другом? Часто дурной слуга всё расстраивает и приводит в беспорядок; и нет ничего столь непрочного, как человеческая гордость. Но не таков *боящийся Бога*: он свободен от всех этих волн, *пребывает в тихой пристани и вкушает истинное блаженство*. Посему пророк, оставляя всё прочее, ублажает только его. Счастье человеческое невозможно, если не стекутся все блага, или, лучше сказать, когда и стекутся, то оно колеблется от того самого, что составляет его. Часто богатство погибает, красивая жена умирает, прислуга изменяет, дети делаются отцеубийцами, и вообще, как я сказал, во многих отношениях всё это непрочное. А здесь, хотя бы стеклись все бедствия, ничто не только не вредит блаженству, но делает его более крепким и более прочным. Ни бедность, ни бесчестие, ни телесная болезнь, ни злоба жены, ни злонравие детей и ничто другое не подрывает и не колеблет этого блаженства. *Оно не от них имеет свое начало, чтобы колебаться от их*

колебания, но имеет корень свыше и потому остается несокрушимым».

§ 100. Обнаружение радости

«Если душа радуется, то розы рассыпает по щекам». Однако же «представим, что кто-нибудь чрезмерно радуется, веселится и *заливается смехом*: что безобразнее, что безумнее этого?.. Неуместный смех, безотчетная веселость, излишний поток речей и великое пустословие».

«*Способность смеха* дана нам для того, чтобы мы употребляли ее, когда увидим друзей после долгой разлуки; чтобы, когда увидим какого-нибудь изнуренного и павшего духом, ободрить его *улыбкою*, а не для того, чтобы *хохотать* и постоянно смеяться; способность смеха внедрена в нашу душу для того, чтобы душа иногда получала облегчение, а не для того, чтобы она расслаблялась».

«Многие плачут, и навзрыд, — от радости; следовательно, *слезы бывают*, между прочим, и *следствием радости*, и притом самой сильной радости. После этого, конечно, не бывают тяжелы и слезы, если они происходят от такой радости».

§ 101. Какая радость и что производит в душе?

«Иаков, узнав обо всем случившемся с Иосифом, снова *процвел* и сделался, так сказать, юношею из старца. Кто может выразить на словах ту радость,

в какой был Иаков, узнав, что Иосиф еще жив и достиг такой великой знатности? Ибо известно, что неожиданное счастье производит тем большую радость. Узнав, что тот, кого он уже столько лет считал добычею зверей, теперь начальствует над всем Египтом, *как он от столь великой радости не лишился ума?* Ибо необычайная радость часто сопровождается такими же последствиями, какими и скорбь чрезмерная. Можно видеть, как многие и слезы проливают от излишней радости, а другие нередко приходят в беспамятство, когда видят то, чего и не ожидали, и когда нечаянно встречаются живыми тех, кого считали умершими... Дети... видя смущение отца и желая уверить его в справедливости своих речей, представили колесницы и дары, присланные от Иосифа, и едва, наконец, могли убедить отца, что рассказы их не ложь. *Узрев же колесницы, яже посла Иосиф, еже взяти его, оживе дух Иакова, отца их* (Быт. 45, 27). Старый, преклонный летами, согбенный, Иаков вдруг помолодел духом; *оживе*, сказано, *дух Иакова*. Что значит: *оживе дух*? Как огонь в лампаде, когда оскудевает елей, начинает угасать, но, лишь только прибавит кто-нибудь хотя немного елея в лампаду, огонь, уже готовый погаснуть, тотчас издает яснейший свет, так и этот старец, уже готовый угаснуть от скорби... теперь, узнав, что Иосиф жив и начальствует над Египтом, увидев и колесницы, ожил духом, из старца стал юношей».

Впрочем, большей частью радость, особенно чувственная, «не менее пагубна, как и печаль: это очевидно из ее действия на душу. Радость делает душу

легкомысленною, надменною и непостоянною. Это можно видеть на древних мужах. Когда, например, Давид был добр — тогда ли, когда радовался или когда был в тесных обстоятельствах? Иудейский народ когда был добродетелен — тогда ли, когда стенал и призывал Бога или когда в пустыне радовался и поклонялся тельцу?.. *Душа во время забав бывает слабее и изнеженнее*. «Забавами поджигаются внутри нас страсти и раздувается пламень порочных вожделений».

«Чрезмерная радость иногда вредит душе более, нежели печаль. Первая надмевает ее, делает безрассудною и заставляет забывать о немощи нашей природы... Надобно быть выше радости и печали и с благоразумием и твердостью выдерживать приливы той и другой».

«Душа веселящегося не остается на своем месте, но как бы каким ветром увлекается удовольствием, становится легкомысленною и не имеет ничего твердого. Она бывает легка на вымыслы, скоро на обещания, и великая в ней буря помыслов... Посмотрим, если хотите, на Давида. Когда он жил в удовольствии и радости по причине множества трофеев, побед, венцов, роскоши и самоуверенности, тогда, посмотри, что он говорил и делал? *Аз же рекл во изобилии моем: не подвижуся во век* (Пс. 29, 7)... Когда был в скорби, тогда щадил даже врагов, а после того не щадил ни друзей, ни тех, которые ничем не оскорбили его... И Езекия... когда стал жить в удовольствиях, тогда пал с высоты сердца своего. Посему и Моисей увещевает: *ядый, насытився, да не забудеши Господа Бога твоего* (Втор. 6, 11–12); *ибо путь удовольствий скользок*

и ведет к забвению Бога... Но для чего я привожу примеры древних? Обратимся, если угодно, к самим себе. Из нас многие, когда благоденствуют, бывают надменными, врагами для всех и гневливыми, когда имеют власть... Это я говорю для того, чтобы мы не домогались удовольствий всеми средствами».

О шутливости, или лучше шутовстве, свв. Иоанн Златоуст и Василий Великий делают следующие замечания: «Шутливость делает душу слабою, ленивою, вялою; она возбуждает часто ссоры и порождает войны... Шутником называется человек непостоянный, на всё готовый, нетвердый, изменчивый, делающийся всем... Охотнику до шуток необходимо терпеть сильную вражду со стороны осмеиваемых им, присутствуют ли они при этом или услышат в отсутствие». «Человек шутливый скоро делается злоречивым, а злоречивый способен к бесчисленному множеству и других пороков». «*Много зол гнездится в пристрастной до шуток душе*, большая рассеянность и пустота: расстраивается порядок, ослабляется благоустройство, исчезает страх, отсутствует благочестие».

«Надобно воздерживаться от всякой шутливости, — замечает свт. Василий Великий в своих подвижнических уставах, — потому что с занимающимися чем-либо подобным *часто случается*, что погрешают они против здравого разума, когда душа разливается смехом и *теряет глубокомыслие и собранность ума*. А нередко зло сие, возрастая постепенно, оканчивалось сквернословием и крайним бесчинием: столько-то несовместимы между собою

трезвенность души и излияние шутливости! Если же когда, чтобы дать себе некоторую ослабу, нужно *разогнать угрюмость беседою*, то да будет слово ваше исполнено духовной благодати и приправлено евангельскою солью. Чтобы оно изливало из себя благоухание внутренне мудрого домостроительства и вдвойне увеселяло слушателя, доставляя ему отдохновение и привлекая к себе благоразумием».

§ 102. Чистые удовольствия от слуха и зрения

«Люба есть душа, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — та бо, вся чувства наши оживотворяя, по-давает им силу к *наслаждению* всяких земных благ; без души бо никое же чувство что действовать могло б, ниже в чесом наслаждаться. Люб есть и мир сей, ибо той чувством нашим к наслаждению вся представляет угодная: видению богатства, и любезная красноличия, слышанию сладкая пения и мусикии, вкушению пиршества, обонянию благовонные ароматы, осязанию сладострастия». Так, «благовонное миро не удерживает благоухания в себе самом, но разливает его далеко и, растворяя им воздух, *улаживает чувства* окрест стоящих». «*Всякий благоуханный аромат доставляет удовольствие чувству обоняния*».

Укажем на удовольствия от благороднейших из чувств (см. § 62) — от слуха и зрения.

Действительно, в известном месте, в известное время «дух наш находит сугубое удовольствие, истекающее от слуха и зрения».

Удовольствие от слуха. «*Природа наша, — говорит св. Иоанн Златоуст, — так услаждается песнями и стройными напевами* и имеет такую к ним склонность, что и грудные дети, когда плачут и бывают беспокойны, усыпляются ими. Кормилицы, нося их на руках и ходя взад и вперед, напевают им какие-нибудь детские песни и тем погружают в сон глаза их. Часто и путешественники, в жаркий полдень, погоняя подъяремных животных, продолжают путь с пением и этими песнями облегчают тягость путешествия. И не только путешественники, но и земледельцы, выжимая виноградный сок, собирая или очищая виноград или делая что-нибудь другое, часто также поют. И мореплаватели, работая веслами, делают то же. Даже и женщины, когда прядут и спутавшуюся пряжу расправляют гребнем, иногда каждая порознь, иногда все вместе поют какую-нибудь песню. Всё же и женщины, и путешественники, и земледельцы, и мореплаватели делают это для того, чтобы пением облегчить трудность работы, так как душа при звуках стройной песни легче может переносить и скуку, и труд. Поэтому, так как душа наша имеет склонность к этому роду наслаждения... Бог... установил псалмы, от которых бывает и удовольствие, и вместе польза. От мирских песней может произойти вред, гибель и много других зол; ибо всё то, что есть в них дурного и безнравственного, проникая в душу, расслабляет ее и развращает. Напротив, духовные песни доставляют великую пользу, великое назидание».

«Как осколок небольшого стекла, в прозрачной своей части, подобно зеркалу, показывает солнечный круг, сколько вмещает малость прозрачной частицы, — так и в малом мире, разумею человеческое естество, видна вся гармония, усматриваемая во вселенной, частью соответствующая целому, сколько вмещается целое в части. Показывает же это и устройство органов нашего тела, искусно *приспособленное природою к упражнению в музыке*. Видишь ли эту свирель — дыхательное горло, эту подпорку у струн — нёбо, эту, как бы на струнах и смычком, игру языка, щек и рта?» А можно сказать, что орудие сие (т.е. уста) «подобно органу, который составлен из медных труб, надувается мехами, приводится в движение пальцами музыканта и издает стройные звуки. Впрочем, не природа у искусства, а искусство у природы научилось, как производить сии *приятные звуки*; потому что образец для искусства — природа, а *искусство* — *снимок с природы*».

«Итак, поскольку всё, что согласно с естеством, любезно естеству, а музыка, как показано, согласна с нашим естеством, — то посему великий Давид к любомудрому учению о добродетелях присоединил и *сладкопение*... Но не надлежит оставлять без внимания и того, — говорит свт. Григорий Нисский, — что не по правилам *песнописцев*, чуждых нашей мудрости, составлены сии песнопения, потому что не в тоне речений заключается *сладкогласие*, как можно сие видеть у тех, у кого лад поражается от известного сочетания слогуударений, — когда *тон звуков понижается и возвышается, сокращается*

и удлиняется. Напротив того, Давид, придавая Божественным словам *неподготовленное и безыскусственное сладкогласие*, хочет сладкопением, при известном течении речи, истолковать смысл сказуемого, когда самый тон голоса открывает, насколько возможно, мысль, заключающуюся в речениях».

Удовольствия от зрения. «Каким светом и ясно-стию наслаждаются... имеющие понятие о зрелищах под открытым небом, о *красоте эфирной*, о возвышенности неба, о блеске светил, о веселом хоре звезд, о лепоте солнца, о беге луны, о разнообразном *убранстве земли* свежими растениями, о *восхитительном виде моря*, приятно колеблемого тихими ветерками, увивающими его струями света, как нежными кудрями, — *об изяществе частных и общественных зданий*, коими красуются блистательные и великолепные города!»

«Подумай, возлюбленный, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — не приятнее ли всяких лугов и садов смотреть ночью на *звездное небо* — как оно испещрено разнообразными звездами, будто какими цветами, и эти звезды льют на землю множество света?»

«Когда смотрим на *звезды*... по причине красоты их, наслаждением служит для нас пребывать в удивлении видимому». «Хочешь ли, — спрашивает св. Иоанн Златоуст, — я покажу тебе твоё богатство, чтобы ты перестал почитать блаженными имеющих великие богатства? Видишь ли сие *небо*? Как оно прекрасно, как величественно!.. Красотою его и он (богатый) *наслаждается* не более твоего и не может тебя лишить его... А что сказать о солнце? И сие

блестящее и светозарное светило, *увеселяющее* взор наш, не для всех ли смертных открыто и не все ли наслаждаются им?.. И свод звездный, и круг луны — не всем ли равно принадлежат?» «Видишь ли небо? Как оно *прекрасно*, как величественно, каким разнообразным увенчано хором звезд, какая продолжительность его существования! Пять тысяч лет, или и более, стоит оно, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — но такое долгое время еще не принесло ему старости. Как тело юное и молодеющее сохраняет цвет и силу, свойственные его возрасту, так и небо сохранило ту красоту, которую получило сначала, это *небо, столь прекрасное, величественное, радостное*».

«Солнце» в этом небе «так прекрасно: по красоте своего естества составляет как бы светлое око, украшающее собою тварь, и им *не насыщается зрение*».

На земле, «что касается до растений и трав, то... благовонные и украшенные цветами, даны нам *для удовольствия*, такова роза». Таким образом, «*увеселяют* нас луга, представляя зрителям розы и фиалки». «На лугу *цветы* хотя различны, но все прекрасны и все *привлекают на себя глаза зрителя*».

«Улыбающийся *вид садов* весьма сходствует с сладостным упоением чувств при веянии тихих ветерков. Вон на том пригорке игривые ветви плодоносного виноградника дружно сплелись между собою и образуют виноградную галерею с кудрявым сводом и, свесившись с обремененного ими стебля, роскошно увиваются по земле». Так писал сщмч. Киприан Карфагенский Донату.

«Не одна зелень приятна для очей, — замечает преп. Ефрем Сирин, — веселят зрение и пожелтевшие поля, готовые к жатве, на которых зрелые колосья склоняются к земле».

«Рассмотри разнообразную наружность [земли], — пишет блж. Феодорит Кирский. — Не везде на ней пологость и крутизна, но делится она на горы, холмы и долины. Иной видит среди великих долин нагроможденные в высоту холмы и между горами места наклонные и ровные, подобные каким-то морским заливам». Такое *«разнообразие положения... услаждает взоры людей*. Ибо однообразное обыкновенно скоро приводит в пресыщение».

Златоуст замечает, что мы «имеем возможность *питать взоры* зрелищем неба или разнообразием цветов, украшающих землю».

«Усладительное зрелище — море белеющееся, когда царствует на нем постоянная тишина; усладительно также, когда хребет его, зыблемый тихими ветрами, представляется зрителям в пурпурном или лазурном цвете, когда оно не ударяет сильно в смежную сушу, но как бы лобзает ее в мирных объятиях».

«И в нашем теле многое очевидно существует не только для пользы, но и для красоты. Так, цвета и краски существуют для этого, а не для одной пользы, ибо можно быть и черным, и нисколько не терять в отношении к пользе. И волосы у нас для этого же; и шея прямая и имеющая соразмерную величину, и все прочее даны нам для благообразия, так что, если отнимешь что-нибудь малое от целого, испортишь красоту,

а польза останется. Посему и *для красоты* особенно Создатель устроил у нас это тело... Впрочем, одним Он дал красоты больше, другим меньше; а многим уже после рождения сообщает приятность, которой они прежде не имели... *И в самом положении членов ты можешь усматривать красоту*; например, в том, что глаза находятся наверху, подобно радуге, и имеют гладкую округлость, разнообразие, правильность, чистоту, белизну. Но, скажешь, красота бывала соблазном? Не по собственной своей природе, а по нерадению соблазняющихся. *Не назирай*, — говорит премудрый, — *чуждыя доброты* (Сир. 9, 8). Не сказал просто: *не назирай доброты*, но прибавил: *чуждыя*; следовательно, он одобряет *наслаждение собственною красотою*... И красота служит союзом брака, потому что люди весьма склонны к красивым телам. Так как жизнь наша трудна и тяжела, то *Бог дал нам некоторое утешение*».

«В теле наиболее покоряющая себе часть благообразия есть красота глаз».

«Красота глаз занимает первое место в благообразии лица».

«Телесная красота посреди ужасов не изменяется, но сохраняет себя, хотя будет и в слезах».

§ 103. Коренная причина, по которой прекрасное привлекательно для нас

Вообще, «от природы в нас есть *вожделение прекрасного*, хотя по большей части одному то, а другому другое кажется прекрасным».

«Красота» же «есть соразмерность во всём». «Красота тела состоит во взаимной соразмерности частей и в наружной доброцветности», красота состоит и в «соразмерности не в отношении к... частям, но в отношении к неболезненному и *приятному действию на зрение*. Так и золото прекрасно, хотя имеет *привлекательность для взора* и приятность не по соразмерности частей, но по одной доброцветности. И вечерняя звезда прекраснее всех звезд не потому, что соразмерны части, из которых она состоит, но потому, что лучи ее падают на глаза, не производя никакого болезненного ощущения и с приятностью».

«Врожденное человеку достоинство красоты показывает, что безобразие не есть его собственность, а нечто пришлое». Таким образом, «люди по природе вождедевают прекрасного».

«Рассматривание свойств существ... в существах красивых, дивных и великих, как в зеркале, дает видеть прекрасное, предивное и превеликое, или иначе то, что выше и красоты, и удивления, и величия... Хотя ум и неясно созерцает в вещественности духовную красоту, но духовные блага так привлекательны и сильны, что и некое малое излияние, и темное представление преизобилующей той красоты могут побудить ум воспарить выше всего».

Таким образом, «*небеса поведают славу Божию* (Пс. 18, 2), располагая зрителя красотой своего блеска удивляться Создателю... Посему и скифы, и фракийцы, и мавры, и индийцы... поражаясь красотой,

блеском, величием и всем прочим, что есть на небе... возносят славу Создателю».

Оттого «не в стройности членов и не в благообразной доброцветности, чрез что-либо приятное для телесного чувства, но единой мыслью, до приизбытка очищенной, и только в Божием естестве познается собственно прекрасное, согласно с псалмом, в котором сказано: *красотою Твоею и добротою Твоею* (Пс. 44, 5)».

«Бог, создавший красоту и давший нам украшение души, да украсит нас и облечет Своей славой, дабы все мы сияли добрыми делами». «Да со страхом приемлем и дары естества телесные, воеже бы нам не употреблять тех на прогневание Творца своего. *Красота лица* не на прелесть, но *на славу Божию буди*». «Бог как мудрый Художник и из ничтожного вещества создал превосходную красоту... чтобы показать тебе Свою премудрость. Посему не оскорбляй Художника и дело премудрости Его не обращай в предмет распутства. Удивляйся красоте, но столько, чтобы прославлять Художника... Прекрасно создание; поэтому тебе должно поклоняться Создателю, а не оскорблять Его». И в других случаях «какое было бы безумие, увлекаясь красотою тварей, останавливаться на них и не поднимать взора умственного к Творцу».

§ 104. Среднее между радостью и печалью — надежда

«Между печалью и радостью среднее — надежда», — замечает блаженный епископ Фотики Диадох.

§ 105. Понятие о надежде

Свт. Григорий Богослов пишет: «Надежда есть общение с отсутствующим предметом; а прекращение такого общения называю отчаянием».

«Что есть надежда? Твердая уверенность в будущем».

§ 106. Что производит надежда в душе?

Что в нашей душе производит надежда?

а) Она воодушевляет нас к трудам. В самом деле, «нам необходима надежда на будущее, без которой не может стоять настоящее временное. Уничтожьте надежду — и всё человеческое оцепенеет в человечестве. Уничтожьте надежду — и все искусства и добродетели упразднятся. Уничтожьте надежду — и всё погибнет. Станет ли дитя учиться, если не будет питать себя надеждою на плоды учения? Что заставит мореплавателя вверить судно морю, если не будет манить его выгода и надежная пристань? Станет ли воин пренебрегать непогодами зимними и летними, станет ли он не дорожить собою, если не будет одушевляться надеждою получить за это славу? Что побудит земледельца сеять семена, если отнять у него надежду на жатву как награду за труды?». О том же читаем и у свт. Иоанна Златоустого: *«Надежда будущих благ всегда облегчает перенесение настоящих скорбей. Это всякий может видеть на купцах, которые переплывают обширные моря, переносят кораблекрушения*

и нападения морских разбойников и часто, после многих таких бедствий, обманываются в своих надеждах и, однако, несмотря на это, не отстают, но снова принимаются за то же. Это можно сказать и о земледельцах: и они, после того как прорежут глубокие борозды, употребят на обработку земли много трудов и посеют в нее множество семян, часто обманываются в надежде вследствие засухи, бездождия или медвяной росы на пшенице при самом конце жатвы; несмотря, однако же, на это, они не отстают, но опять, когда придет время, берутся за земледелие. Это можно примечать и во всяком, чем бы кто ни занимался».

«Опять и воин, вооружаясь в свои доспехи и готовясь идти на войну, думает не только о ранах, поражениях, нападениях врагов и о других бедствиях войны, но воображает себе победу и трофеи и таким образом облачается во всеоружие; хотя исход войны и неизвестен, однако же он, отринув всякую мысль об этом и живописуя себе приятные надежды, отлагает всякую робость и, взяв оружие, устремляется против неприятельского ополчения». И в другом месте свт. Иоанн Златоуст говорит: *«Труды, производящие утомление, делаются легкими и удобными, когда земледелец в надеждах представляет цветущую жатву, изощренный серп, гумно, наполненное снопами, и зрелые плоды, привозимые домой с великою радостью. Так и кормчий смело вступает в свирепые волны, часто презирает и непогоду, и ярящееся море, и непостоянные ветры, решается переносить и морские бури, и длинные переходы,*

когда представляет груды товара и пристани плаванья... Так и воин переносит раны, принимает облака стрел, терпит и голод, и холод, и продолжительные путешествия, и опасности в сражении, представляя приобретаемые таким образом трофеи, победы и венцы... Каждый из упомянутых трудное считает легким в надежде на будущее».

Уподобляя себя земледельцу, св. Златоуст говорит: «Земледелец, когда найдет тучную и плодоносную ниву, прилагает об ней все свое старание: проводит борозды, пашет сохою, вырывает терние, а после этого щедро бросает семена и, *питаясь уже добрыми надеждами*, всякий день ожидает, как возрастет посеянное; следя за производительностию земли, он готовится пожать гораздо более, чем сколько посеял. Подобным образом и мы, видя, как наше усердие с каждым днем умножается, желание возрастает, ревность усиливается, питаем и о вас добрые надежды, и сами с большим усердием и ревностию стараемся делать всё, что только можем, к созиданию вашей любви, во славу Божию, в похвалу Святой Церкви».

«Всякое видимое в мире дело, — говорит преп. Макарий Великий, — делается в надежде получить пользу от трудов... И земледелец сеет в надежде собрать плоды и, в чаянии их, переносит труды; сказано: *о надежде должен есть орай орати* (1 Кор. 9–10). И кто берет жену, берет в надежде иметь наследников. И купец ради прибыли пускается в море, отдает себя на готовую смерть. Так и в Царстве Небесном человек в надежде, что просветятся сердечные очи,

отдает сам себя... проводит время в молитвах и прошениях, ожидая Господа, когда... очистит его от живущего в нем греха».

«Ничто столько не питает души, как добрая надежда и чаяние благ».

Или: «Насаждающий у себя виноградник, прежде нежели приступить к труду, имеет в себе радость и надежду, и, когда вина еще нет, живо представляет в уме точило, вычисляет доходы, и в таких мыслях принимается за труд; *надежда и ожидание* заставляют его *трудиться* усердно, и не жалеет он пока о больших издержках в доме. А подобным образом домо-строитель и земледелец сперва расточает много своей собственности в надежде на будущую прибыль. Так... если не будет у человека пред очами радости и надежды, что примет избавление и жизнь, то не возможет стерпеть скорбей и принять на себя бремя и шествие тесным путем. А сопровождающие его надежда и радость делают, что он трудится, терпит скорби, и принимает на себя бремя, и идет тесным путем».

б) *Надежда заставляет иметь в виду невидимое.* «И в мирских делах, какое бы из них ни предпринимал кто, обыкновенно *имеет в виду невидимое* прежде, нежели зрит видимое. Так, например, купец подвергается многим бурям, морским волнениям, кораблекрушениям и многим другим бедам, а наслаждается богатством уже после претерпения бурь, когда совершит торговую операцию и продаст свои товары... выходя из пристани, купец видит только море и волны, а торговых выгод глазами не видит: они

существуют только в надежде. И однако же если бы он *не устремлял взора* своего прежде к тому, чего еще *не видит*, чего еще нет, что не в руках у него, а только в надежде, то не принялся бы и за то, что видит и что представляется ему с самого начала. Равным образом земледелец... подвергается... многим неприятностям и, уже совершив труды, ожидает, как зазеленеют поля его или наполнится гумно. При всем этом и земледелец если бы прежде не устремлял взора *к той награде, которая сокрыта*, неизвестна, *не видна для глаз телесных*, то он... никогда не вышел бы для работы из своего дома».

То же изъясняет и свт. Кирилл Александрийский: «Деятельный и трудолюбивый земледелец, — говорит он, — когда наступит время пахать землю и сеять семена, хотя предстоят ему тогда весьма многие и продолжительные труды, ни во что, однако же, ставит их, но тщится об удобрении поля... Ибо хотя он только еще запрягает вола, но уже видит ниву, тучнейшую колосьями; хотя только еще ввергает в землю зерно, но уже веселится, помышляя о жнецах, и *очами надежды* с удивлением взирает на падающую под серпом жатву, созерцает гумно, наполненное снопами. А занимающийся мореплаванием и торговлею, лишь только увидит, что море тихо волнуется весенними ветрами, тотчас оставляет покой и смело пускается в море; хотя он и знает, что там подвергается волнению и свирепому напору ветров, однако же нисколько не боится сего, *имея в виду* прибыль и обогащение».

Таким образом, «никто не отвергает благ из страха лишения. В таком случае не состоялось бы ни одно человеческое дело, если бы при каждом занятии стали мы рассчитывать неудачи. С земледелием идет рядом бесплодие земли, с торговлею — кораблекрушение, с супружеством — вдовство, с воспитанием детей — потеря их. Однако же мы беремся за дела, *опираясь на лучшие надежды и исполнение чаемого* возлагая на устрояющего дела наши — Бога». «Надежда особенно и бывает тогда, когда видимые обстоятельства повергают в отчаяние, а она внушает бодрость в отношении к будущему».

О СКОРБИ

§ 107. Переход к настоящей главе

К способности раздражительной относятся и скорби (см. § 49).

§ 108. Понятие о скорби

«Скорбь... — замечает свт. Григорий Богослов, — есть грызение сердца и смущение; а *забота* — это кружение; высшая же степень — беспокойство».

«Уныние есть изнеможение души, а душа в изнеможении... не выдерживает мужественно искушений».

«Ныне *два есть рода скорбей*, которыми окружен всякий человек под солнцем: скорбь по Богу

и скорбь мирская; и невозможно перейти настоящую жизнь без какой-нибудь из них — или без скорби по Богу, или без скорби мирской».

«Что такое в человеческой жизни плач и отчего иногда бывает он? — спрашивает свт. Григорий Нисский. — Всякому ясно, что плач есть унылое расположение души, появляющееся при лишении чего-либо любимого. Если благоденствия... коснется какая-либо превратность и, по дурному какому-то стечению обстоятельств, произведет или разрыв с наиболее любимыми, или утрату в имуществе, или какие-либо телесные повреждения, тогда лишением увеселяющего производится... то расположение, которое называем плачем. Посему истинно данное о нем понятие, что плач есть скорбное некое ощущение утраты того, что увеселяет».

«Знаете, — говорил преп. Нил Синайский, — какая разлука для тех, которые единожды навсегда по закону соединены союзом брака, по таинственному смотрению Сочетавшего соделались единым телом? Какую боль причиняет меч, рассекающий тело, такую же причиняет и разлука для ставших единой плотью».

«Велию соделывает печаль, и смущение, и сокрушение сердца разлучение между любящими. Яко тяжко есть разлучатися душе с телом, тако любимому от любящего».

«Малые дети, беззащитные, подвергшиеся преждевременному сиротству, имеют величайшую скорбь о своих родителях не по самому естеству только, но и по одиночеству».

§ 109. О том, что печаль и скорбь неизбежны в жизни

«Как в природе бывает то ночь — то день, то лето — то зима; так и в нас то печаль — то радость, то болезнь — то здоровье. Не дивись, когда ты болен, иначе должен будешь дивиться, когда ты и здоров; не беспокойся, когда ты печален, иначе должен будешь беспокоиться, когда и весел. Ибо всё бывает по естественному порядку.

И что дивишься, если с тобою это случилось; ибо кто не знает, что то же случилось и со святыми? А дабы тебе понять сие, изобразим ту жизнь, о которой ты думаешь, что она вся исполнена удовольствиями и свободна от забот. Хочешь ли, рассмотрим жизнь Авраама с самого ее начала? Что же он прежде всего услышал? — *Изыди от земли твоя, и от рода твоего* (Быт. 12, 1). Видишь ли, что требование очень неприятно? Но смотри, сколько следует за тем радостного! — *И иди в землю, юже ти покажу, и сотворю тя в язык велий* (Быт. 12, 1–2). А что, когда пришел в землю, достиг пристани, кончились ли скорби? — Никак, но следуют опять другие скорби, тягостнейшие прежних, — голод, странствование, похищение жены; за сим же ожидали его другие радости — поражение фараона, отпуск с честью, со многими дарами и возвращение в дом. И остальная вся жизнь составляет такую же цепь радостей и печалей. То же самое случилось и с апостолами. Посему Павел и говорит: *утешай нас о всякой скорби нашей, яко возмощи нам утешити сущия*

во всякой скорби (2 Кор. 1, 4). Но ты скажешь, как это идет ко мне, ибо я всегда нахожусь в скорбях? Не будь нечувствителен и неблагодарен; ибо никому не возможно быть всегда в скорбях: этого не перенесет природа человеческая. Но поскольку мы всегда желаем быть в радости, то и думаем, что всегда находимся в печали; сверх того поскольку радостное и приятное скоро забываем, а печальное всегда помним, то и говорим, что всегда находимся в печалях. Ибо человеку, по природе его, невозможно быть всегда в печали. Если угодно, рассмотрим жизнь, провождаемую в неге, забавах и роскоши, и жизнь в нужде, в бедствиях и горестях. Мы покажем вам, что как та имеет свои горести, так и сия имеет свою отраду; но не беспокойтесь. Вообразите себе человека, заключенного в оковы, и еще юного осиротевшего царя, который получил великое богатство; вообразите также работника, который трудится целый день, и человека, живущего всегда в неге. Хочешь ли, мы опишем прежде скуку сего живущего в неге человека? Представь, как должны волноваться его мысли, когда ищет он славы не по силам своим, когда слуги его презирают, когда низшие оскорбляют, когда тысячи его винят и осуждают его расточительность; а того и пересказать нельзя, что еще обыкновенно случается с такими богачами, как то: вражды, оскорбления, обвинения, убытки, злоумышления завистников, которые, когда не могут себе присвоить его богатства, увлекают молодого человека в разные дела, всячески расстраивают и причиняют ему

тысячи беспокойств? Хочешь ли, опишу тебе приятности в жизни работника? Он свободен от всего исчисленного; ежели кто и обидит его, не скорбит, потому что никому себя не предпочитает; потери имени не страшится, в сладость ест, спит беззаботно. Не с таким удовольствием пьет иной и фазское вино, с каким он приходит к источнику, и пьет ключевую воду. Не такова жизнь богатого юноши... Никому, никому нельзя жить без печали, равно как и без всякого удовольствия, ибо сего не вынесла бы наша природа, как я сказал прежде».

Подлинно, «нет человека, который, провождая эту изменчивую жизнь, был бы без горестей; но если не сегодня, то завтра, то после горести приходят... Живущему в этой жизни невозможно быть без скорбей, хотя бы он был и богатым. По тому самому, что он богат, у него много поводов к неприятностям. Представь даже самого царя; и он зависит от многого и не всё делает по своему желанию, но часто милует против своей воли, и вообще он чаще всех поступает не так, как хочет. Почему? Потому что есть много людей, которые хотят получить что-нибудь из принадлежащего ему. Представь же, сколь великую чувствует он скорбь, когда хочет сделать что-нибудь и не может из опасения, или из подозрения, или по причине врагов, или по поводу друзей. Часто, когда он и решится исполнить какое-нибудь из своих желаний, всё удовольствие от совершения дела теряется от сопротивления многих недовольных им. Не думаешь ли, что люди, провождающие жизнь

без трудов, свободны от скорбей? Нет. Как невозможно человеку не испытать смерти, так и прожить без скорбей. Сколько приходится им терпеть таких неприятностей, которые невозможно выразить словом, но которые могут испытывать только они одни! Как часто просили себе смерти жившие среди богатства и роскоши!».

§ 110. При каких условиях скорбь или сильнее чувствуется, или облегчается?

При известных условиях скорбь чувствуется сильнее.

а) Так, тяжело слышать дурное и от кого бы то ни было, но, когда будет худо говорить кто-нибудь из благодетельствованных, станет поносить за благодеяния, ему [оказанные], и укорять так: *еда убити мя ты хочещи, имже образом убил еси вчера египтянина?* (Исх. 2, 14), тогда-то, тогда обида бывает невыносимою и может даже вывести оскорбляемого из терпения — такое производит она, вместе с печалию, раздражение! У Моисея к этому присоединилось и нечто третье — боязнь царя, которая так овладела душою праведника, что даже изгнала его вовсе из [Египетской] земли. Так становится беглецом сын царский!.. Ибо не все равно, тому ли выносить долгое скитальчество и терпеть бедствия на чужбине, кто воспитан в простом доме и испытал много забот... и трудностей, или тому, кто никогда и на краткое время не испытал этих огорчений».

б) Кроме того, «мы обыкновенно страдаем в несчастьях не столько тогда, когда *нет помогающих*, сколько тогда, когда и есть они, но *не хотят подать нам руку*, — что и случилось с Лазарем. Ибо никого не было, кто бы или словом успокоил, или делом утешил его; не было ни друга, ни соседа, ни сродника — никого, кто бы посмотрел: потому что развращен был весь дом богатого».

в) «Сверх сего, скорбь его умножало и то, что он *другого видел благоденствующим*: не потому, чтобы он был завистлив и зол, но потому, что все мы обыкновенно вернее познаём свое несчастье при благоденствии других».

«А в богатом было еще и другое, что гораздо более могло терзать Лазаря. Ибо он сильнее чувствовал свое несчастье не только от сравнения собственного злополучия с благоденствием богатого, но и от размышления о том, что этот жестокий и бесчеловечный во всем счастлив, а он, при своей добродетели и кротости, терпит крайние бедствия. От сего-то терпел он безутешную скорбь. Если бы богач был человек праведный, кроткий, дивный и всякою украшенный добродетелию, то не опечалил бы Лазаря, а то теперь, когда он и нечестиво живет, и дошел до крайней степени злобы, и такое показывает бесчеловечие, и питает самое вражеское расположение, и проходит мимо его, как мимо камня, с бесстыдством и без сожаления, и после всего этого наслаждается таким благополучием, — подумай, как он должен был заливать душу бедного как бы непрерывными волнами; подумай, каково

было Лазарю видеть, как тунеядцы, льстецы, слуги поднимались вверх, сходили вниз, выходили, входили, бегали с места на место, шумели, упивались, скакали и делали всякие бесчинства. Ибо, как будто бы пришедши для этого именно, чтоб быть свидетелем чужого счастья, Лазарь так лежал в воротах, имея для себя столько жизни, чтоб чувствовать только собственное несчастье, терпя кораблекрушение в пристани, вблизи источника мучаясь в душе жесточайшею жаждою».

г) «Сказать ли еще о другом, сверх этого, несчастьи? Он *не мог посмотреть на другого* Лазаря... Ибо скорбящим великое бывает утешение, когда они находят участников в своих бедствиях, на самом ли то деле или в повестях. Но он не мог видеть никого другого, подобно ему пострадавшего; не мог даже и слышать, чтобы кто-либо из его предков потерпел столько же. А это в состоянии помрачить душу».

д) «Можно к этому прибавить еще и то, что он *не мог любопытствовать о воскресении*, но думал, что настоящие дела кончаются с настоящей жизнью, ибо он был из числа живших до благодати. Но, если ныне между нами, при таком богопознании, при радостных надеждах воскресения, при ожидающих там грешников наказаний и уготованных добродетельным благих, некоторые питают столь малодушное и жалкое расположение, что и этими ожиданиями не исправляются, то что было делать ему, у которого отнят был и этот якорь?»

е) В отношении к скорби заметим и то, что «кому надобно терпеть какую-либо неприятность,

тому гораздо легче знать ясно, чему он подвергнется и к чему готовиться ему, чем носиться мыслию повсюду и ждать то благоприятного, то противного и ни в чем этом не иметь уверенности, но равно не доверять ни тому ни другому... Ведь немало значит в отношении к скорби; напротив, всего более бывает несносно то, когда кто, подумав, что он уже стал свободен и достиг самого конца, и *отложив* поэтому *всякую заботу и попечение, снова найдет другое начало* неприятностей. Ибо *кто еще ожидает, тот легче может вынести их нападение*. Но кто успокоился и отрешил душу свою от забот, тот, если опять случится с ним что-либо подобное прежнему, возмущается и делается удобопобедимым по двум причинам: как *по неожиданности приключения*, так и потому, что он отложил всякую заботу и *перестал готовиться*.

Потому «несчастье, которое нет надежды поправить, хоть и причиняет нам сильную печаль, однако же скоро истребляет ее тем самым, что ввергает душу в безнадежность; но когда оно еще висит над ним, тогда не дает душе успокоиться, потому что самую неизвестностию будущего постоянно усиливает и обновляет в нас томление. И это всякий может хорошо узнать от блаженного Давида, который плакал о сыне, пока этот был еще жив, а как умер, то перестал скорбеть».

При потере любимых «кого вдруг не поражает бедствие, те и в самом несчастье находят много утешения, и подлинно вкушают последнюю отраду, когда долго ходят за больными родственниками, много

времени насыщаются их лицезрением, сидят при них, когда борются они со смертью, слышат последние слова умирающих, провожают, когда выносят умерших, и смотрят, как кладут последнюю печать на могиле. Всё это много немалого утешения доставляет плачущему; проводы, погребение, сострадательность друзей *облегчают печаль*».

ж) Заметим сверх того, что «как облако перестает быть темным, источив из себя дождевые капли, и постоянно теряет свою мрачность, очищаясь от водяного тумана, — так *и душа облегчает свою горесть, описывая свои бедствия* и рассказом о причинах печали истощая в себе неприятное ощущение. Горесть, пока о ней молчишь, обыкновенно мучит, как и мокрота в воспаленной ране, в которой гной непрестанно требует себе выхода и не имеет пути, чтобы выйти вон и очистить нарыв».

§ 111. Мера печали определяется не столько свойством вещей, сколько расположением печалющихся

«Мера печали определяется не только случаем, который ее рождает, но и словами и делами. Ведь многие, потеряв только деньги, сетовали... так, что иные бросались в море, другие повесились, не вынеся этой потери, а некоторые от чрезмерной печали потеряли даже глаза... Конечно, благородной души никакая подобная потеря не может сокрушить, но душа слабая терзается тем бедствием», потому что *«не столько от свойства вещей, сколько*

от расположения страждущих зависит то, что постигающие нас бедствия представляются и великими, и малыми».

«Если бы самые обстоятельства были причиною наших слез, то не должно бы равномерно оплакивать то, что противно между собою. Но если бедность — несчастье и несносное, то никогда бы не должен крушиться богатый. И если бездетность — несчастье, то многочадный должен бы радоваться. Опять, если управление общественными делами, и получение почестей, и начальство над многими людьми — если такое состояние есть состояние завидное, то беспечная и спокойная жизнь должна быть избегаема и презираема всеми людьми. Но теперь когда видим, что богатые и бедные равно плачут, а часто богатый более бедняка проливает слез, когда плачет и начальник, и подчиненный, и отец многих детей, и не имевший никогда ни одного детища, то не будем винить в беспорядке самые вещи, но тех, которые не умеют пользоваться ими как должно и тем освободить себя от всякой печали. *Причиною беспорядка и смятения не сии обстоятельства, но мы сами и мысли наши.* Посему если мысли наши хорошо будут устроены, то хотя бы бесчисленные отсюда воздвигались бури, мы всегда будем стоять в тишине и пристани; так как, напротив, если в нашей душе нет спокойствия, то, хотя бы отсюда сопутствовал нам благоприятный ветер, мы нимало не будем счастливее тех, кои сражаются с бурею. Сие можно видеть на теле. Кто имеет крепкое тело, тот, хотя бы тысячу крат

боролся с неумеренностью воздуха, не только не потерпит никакого вреда, но самая сия борьба и привычка обращаться на неумеренном воздухе придадут ему новые силы. А кто имеет слабое и дряхлое тело, то и при всей умеренности воздуха нимало не получит от нее пользы по причине слабости, которая препятствует принимать с пользою благотворительный воздух. То же видим и в принятии пищи. Когда желудок у нас крепок и здоров, тогда всё, что бы он ни принимал, хотя бы то было грубое и неудобоваримое, обращает в хорошие соки, и сие потому, что естественною крепостью преодолевается твердость пищи. Когда же он расстроен и слаб, то, хотя бы ты насытил его вкуснейшими яствами, обратит [это] во вредные соки, и это по причине слабости, которая повреждает вкус их... *Истинное смятение и устройство зависят не от обстоятельств, но от ума, не приведенного в устройство...* И что это справедливо, в доказательство представлю тебе многие — и древние, и новые — примеры. Сколько таких, которые легко переносят бедность и не перестают за свою участь благодарить Бога! Сколько таких, которые, не потерпев никакого несчастья, обвиняют всемирный Промысл! Сколько и таких, которые, сидя целую жизнь в темнице, в сем бедственном состоянии показывают большее благодушие, нежели живущие на свободе и в безопасности! Видишь, что *состояние души и собственный разум причиною той и другой участи, а не самое существо вещей*, так что, если бы мы приложили попечение о нашей душе, не было бы

смятения, не было бы беспорядка, не видели бы никаких зол, хотя бедствия жизни нашей носились бы над нами быстрее волн, бурею гонимых и то возвышающихся, то ниспадающих».

«Мусорщик скорбит и сетует, что не свободен от своего по видимости тягостного и бесчестного занятия, но, если освободишь его от этого и доставишь ему достаток в предметах необходимых, он опять станет скорбеть о том, что не имеет более необходимого; если доставишь ему больше, он захочет иметь вдвойне и потому будет печалиться не менее прежнего; если дашь ему вдвойне или втройне, он опять будет скорбеть, что не имеет гражданско-го звания; если доставишь ему и это, он будет почитать себя несчастным, что не принадлежит к первым гражданам; получив и это достоинство, будет сетовать о том, что он не начальник; когда сделается начальником — о том, что не над целым народом; когда над целым народом — о том, что не над многими народами; когда над многими народами — о том, что не над всеми; когда сдедается главным правителем — станет опять скорбеть, что он не царь; если сделается царем — о том, что он не один; если будет один — о том, что он не царствует также над варварами и над всею вселенною; если бы над всею вселенною — о том, почему и не над другим миром. Таким образом, замыслы его, простираясь в бесконечность, никогда не позволяют ему быть довольным.

Видишь ли, что, сделав даже царем человека низкого и бедного, не избавишь его от скорби, если

не исправишь наперед его души, преданной любостязанию? Теперь изображу тебе противное и покажу, что благоразумный человек, хотя бы ты низверг его с высоты вниз, не предастся скорби и печали. Будем, если угодно, нисходить по той же лестнице. Низведе мысленно правителя с трона и лиши его этого звания — он нисколько не будет скорбеть, если захочет представлять сказанное мною, потому что будет представлять не то, чего лишился, а то, что еще остается у него, именно честь, свойственную власти; если отнимешь и ее, он будет представлять себе людей частных, никогда не достигавших такой власти и найдет достаточное утешение в своем богатстве; если лишишь его и этого, он будет смотреть на тех, которые имеют не много; если отнимешь и немного и оставишь ему только необходимое пропитание, он будет представлять себе тех, которые и того не имеют, но непрестанно терпят голод и живут в темнице; если ввергнешь его и в это жилище, он будет представлять себе одержимых неисцелимыми болезнями и невыносимыми страданиями и увидит, что он сам в гораздо лучшем состоянии. Как тот, занимающийся очищением мусора, даже сделавшись царем, не найдет спокойствия, — так этот, даже сделавшись узником, никогда не будет испытывать скорби. Следовательно, не от богатства зависит удовольствие и не от бедности скорбь, а от наших мыслей, от того, что душевные очи наши нечисты и на чем ни останавливаются — не успокаиваются, а стремятся в бесконечность».

Потому-то «всякий чем страдает, то и считает самым мучительным страданием; так и в скорбях душевных каждый то горе, которое постигло его, называет самым тяжелым, потому что судит о нем по собственному опыту. Например, не имеющий детей думает, что нет ничего хуже бездетности, а имеющий много детей, при бедности, ни на что так не жалуется, как на многодетность; имеющий одного сына полагает, что нет ничего хуже, как иметь одного; от этого, говорит, он и ленив, и огорчает своего отца, и не принимает никаких внушений, оставаясь, впрочем, постоянно любимым сыном; имеющий красивую жену говорит, что нет ничего хуже, как иметь жену красивую, ибо в этом случае бывает много подозрения и козней, а имеющий некрасивую жену говорит, что нет ничего хуже, как иметь жену некрасивую, ибо это весьма неприятно. Частный человек говорит, что нет ничего негоднее и ниже такой жизни, а военный утверждает, что нет ничего труднее и опаснее военного звания, что лучше питаться одним хлебом и водой, нежели переносить такие тягости; начальствующий говорит, что нет ничего тяжелее, как удовлетворять нуждам других, а подчиненный утверждает, что нет ничего унижительнее, как подчиняться власти других; женившийся говорит, что нет ничего хуже, как иметь жену и соединенные с нею заботы, а неженитившийся утверждает, что нет ничего хуже, как быть неженатым: не имеешь ни дома, ни покоя; купец ублажает земледельца за его спокойствие, а земледелец — купца за его богатство. Вообще, род человеческий ничем

не доволен, всегда жалуется и огорчается... Сколько таких, которые прославляют старость! Сколько таких, которые ублажают юность! Таким образом, много бывает горестей и от возрастов жизни. Когда мы видим, что нас осуждают за молодость, то говорим: зачем мы не старцы? А когда голова покрывается сединою, то говорим: где наша молодость? Вообще, у нас бесчисленное множество поводов к скорбям».

Примечание. «Душа... может грустить и без причины. Врачи говорят, что и от слабости желудка происходят немалые скорби. Не случается ли этого и с нами, когда мы скорбим и не знаем причины грусти?»

§ 112. Как обнаруживается печаль?

«Полости мозга, — пишет св. Василий Великий, — вследствие скорби наполненные испарениями, чрез глазные скважины, как бы чрез какой водопровод, извергают из себя влажное бремя».

а) «От сего-то, при неожиданном прискорбном слухе, происходят — какой-то шум в ушах, головокружение и помрачение в глазах вследствие потрясения, произведенного в голове испарениями, какие возгоняет сосредоточение теплоты во внутренности».

б) «Потом, как облако в дождливые капли, так, думаю, и густота испарений *разрешается в слезы*. От этого огорченные находят некоторое удовольствие в пролитии слез, потому что *слезами неприметно истощается отягощающее их*. Справедливость же сего

рассуждения подтверждает действительный опыт, ибо знаем, что многие в безотрадных бедствиях насильно удерживались проливать слезы, а после сего одних постигали неизлечимые болезни, кровотечения или онемение в мозгу, а другие даже и умирали, потому что сила их, как слабая подпора, сокрушалась под тяжестью скорби. Можно видеть на пламени, что оно задушается своим собственным дымом, если дым не выходит, но стелется около пламени. То же, говорят, бывает и с жизненной силою; она истаивает и угасает от огорчений, когда им нет выхода наружу».

Св. Иоанн Златоуст повествует, что «многие из жен, потеряв любимейших детей, когда им препятствуют поплакать, порыдать и постенать, надрываются и умирают. Если же сделают всё, что свойственно скорбящим, то облегчаются и получают утешение. И удивительно ли, что это бывает с женами, когда можно видеть, что и пророк испытывает то же? Вот почему он непрестанно говорит: *оставите мя, да горце восплачуся: не належаите утешати о сокрушении дщери рода моего* (Ис. 22, 4)».

Тот же святитель говорил своим слушателям: «Мы увещеваем, обличаем, *плачем, скорбим*, если не явно, то в сердце. Те [*явные слезы*] гораздо легче этих; те приносят сетующим некоторое утешение, а эти усиливают [*скорбь*] и стесняют сердце. Так, когда кто-нибудь страдает и *не может обнаружить* своей скорби, чтобы не показаться тщеславным, то он страдает гораздо больше, нежели когда бы обнаружил ее».

«Хотяши Павел отыти в Иерусалим, созвав во Ефесе собор освященный епископов, иереев и прочих церковного чину и по пространнем душеполезном словеси, рече к ним: *ныне се аз вем, яко ктому не узрите лица моего вы вси, в нихже проидох, проповедуя Царствие Божие; и по словеси сем, мног бысть плач всем, и нападше на выю Павлову, облобызаху его, скорбяще наипаче о словеси, еже рече, яко к тому не имут лица его узрети* (Деян. 20, 25, 37, 38). Печальное и слезное разлучение бывает между любящимися, а наипаче в то время, егда сицевое бывает разлучение, яко друг друга ктому видети не возможно. Посла некогда Товия сына своего Товию младшего в град Мидийский Рагес к Гаваилу по серебро взаим данное (см. Тов. 10); и егда посланный сын, умедлив тамо, не возвратился в день установленный, начат скорбети зело, и Анна жена его с ним, и плакате, глаголет Писание Божественное, неутешными слезами, и рече: увы мне, сыне мой! Вскую тебе послахом путьствовати далече? О светлость очию нашею и жезл старости нашея, утешение живота нашего и упование наследия нашего! Вся вкупе в тебе едином имеюще, не имехом бо тебе отпустить от себе. И не хотяши никоим образом утешиться, на всяк день исхождаше окрест зрящи, и обхождаше пути вся, по нихже упова возвратитися ему, да хотя издалеча узреть его грядуща. Сицевую неутешимую печаль принесет матери любящей, аща и не вовсе, но на долгое время, разлучение от сына. Всяко разлучение между любящими печаль соделоват, паче же

всех смерть. Не что ино бо смерть есть, токмо разлучение души от тела, и от всех друзей, и от всех, с которыми сообщение бывает. О, коль болезненно любящим разлучение сие смертное!»

в) «Егда братия продаша Иосифа во Египет и, помазавше кровию козлею ризу его, послаша ко Иакову отцу его, ложно сказующе, яко от люта зверя снесен есть; Иаков, познав ризу сына своего, и мнящи, яко истинно от зверя похищен есть, растерза ризы своя, и возложи ризы власяныя на ся, сетова сына своего дни многи, коликия исполнен скорби и печали! Утешаху его сынове и дщери; *но не хотяше утешитися*, паче же не можаше, глаголя: *яко да сиду к сыну моему сетуя во ад* (Быт. 37, 35). Возвещено Давиду, яко Авессалом, сын его, злый и крамольный, убиен есть на брани, юже нечестиво на отца своего воздвиже; и чаял бы всяк, яко возрадуется, что враг его паче, неже сын погibe: но и здесь разлучение смертное плач горький содела. *И смятесе царь*, глаголет Писание Божественное, и взыде на палату дворскую, и плакася горько по Авессаломе... *Сыне мой Авессаломе! Кто ми даст смерть вместо тебе?* (см. 2 Цар. 18, 33)? Аще и отлучися еси, был кровию от мене, обаче смертного разлучения твоего от мене терпети не могу: уне бы мне было умерети, нежели тебе от мене смертью разлученну быти! Глас в Раме слышан бысть, плач, и рыдание, и вопль мног. О чем сице велие рыдание, мир весь исполняющее, сие есть? О разлучении смертном. Люби Рахиль плачущая чад своих избивенных, *и не хотяше утешитися*,

яко не суть (Мф. 2, 18). Но что много? Прииде время Спасителю нашему разлучиться от любящих его апостолов смертию, возвести сие апостолам, глаголя: *еще с вами мало есмь; възъищите Мене, и не обращаете: яко аможе Аз иду, вы не можете приити* (Ин. 13, 33). И что на сие апостоли? Неизглаголанная печали исполнишася, яко ни единого словесе проглаголати возмоги им. Сам Спаситель о том свидетельствует: *ныне же иду к пославшему Мя, и никтоже от вас вопрошает Мя, камо идеши? Но, яко сия глаголах вам, скорби исполних сердца ваша* (см. Ин. 16, 5–6). Воистину убо разлучение любимого от любящего, а наипаче разлучение смертное печаль соделовает в человеках; разлучение друзей от друга, братий от братий, чадом от родителей, родителей от чад не бывает без плача и рыдания многого».

г) «*На реках Вавилонских, тамо седохом и плачем внегда помянути нам Сиона* (Пс. 136, 1). Предающиеся скорби обыкновенно уходят в места пустынные и там оплакивают собственные свои бедствия. Посему и иудеи, сидя на утесистых берегах рек и размышляя о запустении своего столичного города, проливали обильные слезы».

д) «Пораженные самыми великими бедствиями не могут и плакать, будучи объаты чрезмерностию страдания и всю, сколько имели в себе, влагу истощив пламенеющим в них сильным огнем: посему они безмолвны и унылы; нет от них ни слова, ни слезы; сумрачностью лица показывают состояние души своей. Производит же в них это неожиданность, потому

что не предусматриваемое наперед помыслом выводит человека из себя тем, что приключается внезапно».

Преп. Нил, повествуя о том, как оставался в плену сын его, говорит о себе: «Сердце разрывалось у меня, терзались внутренности, расслабели силы, одним словом, все члены истаявали, когда услышал я весть... не дававшую более места... сомнению в догадке о кончине сына... И как оглушенный громом внезапно сразившихся туч, *не плакал* уже я и не сетовал. Но неуклонно *смотрел* на принесшего весть *неподвижным взором*, потому что внутренняя сила, управляющая веками, оцепенев совершенно, пребывала в бездействии, оставив мертвыми чувствилища, которыми правит с прирожденным ей искусством и которые такая чрезмерная скорбь делает неподвижными и *бесчувственнейшими* камней, и слезную влажность сгущает внизу дебелостию дыхания, препятствуя ей входить в глаза».

«Слово при свободном произношении может, когда хочет, и печальное передать весело, придавая звукам какой угодно образ... Но лице не в состоянии долго скрывать душевные страдания; оно делается неподкупным доносчиком о скрываемом втайне, своими явными изменениями обличая тайное расположение, и не может принужденною улыбкою пересилить печаль; как и зеркалу невозможно веселым и цветущим показать лицо уныло потупленное, потому что оно отражает в себе обыкновенно то самое, что выражает собою смотрящийся».

е) «В печали своей ничем не отличался я от мертвого, но, кроме зрения и дыхания, был совершенный мертвец».

ж) «Горесть и печаль... и старающихся сохранить целомудрие ума доводят бедствиями до ропота. И сие извинительно в состоянии мучительного страдания, которое опечаленного и препобеждаемого, может быть, великостию злоключений заставляет говорить многое и противное воле».

з) Преданного унынию инок преп. Нил Синайский описывает так: «*Преданный унынию*, читая, часто зеваает и скоро склоняется ко сну, потирает лицо, вытягивает руки и, отворотив глаза от книги, пристально смотрит на стену, обратившись снова к книге, почитает немного, переворачивая листы, любопытствует видеть концы слов, считает страницы, делает выкладку о числе целых листов, охуждает почерк и украшения, а напоследок, согнув книгу, кладет [ее] под голову, засыпает сном не очень глубоким».

§ 113. Благотворные действия печали на душу

«Бог вложил печаль в нашу природу не для того, чтобы мы пользовались ею без рассуждения, неблагоприятно и вопреки тому, как следует, — не для того, чтобы губили самих себя, но чтобы получили от нее величайшую прибыль. Как же можем получить от скорби прибыль? Когда будем предаваться ей в надлежащее время. А время печали не то, когда мы терпим зло, но когда делаем зло... И лекарства,

когда прикладываются к болезням несоответственным и не тем, для которых они приготовлены, но совершенно к другим, не только не избавляют больного от мучений, но еще больше усиливают болезнь. Точно так же действует и уныние, и справедливо. Будучи лекарством сильным, разъедающим и, так сказать, очищающим нашу порочность, оно, когда прилагается к душе праздной, изнеженной и имеющей на себе великую ношу грехов, весьма много помогает принявшему это лекарство; когда же прилагается к душе борющейся, подвигающейся, трудящейся, озабоченной и злостраждущей, не только не принесет никакой пользы, но и весьма повредит, сделав ее слабее и удобопобедимее. Потому-то Павел, пиша к стоявшим и подвигающимся, говорит: *радуйтесь о Господе всегда, и паки реку, радуйтесь* (Флп. 4, 4), а к расслабленным по душе и имевшим сильное воспаление: *и вы разгордитесь, и не паче плакасте* (1 Кор. 5, 2). Итак, кто тучнеет туком грехов, тот пусть *утончает и иссушает* себя этим лекарством (унынием), а здоровому, соблюдающему себя в надлежащем состоянии, для чего губить свое здоровье печалию? Ибо она так действительна, что, если и к нуждающимся в ней будет прилагается дольше надлежащего времени, делает много зла. Этого-то боясь, и блаженный Павел приказал отнять ее тотчас после того, как она сделала свое, и на это представил ту же причину, которую я высказываю теперь: *да не како, — говорит он, — многою скорбию пожерт будет таковый* (2 Кор. 2, 7). Если же печаль, действуя чрезмерно, губит и тех, кто

имеет в ней нужду, то чего не сделает она с теми, которые совсем не имеют в ней нужды и между тем навлекут ее на себя в большей мере?»

В каком же случае печаль может быть благотворным лекарством?

а) «Она ни в каких других обстоятельствах не помогает нам, а только *исправляет грех*, поэтому, очевидно, она и назначена только для уничтожения его. Разберем же каждое из приключающихся нам бедствий и, приложив к ним печаль, рассмотрим, какая от нее польза. Потерял кто имущество? Опечалился он, но не вознаградил потери. Лишился кто сына? Поскорбел он, но не воскресил мертвого и не принес пользы отшедшему. Потерпел кто побои, заушение, обиду? Предался он горести, но обиды не отвел от себя. Впал кто в немощь и в самую тяжкую болезнь? Стал он сокрушаться, но болезни не уничтожил, напротив, еще усилил ее. Видишь ли, что ни в одном из этих бедствий печаль не помогает ни сколько. Но согрешил кто и опечалился? — Он уничтожил грех, загладил вину свою». «Ты плачешь над умершим телом, — спрашивает св. Ефрем Сирин, — то есть скорбишь, что от него отошла душа; почему же ты не плачешь над душою, которую Бог покидая оставил мертвою? Притом слезы, пролитые над трупом, не могут одушевить его, но, оросив душу, тотчас оживляют ее и воскрешают. Подумай, *что не для тела даны слезы, скорбь и печаль, но Бог дал их для души, дабы она сама себя воскрешала*. Принеси Богу плач и обильные из очей твоих слезы — и твоим

плачем и Его благостью возвратишь душе утраченную жизнь».

б) «Если тот, кто оплакивает смерть детей, жены или кого-нибудь из родственников, в это время скорби не увлекается ни любовью к богатству и плоти, ни честолюбием, не раздражается обидами, не сдается завистью, ни другой какой-либо предается страсти, но только бывает занят плачем, то не гораздо ли более покажут свое беспристрастие ко всему те, которые оплакивают грехи свои как должно?»

«Душа, погруженная в сетование [о своих грехах], не может ни раздражаться, ни гневаться. Где скорбь, там гнев невозможен; где печаль, там нет места злобе; где сокрушение духа, там не может быть негодования. Душа, терзаемая скорбью, не имеет и времени раздражаться».

«Кто поставит себя в такое расположение [сокрушения, тот уже едва ли будет грешить], в последующее то есть время. «Если не веришь этим словам, посмотри на плачущих, и именно мирским плачем, — притом не из числа простых и ведущих бедную жизнь, но из числа тех изнеженных людей, каковые только и знают, что веселиться. Они-то, они, которые преданы пьянству и объядению, которые продолжают обеды до вечера, а ужины до полуночи, отнимают чужое и не щадят ни вдовы, ни бедного, ни слабого и выказывают великую жестокость, если *когда будут объаты* сильною скорбью, которая в состоянии возмутить и взволновать душу до глубины, то отбрасывают все сладострастные и греховные пожелания

и обращаются к степенной жизни, — показывают много строгости к себе, бодрствуют, ложатся на землю, бывают терпеливы, постятся, молчат, отличаются скромностью, смирением, человеколюбием. Те, которые отнимали чужое, в это время готовы охотно отдать и свое... Доколе печаль их в силе, они нисколько не заботятся о настоящем, напротив, безумную ту страсть, которую выказывали они насчет сбережения и скопления денег, приобретения силы и славы в народе, попавив огнем скорби, как траву или цвет травы, изгоняют вовсе из души, и ум их тогда обращается к такому любомудрию, что им не хочется говорить об удовольствиях настоящей жизни, но всё, что прежде служило им к наслаждению, теперь кажется противным и весьма неприятным. Никто, ни из слуг, ни из друзей, не посмей теперь и слово сказать о мирских делах, даже о самых нужных: все они оставляются без внимания и уступают место беседам о любомудрии, потому что тогда душа поучается скорбию, как бы в некоем священном месте, ничтожеству человеческой природы, кратковременности настоящего века, тленности и непостоянству житейского, обманчивости всего происходящего на позорище света. Тогда является великое презрение к деньгам, искоренение гнева, пренебрежение честолюбия; тогда не может уже — ни зависть объять, ни гордость упоить сокрушенного скорбию; тогда и похоть не разжигает сладострастного». «Ничто так не отгоняет рассеянности и беспечности, как скорбь и печаль. Они отовсюду собирают и обращают ее к самой себе».

«Счастье часто развращает сердце человеческое, а бедствия, напротив, очищают его в горниле скорбей. При счастье человек забывается, а в несчастье волей-неволей обращает мысли свои к самому себе и сознаёт лучше свои немощи. В счастье погибают нередко и прежние наши добрые дела; в несчастье же легко покрываются упущения многих протекших лет. Бедственная участь есть лучшая школа для укрощения нашего сердца, а как только мы поднимаемся на высоту почестей, оно тотчас развращается тщеславием».

«Как обрезающие виноград, — замечает свт. Василий Великий, — поддерживают в нем чрез это силу, так что она выходит бережливо и расчетливо, будучи направляема куда нужно, так и душа, согбенная скорбями, как бы огнетается и унижается с пользою для нее и *приводится к свойственному ей о себе попечению, избирая в делах необходимое и полезное*. А душа, оставленная на собственный произвол, как брошенный виноградник без призрения, разрастается в ветви и истощается на ненужное и бесполезное».

в) *«Ничто так не содействует любви и общению, как скорбь; ничто так не соединяет и не связывает души верующих; ничто столько не способствует нам — учителям, чтобы слова наши выслушивались со вниманием», — утверждал св. Иоанн Златоуст. «Слушатель благоденствующий бывает беспечен и нерадив и считает за беспокойство для себя слушать поучающего, а удрученный скорбью*

и страданием с великим усердием предается слушанию. Ибо у кого душа отягчена скорбью, тот везде ищет себе утешения, а слово доставляет немалое утешение... *Мы говорим о скорбях умеренных...* Скорби удерживают нас от пристрастия к настоящему миру, а в том и состоит важнейшая часть любомудрия, чтобы не быть привязанным и пристрастным к настоящей жизни... Душа, чуждая скорби, волнуется, мятется, надмевается; напротив, душа, чуждая удовольствий и ничем не расслабляемая, вся сосредотачивается в самой себе и не надмевается; эта бывает мужественною, а та детски-слабою, эта основательною, а та — легкомысленною».

«Как ненастное время есть самое лучшее для земледелия, — говорит св. Иоанн Златоуст, — так и скорбь — для попечения о душе». Потому «когда ты видишь, что кто-нибудь отчаивается во время скорби или произносит какие-нибудь непристойные слова, то причиною этого считай не скорбь, а малодушие говорящего, потому что скорбь по существу своему обыкновенно производит противное: внимание, душевное сокрушение, глубокое размышление, преуспевание в благочестии».

г) «Как те, которые в первый раз вошли на корабль, чувствуют тошноту и головокружение, смущаясь, испытывая неприятное ощущение и подвергаясь умопомрачению, а те, которые часто и долго бывали на морях, плавали по бесчисленным волнам и испытывали частые кораблекрушения, смело решаются на такое путешествие, так точно и душа,

претерпевшая много искушений и подвергающаяся великим скорбям, привыкши к трудам *и приобретши навык к терпению*, бывает *небоязлива, неробка и не смущается* приключаящимися скорбными обстоятельствами, но от постоянного упражнения в случайностях и частого испытания разных событий делается способною переносить с великою легкостью все приключаящиеся бедствия».

«Заботы и беспокойства суть для человека упражнение и училище любомудрия, суть средства доброго воспитания. Представь, что кто-нибудь воспитывается... не зная скорбей, ни забот, ни беспокойств, не имея случаев ни к гневу, ни к недовольству; пусть делается и исполняется всё, чего бы он ни пожелал, и пусть все готовы служить ему: не может ли такой человек сделаться неразумнее всякого животного? А теперь несчастья *и огорчения суть как бы оселок, изощряющий нас*. Посему-то бедные по большей части бывают умнее богатых, подобно как обуреваемые и поражаемые сильными волнами. Тело, остающееся в праздности и бездействии, бывает болезненно и безобразно, а движущееся, трудящееся и переносящее тяжести бывает благообразнее и здоровее; то же бывает и с душою. Железо, когда лежит, ржавеет, а когда находится в деле, то бывает блестящим; так и *душа блестит, когда она действует, а к действию возбуждают ее несчастья*. И способности погибают, если душа остается без действия; а действует она тогда, когда не всё готово к ее услугам, ибо она возбуждается к действию противным

ей... И умеренная скорбь есть благо, и заботы — благо, и бедность — благо; крепкими делают нас и добро и зло; но то и другое обращается нам во вред, когда бывает не в меру: первое расслабляет, а последнее поражает».

«В нас часто и здоровая кровь порождает болезни, если ее слишком много; а если ее будет не много, то, хотя бы она была не в здоровом состоянии, легко может быть излечена. Так и с душой, если она предана роскоши и удовольствиям, то легко склоняется на грех, ибо она близка и к гордости, и невоздержанию, и тщеславию, и зависти, и коварству, и клевете. Не такова душа, живущая в скорби и воздержании... Мудро Павел изображает пользу от нее, когда говорит: *скорбь терпение соделоваает, терпение же искусство, искусство же упование: упование же не посрамит* (Рим. 5, 3)... Итак, не навлекая ее сами на себя, когда она постигнет нас, будем переносить ее благодушно, как виновницу многих благ».

«Великое благо — скорбь... она производит два величайших дела: очищает грехи и делает нас мужественными».

§ 114. Вредные действия печали на душу

«Всякая скорбь показывает, куда преклонна воля, на добрую или на худую сторону. Посему скорбь от приключившегося бедствия именуется искушением и служит страждущему к испытанию сокровенных своих желаний».

«Иногда и для испытания души, — учит свт. Василий Великий, — насылаются на людей несчастья, чтобы в трудных обстоятельствах открылись люди достойные — бедны ли они или богаты, потому что и те и другие верно оцениваются посредством терпения. В это время особенно оказывается, общителен ли и братолюбив один, благодарен ли, а не злоречив, напротив, другой и с переворотами в жизни не меняет ли он тотчас образ мыслей. Знаю (не слухом изучив, но собственным опытом изведав людей), что многие, пока жизнь их благоденственна и, как говорят, несется попутным ветром, если не совершенно, по крайней мере, сколько-нибудь свидетельствуют свою благодарность Благодетелю; а если при противном положении дела примут другой оборот, и богатый делается бедным, телесную крепость заменяет болезнь, славу и знатность стыд и бесчестие, бываюи они неблагодарны, произносят хулу, нерадят о молитве, жалуются на Бога, как на промедлившего должника, а не так обращаются к Нему, как к прогневанному Владыке». «В таком случае чрезмерное уныние бывает причиной греха, когда скорбь потопляет собою ум; смущением производится кружение, и от недостатка рассудительности рождается неблагодарность».

а) «Темнота уменьшает деятельную силу глаз, и *печаль расслабляет созерцательный ум*. В глубину воды не проходит солнечный свет, и сердца в печали не озаряет созерцание света. Всякому человеку приятен солнечный восход, но и им не услаждается

печальная душа. Болезнь желтуха отнимает ощущение вкуса, и печаль отъемлет чувство у души».

Св. Златоуст говорил своим слушателям: «Для меня нет ничего дороже вас, не дороже даже самый этот свет. Тысячу раз я желал бы лишиться зрения, если бы только чрез это можно обратить ваши души, — так спасение ваше для меня приятнее самого света. Да и что мне пользы от лучей солнечных, когда *скорбь* из-за вас *наводит глубокий мрак* на мои очи? *Свет* тогда хорош, когда он является во время радости, а для *скорбной души* он *кажется даже тягостным*». «Поношение сильно действует на сердце, способно взволновать душу и помрачить разум».

б) «Душа, объятая печалью, не может ничего здравого ни говорить, ни слушать». «Как воспаленному глазу причиняет боль и самое нежное пособие, так и *душе, пораженной тяжелою скорбью, кажется несколько докучливым слово*, предлагаемое во время самой живой горести, хотя бы заключало оно в себе и много утешительного». «Кто стал бы убеждать не печалиться тогда, как буря свирепствует еще во всей силе и отовсюду веет скорбью, тот еще более усилил бы раны, возбудивши со слезами вместе и ненависть к утешениям».

«Душа скорбящая не любит продолжительных речей. Как черная туча, став на пути солнечных лучей, обращает назад весь блеск их, так и облако печали, когда станет пред нашей душой, не дает свободного прохода слову, но подавляет его и с великим насилием удерживает внутри... Печаль как

не позволяет слову свободно изливаться из души говорящего, так не дает ему упадать, со свойственной ему силою, на сердца слушателей».

«Душа, совершенно объятая печалью, бывает вовсе не способна слушать. Поэтому и друзья Иова, пришедши и увидев несчастья этого дома и самого праведника сидящим на гноище и прикрытым ранами, растерзали свои ризы, восстали и сидели в молчании, показывая тем, что скорбящим в печали сего приятно спокойствие *и молчание*; да и страдание Иова были выше утешения (см. Иов. 2, 13). Поэтому и иудеи, привязанные к глине и изготовлению кирпичей, увидя пришедшего Моисея, не могли внимать словам его от малодушия и своей скорби (см. Исх. 5, 21). И что удивительно, если было так с людьми малодушными, когда видим, что и ученики Христовы подверглись тому же самому? Ибо после таинственной той Вечери, когда Христос беседовал с ними наедине, ученики сначала то и дело спрашивали Его: *камо идешь?* (Ин. 13, 36); но когда сказал им о бедствиях, имевших немного спустя постигнуть их, о бранях, гонениях, о ненависти, о всех бичах, темницах, судилищах, ссылках, тогда душа их, подавляемая, как бы самым тяжким бременем, страхом сказанных бедствий и унынием от угрожающих зол, сделалась наконец безмолвною. Потому Христос, увидя их смущенными, укорил их за то и сказал: *Иду к пославшему Мя, и никто же от вас вопрошает Мене: камо идешь? Но яко сия глаголах вам, скорбию исполних сердца ваша* (Ин. 16, 5)».

в) Во время общественной скорби в Антиохии по случаю низвержения царских статуй свт. Иоанн Златоуст говорил: «Не только город, самый воздух и даже *светлый круг солнца, кажется, теперь помрачились скорбью и сделались темнее*, не потому, чтобы изменилось свойство стихий, но потому, что наши глаза, помраченные облаком печали, не могут ясно и с прежнею легкостью принимать свет солнечных лучей... Скорбящие по причине мрака печали не могут видеть света даже в полдень... Теперь, куда бы кто ни посмотрел, на землю ли, на стены ли, на столпы ли города или на своих ближних, везде он, кажется, видит ночь и глубокий мрак. Так всё исполнено печали! Везде страшное молчание и пустота; исчез тот приятный тот шум многолюдства; город так безмолвен, как будто все жители скрылись под землей; все стали похожи на камни; уста, связанные бедствием, как оковами, хранят такую глубокую тишину, как будто напали враги и вдруг истребили всех огнем и мечом».

г) «Для страждущих и пораженных скорбию неприятна и сладкая пища, тягостны друзья и ближние, коих часто не узнают они, даже скучают их присутствием».

д) Но эти страдания скорбящих еще незначительны в сравнении с тем нравственным злом, которое производит скорбь, когда она переходит в уныние.

«Когда злый дух печали овладеет душою... — пишет преп. Кассиан Римлянин, — и всю ее омрачает, то не позволяет ни совершать молитву с ревностью, ни с пользою заниматься священным чтением, —

не попускает человеку быть кротким и приветливым к братьям и производит отвращение от всякого дела... И *вообще*, печаль, смутив все спасительные советы души, *ослабив крепость* и терпение и связав ее помыслом отчаяния, *делает безумною и бесчувственною*... Как моль одежду и червь дерево, так печаль снедает душу человека. Она побуждает его удаляться от всякой доброй беседы, не позволяет даже от искренних друзей слушать слово совета и не попускает дать им кроткий или мирный ответ и, овладев всею душою, исполняет ее горестью и унынием. Наконец заставляет ее избегать людей как виновников смущения и не позволяет ей размыслить, что не снаружи приходит, но *внутри нас кроется болезнь*, которая обнаруживается тогда, когда нашедшие искушения действием своим приведут ее в явление. Ибо человек никогда не потерпит вреда от другого, ежели не имеет в самом себе внутренних причин страстей... И так преимущественно *должно* подвизаться против *духа печали, повергающего душу в отчаяние*, дабы изгнать его из сердца нашего. Он-то не попустил Каину покаяться после братоубийства и Иуде по предании Господа. Только ту печаль мы должны иметь, которая соединяется с покаянием во грехах и сопровождается доброю надеждою».

«Печаль, — говорит св. Нил Синайский, — уныние души... есть червь сердца и изъедает породившую ее мать. Мать мучится, когда рождает дитя, а когда родит, освобождается от мучения; но печаль, и когда рождается, причиняет великое страдание, и после рождения продолжает не меньше мучить. Печаль *служит*

препятствием во всяком добром деле. Узы на ногах препятствуют бежать: и печаль препятствует созерцанию».

«Не демон причиняет печаль, — утверждает св. Иоанн Златоуст, — а печаль делает демона сильным и внушает худые помыслы. Это может засвидетельствовать нам блаженный Павел. И он боялся не какого-нибудь демона, но чрезмерности скорби; почему и писал к коринфянам, чтобы они простили наконец грешнику грех его, *да не како многою скорбию, говорит, пожерт будет таковый* (2 Кор. 2, 7)... Печаль и без демона может сделать много зла. В самом деле, бóльшая часть из тех, кои наложили на себя петлю, или закололись мечом, или утопились в реках, или погубили себя как-нибудь иначе, увлечена была к такой насильственной смерти унынием. Если же в числе таковых окажутся некоторые и из одержимых демоном, то и их погибель дóлжно приписать не демону, но чрезмерной силе печали».

О ЗАВИСТИ

§ 115. Переход к настоящей главе

По разделению св. Иоанна Дамаскина, к скорби, как вид ее, относится и зависть (см. § 49).

§ 116. Понятие о зависти

«Зависть, — продолжает он, — есть скорбь о благе другого».

Такое же понятие о ней дают свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов. «Зависть есть сокрушение о благоуспешности ближних».

«Зависть есть скорбь о благополучии ближнего». «Поэтому у завистливого никогда нет недостатка в печалях и огорчениях. Урожай ли на поле у ближнего? Дом ли изобилует всеми житейскими потребностями? Или нет у него недостатка в радостях? — Всё это — пища болезни, всё увеличивает страдания завистливого. Поэтому нимало не разнится он с человеком, который ничем не покрыт и в которого все мечут стрелами. Мужествен ли кто или хорошо сложен телом? Это поражает завистливого. Красив ли другой лицом? Это новый удар завистнику. Такой-то превосходит многих душевными преимуществами, обращает на себя взоры и возбуждает соревнование своим благоразумием и силою слова; другой богат, славится щедростью подаяний и общительностью с нуждающимися, ему много похвал от облагодетельствованных. Всё это — удары и раны, наносимые в самое сердце завистнику».

«Не терпит завистливое око, — пишет св. Димитрий Ростовский, — зрети счастья и благоденствия чуждого. Давид святой, рекши о праведном человеце то: *яко рог его вознесется во славе, абие наводит: грешник узрит и прогневается, зубы своими поскрежет и растает* (Пс. 111, 9–10). Рог славы и благоденствия бодет очи завистливому, ему же чужое добро есть мучением: болит бо сердцем и мучится, зря ближняго благоденствующа».

«Такова зависть: радость веселящихся обращает для себя в плач, сама всегда проводит время в муках, как скоро не удастся ей возбудивших ее видеть в тех бедствиях, в каких бы ей хотелось».

«Завидуют — не скиф египтянину, но всякий своему соплеменнику, и из соплеменников завидуют не тому, кто неизвестен, но коротко знаком, и из знакомых — соседям, людям того же ремесла и по чему-нибудь иному близким, и из них опять же сверстникам, сродникам, братьям».

§ 117. Обнаружение зависти

«Как жалок завистливый! Сердце его всегда снедается печалью, тело бледнеет и чахнет, силы истощаются».

«Таковы страсти зависть и лицемерие в людях, у которых внутри во глубине сердца ненависть, как огонь, возгорается скрытно, а наружность прикрывается личиною дружбы, подобно огню, закрытому соломой, от которого, пока сжигает лежащее внутри, не бывает видно пламени, а только выходит едкий дым, сильно сгущаемый внутри; но стоит кому-либо подуть, и разливается тогда ясный и светлый пламень. Так и зависть изъедает внутри сердце, наподобие огня, как бы заваленного какой-то грудой соломы. И хотя скрывает от стыда болезнь, однако же не может она быть совершенно скрытою, но, как будто какой-то едкий дым, в наружных припадках выказывается горечь зависти. Но если того, кому

завидуешь, коснется какая-нибудь беда, то завистник *обнаруживает* тогда эту болезнь, *обращая печаль бедствующего для себя в веселие и удовольствие*. Впрочем, тайны этой страсти, когда думают и скрывают ее, выказываются явными признаками на лице. Что в отчаянно больных служит знаком близкой смерти, то нередко увидишь на снедаемом завистию: *сухие глаза, впадшие между расширившимися веками, нависшие брови, на место плеча выставившиеся кости*».

Почему-то завистливых можно узнать несколько и по самому лицу.

«Глаза у них сухи и тусклы; щеки впалы; брови навислы».

Сверх того, свт. Григорий Нисский замечает о завистливом: *«...складываешь ты руки, жмешь пальцы между пальцами, тревожишься помыслами, глубоко и болезненно как-то вздыхаешь*».

§ 118. Что производит в душе зависть?

а) «Душа, возмущенная страстию зависти, не имеет верного суждения о предметах. У завистливых не похвальны ни добродетельный поступок, ни сила слова, украшенная важностью и приятностью, ни всё прочее, достойное соревнования и внимания. Как коршуны, пролетая мимо многие луга, множество мест, приятных и благоуханных, стремятся к чему-либо зловонному и как мухи, минуя здоровое, поспешают на гной, так завистливые не смотрят на светлость жизни, на величие заслуг, нападают же

на одно гнилое. И если случится в чем проступить-ся (как часто бывает с людьми), они разглашают это, хотят, чтобы по одному этому узнавали человека, как и недобрые живописцы лицо изображаемого ими на картине отличают искривленным носом, или каким-нибудь рубцом, или недостатком природным либо происшедшим вследствие болезни. Они искусны сделать презренным и похвальное, перетолковав в худую сторону, и оклеветать добродетель, представив ее в виде порока, с ней смежного, — мужественного называют дерзким, целомудренного — нечувствительным, справедливого — жестоким, благоразумного коварным. Кто любит великолепие, на того клеветают, что у него грубый вкус; о щедром говорят, что расточителен, и о бережливом опять, что он скуп. И вообще, всякий вид добродетели не остается у них без такого имени, которое заимствовано от противоположного порока».

«В ком зависть и соперничество, тот всем противник, ибо не хочет, чтобы предпочтен был ему другой. Заслуживающих одобрения он унижает... кто живет как должно, тех порицает... постящегося он называет тщеславным, рачительного в псалмопении — любящим себя показать, скорого на услуги — жадным, расторопного в делах — славолюбивым, прилежно занимающегося книгами — празднующим, искусного на ответы — чревоугодником».

«Как глаз, когда он чист, видит и различает всё верно, а когда попадает в него дым, то правильность зрения повреждается, или когда попадает в него пыль,

то зрение притупляется, и он уже не видит хорошо и верно, как видел прежде, так и каждый из слушателей, доколе имеет... чистые вежды любви, то видит правильно и чисто, а когда войдет дым хулы на сказанное или пыль зависти нападет на душу, то повреждается зрение и исчезает чистота мысли, и *чего не слышал он, то воображает слышанным, и что слышит, того хорошо не понимает*».

Поистине «зависть ослепляет наши чувства, пленяет все наши мысли».

Или Сам «Господь ослепляет завистливый ум, поскольку он несправедливо скорбит о благах ближнего».

«Посмотри, какие *безрассудные действия* производит страсть зависти. Когда царь [Саул] увидел, что праведник наслаждается великою славою и что ликующие девы восклицают: *победи Саул с тысящами, и Давид со тмами своими* (1 Цар. 18, 7), то не потерпел благодушно таких слов... а, быв побежден завистью, стал воздавать злом человеку, оказавшему ему добро... О крайнее безумие! О верх безрассудства! Того, кто... всё войско его освободил от ярости иноплеменника, он стал после того подозревать как врага и... быв побеждаем страстью, *помрачив рассудок свой завистью*, как каким-нибудь опьянением, *стал смотреть на благодетеля как на неприятеля*».

«О, как бессмысленна страсть зависти! Ничем не обиженные завидуют удостоенным чести, приобретение других почитают собственною своею утратою, ничего не потеряв, ропщут; благоуспешность

других уязвляет их; лишаются сил и истаивают, видя, что не их хвалят, и говорят: сии последние и равных нам сотворил их еси, понесшим тяготу дне и вар* (см. Мф. 20, 12); выставляют продолжительность времени, не смея, как, вероятно, в защиту свою указать на преимущество пред ними в деле; думают похвалиться тем, за что достойны осуждения, измеряют время и не рассуждают, что со временем несоизмеримо дело». Так, «зависть лукава и часто противоречит сама себе».

б) «Другой страсти, более *пагубной*, чем зависть, и не зарождается в душах человеческих. Она менее вредит посторонним, *но первое и домашнее зло для того, кто имеет ее*. Как ржавчина изъедает железо, так *зависть* — душу, в которой живет она. Лучше же сказать, как об ехиднах говорят, что они рождаются, прогрызая рождающую их утробу, так и зависть обыкновенно пожирает душу, которая ею мучится... Но *мучительнее всего* в этой болезни то, что *завистливый не может открыть ее*. Хотя потупляет он глаза, ходит унылый, смущенный, жалуется, погиб во зле, однако ж, когда спросят о страдании, стыдится сделать гласным свое несчастье и сказать: “Я человек завистливый и злой; меня сокрушают совершенства друга; сетую о благодушии брата; не могу видеть чужих совершенств; напротив того, благодеяние ближнего считаю для себя несчастьем”.

* Вар — зной (ц.-сл.).

Так надлежало бы сказать ему, если бы захотел говорить правду. Но поскольку не решается высказать сего, то в глубине удерживает болезнь, которая гложет и снедает его внутренности».

«Что с тобою, бедный? — сказал бы я ему. — Для чего сохнешь, горьким оком взирая на благополучие соседа? В чем можешь винить его? В том ли, что благолепен телом? или что украшен даром слова? или что берет преимущество родом? или что, вступив в должность начальника, в этом чине оказывается достойным уважения? или что много стало у него денег? или что уважают его за благоразумие в речах? или что многим известен он добрыми делами? или что радуется на детей? или что увеселяется супругой? или что пышно живет доходами своего дома? Почему, как острие стрел, падает это тебе на сердце?.. Неприятно тебе пользоваться тем, что имеешь у себя; трапеза горькая, дом сумрачен. Слушать клевету на живущего благополучно ухо готово, а если сказано о нем что-либо доброе, заграждается для сего слух».

«Кто бы ты ни был, если ты завистлив и зол, то знай, что, сколько бы ни был опасен, вреден и ненавистлив в отношении к тем, которых ненавидишь, но при всем том ни к чьему благополучию не причиняешь столько вреда, как твоему собственному. Кому бы ты ни завидовал, всякий может избежать тебя и укрыться; но ты не можешь избежать самого себя: где бы ты ни был, противник твой с тобою, враг всегда остается в твоём сердце, мучитель находится внутри тебя; ты связан цепью нерешимых

уз, ты пленник: ибо зависть обладает тобою, нет для тебя никаких утех». «Таково зло от этой страсти: оно прежде всего вредит самому тому, в ком зарождается, и как червь, зарождающийся в дереве, прежде всего поедает самое дерево, так и зависть прежде всего сокрушает самую душу, породившую ее в себе, а тому, кому завидуют, делает не то, чего желала бы ему, а совсем противное. Ты не смотри на начало в делах зависти, а взирай на конец и возьми во внимание то, как самая злоба завидующих доставляет только большую славу тем, которые подвергаются их зависти».

«Зависть подобна есть молию, во одеждах родящему и одежду снедающему; и та бо снедает сердце, в коем родится... Мала зрится моль, но одежду красну портит; невидима есть и зависть, в сердце крыющаяся, аки бы вещь мала, но вельми вредит здравие и спасение человеческое».

Но еще «не так *моль и червь* снедают дерево и шерсть, как горячка зависти снедает самые кости завистников и отравляет здравие их души».

«Какая низость души, какое повреждение ума, какое растление сердца завидовать другому или в его добродетелях, или в счастье, то есть ненавидеть в нем или собственные его заслуги, или благодеяния Божии, превращать в бедствие для себя чужие блага... вменять себе в наказание славу других, водворять в свое сердце жестоких мучителей, предоставить им во власть все мысли и чувствования, дабы они терзали нас тайными муками, дабы втайне раздирали сердце ненавистью! Такие люди не могут ни есть,

ни пить с удовольствием; они всегда воздыхают, стонут и скорбят, и поскольку завистливых никогда не оставляет злоба, то недугующие ею сердца их день и ночь беспрестанно разрываются».

в) «Страждущих завистью почитают еще более вредоносными, нежели ядовитых зверей. Те впускают яд чрез рану, и угрызенное место предается гниению постепенно; о завистниках же иные думают, что они наносят вред одним взором, так что от их завистливого взора начинают чахнуть тела крепкого сложения, по юности возраста цветущие своею красотою. Вся полнота их вдруг исчезает, как будто из завистливых глаз льется какой-то губительный, вредоносный и истребительный поток. Я отвергаю, — говорит св. Василий Великий, — такое рассуждение, потому что оно простонародно и старыми женщинами поддерживается в женских теремах, но утверждаю, что ненавистники добра — демоны, когда находят в людях демонам свойственные произволения, употребляют все меры воспользоваться для собственного намерения; посему и *глаза завистливых употребляют на служение собственной своей воле*».

Действительно, «завистливые... хуже диких зверей, ибо звери нападают на нас или имея недостаток в пище, или быв наперед нами самими раздражены; а те, и быв благодетельствованы, часто поступают с благодетелями как с врагами. Так они хуже диких зверей и подобны бесам, а может, и их хуже. Ибо бесы имеют непримиримую вражду только против нас, а не делают козней против подобных себе по естеству...

Но завистливые не уважают и единства природы, да не щадят и самих себя, ибо еще прежде, чем повреждают тому, кому завидуют, они мучат свои собственные души». Так, «завистливый мучит и терзает себя прежде того, кому завидует, и никогда не оставляет своего греха, но всегда остается в нем. Свинья любит валяться в грязи, демоны — вредить нам; так и *завистливый радуется злу ближнего*. Когда случится с ближним что-либо неприятное, тогда он покоен и весел, почитая чужие несчастья своим счастьем, *а благополучие других своим злополучием*. Ты неистовствуешь, дрожишь и бледнеешь, видя человека благополучным. Есть ли что хуже сего бешенства?»

г) *«Далеко простирается многообразное и плодовитое зло, происходящее от зависти...* От нее происходит ненависть, от нее распри. Завистью возбуждается сребролюбие, когда не довольствуются своим стяжанием, видя других богаче себя. От зависти рождается гордость, когда видят, что другие достигают высших почестей. Зависть ослепляет наши чувства, пленяет все наши мысли, и мы пренебрегаем страхом Божиим, нерадим о Христовом учении, не помышляем о Страшном Суде. Зависть вдыхает презорство, раздражает ярость, внушает вероломство, колеблет нетерпением, приводит в неистовство раздорами, воспаляет гневом; и тот, кто отдается в ее власть, не может уже обуздать себя и править собою. От сего-то разрывается союз мира Господня, нарушается братская любовь, искажается истина, расторгается единство».

И бысть по днех, принесе Каин от плодов земли жертву Богу; и Авель принесе, и той от первородных овец и от туков их; и призре Бог на Авеля и на дары его; на Каина же и на жертвы его не внят. И опечалился Каин зело, и испаде лице его. И рече Бог Каину: векую прискорбен был еси и векую испаде лице твое? И рече Каин ко Авелю, брату своему: пойдем на поле. И бысть, внегда быта на поли, воста Каин на Авеля брата своего и уби его (Быт. 4, 3–8). «Видите... зависть и ненависть произвели братоубийство. По причине зависти отец наш Иаков убежал от лица Исава, брата своего. Зависть была причиною, что Иосиф гоним был до смерти и подвергся рабству... За зависть Аарон и Мариам жили вне стана. Зависть Дафана и Авирона живых низвела во ад за то, что они возмутились против Моисея, служителя Божия. По причине зависти Давид не только подвергся ненависти иноплеменников, но и от Саула, царя Израильского, был гоним».

«Поистине, — восклицает сщмч. Киприан, — какое зло, от которого пал Ангел, которое могло обнять и ниспровергнуть оную превознесенную и преславную высоту, которым сам обольститель, — какое то зло, как не зависть?.. *Завистию диаволею смерть вниде в мир* (Прем. 2, 24). Отсюда-то... несправедный Каин завидует праведному Авелю... Зависть была также причиною того, что Исав сделался врагом брату своему Иакову (см. Быт. 27, 41). Зависть была причиною того, что Иосиф продан был своими братьями... По чему другому, если не по той же

зависти царь Саул ненавидел Давида... (см. 1 Цар. 18, 5)?.. Не оттого ли погибли иудеи, что лучше хотели Христу завидовать, нежели веровать (см. Мф. 12, 24)? Порицая Его за великие дела Его, они ослеплены были завистью и не могли открыть очей сердца к уразумению Божественных вещей».

«Обратись мыслию, — говорит св. Василий Великий, — к величайшей зависти, оказавшейся в самом важном случае, какая, по неистовству иудеев, была к Спасителю! За что завистовали? За чудеса. А что это за чудодействия? — Спасение нуждающихся. Алчущие были питаемы, и на Питающего воздвигнута брань. Мертвые были воскрешаемы, и Животворящий стал предметом зависти. Демоны были изгоняемы, и на Повелевающего демоном злоумышляли. Прокаженные очищались, хромы начинали ходить, глухие слышать, слепые видеть, и Благодетеля изгоняли. Напоследок предали смерти Даровавшего жизнь... Так на всё простерлась злоба зависти».

§ 119. Отличительные свойства зависти

Для отличия зависти от других страстей можно указать, что:

а) «Зависть есть одна из самых несправедливых и вместе справедливых страстей — страсть несправедливая, потому что возмущает покой всех добрых, а справедливая, потому что сушит питающих ее».

б) «Зависть есть *самый непреодолимый род вражды*. Других недоброжелателей делают несколько

кроткими благотворения. Завистливого же и зло-
навного еще более раздражает сделанное ему добро.
Чем больше видит он себе благодетелей, тем сильнее
негодует, печалится и огорчается. Он более оскорб-
ляется силою благодетеля, нежели чувствует благо-
дарность за сделанное для него. Какого зверя не пре-
восходят завистливые жестокостью своих нравов?
Не превышают ли свирепостью самого неукротимо-
го из них? Псы, если их кормить, делаются кротки-
ми; львы, когда за ними ходят, становятся ручными.
Но *завистливые еще более свирепеют, когда оказы-
вают им услуги*».

в) «Всякое другое зло имеет свои пределы, и вся-
кое преступление после совершения прекращает-
ся. Так в сластолюбце оканчивается преступление
по удовлетворении страсти; в разбойнике злодей-
ство ограничивается убийством; грабитель, похитив
добычу, перестает грабить, обманщик, сделав обман,
удерживается от обмана. Но зависть пределов не име-
ет. Она есть постоянное зло, есть бесконечный грех;
и чем счастливее бывает тот, кому завидуют, тем
большей против него возгорается злобою завистник».

§ 120. Зависть есть злоупотребление душевной силой — соревновать другим в добре

Каким добрым чувством злоупотребляют за-
вистники? «Есть в душе ревность духа, сообразная
с естеством, без которой невозможно идти вперед
по пути к Богу. Посему и сказал апостол: *ревнуйте*

дарований больших (1 Кор. 12, 31). Сия божественная ревность уклонилась от естественного состояния, чтобы мы восставали друг на друга... завистью».

«Бог не творил и не был виновником зла. Посему обманулись утверждавшие, что некоторые страсти естественны в душе, не зная того, что похвальные свойства природы превратили мы в страсти... Есть в нас ревность для соревнования в добродетелях; а мы соревнуемся во зле».

«Ты, человек, завидуешь человеку, встаешь против однородного тебе... Видя брата своего благоденствующим, дрожишь и бледнеешь, тогда как надлежало бы хвалиться, радоваться и восхищаться. Если же ты хочешь соревновать ему... *соревнуй*, но так, чтобы тебе сделаться подобным ему *в доброй славе*, не с тем чтобы унижить его, но чтобы и тебе достигнуть той же высоты и явить такие же добродетели. Вот *доброе соревнование: подражать*, а не враждовать; не скорбеть о совершенствах другого, а сокрушаться о собственных недостатках».

О СОСТРАДАНИИ И СОРАДОВАНИИ

§ 121. Понятие о сострадании и действие его на других

«Человеческой природе свойственно *сострадание*, и мы сокрушаемся о несчастьи других. Скажи мне: неужели отец, видя, что сын его наравне с ним терпит наказание, находит в этом утешение или

напротив — увеличение своих страданий? или муж, видя жену? или человек — человека? Разве мы не больше тогда *сокрушаемся?*.. Или если видим друзей в несчастии, то неужели находим в этом утешение? Нет, нет, напротив, еще более усиливается наша скорбь».

«Бог не только разуму предоставил побуждать нас к милосердию, но во многих случаях самой природе нашей даровал власть преклонять к нему. Так отцы и матери оказывают милосердие детям, а дети родителям; и то бывает не только у людей, но и у всех бессловесных. Так брат оказывает милосердие брату, родственнику и ближнему, и все люди — подобным себе, поскольку *мы по самой природе нашей имеем некоторую склонность к милосердию*. Посему-то мы скорбим об обиженных, болезнуем, смотря на убиваемых, *плачем при взоре плачущих*. Ибо Бог весьма желает, чтобы мы исполняли дела милосердия».

Таким образом, «много мы имеем и естественных расположений к добродетели. Например, *все мы, люди, природою побуждаемся к милосердию*; и нет в природе нашей столь доброго свойства, как сие свойство. После сего иной, может быть, спросит: для чего особенно вложено в природу нашу трогаться, разумею, при виде слез, преклоняться и быть готовым к милости? Никто по природе не ленив, никто по природе не тщеславен, никто по природе не чужд зависти. Но природа вложила милосердие во всех, даже в грубого и жестокого. И что удивительного, если мы оказываем милосердие людям? Мы и зверей милуем. *В таковом избытке вложено в нас*

милосердие! И если при виде львенка мы несколько трогаемся, то гораздо более при виде однородного».

«Как жестокий и свирепый недоступен приближающимся, так и сострадательный и милостивый приходит как бы в одно расположение с нуждающимся, для опечаленного делаясь тем, чего требует скорбный его ум; и милость, как протолкует иной, дав понятию сему определение, есть произвольная печаль, производимая чужими бедствиями. Если же неточно выразили мы значение сего слова, — пишет св. Григорий Нисский, — то, может быть, яснее истолкуется другим понятием: *милость — исполненное любви расположение к претерпевающим со скорбью что-либо для них обременительное*. Ибо как жестокость и зверство имеют началом ненависть, так и милость некоторым образом происходит от любви и только ее имеет своим началом. И если кто в точности исследует отличительное свойство милости, то найдет, что это усиление исполненного любви расположения, *соединенное с ощущением печали*. Иметь общение в хорошем заботятся все одинаково, и враги и друзья; но желать участвовать в прискорбном свойственно только обладаемым любовью». «Милость, — говорит св. Афанасий Великий, — есть движение духа, возбуждаемое состраданием к униженным в достоинстве».

«Когда душа видит другого разделяющим с нею одно и то же, то успокаивается и чувствует облегчение. Так бывает в делах... скорби. <...> Душа делается спокойною, когда находит многих соучастников

своих страданий...» Это «успокаивает изнуренную душу и доставляет ей отдохновение».

«Сколько было бы добра и сколько утешения приносило бы обиженным, когда горести их облегчались бы состраданием скорбящего с ними... Если бы закон Божий и не предписывал ясно творить милостыню, то сама природа соделалась бы наставницей — безмолвным повелением узаконив сострадательность по причине подобострастия».

§ 122. Понятие о сорадовании

«Если плачущие... разделяют чужие горести, если они одними своими слезами много делают для тех, кого постигло горе, значительно облегчая их горесть, то тем более приятности должен доставлять другим тот, кто *радуется с другими...* *Сорадование* служит доказательством не только того, что ты чист от завистливости, но и того, что в сердце твоём укоренилась любовь. Его часто отягощает и человеческая страсть тщеславия, а... если бы в тебе было тщеславие, то не радовался бы счастьем другого».





ВОЖДЕЛЕВАТЕЛЬНАЯ, ИЛИ ЖЕЛАТЕЛЬНАЯ, СИЛА ДУШИ



О ЧУВСТВЕННЫХ ЖЕЛАНИЯХ

§ 123. Переход к настоящему разделу

Будем обозревать, по указанию и руководству святых отцов Церкви, третью способность, или силу, трехчастной человеческой души, — силу желательную, или вождевательную (см. § 51).

§ 124. Чувственные желания нашей души

«Существо самостоятельное, стремясь к свойственному ему, естественному и полному проявлению своей сущности, желает и существовать, и жить, и двигаться согласно с умом и чувством» (см. § 19). Такие, согласные с умом, но большей частью без участия ума совершающиеся, чувственные желания принадлежат «животным — душевным — силам». Так:

а) «В нас возбуждается *желание пищи*: само по себе оно есть просто желание; но когда определяется разумом, тогда называется волей». Сюда же относятся:

б) «*произвольное движение*», которое «состоит в том, чтобы переходить с одного места на другое, двигать всё тело»,

в) потребность «*издавать голос и*

г) *дышать*».

д) «Глаза, не могущие не смотреть, необходимо смотрят». Таковую же естественную потребность к действию имеют и другие внешние чувства.

«Если всё приведено Творцом из небытия в бытие, то естественно стремится всё к бытию, а не к небытию; и всем тварям по естеству свойственно влечение к тому, что поддерживает бытие». Таким образом,

е) «душа, по самой своей природе, имеет *любовь к жизни*. Однако... Бог... любовь к жизни всеял в нас для того, чтобы отвратить нас от самоубийства, а не для того, чтобы воспретить нам презирать настоящую жизнь... предпочитая будущую жизнь настоящей». Потому «все те желания, от неудовлетворения которых гибнет животное, естественны и необходимы, как, например, желание пищи, питья и

ж) сна.

з) *Вожделение плотское* естественно, но не необходимо, так как многие преодолели его и, однако ж, не погибли». «Вожделение плотское Бог вложил в нас для деторождения, с тем чтобы сохранить преемство

в нашем роде, а не для того, чтобы воспрепятствовать шествованию высшим путем воздержания».

О СТРАСТЯХ ВООБЩЕ

От юности моя мнози борют мя
страсти.

Степенны, глас 4. Антифон 1

Душе всестрастная моя удалила-
ся еси от Бога.

*Триодь. Сыропустная суббота,
утро*

§ 125. Переход к настоящей главе и понятие о страстях

Как желанием пищи и плотским вожделением, так и другими склонностями человек может злоупотреблять: отсюда возбуждаются в душе его страсти. Что же такое страсть?

Свт. Иоанн Златоуст в одной из бесед своих о Давиде и Сауле говорил: «Саул, после того как слова Давида, проникши в его душу, изгнали оттуда гнев... отложивши [одну] *страсть*, принял в себя [другую] *страсть*: отложивши *гнев*, принял в себя *благодушие и сострадательность* (1 Цар. 24, 12, 17)». Преп. Фалассий между страстями исчисляет скорбь и страх; преп. Антоний Великий скорбь и удовольствие называет страстями. Преп. Иоанн Дамаскин говорит: «...голод, жажда, сон, утомление, печаль, предсмертные страдания, боязнь смерти... всё это

естественные и *безгрешные страсти* нашей природы, неразлучные с моим составом».

Таким образом, все действия раздражительной силы души, то есть все чувствования ее на известной степени их, называются страстями. Но в особенности страстями называются усиленные стремления желательной силы нашей души. Св. Иоанн Дамаскин пишет: «Выражение “страдательное состояние” (πάθος) имеет различные значения. Есть страдательные состояния телесные, например болезни и раны. Есть страдательные состояния и душевные, как то: вожделение и раздражительность. А по общему и родовому понятию, страдательное состояние в животном есть то, за которым следует удовольствие или скорбь... Чтобы страдательное состояние сделалось ощутительным, нужно ему быть значительным или великим. Страдательные состояния душевные, или страсть, можно определить так: страсть есть чувствуемое движение пожелательной способности... Иначе: страсть есть неразумное движение души... Не всякое движение страдательной части души называется страстью, но только движения сильные, делающиеся ощутительными: движения слабые и неощутительные не могут назваться страстями. Страсть должна быть значительно великой».

«Страсть, собственно, то, что чрез долговременный навык и пристрастие укоренилось в нашей душе», — говорит преп. Филофей Синайский. «Страсть, — пишет преп. Максим Исповедник, — есть противоестественное движение души или

в неразумной любви, или в безумной ненависти, к кому- или к чему-либо чувственному — к пище... жене, имению, переходящей славе или чему другому чувственному». Посему «иное есть предмет, иное — помысл и иное — страсть. Предмет — муж, жена, золото и прочее. Помысл — тонкое памятование о чем-нибудь из вышесказанного. Страсть — это неразумная любовь или безумная ненависть к чему-либо из вышесказанного».

§ 126. Начало и разделение страстей

Преп. Ефрем Сирин исчисляет душевные страсти и телесные страсти.

По изъяснению преп. Григория Синаита, «страсти имеют различные наименования. Разделяются же они на *телесные* и *душевные*... Страсти телесные: блуд, прелюбодеяние, нечистота, распутство, обида, пресыщение, беспечность, суетность, щегольство, привязанность к жизни и проч.».

«*Душевные* также разделяются на страсти раздражительной, вождевательной и мыслящей способности».

«Страсти *раздражительной части* суть: гнев, досада, крик, вспыльчивость, дерзость, кичливость, наглость и проч.».

Вожделевательной: любостяжание, необузданность, «неумеренность, жадность, сластолюбие, сребролюбие и жесточайшее из всех — самолюбие...».

«Страсти *мыслящей способности* подразделяются на страсти воображения и рассудка». «Страсти мыслящей силы: неверие, хула, злость, коварство, любопытство, двоедумие, злословие, клевета, осуждение, презрение, насмешка, лицемерие, ложь, сквернословие, пустословие, лесть, притворство, хвастовство, человекоугодие, превозношение, клятвопреступление, празднословие и проч.».

«Страсти ума суть: надмение, высокомерие, тщеславие, вражда, зависть, самоугодие, прекословие, непослушание, мечтание, вымыслы, чванство, славолюбие, гордость — первое и последнее из всех зол».

«Страсти рассудка: рассеяние, легкомыслие, раболепство, помрачение, ослепление, увлечение, внушения, уступчивость, преклонность, сговорчивость, опрометчивость и сим подобные».

«Ино суть страсти плотские, — пишет свт. Димитрий Ростовский, — ино душевные: плотские страсти содержатся в чувствах плотских видимо, якоже сластолюбие, похотение, леность и прочая чувствам угодная и желательная. Душевные же страсти содержатся в невидимом и неведомом сердце: якоже гнев, ярость, злоба, памятозлобие, братоненавидение и прочая тем подобная, в сердце помыслами злыми содержаемая и наявь иногда исходящая».

Подвижники христианства замечают, что между всеми страстями «восемь *главных* страстей; три *больших*: пресыщение, сребролюбие и тщеславие, и пять за сими следующих: блуд, гнев, скорбь, беспечность и гордость». Авва Серапион в собеседовании

с преп. Кассианом Римлянином сказал: «...главных пороков восемь: *чревоугодие*, блуд, *сребролюбие*, гнев, печаль, уныние, *тщеславие* и гордость». «Восемь помыслов... — говорит св. Иоанн Дамаскин. — Во-первых, помысл пресыщения; во-вторых, помысл злого и нечистого пожелания; в-третьих, помысл сребролюбия; в-четвертых, помысл печали; в-пятых, помысл гнева; в-шестых, помысл лености; в-седьмых, помысл тщеславия; в-осмых, помысл гордости». Исихий пресвитер пишет: «...восемь главнейших помыслов порочных, в которых все прочие помыслы содержатся и от которых все рождаются... Все они приходят к двери сердца и, нашедши ум неохраемым, один за другим входят в свое время. Каждый из восьми помыслов, вошедши в сердце, вводит с собою множество гнусных помыслов». «Знай, чадо, — говорит преп. Ефрем Сирин, — что восемь помыслов, которыми производится всё худое: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, безвременная печаль, уныние, тщеславие, гордость».

«Начало всех страстей — самолюбие, конец же — гордость». «Всем страстям предшествует самолюбие, а за всеми последует гордость. Три главнейших *помысла вожделения* рождаются от страсти самолюбия. Разумей помыслы *чревоугодия*, *тщеславия* и *сребролюбия*, за коими следуют все страстные помыслы». «Ум ослепляется сими тремя страстями, то есть *сребролюбием*, *тщеславием* и *сластолюбием*». «Три суть главнейшие страсти, от которых рождаются все прочие: *сластолюбие*, *сребролюбие* и *славолюбие*».

«Самолюбие, как уже много раз было сказано, бывает причиной всех страстных помыслов, а от него рождаются *три главнейших помысла вожделения: кревоугодие, сребролюбие и тщеславие*». «Из демонов, противников наших в жизни деятельной, — говорит преп. Нил, — первыми восстают на брань заведывающие удовольствиями, или пожеланиями кревоугодия, также внушающие нам сребролюбие и вызывающие нас на искательство славы у людей». «Все отцы говорят, что всякая страсть рождается от сих трех причин: от *славолюбия, сребролюбия и сластолюбия*, как я многократно вам говорил», — пишет св. авва Дорофей.

Итак, три главнейших страсти: кревоугодие, или сластолюбие, сребролюбие, или общее корыстолюбие, и, наконец, тщеславие, или иначе славолюбие.

Перечислив душевные и телесные страсти, св. Ефрем Сирин продолжает: «...корнем же всех зол... служат: сластолюбие, славолюбие и сребролюбие... А первоначальная причина и самая негодная мать всему этому есть самолюбие, то есть неразумная привязанность и страстная приверженность к телу».

«Три наипаче в мире сем вещи, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — яко три места обретаются, в няже человек... обыче умом своим углублятися... Первое место есть *чести*, другое *корысти*, третие *услаждения*... еже ясно изобрази апостол, глаголя: *все, еже есть в мире сем, похоть плотская, и похоть очес и гордость живота* (1 Ин. 2, 16). В гордости живота

желается честь, в похоти очес ищется корысть, лакомое имений собрание, в похоти плотстей любви плотския наслаждение».

Из восьми главных страстей гнев, печаль и уныние относятся к способности раздражительной (см. § 81, 107, 114). В числе остальных пяти сладострастие сродно с чревоугодием, а гордость с тщеславием: «...от чревоугодия рождается блудный помысл, — говорит преп. Максим Исповедник, — от тщеславия гордый, от сребролюбия многостязательный».

Таким образом, главнейшие страсти — сластолюбие, корыстолюбие и тщеславие суть действия способности вожделевательной. Преп. Григорий Синаит некоторые более частные страсти относит к способности мыслящей, может быть, потому, что эти страсти оказывают свое действие преимущественно на способность словесно-разумную.

§ 127. Причины страстей

«Много страстей кроется в душах наших. Они тогда только обнаруживаются, когда являются причины, возбуждающие их».

«Некоторые, находясь в сомнении, — замечает свт. Феодор Эдесский, — спрашивали: мысль ли пробуждает страсти или страсти рождают мысль. И одни утверждали то, другие другое. По моему мнению, мысли пробуждаются от страстей, ибо если бы не было в душе страстей, то не возмущали бы ее и страстные мысли».

В самом деле, «иному кажется, что он сам по себе сидит в мире и спокойствии, но когда брат скажет оскорбительное слово, то он возмущается и потому почитает себя в праве негодовать на него и говорит: если бы он не пришел и словами своими не огорчил меня, то я не согрешил бы. Вот смешное и безрассудное суждение! Сказавший ему слово *не вложил в него страсти, но гнездившуюся уже в нем показал ему самому*, чтобы он, если хочет, раскаялся о ней. Таковой подобен чистой пшенице, извне красивой, но внутри сгнившей, которую когда кто-то разломит, тогда открывается ее гнилость. Точно так же и тот сидел, как ему казалось, в мире, но страсть гнездилась внутри его, и он не знал. Брат его сказал ему одно слово, и сия гнилость, таившаяся внутри, открылась».

«Но человек не грешит ни одним грехом, если наперед, как говорит мудрый из подвижников Марк, не превозмогут над ним и не возобладают им сильные эти исполины, то есть *забвение, леность и неведение*. Их же рождает сластолюбивая и покойная жизнь, привязанность к людской славе... *А первоначальная причина* и самая негодная мать всему этому есть *самолюбие*».

Таким образом, «причиной страстей есть греховное действование; причиной помыслов — страсти; причиной мечтаний — помыслы; причиной мыслей — память; причиной памяти — *забвение*. Забвение же рождается от *неведения*; неведение от *беспечности*, беспечность от похотного вожделения; вожделения происходят от беспорядочного движения; движение

от действования, а действование есть безрассудное желание зла и известное расположение чувственного и чувств». «Началом и причиной страстей есть *злоупотребление*; причиной злоупотребления наклонность; причиной наклонности перевес желательной способности; желательную способность увлекает внушение; внушение производят демоны, которым Промысл попускает обнаруживать чрез это, в каком состоянии находится наша свобода».

По мнению св. Григория Синайского, «возбуждение страстей и восстающая против души брань плоти бывают в нас *пятью образами*. Иногда плоть во зло употребляет существа; иногда напрягается к действиям неестественным так, как естественным; иногда и демоны, по тесному с ними ее содружеству, вооружают ее против души; иногда сама собою бесчинствует, поскольку окачествована страстями. После всего бывает брань и от зависти демонов».

«*Главных же причин брани*, — по словам св. Григория Синаита, — *три*, которые приходят к нам от всего и чрез всё: навыв, злоупотребление вещей и попускаемая Богом зависть и брань демонов. Что касается до вожделений и восстания плоти против души и души против плоти, то по мере своего навыва и силы одинаковым образом действуют и телесные страсти против душевных и душевные против телесных».

Примечание. «Когда нас во время борения нашего со страстями демоны сильнее угнетают нечистыми мыслями, тогда мы более укрепляемся в вере в Господа и надежде на обещанные вечные блага,

которых нас лишить и отчуждить стараются враги по зависти. Ибо если бы сии блага не были весьма велики, то демоны не воспламенялись бы такой завистью к нам и не уязвляли бы нас столь часто гнусными помыслами, желая хоть этим удовлетворить своему неистовству и думая привести нас в отчаяние несносным и многим досаждением».

§ 128. Постепенность в образовании и раскрытии страсти

*«Никто не должен думать, чтобы падение человека совершалось внезапно. Сперва он или обольщается каким-либо злым внушением, или от продолжительной невнимательности к самому себе теряет мало-помалу душевную силу, а потом, предаваясь более и более порокам, и испытывает уже бедственное падение... Дом никогда не рушится внезапным падением, но прежде сего или повреждается его основание, или ветшает его кровля, в которую сперва, от продолжительного небрежения живущих, проникают малейшие капли дождя, а потом, когда она в большей мере раскроется и распадется, ручьями уже льется дождь из многоводных туч... Сие самое, в духовном смысле, бывает и с душой, как показывают слова Соломона. *Капли*, — говорит он, — *изгоняют человека в день зимен из дому его* (Притч. 27, 15). Прекрасно сравнивается невнимательность души с оставленной в небрежении кровлей! Ибо чрез сию-то невнимательность *сперва проникают в душу малейшие капли страстей*, которые, по незначительности своей*

быв пренебрежены, повреждают здание добродетелей, и тогда льется в нее обильный дождь пороков».

«Первое память производит в уме *тонкий помысл*, и когда он будет медлить, то возбуждается страсть». «Помыслы... предшествуют страстям так, как слова и мысли делам. Ибо нельзя сделать ни добра, ни зла, не представив того прежде своим помыслом, поскольку помысл есть не имеющее образа представление каких-либо предметов». Такое «*приращение* есть движение сердца, бывающее не от представления образов, которое опытными наперед занято, как какое укрепление. Где образы помысла, там и расположение к ним. Движение же, не от представления помыслов происходящее, есть невинное устремление. Иной от них исторгается, как головня от огня, а иной не отвращается, доколе не разгорится пламень».

«Демоны всегда вводят нас в грех ложным *мечтанием*. Так мечтанием сребролюбия и корысти они побудили окаянного Иуду предать Господа и Бога всяческих, а посредством лживого представления ничтожного телесного успокоения, чести, выгоды и славы довели до удушения и подвергли вечной смерти. Коварные, они воздали ему совершенно противное тому, что представляли ему своим *мечтанием*, то есть *прилогом*». «Прилог принимает в душе мысленный образ чего-нибудь чувственного; например, когда лицо оскорбившего нас или образ красоты женской, или золота, или серебра, — когда что-нибудь из сего представляется уму нашему, тогда обнаруживаются те помыслы (здесь, например, помыслы

памятозлобия, блуда и сребролюбия), которые произведены в сердце теми образами».

«Первое *приращение* искушения, от которого получают начало страсти, бывает соглядатаем нашей силы. Например, очам представилось что-нибудь такое, что может возбудить похоть: враг чрез сие осматривает твою силу — крепок ли ты и вооружен или слаб и можешь легко быть пленен. Если же удовольствие разнежит чувство и расположит к зримому и если образ видимого войдет чрез глаза во внутренность смысла, тогда побеждается вождь внутреннего — ум».

В уме «во время действия страстей одни помыслы предшествуют, а другие последуют за ними. Помыслы предшествуют мечтаниям, за мечтаниями следуют страсти». «За простыми и бесстрастными помыслами следуют страстные, как мы узнали из долговременного опыта и наблюдения, — замечает Исихий Пресвитер, — и первые служат входом для последних, бесстрастные для страстных».

«Великий Законодатель Моисей... говорит: внимай себе, *да не будет в сердце твоём тайного слова беззакония* (Втор. 15, 9). Тайным словом называет он одно мысленное представление чего-нибудь злого, ненавидимого Богом; что также отцы называют *прилогом, приращением...* за которым, коль скоро он является уму, тотчас устремляются наши мысли и страстно с ним сообщаются».

«Уразумеем это из сего одного примера. Всякий человек доходит иногда рассудком и знает, что ни с чем не сообразно дело, какое желательно ему сделать,

однако же поскольку имеет к тому любовь и не отрекается от любви, то уступает над собою победу. Сперва внутри сердца его бывают брань, борение, и равновесие, и склонение, и перевес то любви к Богу, то любви к миру. И тогда человек начинает рассуждать, входит ли ему в ссору и спор с братом; он говорит сам в себе: “Скажу ему; нет, не скажу. Заведу с ним речь; нет, не заведу”. Помнит он о Боге, но и свою бережет славу и не отрекается от себя. А если любовь и склонность к миру перетянут несколько на весах сердца, тотчас лукавый помысл готов подвигнуть и уста. Потом ум как бы направленной стрелой изнутри стреляет он в ближнего языком и в сбережение славы своей, без всякого уже принуждения воле, мечет стрелы непристойных слов. Потом же продолжает язвить ближнего непристойными словами, пока грех не разольется по членам... То же представляй себе о каждом грехе и худом начинании; порок льстит и склоняет волю ума... обольщением и плотским удовольствием. Так приуготовляется всякое порочное дело, прелюбодейство и воровство, любостыжательность и пьянство, сребролюбие и тщеславие, ревность и любоначалие и какое бы то ни было порочное предначинание».

В этом развитии страсти подвижники христианства различают следующие моменты:

«Иное дело — *приражение*, иное — *сдружение*, иное — *страсть*, иное — *борьба*, иное — *соизволение*, приближающее к делу и уподобляющееся оному, иное — *самодеятельность*, иное — *пленение*. *Приражение* есть простое напоминание, делаемое врагом,

например: *делай то или то*, так враг сказал Христу Богу нашему: *рцы, да камене сие хлебы будут* (Мф. 4, 3)... *Сдружение* же есть принятие помысла, внушаемого врагом, и как бы занятие им и с удовольствием соединенное с ним собеседование... *Страсть* есть вследствие сдружения образовавшийся навик к помыслу... и как бы постоянное о нем помышление и мечтание... *Борьба* есть противление помысла, клонящееся или к истреблению страсти в помысле, или к соизволению на страстный помысл... *Пленение* есть принужденное, невольное увлечение сердца, переоблачаемого предубеждением и долговременной привычкой. *Соизволение* есть изъявление в помысле согласия на страсть, а *самодеятельность* — самое действие по соизволению страстного помысла». «Как дети, — говорит преп. Исаак Сирин, — не рождаются без матери, так страсти не рождаются без парения мысли, а совершение греха не бывает без собеседования со страстями».

Впрочем, явления эти сводятся к следующим четырём: прилогу, или приражению, соединению, согласию и делу.

Преп. Максим Исповедник говорит: «Демоны возбуждают в нас страстные *помыслы*; потом, посредством их борясь с умом, понуждают его вступить в *соединение* с грехом; если он будет побежден, то они ведут его в *мысленный грех*, по окончании его вводят ум, как пленника, в *дело*».

«Первое есть *прилог*, — объясняет Исихий Преподобный, — второе — *соединение*, когда то есть помыслы наши и лукавых демонов смешиваются;

третье — *согласие* в том, что должно происходить между обоими помыслами, совещающимися на злое; четвертое же есть чувственное *действие*, то есть грех. Итак, если ум внимает трезвенно и противоречием и призыванием Господа Иисуса отражает прилог при самом его появлении, то и всё последующее за тем остается без действия». «Если же ум наш мало упражнялся в бдительном трезвении, то тотчас страстно совокупляется со всяким представившимся ему мечтанием; вступает с ним в разговор; получает непристойные вопросы и дает ответы, и тогда наши мысли перемешиваются с демонским мечтанием, которое еще более возрастает и увеличивается, чтоб показаться любезным, красивым и угодным уму, прельщаемому и окрадываемому. Тогда с умом бывает подобное тому, как если бы показался пёс на какой-нибудь равнине, где были бы и агнцы незлобивые. Они к явившемуся пред ними псу часто подбегают... не получая никакой для себя пользы от приближения к нему, а только разве заимствуя от него нечистоту и зловоение. Таким же точно образом и наши мысли подбегают безрассудно ко всем демонским в уме мечтаниям и, смешавшись с ними, как я сказал, вместе советуются, подобно тому как Агамемнон и Менелай — о разрушении Гелиополя. Так и они советуются о том, каким бы образом привести в действие... то красивое и приятное, которое представил им демонский прилог; и таким образом совершается внутреннее падение души, а потом уже необходимо изводится и во внешность то, что произошло внутри сердца».

Или: «...как малое и простодушное дитя, видя какого-нибудь искусника, радуется и ходит за ним по своему незлобию; так и душа наша... увеселяется мечтательными *прилогами* диавола и, прельщенная, прибегает к худшему вместо хорошего, как голубица к расставляющему сети птенцам ее, и таким образом *смешивает* свои мысли с демонскими воображениями. Если представится ей... что-нибудь... запрещенное заповедями Христовыми, она хочет как бы найти средство осуществить представившееся ей... и тогда, пришедши в *согласие* с сим представлением, совершает уже на самом *деле*... представившееся ей в мысли беззаконие».

Таким образом, «во-первых, бывает прилог, — говорит преп. Филофей, — потом соединение, за сим согласие, далее пленение, наконец, страсть, которая рождается от долговременного навыка. *Вот каким образом совершается та победа*, которая следует за бранью, *внутри нас* происходящей! Так определяют ее святые отцы. Прилог, говорят они, есть простой помысл, или образ вещи, случайно лишь только родившийся в сердце и в уме представившийся; соединение есть страстное и бесстрастное собеседование с представившимся предметом; согласие есть соединенное с удовольствием расположение души к одному предмету; пленение есть насильственное, принужденное влечение сердца или есть долговременное и вредное обращение нашего духа со случившимся; страсть, собственно, то, что чрез долговременный навык и пристрастие укоренилось в нашей

душе. Первое из сих действий есть безгрешно, второе не совсем, третье — судя по состоянию подвижащегося; брань же заслуживает или награды, или наказания... Такова борьба злых духов с монахами и немонахами».

Так, «сперва возникают страстные помыслы, потом являются страсти»... Но «всё сие, — замечает преп. авва Дорофей, всё сие относится к подвижникам. *А мы, самим делом согрешающие и всегда покорные страстям, даже и не знаем, когда возникают страстные помыслы, когда являются страсти, чтоб вступить в подвиг против них...* И кто приведет нас хотя к восчувствованию жалкого рабства нашего?»

§ 129. Действие страстей на душевные силы

а) «Мудрый человек... сделает свой ум владыкой над страстями и вручит ему, как кормчему, кормило правления. В противном случае он потерпит жестокое кораблекрушение, если попустит своему кормчему утонуть в море, если то есть страсти *возобладают над умом*».

«Потоки страстей наводняют землю сердца и... производят замешательство в уме, *помрачение в мыслях*».

«Можно, действительно *можно упиваться* и гневом, и нечистой похотью, и сребролюбием, и тщеславлем, и бесчисленным множеством других страстей. Ибо опьянение есть не иное что, как *потеря здравых понятий, умоисступление*, расстройство душевного

здоровья. Итак, не только о том, кто выпил много вина, но и о том, кто питает в душе ту или другую страсть, можно сказать, что он крепко пьян». «О том, кто одержим какою бы то ни было душевной страстью и приведен как бы в опьянение исступлением своей страсти, говорится, что он пьет вино и растворяет сикер (ср. Ис. 5, 22; 51, 21)». «Всякую страсть, которая выводит ум из себя, справедливо можно назвать опьянением». «Вообще, *все страсти приводят в замешательство и смятение душевную прозорливость*. И как невозможно мутным оком принять верное впечатление от видимого предмета, так невозможно с возмущенным сердцем приступить к познанию истины».

«Душа... пришедши в страсть, будучи одержима горячкой и услаждаясь предметом страсти, не может судить здраво, не может судить беспристрастно».

Оттого «люди, большей частью, судят и о других по себе. Так, постоянно пьянствующий нелегко поверит, что есть человек, живущий трезво; привязанный к распутным женщинам считает распутными и тех, кто живет честно; похититель чужого нелегко поверит, что есть люди, которые раздают и свое».

«Пред тобой нет палача, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — терзающего ребра твои и принуждающего принести жертву; но стоит пред тобой сильное желание богатства и лихоимание, *исторгающее* у нас глаза. Никакой воин не возжег для нас костра и не положил нас на [раскаленную] решетку, но разжжение плотское сильнее тех воспаляет душу. Не предстоит

царь, обещая бесчисленные блага и угрожая муками, но предстоит неистовая страсть к славе, которая сильнее *прельщает* нас. Подлинно [нам предстоит] великая и очень великая борьба, если мы захотим бодрствовать! И настоящее время имеет венцы».

«Когда враг хочет связать человека пожеланиями, связывает его теми, которыми человек услаждается, чтобы, услаждаясь узами, не захотел он когда-нибудь развязать себя, потому что связывающий нас хитер, хорошо знает, чем и как связать нас. Если свяжет кого-либо невольными узами, ум тотчас разорвет узы и скоро побежит прочь. Поэтому связывает каждого тем, чем он услаждается и прохлаждается... А... мы, связанные, радуемся тому и, уловленные, кичимся тем, потому что связанный завистью, как скоро не связан прелюбодеянием, *почитает себя ничем не связанным*; и связанный ябедничеством, как скоро не связан воровством, думает о себе, что никогда не был связанным. *Каждый не знает своих уз* и не ведает сетей, разложенных ему. Таковые люди *страждут неведением упившихся*. Связанный, как пьяный, не знает, что он связан. От вина забывает об узах и в опьянении не видит около себя сетей».

«Для чего демонам, — спрашивает преп. Нил Синайский, — хочется возбуждать в нас чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, памятозлобие и прочие *страсти*? Для того, чтобы *ум, одевшись от них*, не мог молиться как должно, потому что страсти, получив начало в бессловесной вашей части [души], не позволяют уму действовать словесно и вникать в Божие слово».

«Порок, — замечает св. Ефрем Сирин, — непрестанно на страже у разума, чтоб, воззвав к Богу, не воспрепятствовал он плоти быть проданной... приводит в пример множество перепутанных помыслов и уверяет в невозможности того, чтоб подвергались они исследованию; ссылается на их тонкость и удостоверяет, что всё подобное предано будет забвению. Когда преодолею его, указывая на суд, на себя принимает наказание. Когда скажу, что это грех, отвечает: “Я буду за тебя отвечать”. Когда скажу, что мне угрожает наказание, говорит: “Почему же? Я подал мысль”. Если скажу, что подвергаюсь суду, как послушавшийся, отвечает: “Не беспокойся, потому что я тебя принуждаю; да и где же, — продолжает он, — твое послушание? Ты делаешь не по произволению”. Вот чем меня удерживает, чем связывает, чем продает и покупает, чем *вводит в обман и заблуждение*, чем льстит мне и подчиняет себе».

«Непщевати вины о гресех (Пс. 140, 4). Это по преимуществу путь погибели, когда... согрешающая душа, отринувши страх, изобретает предлоги к беспечности... Зло — грешить, но еще тягчайшее зло — согрешив, не сознавать греха... Это-то случилось и с первозданными: вместо того чтобы исповедать свое согрешение, Адам слагает вину на жену, а та опять на диавола... А ты, возлюбленный, когда согрешишь, скажи: “Я согрешил”; нет ничего вернее такого оправдания; таким образом... и сам сделаешься осторожнее на повторение тех же грехов... Конечно, *ни у кого из согрешающих не будет недостатка*

в бесстыдных извинениях: человекоубийца может винить раздражительность, вор — бедность, прелюбодей — похоть, а иной — власть, но всё это предлоги неосновательные... Не от этих предметов происходят грехи, но от воли согрешающих... Смотри, Давид, согрешивши, не выдумывает предлога, но говорит: *согреших ко Господу* (2 Цар. 12, 13). Хотя и мог он сказать: “Для чего жена [Урии] обнажилась, для чего мылась пред глазами моими?”, но знал, что это предлог неосновательный».

Таким образом, «человек — сие разумное животное, способное к деятельности... созерцающее всё — и земное и небесное, когда обуревается различными страстями и вожделениями, то... не ведет правильного образа жизни... Тот, кто следит за воздушными переменами, *не замечает своего собственного положения*; тот, кто начисляет течение времени, не обращает внимания на перемены собственной жизни... Это вовсе не свойственно человеку, одаренному умом, а разве тому только, кто променял ум на *безумие*».

Примечание. «И виде Бог вся, елика сотвори, и се добра зело (Быт. 1, 31). Взирай на всё *непотемненными от страстей очами*... отыми страсти, и тебе откроется совершенство творения».

б) «Страсти суть пожигающий пламень огня и разжженные стрелы лукавого, так как говорит апостол: *да возможете стрелы лукавого разжженные угасити* (Еф. 6, 16)».

в) «Что мы сделали со страстью, о том и воспоминания *владычествуют* в душе со страстью».

«Господство страстей над нами, — говорит преп. Антоний Великий, — ослабило нас; сила душ наших почти совершенно уничтожилась... по причине *владычества страстей* над нами».

Потому «легче не поддаться пороку вначале и избежать его, когда он только к нам близок, нежели пресечь и стать выше его, когда он уже сделал в нас успехи; как и камень легче подпереть и удерживать вначале, нежели поднять вверх во время его падения».

«Один великий старец проводил свободное время со своими учениками в некотором месте, где росли различные кипарисы, малые и большие. И говорит сей старец одному из учеников своих: вырви этот кипарис. Так как кипарис тот был весьма мал, то брат вдруг одною рукою вырвал его. Потом старец указывает ему на другой, больший первого, и говорит ему: вырви и этот; брат, покачав обеими руками, вырвал и сей. Старец указывает ему на иной, еще больший; он и этот вырвал, с большим, однако ж, усилием. Потом указывает ему и еще больший; он вытащил и сей, но еще с большим усилием, долго прежде качал его, много трудился и потел. После сего старец указывает ему еще больший; он хотя много трудился и потел над ним, но уже не мог его вытащить. Когда же старец увидел, что он не может, приказал другому брату встать помочь ему, и таким образом общими только силами они могли исторгнуть его. Тогда старец

говорит оним братьям: *“То же самое, братия, бывает и с страстями*: доколе они несильны, мы можем, если хотим, без труда искоренить их; но если, почитая их маловажными, мы вознерадим о них, то они укрепляются, и чем более укрепляются, тем более требуют труда. Когда же они в нас очень усилятся, то уже и с трудом мы не можем их исторгнуть из себя, если не получим помощи от святых мужей, по Боге помогающих нам”».

«Застаревшая душевная страсть или временем утвержденное помышление о грехе с трудом врачуются: или делаются совершенно неисцелимыми, когда *навыки*, как всего чаще случается, *переходят в природу*».

«Страсти, подобно псам, привыкшим лизать кровь в мясной лавке, когда не дают им обычной им пищи, стоят при дверях и лают, пока не сокрушена будет сила прежнего их навыка». Так, страсти подобны небольшим псам, которые привыкли быть на мясных рынках и убегают от одного голоса, а если не обратят на них внимания, наступают *как самые большие львы*».

«Хотите ли, — говорит св. авва Дорофей, — я расскажу вам об одном брате, которому страсть обратилась в навык? Послушайте! Это происшествие достойно многих слез. Когда я находился в общезжитии, то братия... открывали мне свои помыслы, да и авва, по совету старцев, поручил мне иметь попечение о сем деле. Итак, в один день приходит ко мне один из братии и говорит: прости меня и помолись

обо мне: я краду и ем. Я говорю ему: для чего? разве чувствуешь в себе голод? Он отвечал мне: да; я не довольствуюсь братской трапезой, а попросить не смею. Я говорю ему: для чего нейдешь открыть сего авве? Он отвечает: стыжусь. Говорю ему: хочешь ли, я пойду? Он говорит мне: как тебе угодно, отец! — Итак, я пошел и объявил о сем авве. Авва говорит мне: сделай милость, позаботься о нем как знаешь. Тогда я беру его и при нем прошу эконома: сделай милость, в какое бы время ни пришел к тебе сей брат, давай ему, чего он хочет, и ни в чем не отказывай ему. Эконом, выслушав сие, говорит мне: как ты приказал, сделаю. Таким образом оный брат проводит несколько дней и опять приходит ко мне и говорит: прости мне, отец, я опять начал красть. Я говорю ему: для чего? разве эконом не дает тебе, чего ты хочешь? — Нет, прости меня; чего я хочу, он всё дает мне, но я стыжусь его. Я говорю ему: а меня не стыдишься? Он отвечает мне: нет. Я говорю ему: итак, если чего хочешь, приходи и бери у меня, а не воруй. Служил я тогда при больнице, и он приходил ко мне и брал, что только хотел. Но спустя несколько дней он опять начал красть. Тогда приходит ко мне в слезах и говорит: вот, я опять краду. Я спрашиваю: для чего, брат мой? разве я не даю тебе всего, чего ты хочешь? О нет, отвечал он. Для чего же, я говорю ему, ты крадешь? Он отвечает мне: не знаю для чего, а так — просто краду. Тогда я спросил его: скажи мне по правде, на что, по крайней мере, ты употребляешь то, что крадешь? Он отвечает мне: я отдаю то ослу.

И действительно, оказалось, что брат тот крал кусочки хлеба, финики, смоквы, лук и вообще всё, что бы ни нашел, и скрывал иное под своей постелью, иное в другом каком-нибудь месте. А наконец, видя, что то или другое начинало портиться, и не зная, что с сим сделать, выносил иное вон и бросал или отдавал бессловесным.

Вот, видите ли, что значит обращать какую-нибудь страсть в навык для себя?.. Оный несчастный знал, что это зло, знал, что он худо делает, скорбел, плакал; и однако родившаяся в нем от прежнего не-радения злая к тому привычка увлекала его. Хорошо сказал авва Нистерон: если кто увлекается какою-нибудь страстью, то делается *рабом* той *страсти*... Как к добродетели, так и к пороку получает душа некоторый навык от частого упражнения в оных... Впрочем, вы должны знать и то, что иногда душа имеет такую склонность к известной страсти, что, если и однажды только увлечется ею, уже подвергается опасности, чтобы сия страсть не обратилась ей в навык... Поверьте, братия, что хотя бы кто имел десять добрых дел, а к одному злomu делу навык, то сие одно злое дело, обратившееся в навык, одна сия страсть, превозмогает десять добрых дел. Ибо орел, хотя бы весь исторгся из сетей, а запутался в оных одними когтями, чрез сию малую часть теряет всю свою силу. Ибо не в сетях ли он уже находится, хотя бы и весь находился вне оных, а одними только когтями в них удерживался? Не может ли птицелов, в какое бы время ни захотел, схватить его? Так бывает и с душой».

«*Воинство* — наши многообразные... *страсти, которыми поработается человек*. Это кони, это колесницы и всадники на них, стрелки, пращники, тяжело вооруженные, и прочее множество вражеской дружины. Ибо скажет ли кто, что раздражительные помыслы, или стремления к удовольствию, к печали, к любостыжательности, отличаются чем-либо от упомянутого воинства? Злословие — вот камень, прямо пущенный из пращи; порыв раздражительности — вот копье, потрясающее острием; а страсть к удовольствиям будем представлять себе конями, с неудержимым каким-то порывом влекущими за собой колесницу и трех всадников в ней».

«Ужасен, — говорит преп. Ефрем Сирин, — и весьма худ *страстный навык*: он как бы *неразрешимыми узами связывает* мысль, и узы сии всегда кажутся мне вожделенными, потому что сам хочу быть так связанным. Мои навыки опутывают меня сетями, и я радуюсь, что связан. Погружаюсь в самую несносную глубину, и это веселит меня. Враг ежедневно обновляет узы мои, потому что видит, сколько рад я разнообразию уз своих. Враг мой очень искусен: не связывает меня теми узами, какие мне неудобны, а, напротив того, налагает всегда такие узы и сети, которые принимаю с великим удовольствием; ибо знает, что изволение мое сильнее меня, и во мгновение ока налагает узы какие хочет. Это достойно рыдания и плача; в этом позор и стыд, что связан я своими хотениями. Могу одним мановением сокрушить узы и освободиться от всех сетей, но не хочу того

сделать, будучи одолеваем своими слабостями и произвольно раболепствуя страстям как обычаям. Еще ужаснее и извлекает у меня слезы стыда, что не выхожу из-под воли моего врага. Связываюсь теми узами, какие он налагает на меня, и умерщвляю себя теми страстями, какие его радуют. Могу сокрушать узы, но не хочу; могу избежать сетей, но не спешу. Что горестнее этого плача и рыдания? Какой другой стыд тягостнее сего? Ибо утвердительно скажу, что это самый горький стыд, когда человек выполняет хотения врага».

«Как вода течет в трубе, так и грех — в сердце и помыслах. Отвергающие это обличаются и осмеиваются самим грехом, когда *восторжествует над ними*, потому что зло старается *утаиться и скрыться в мысли* человека. Таким образом, в нас *действует зло со всей силой и ощутительностью*, внушая все нечистые пожелания; однако же *срастворено с нами не так, как иные говорят сие о смешении вина с водою, но как на одном поле растут и пшеница сама по себе, и плевелы сами по себе* или как в одном доме находятся особо разбойники и особо владетель дома. Источник изливает чистую воду, но *на дне его лежит тина*. Если возмутит кто тину — весь источник делается мутным. Так и душа, когда бывает возмущена, срастворяется с пороком».

Примечание 1. «Многие после падения своего вступали в новую брань со страстями и одерживали над ними победу, хотя сами сознавались, что прежде

были побеждены ими. Посему и ты, хотя многократно был уже поражаем, ополчись на брань!»

Примечание 2. Тогда «*истребить* в собственной плоти нечистое *вожделение* — это есть большее чудо, нежели изгнать нечистых духов из чужих тел; силою терпения *укротить* мятежные *действия гнева* — это есть славнейшее знамение, нежели повелевать князьями, владычествующими в воздухе (см. Еф. 11, 2, 6)... Вообще, врачевать болезни собственной души есть славнейшая добродетель и высшее совершенство, нежели врачевать болезни чужого тела. Ибо чем душа выше тела, тем важнее ее здравие и чем существо ее драгоценнее и превосходнее, тем тяжелее и гибельнее ее падения».

§ 130. Взаимное отношение различных страстей

1) Некоторые страсти усиливаются в одних лицах, а другие в других. «Иной услаждается беспорядочной жизнью, но отвращается от блуда. Иной предан кичливости, но избегает воровства. Другой поработен сребролюбию, но пренебрегает нарядами, угождает же чреву. Иной любит вино, но ненавидит гордыню. Иной воздерживается от прелюбодеяния, но в душе у него затаена насмешка. Другой злоречив, но избегает нарядов. Иной выше одного грехопадения, но всецело потонул в другом. Иной неукоризнен в одном, но совершенно погряз в другом. Иной избавился одной сети, но погребен в другой нечистоте, потому что великость грехов необъятна».

«Представь, что двенадцать бесчестных страстей: если ты одну из них возлюбишь волею, то она одна займет место одиннадцати».

«Хотя восемь» главных «пороков (см. § 126) заражают весь род человеческий; впрочем, не всех людей они искушают одинаковым образом. В одном сильнее действует блуд, а в другом гнев; иного мучит тщеславие, а другого гордость; так что хотя все пороки на нас нападают, впрочем, каждый из нас рабствует им различным образом.

Посему в борьбе с сими пороками прежде всего надобно всемерно истреблять главный порок и для искоренения его... молиться, чтобы Господь помог нам истребить его... Итак, кто хочет очиститься от страстей, тот должен прежде узнать главную в себе страсть и потом против нее всемерно вооружаться. Ибо когда он победит *главную страсть*, то прочие скоро и легко может победить, потому что в таком случае и его силы окрепнут, и брань будет непродолжительна. Как сражающиеся на глазах царей со зверями прежде, нежели вступят в борьбу, высматривают сильнейших и свирепейших и с ними первыми вступают в борьбу; победивши же их, прочих, менее сильных, побеждают уже без труда».

2) Есть различие в самих действиях страстей. «Что неблагообразнее и отвратительнее души, преданной страстям? Посмотри на гневного и на примечаемую в нем дикость! Рассмотря скорбящего, унижение и упадок его души! А кто подпал сладострастия и чревоугодия, кто вне себя от страха,

на того согласится ли кто и смотреть? В них душевное расположение выступает на самые оконечности тела (равно как и следы душевной красоты бывают видимы во внешности святого мужа)».

«Гнев... *волнует*... похоть *воспламеняет*... ненависть... *изсушает*... гордость... *надмевает*... тщеславие... *снедает*». «Пусть ни страсть к деньгам не обольщает нас, ни пламя похоти не сжигает, ни зависть и ненависть не сушат, ни гнев не воспаляет».

Свт. Иоанн Златоуст, указывая на отличительные свойства страстей, говорил своим слушателям: «...когда лягаешься, как осел; скачешь, как вол; ржешь на женщин, как конь; объедаешься, как медведь; утучняешь плоть, как лошак; злопамятен, как верблюд; хищен, как волк; сердит, как змея; язвителен, как скорпион; коварен, как лисица; хранишь в себе яд злобы, как аспид и ехидна; враждуешь на братьев, как лукавый демон: как могу счесть тебя человеком?.. Чем назову тебя? Зверем? Но у каждого зверя какой-либо один из этих пороков. А ты, совокупив в себе все пороки, далеко превосходишь и их своим неразумием. Назову ли тебя бесом? Но бес не служит мучительству чрева, не любит денег».

Свт. Димитрий Ростовский в поучении на неделю десятую замечает: «...беснаго отрока описуют различне евангелисты; Матфей глаголет: *множицею впадает в огонь и множицею в воду* (Мф. 17, 15); Лука: *дух емлет его, и внезапно вопиет, и пружается с пенами* (Лк. 9, 39); Марко: *пены тежит, и скрежещет зубы своими, и оцепеневаает* (Мк. 9, 18). Се в едином

бесном отроку вси... седмь греси смертельнии избразишася. *Внезапу вопиет*, то образ гордости, велеречия, велехваления: гордыня бо и високоумие не весть молчати... *вовергает во огнь*, то образ нечистоты телесной, на скверное похотение распалюющей; *вовергает в воду*, се образ любоимения, сребролюбнаго любостяжания тощне пекущагося, дабы ему всякое изобилие и богатство, аки река наводненная... *преизбыточествовало; пружается*, се образ зависти, яже иных благополучие видящи, сама в себе снедается; пены тешит, се образ объядения и пьянства преизлишнего... *Скрежещет зубы*, се образ гнева; *оцепеневаает*, се образ лености».

3) Некоторыми страстями истребляются другие страсти. Таким образом, «страсти... нередко усыпляют одна другую, когда одна другой уступает место. Ибо страсть тщеславия заставляет уступить ей место блудную страсть, и опять страсть блудная укрощает страсть честолюбия».

«Какое мы будем иметь оправдание, — спрашивает св. Иоанн Златоуст, — которые *побеждаем страсть страстью* и страхом Божиим не [хотим побеждать]? Например, многие, будучи сластолюбивы и сребролюбивы, обуздали сластолюбие посредством скупости; другие, напротив, для удовольствий не дорожат деньгами; иные, увлекаясь тщеславием, презрели и то и другое, издерживая деньги беспощадно и соблюдая целомудрие без пользы; а иные, будучи крайне тщеславны, обуздали эту страсть, совершая много постыдного или для плотских удовольствий,

или для денег; еще иные, дабы удовлетворить своему гневу, решаются на бесчисленные издержки и не заботятся ни о чем, кроме того, чтобы только сделать по своему желанию».

«Видал я, — говорит преп. Иоанн Лествичник, — что ненависть расторгала давние узы блуда, а потом памятозлобие странным образом не позволяло уже возобновляться расторгнутой связи. Зрелище по-длинно чудное! От одного демона исцеляет другой демон. Но, может быть, это бывает уже делом не демонов, а Божия смотрения».

4) Иные страсти насильно вторгаются на место других, истребленных. «Поражено сребролюбие — воспламеняется похоть; усмирена похоть — возникает тщеславие; побеждено тщеславие — раздражает нас гнев, мучит гордость, обольщает сластолюбие, терзает зависть и расторгает связи дружбы безумная ревность... Столько гонений терпит наш дух! Столько бед утесняет сердце!»

«Воинская хитрость врага... многообразна и многообразна. Когда он бывает побежден силой целомудрия, то старается уловить сребролюбием. Если и при сем нападении будет поражен, тогда вооружается наветами зависти. Когда же увидит разрушенными и эти ковы, тогда возжигает брань между друзьями. Быв отражен и друзьями, враг ополчает на человека домочадцев его. Когда же и после сего человек остается непобедим, тогда враг поселяет в него леность. Если же человек побеждает леность, то враг

внушает ему памятозлобие. Но для чего исчислять все стрелы лукавого?»

«При бездействии страстей возникает гордость, когда или причины, возбуждающие страсти, устранены, или демоны коварно отступают». «Когда победишь какую-либо из этих гнусных страстей, то есть чревоугодие, или блуд, или гнев, или лихоимство, то тотчас налетает на тебя помысл тщеславный; если и его победишь — овладевает гордостный».

«Будем напрягать внимание свое на *коварство греха*, чтобы не посмеялся он над нами, как над неразумными... потому что... когда почитаем себя отовсюду безопасными, он находит себе место, где войти. Если как от льва убежим за крепкие стены, делается он псом, чтобы не остерегались мы его, по его ничтожности. Если отгоним, как пса, влетает в окно птицей. Мы боимся его, когда станет орлом; и он является воробьем. Не пускаем к себе, как ворона, и он врывается пчелой. И поскольку узнаём его во всех видах, то, став и комаром, он немало сделает нам вреда».

5) За иными страстями следуют другие, как их произведения. «Из числа запрещенных помыслов, навыков и страстей одни предшествуют, а другие последуют. Так, когда воцарится в сердце человекоугодие и тщеславие, то за ними последуют гордость, надмение и всякая постыдная страсть; вслед за злой похотью и склонностью к непотребству входит нечистый демон, производящий грех... за гневом и завистью следует коварство и вред... Злое пожелание, быв принято душой, производит много других помыслов,

кои друг от друга рождаются и друг в друга преобразуются». Таким образом, «одна страсть, нашедши в тебе место, в ту же ограду вводит и другие страсти».

«Хотя восемь» главных «пороков различаются между собой происхождением и действиями, впрочем, первые пять — чревоугодие, блуд, гнев, печаль и уныние соединены между собой тем, что если чрез меру предашься предыдущему, то непременно впадешь в последующий. Так от чрезмерного чревоугодия происходит блуд, от блуда сребролюбие, от сребролюбия гнев, от гнева печаль, а от нее уныние. Посему при истреблении этих пороков всегда надо начинать с предыдущего... чтобы истребить уныние, нужно предварительно искоренить печаль; чтобы уничтожить печаль, предварительно надо погасить гнев; чтобы искоренить гнев, прежде надо попрасть сребролюбие; чтобы истребить сребролюбие, прежде надо обуздать блуд; а чтобы обуздать блуд, прежде надо обуздать чревоугодие. Что касается до тщеславия и гордости, то и эти пороки, подобно вышеуказанным, связаны между собою тем, что если усилится из них один, то возникает другой; так, например, от чрезмерного тщеславия рождается гордость. Но от предыдущих пороков они совершенно отличны и не соединяются с ними, потому что не только не происходят от них, но происходят совершенно противным образом, ибо более усиливаются после их истребления. Посему эти два порока нападают на нас особенным образом. В каждый из первых шести пороков мы впадаем тогда,

когда предыдущий усиливается в нас; а в эти пороки впадаем после того, как нам удастся восторжествовать над первыми. Но хотя все восемь пороков связаны между собой показанным образом, впрочем, в частности, теснее связаны блуд с чревоугождением, гнев с сребролюбием, уныние с печалью, гордость с тщеславием».

Подлинно, душевные страсти, «дурные дела, *зависят одно от другого*: ненависть от раздражительности, раздражительность от гордости, гордость от тщеславия, тщеславие от неверия, неверие от жестокосердия, жестокосердие от нерадения, нерадение от разленения, разленение от уныния, уныние от нетерпеливости, нетерпеливость от сластолюбия, прочие части порока также между собою связаны».

«Всем страстям предшествует самолюбие, а за всеми последует гордость. Три главнейших помысла вождения рождаются от страсти самолюбия, — разумея помыслы чревоугодия, тщеславия и сребролюбия, за коими следуют все страстные помыслы, только не все вместе. За помыслом чревоугодия следует помысл блуда, за помыслом тщеславия помысл гордости, прочие же за всеми тремя вообще».

«Иной отсекает страсть для большего сладострастия и от не знающих его цели получает славу. А может быть, он и сам себя не знает и трудится бесполезно».

«У отцов говорится, что в тщеславную душу снова возвращаются страсти, некогда ею побежденные и нисшедшие из нее».

Однако же «всякая страсть, пока будет страстью, есть падение; в замене же страстей одной другою нет никакой разности падений. Кто поползнулся от скользкости удовольствий, тот пал; и кто запнулся по гордости, тот пал».

§ 131. Страсти в естестве ли души или привзошли в нее впоследствии?

«Страсти телесные естественно ли или случайно приписываются телу? И страсти душевные, принадлежащие душе по связи ее с телом, естественно ли или в несобственном смысле ей приписываются?

О страстях телесных никто не осмелится сказать, что они принимаются в несобственном смысле. А о *душевных* страстях, как скоро дознано и всеми признается, что душе естественна чистота, должно смело сказать, что *страсти нисколько не естественны душе*; потому что болезнь позднее здравия... естественно же то, чем предварено другое... о всём случайном говорится, что оно не от естества, но привзошло извне».

«Если некогда естество души было просветлено и чисто по причине принятия им в себя блаженного света, а, подобно сему, таковым же оказывается, когда возвращается в первобытный чин, то несомненно уже, что *душа бывает вне своего естества, как скоро приходит в страстное движение*, как утверждают и чада Церкви. Поэтому *страсти привзошли в душу впоследствии*, и несправедливо

говорить, будто бы страсти — в естестве души, хотя она и приводится ими в движение. Итак, явно, что приводится она в движение внешним, не как своим собственным». «Следовательно, страсти суть нечто придаточное, и в них виновна сама душа. Ибо *по природе душа бесстрастна*. Когда же слышишь в Писании о страстях душевных и телесных, да будет тебе известно, что говорится это относительно к причинам страстей. А душа по природе бесстрастна. Не принимают сего держащиеся внешнего любомудрия, а подобно им, и их последователи. Напротив того, мы веруем так, что Бог созданного по образу сотворил бесстрастным. Созданным же по образу разумею относительно не к телу, но к душе... Посему должно увериться, что *страсти*, как сказали мы выше, *не в природе души*». «Противоестественное же состояние есть движение души в мятущихся страстями, как сказал божественный и великий Василий, что душа, когда оказывается сообразной с естеством, пребывает горé, а когда оказывается вне своего естества, является дóлу на земле; когда же бывает горé, оказывается бесстрастной, а когда естество низойдет от свойственного ему чина, тогда открываются в нем страсти. Итак, явствует, наконец, что страсти душевные не суть душевные по естеству. Если душа в охуждаемых телесных страстях приходит в такое же движение, как и в голоде и в жажде, то, поскольку в отношении сих последних не положено ей закона, не столько бывает она достойна порицания, как в прочих страстях, заслуживающих

порицания... Впрочем, говорится, что в душе и без телесного естества естественно есть похоть и раздражительность, и это суть страсти души... Божественное Писание многое говорит и часто употребляет именованья *не в точном смысле*. Иное свойственно телу, но скажется о душе. И наоборот, свойственное душе скажется о теле. И Писание не разделяет сего; но разумные понимают это... В Писании не различается строго свойственное душе и свойственное телу. Посему если добродетель естественным образом есть здравие души, то *недугом души* будут уже *страсти*, нечто случайное, прившедшее в естество души и выводящее ее из собственного здравия». Посему «страсть не есть естественная потребность, но в некотором роде всё извращающая болезнь». «Итак, знай, что скрывающиеся в нас страсти не свои нам, но чужды... Посему *кто защищает постыдные страсти как естественные, а не случайно вошедшие в человека, тот пременял истину Божию во лжу свою* (ср. Рим. 1, 25)».

«Откуда человек получил страсти?» — спрашивают препп. Варсануфий и ученик его Иоанн. «Бог сотворил душу, — отвечают они, — и тело бесстрастными, но *через преслушание человек подвергся рабству страстей*». «Как преступивший заповедь Адам принял в себя *закваску* зловердных *страстей*, так и родившиеся от него и весь род Адамов по преемству стали причастниками той закваски; а при постепенном преуспейании и возрастании... умножились в людях греховные страсти».

«Каким образом Бог, — говорит св. Григорий Синайский, — сотворил душу мыслящей и разумной, не создал в ней скотского вожделения и раздражительности, но силу желания и силу любви, так и, создав тело вначале, не вложил в него безумной раздражительности и вожделения; но оно получило сие после, когда чрез преслушание сделалось смертным, тленным и скотским. Ибо тело, как говорят богословы, создано нетленным, каковым и восстанет, хотя, впрочем, не неспособным к тлению, так как и душа создана бессмертной. Оба же, то есть душа и тело, растлились... В душе стали действовать страсти... а тело... уподобилось бессловесным скотам. И силы обоих, действуя заодно, составили одного, бессловесного и безумного скота с раздражительностью и вожделением. Таким образом, *человек приложися*, — как говорит Писание, — *скотом и уподобися им* (Пс. 48, 13)».

Подобно сему пишет и преп. Иоанн Лествичник: «Бог не творил и не был виновником зла. Посему обманулись утверждавшие, что некоторые страсти естественны в душе, не зная того, что похвальные свойства природы превратили мы в страсти. Например, от природы в нас семя для чадородия, а мы превторили это в блуд. От природы в нас раздражение на змия, а мы обратили его на ближнего. Есть в нас ревность для соревнования в добродетели, а мы соревнуем во зле». Словом сказать, «страсти телесные ведут свое начало от естественных потребностей плоти, и против них нужно воздержание. А страсти

душевные порождаются от потребностей душевных, и против них потребна любовь».

Таким образом, «всякая страсть, служащая к пользе, дарована от Бога. И *страсти телесные вложены в тело* на пользу и возрастание ему; а таковы же и страсти душевные. Но когда тело... принуждено стать вне своего благосостояния... тогда оно изнемогает и терпит вред. Когда и душа, оставив принадлежащее ей, последует телу, тогда и она терпит вред... Поэтому *никто да не хулит Бога, будто бы Он в естество наше вложил страсти*... Если бы страсти были в душе естественно, то почему душа терпела бы от них вред?». «Бог на пользу душе попустил, чтобы она была доступна страстям, не усмотрел же полезным поставить ее выше страстей прежде второго пакибытия. И душе быть доступной страстям полезно для уязвления совести; пребывать же в страстях — нагло и бесстыдно».

О СТРАСТИ СЛАСТОЛЮБИЯ

§ 132. Переход к настоящей главе и ее содержание

Желательная сила души в своей низшей области обнаруживается главнейшими страстями — сластолюбием, корыстолюбием и славолубием (см. § 126, 130). «Корнем всех зол... служат: *сластолюбие, славолубие и сребролюбие*... Всякое пристрастие к чему бы то ни было вещественному... в призращающемся производит удовольствие... хотя и *неразумное*... и *вождевательную силу души*... порабощает».

К сластолюбию относятся, во-первых, сладострастие, иначе любострастие, или похоть плоти; во-вторых, кревоугодие; в-третьих, наконец, пьянство.

«Демон блуда искушает всякого своим образом... — пишет преп. Нил Подвижник, — иного во-влекает в сластолюбие беседою».

«Владеющий чревом умягчает силу страстей, — говорит тот же подвижник, — а преодолеваемый желанием снедей увеличивает силу сластолюбия... Начало страстей — кревоугодие».

«Видал я иных сластолюбцев, — пишет свт. Василий Великий, — которые по чрезмерному любостластия под предлогом печали обращались к вину и пьянству... Подражая тем, которые уравнивают тяжести на весах, они столько же убавляют печали, сколько прибавляют сластолюбия».

§ 133. Свойства любострастия, или похоти

«Скажи мне, — спрашивает св. Златоуст, — что́ *свиренее* скверной похоти, которая, подобно бешеной собаке, непрестанно бросается на нас... и требует непрестанно бодрствующей души?»

«И теперь знаю таких, — замечает св. Василий Великий, — которые в юности поползнулись в плотские страсти и до самой седины по привычке к злу пребывают в грехах. Как свиньи, валяясь в тине, непрестанно более и более облипают грязью, так и эти люди, чрез сластолюбие, с каждым днем покрывают себя новым *позором*».

«Есть любовь, — говорит сщмч. Зинон Веронский, — которая ведет своих поклонников не к спасению, а к гибели и которую изображают в образе человека, потому что она временна и тленна. Так, ее изображают в виде красивого мальчика, потому что *сладострастная* ее *резвость* никогда не стареет, — она и в стариках так же жива, как в юношах; изображают нагою, потому что ее похотливая воля *гнусна*, отвратительна; изображают с крыльями, потому что она стремглав *бросается* на предметы своего вожделения; изображают ее с колчаном, набитым стрелами, и с факелом, потому что *огнь преступной страсти*... любит защищать себя оружием; наконец, изображают ее слепую или с повязкой на глазах, потому что она, горя необузданным огнем похоти, *не разбирает* ни возраста, ни внешнего вида... *не обращает внимания* ни на препятствия, полагаемые званием, ни даже на священнейшее чувство истинного благочестия, стараясь *помрачить* и это чувство своим заразительным, ядовитым дыханием... Она покушалась сделать Сусанну жертвой неистовой похоти двух стариков или смерти. Она внушила жене Пентефриевой мысль обвинить в насильствовании целомудренного, против всех ее соблазнов устоявшего Иосифа. Она везде носится, как мятежница, как сумасбродная. Она обещает и изменяет свои обещания; дает и отнимает; она то печальна, то весела; то униженна, то горда; то предается невоздержанию, то соблюдает строгий пост; является то обвинительницей, то ответчицей. Она шутит, смеется, бледнеет, чахнет,

вздыхает, скрытничает, покорствует; или искушает, раскидывает сети обмана, расточает ласки или неистовствует. Короче говоря, она употребляет все средства и не упускает случаев к причинению вреда своим жертвам... При всем том, к несчастью, она слишком деятельна и могуча. Она обольстительными своими чарами каждодневно волнует весь мир: всё в нем отравлено ее заразительными удовольствиями... *Всё, еже в мире, похоть плотская, и похоть очес, и гордость житейская* (1 Ин. 2, 16)».

«*Любовь и похоть плотская*, — пишет св. Димитрий Ростовский, — *никогда же утолима, ниже упокоюема есть*. Собери от всех стран красóты, от всего мира похоти будет ли упокоена душа? Никогда же; ибо сия сию имать красоту, иная же ину; сия сию имать лепоту, иная же ину. Аще же со всеми сими в сердце твоём любодействовати восхощеши, како имети будеши в сердце твоём тишину и покой? Никако же; днесь бо сие вождеде, и по сем ино; днесь сие возлюби, и посем омерзи; днесь сим ратуема есть, иным же иногда».

§ 134. Действие любострастия, или похоти

а) «Не только о том, кто выпил много вина, но и о том, кто питает в душе другую страсть, можно сказать, что он крепко пьян. *Пьян*, например, *тот, кто любит чужую жену и живет с блудницами*. Как выпивший много вина и обессиленный им произносит неприличные слова и видит одно вместо другого, так

и объятый нечистой похотью, как бы каким-то вином, не произносит ни одного здорового слова, а говорит только... низкие и достойные смеха слова и видит одно вместо другого; *слеп ко всему*, что пред глазами, а везде только видит ту, к которой питает страсть, и, подобно помешанному и безумному, и в собраниях, и на пиршествах, во всякое время, и на всяком месте, о чем кто ни говори ему, не слышит, кажется, ничего, но только о ней и думает, только о грехе и мечтает; всё подозревает, всего боится и ничем не лучше какого-нибудь животного, пораженного стрелой».

«Покровенная и завязанная очеса имать похоть плотская, еже не видети ей ни себе, ни иного кою: ибо нечистый блудник ниже своя мерзости видит, ниже страшнаго отмстителя, Бога, не памятует грознаго Божия суда: и *едва что сице, яко же похотных деяний беззаконие скверное, Бога от ума изгонит и в забвение приводит*». «*Похоть блудная*, любострастная, егда в ком превозможет... та *ослепляет человека*, аще и не плотския того очи слепотворящи, обаче умные погубляющи, еже не видети ему ни Бога, ни человек, ни себе самага. Ниже бо Бога таковый боится, ни человек стыдится, ни себе щадит». «Егда блудник совершает грех свой, Бог нань гневается... мечь казни Божия над грешащим висит... геенна огненная ему воспламеняется... руне бесовстии уготовляются похитити его... Ангелы святые... отвращаются... блудник же умом своим ничто же о таковых рассмотряет; слеп убо есть, не видяй Бога и готуемой себе гневом

Божиим вечной казни. Не видит слепотствующий умом своим блудник человеков, сиесть, не стыдится их, аки бы не видяй тех, аще и весть, яко ведут вси о его беззаконии... обаче он *небрежет* о том, *стыд свой погубивши*... Не всуе древние Еллины... изображаху блудную страсть подобием юноши, зовомаго от них Купидона, слепа и нага, очи платом покровенный и завязанный имуща, все же тело кроме всякия одежды, изъявляюще во изображении оном юностное в похотех плотских шатание и безочивое в любодениях безстудство, ниже о наготы своей, о явлении, глаголю, инем дел своих, брегущее». Так, «не видит слепотствующий умом своим блудник... коль великих благ лишается; погубляет бо тройственная своя благая, ова внешняя... ова яже естественная телу суть, ова же внутренняя.

Погубляет благая внешняя, стяжанная имения, богатства, довольства, изобилия... яко же в Притчах пишется: *иже пасет любодейцы, погубит богатство свое* (Притч. 29, 3). Образ сего сын блудный... *иже расточи имения своя, живый блудно* (Лк. 15, 13)...

Погубляет невоздержный блудник и естественная телу его благая, яже суть: здоровье тела, благолепие лица, зрак очес, гласа изрядство, бодрость... крепость же и силу; вся та от неударжаннны похоти в человеке ослабевают, умаляются, яко цвет увядают и погибают...

Но... и та, яже суть внутренняя душевная блага, углубшему в страстях блудных умаляются. Память изнемогает, разум помрачается, свобода вольные

воли работает своей страсти, не еже бо хочет, сие творит, но еже и не хочет, то содевает, владеюще в нем греховному обыкновению».

«Скрывай себя от людей суетных, — учит св. Василий Великий, — обнаруживай же себя всего чаще пред Богом... Горе тебе, если оставляешь воздержанность... встречаешь жену блудницу, которая, очаровав твой слух раздражительными словами, твои взоры — красотой лица, твой вкус — лакомыми яствами, как бы на удочке, приведет к себе... ослабит в тебе постоянство любви к воздержанию и таким образом, постепенно отвлекая от добродетельной жизни, развратит собой».

«Если кто говорит, что от свидания и долгого сожителства с женщинами не терпит вреда, то он или не имеет в себе мужской природы и есть что-то весьма странное... или если имеет, то, будучи погружен в страсти, не чувствует сего, по *подобию утившихся, или сумасшедших*, которые в самых тяжких страданиях почитают себя нестрадающими».

б) «В оке, рассеянном, обращенном, есть уже блуд, о котором засвидетельствовал Господь: *аминь, аминь глаголю вам, яко всяк, иже воззрит на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем* (Мф. 5, 28)... Страшный у нас предатель — рассеянное око. На прочие страсти действует недавнее искусительное воспламенение; а брань, возбужденная взором, и в присутствии, и в отсутствие видимо-го мучит душу, разжигая ум похотью. Представляю... нечто в пример. Слышал кто-нибудь сладкогласие

музыкальных инструментов и отошел прочь; потом слышит плачевный голос, и плач подавил в нем сладкогласие музыкальных инструментов. Подобно сему, вкусил кто-то меда, а потом вкушает чего-нибудь самого горького, и горечь подавила сладость меда в гортани. То же и с обонянием: обонял кто что-нибудь самое приятное, а потом обоняет зловоние, и зловоние угашает приятность обоняния. Еще, коснулся кто-то холодной воды, а потом касается кипящей, и жар горячей воды ослабляет холод. Но брань, возбужденная рассеянным оком, и в присутствии, и в отсутствие предмета разжимает ум похотью. Даже и во сне представляет предмет сердцу, потому что беседы живописуют искусительную вещь в мысли и занимают ум, начертывая образ искусительного предмета в очах человека... *Парение похоти пременяет ум незлобив* (Прем. 4, 12)... А кто не противится похоти, но дает очам свободно блуждать, тот, конечно, склонился уже умом пред страстями... Если он не будет трезвиться и постоянно иметь страх Божий пред очами своими, то не замедлит растлить и тело... Демон... побежденному оком своим начинает внушать и говорить нечто подобное сему: “Вот в намерении ты согрешил и прелюбодействовал сердцем, заповедь уже нарушил, и грех преступления заповеди вменен уже тебе. Поэтому удовлетвори теперь похоти. Ибо и сделать, и вожделевать — одно и то же. Насладись, по крайней мере, своим вожделением”. Но ты не верь его вымыслам, по слову апостольскому: *не неразумеем умыслений его* (2 Кор. 2, 11)».

«Посмотри на иного юношу, который с детства воспитан в честной жизни, тщательно ходит в дом молитвенный, не нерадит по силам делать добро, помнит вечный Суд, с любовью приемлет слово учения; а потом поползнул он в блуд: как в нем *за утратой целомудрия... следует совершенное низвращение!* Лукавая совесть уже не ведет его в место молитвы... *С сего времени ленив он к молитве;* выдумывает мнимые предлоги в ответ спрашивающим. Он говорит: “меня понуждает такой-то, не могу ждать Божественной службы” — и опять по такой-то причине (какую случилось ему выдумать) уходит из храма... и он доходит до совершенной гибели».

в) «Афродита, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — или Венус, по-нашему *прелюбодейние... всюду* начальствовать, паче же *царствовать* обыче; понеже *вся, яже в мире, похоть плотская*. Не всеу Диоген... Еллинский философ блудную страсть нарече царицею царей; та бо не точию общими людьми, но и самими царями обладает; они обладают народами, а та над ними царствует. Видети то бяше и прежде еще в Дарии царе Персидстем, с его же главы наложница того Апамина, дщи Вартакова, одесную его сидящи (см. 2 Езд. 4, 29), диадиму царскую от главы его отъемлет, и на себя возлагает, и по ланитома царя биет; он же отворенными устнами зрит на ню. И аще она посмеется пред ним, смеется и он; аще же она разгневается, он утешает ю, дондеже начнет глаголати с ним. Подобне и о Аларике, Готфстем царе славном и сильном, повествует история,

яко любодейцы своей Пинфии сандалия очищати не гнушашеся, рабское творя послужение жене блудной, юже безмерно любяще. О порабощения страстного! Иже многим народам бе страшен, в бранех непобедимый, в Риме царствуяй, странами обладаяй, раб бяше блудницы! О крайняго безумия, слепоты и безстыдства! Тая-то царица и Иродом возоблада... плени бо того себе греховною сластиею, и поработи, и закабалила вовсе; а он той, аки пленный раб, служаше, и вся повелеваемая ею с скоростию и усердием творяше».

«Похоть и безумная плотская любовь... неудобопобедимое зло... потому что плененным» таковой страстью *«хоть и не невозможно, однако ж трудно избавиться от этих сетей»*. Почему же? Потому что сей страсти «содействует и помогает удовольствие: оно предавшихся страсти со всех сторон опутывает многими веревками, так что главная трудность к исправлению состоит в том, чтобы убедить душу тщательно захотеть и пожелать освобождения. Это похоже на то, как если бы человек, долженствующий избавиться от чесотки или проказы, услаждался этою болезнью и сам себя ввергал в недуг».

§ 135. Причины любострастия, или похоти

«Откуда происходит, что некоторые с трудом борются против страсти блудной, а другие почти самой природой удерживаются от сего порочного удовольствия, хотя часто имеют тучное тело?

Телесная похоть происходит или *от горячего сложения тела*, или *от излишества в пище, сне и покое*, а может быть, и *от дьявольского действия*. Это три причины. Четвертая есть *осуждение ближнего*; пятая — *высокоумие*. Кто много мечтает о чистоте своей, тому Бог попускает впадать в грех, дабы посредством падения оставил гордость... Хранение чистоты зависит или от особого Божия покровительства, или от холодного телосложения, или от того, когда непрестанным упражнением в трудах стараемся одолевая себя и когда никого не осуждаем. Если же некоторые хранят чистоту и при гордости, то о них должно знать, что дьявол оставляет их в небрежении, зная, что гордость паче всех страстей достаточна к тому, чтобы подвергнуть человека вечному наказанию».

а) «Кто наполняет чрево и обещается быть целомудренным, тот подобен утверждающему, что остановит силу огня, пополающего солому. Как невозможно удержать стремительность огня, разливающегося по соломе, так невозможно остановить стремление к непотребству, воспламеняемое при пресыщении. Столп поддерживается основанием, и *страсть блудная успокаивается пресыщением*».

б) «Преоскверненный и многообразный демон блуда, — пишет преп. Нил Подвижник, — *искушает всякого своим образом*, и всякому особые причиняет беспокойства, и из юных *одних* низлагает *скорее*, *других медленнее*, иных обучает растлению около двенадцатого года, иных уловляет страстью, когда

достигнут уже восемнадцати лет, а иных, переживших и тридцатый год, сверх чаяния увлекает в бездну студодеяния. Подивись же, как проклятый демон и не испытавших блудной страсти обучает делу сему. Нередко отрок *в полуденный час лежит на постели*, и, приступив к нему, демон, как хитрый и коварный змий, в великой тишине говорит мысленно душе, как бы от мужеского или женского лица, и настойчиво побуждает к гнусной страсти, иногда же, коснувшись головы отрока, отгоняет сон, чтобы уже *в бодрственном состоянии*, не имея у себя другого дела, *занялся нечистыми помыслами* и, предавшись срамным думам, с большей легкостью обучился блуду. А если юный погружен в сон, то действует на него также *сновидениями*, в точности и живо представляя грех, касаясь плоти и влагая в нее пламень, а другого приводит к сему опять неприметно и неощутительно видением мужеского и женского лица, не показывая, впрочем, ничего блудного, но представляя одну приятнь и неумеренную приверженность, между тем как по намерению демона во всем этом имеется в виду не добрый, но худой конец. Иным же неотступно внушает пожелание сердца явно привести в дело; иного *вовлекает в сластолюбие беседой сверстных* юношей, а другого какими-нибудь видами беззакония, о которых нет надобности и говорить, исторгает из божественного целомудрия».

в) «Если хочешь быть целомудренным, храни *воздержание* и прерви *вредные свидания*. В какой мере приближается человек к тому, что производит

соблазн, в такой мере невозможно сердцу его пребыть без смятения помыслов и без воспламенения лукавых пожеланий, потому что видимое лицо и речи возбуждают его к страсти. Как губка, поднесенная к чему-нибудь влажному, раздувается и вбирает себя влагу, так и человек, нетвердый помыслом, если сближается *или долго беседует с рассуждающими по-плотскому*, вбирает в себя вред; посему, упившись этим, и без вина делается опьяневшим; от того самого, что наполнен вредным, не принимает уже духовного слова: занявшее его и овладевшее им неумеренное пожелание служит препятствием духовному слову, преграждая ему вход. А если кто рассмотрит сие в подробности, то найдет, что не в одной страсти сластолюбия, но и во всяком запрещенном деле бывает то же самое. Как скоро пожелание какой-либо вещи чрез чувства вкрадывается в душу, оно окружает и осаждает ее представлением сей вещи и преграждает вход Божию слову. Как губка, если кто обмакнет ее в уксус и, не выжав, захочет облить вином, не принимает в себя вина, потому что прежде вошедшая в нее уксусная жидкость служит препятствием наливаемым каплям вина, так и исполненные пожелания, когда вразумляют их, остаются непослушными и, если беседуют с кем-либо о целомудрии или занимаются, как и должно, чтением о нем, не отстают от гнусной страсти».

«Похоть, — говорит преп. Нил Подвижник, — не имеет такой силы, когда нет у нее пищи, какую приобретает, когда есть питающее похоть... *Сластолюбие*

тогда возбуждается, когда нравящееся видом своим раздражает желание... Лицо, нравящееся своей привлекательностью, удерживает на себе внимание плотлюбивого глаза, никуда не позволяя обращать его, не давая и мысли свободы перенестись на что-либо другое, даже если бы что-то готовилось подавить тебя, наслаждением побеждает усилие принуждающего отвести око. Но для тревожимого одними воспоминаниями освобождение удобно и устранение крайне легко».

«Никаким словом не объясним в подробности, — говорит свт. Григорий Нисский, — как враг каждого... города, населенного в душе Богом, или допытывается о наших силах *чрез соглядатаев*, или даже между нами самими находит сделавшихся *предателями* наших сил. Но, чтобы яснее раскрылось это понятие, скажем: таково первое приращение искушения, с чего *берут начало* страсти. Вот кто бывает соглядатаем наших сил! Представилось, например, глазам зрелище, которое может возобновить в нас вождение. Сим-то враг и изведывает в тебе силы, крепки ли они и готовы ли к отбою или слабы и готовы сдаться. Ибо если... силы разума не растерялись у тебя при том, что увидел, но бесстрастно перенес ты встречу, то немедленно приводишь в ужас соглядатая, как бы показав ему какую колющую вооруженную дружину воинов, разумею ополчение помыслов. Если же во время зренья *чувство разнежилось от удовольствия* и подобие видимого образа посредством очей вторглось внутрь сердца, то внутренний

военачальник, ум, как не имеющий никакого мужества или никакой отваги, но *сластолюбивый* и изнеженный, подвергается тогда нападению, и вокруг соглядатая собирается множество предателей из толпы помыслов».

«Дух блуда, у эллинов обыкновенно называемый любовью (*эрос*), склонных к сластолюбию и небрежущих о будущих судах и о вселенском оном судилище, явным образом, скоро и без всякого труда, вовлекает в пропасть непотребства, к заботящимся же о спасении и борющимся со зверями сладострастия приступает с какими-нибудь приманками, ухищрениями и обманами. *Сперва* влагает не что-либо худое, но одну *добрую* привязанность и нежную, но еще не страстную *склонность* к какому-нибудь лицу, стороннему или туземному, мужского или женского пола. *Потом* побуждает входить в *собеседования*, вместе проводить время, вместе вступать в общение, путешествовать, вместе предаваться парению мыслей, иметь общими необходимые вещи, вместе праздновать, забавляться, иметь общую трапезу, и всё без блудного помысла. Но сие-то самое и служит основанием, предлогом, началом и корнем греха. Наконец *после сего*, когда пройдет много времени и худая *привычка друг к другу* сделается нерасторгаемой, тогда уже демон, обращая действие свое на телесные члены, внезапно возжигает *плотской пламень*, и, как медный котел, приводит члены в кипение, и, поразив сердце разжженными стрелами *помыслов* о недозволенном удовольствии, понуждает

к совершению *лукавого дела*, сильно разжигает его, как Вавилонскую печь».

г) «Рассмотрим, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — внимательнее *плотскую любовь*, и узнаем, *что усиливает* страсть сию. Тогда *увидим, от нас ли она зависит или не от нас*. Если от нас, то мы должны употребить все усилия, чтобы освободиться от нее; если же не от нас, то для чего напрасно и мучить себя? Для чего будем обвинять, а не лучше извинять тех, которые бывают пленены сею страстью? Итак, от чего же рождается любовь сия? От красоты лица, скажешь ты, то есть когда красива и благовидна будет та, которая уязвляет тебя. Но ты несправедливо и безрассудно говоришь сие. Ибо если бы красота лица привлекала к любви, то такую-то девицу любили бы все. Если же не все любят ее, то и *любовь сия зависит* не от естества и не от красоты лица, а *от бесстыдных глаз*. Ибо когда ты, пристально смотря на нее, чрез меру удивляешься ей и разжигаешься в сердце своем, то ты уже уязвлен. “Да кто может, — ты скажешь, — при взгляде на красивую женщину не похвалить ее? Ибо не в нашей воле состоит удивляться чему-либо; а посему и любовь не от нас зависит”. Не спеши, человече. Для чего ты всё смешиваешь и, обходя по распутиям, *не хочешь узнать настоящего корня сего зла?* Я много знаю таких, которые удивляются и хвалят, между тем не любят. “Как же возможно удивляться красоте и не любить?” Не возмущайся, я об этом и хочу теперь говорить; потерпи и послушай, как Моисей удивляется сыну

Иаковлеву, говоря: *и бяше Иосиф добр образом и красен взором зело* (Быт. 39, 6). Но неужели говоривший так и любил? Совсем нет. Ты скажешь, что Моисей не видал того, кого хвалил. Но мы впадаем в сию страсть не только тогда, когда смотрим на красоту, но, случается, и тогда, когда слышим о ней. Но чтобы ты более не спорил с нами, я спрошу тебя: Давид не был ли благообразен и весьма доброзрачен, особенно по красоте своих глаз... Неужели поэтому кто-нибудь был увлечен страстной любовью к нему? Никто. Следовательно, *любовь не связана неразрывно с удивлением...* Видно, что *страсть сия происходит не просто от красоты только телесной и благовидности, а от расслабления и заблуждения души.* Много было и таких, которые, пройдя мимо славящихся красотой женщин, предавались безобразным. Отсюда ясно, что любовь зависит не от красоты лица. В противном случае они избрали бы красивых, а не безобразных. Итак, где же причина сей страсти? Если не от красоты лица сия любовь, то откуда же она происходит и где искать ее источника? От злого духа? Точно, она и от него зависит. Но мы не того доискиваемся. Посмотри лучше, не виновны ли и мы? Действительно, она не есть только навет диавола, но вместе с ним мы и сами еще первые ее виновники. Ибо сия страсть ни от чего так легко не рождается, как *от привычки, от услужливых слов, от праздности, лености и от того, что у нас нет никакого дела.* А привычка великую, очень великую имеет силу, даже обращается в необходимость природы. Но если

привычка рождает ее, то очевидно, что она же и погасить ее может. Многие увлеченные сей любовью освобождались от нее тем, что не видели более любимых ими лиц. Сначала это покажется жестоко и очень неприятно, но со временем сделается приятным, а наконец, если только захочешь, и без труда освободишься от сей болезни. “А это от чего, ты скажешь, что я и без привычки еще пленяюсь при первом взгляде?” И это также происходит *или от праздности телесной, или от пищи, или от беспечности о своих обязанностях, или оттого, что человек во все не занимается даже необходимыми для него делами*. Такой человек, повсюду блуждая, как бы кто заблудившийся в пути, легко увлекается всяким злом; и его душу, как душу рассеянного юноши, всякий, кто хочет, увлекает в рабство. Поскольку существенное свойство души — непрестанно быть в действии, то, если ты прекратишь ее деятельность в добром, она, как не могущая оставаться в бездействии, по необходимости устремляется к другому роду действий. Как незасеянная и ненасажденная земля и сама собою производит траву, так и душа, неупражняемая в добрых делах, а по природе своей непрестанно стремящаяся к деятельности, по необходимости предается злым делам. И как глаза, не могущие не смотреть, необходимо смотрят на худое, когда не имеют пред собою хорошего, так и помысл, не занимаемый предметами полезными и необходимыми, по нужде останавливается на бесполезных и вредных. А что непрестанное упражнение и бодрствование могут отогнать

первое нападение страсти, это известно из многих примеров».

Примечание. «Итак, если ты при взгляде на благовидную женщину почувствуешь страсть к ней, то более не смотри на нее — и освободишься от страсти. “Да я не могу, ты скажешь, не смотреть на нее, будучи влеком страстью”. — Займись другими полезными предметами, занимающими душу: читай книги, заботься о своих нуждах... защищай обижаемых, молись, размышляй о будущем веке — к сим предметам устремляй душу твою. Поступая таким образом, ты освободишься не только от новой еще раны, но легко можешь излечить отвердевшую и застаревшуюся... Но если мы всегда обращаемся и беседуем с теми, которые поражают нас стрелами этой страсти, и даже в отсутствие говорим о них сами, и слушаем рассказы других, то не сами ли мы питаем болезнь свою? Как же ты хочешь погасить огонь, каждый день раздувая пламень? Всё, что мы сказали доселе о привычке, — сим пусть воспользуются юноши. Что же касается до мужей и тех, которые умеют размышлять, то для них более всего в этом случае нужен страх Божий, память о геенне и желание Небесного Царствия. Ибо всё это имеет особенную силу для них, чтобы погасить пламень преступной любви. Кроме сего, представляй себе и то, что видимое тобою есть не более как влага, кровь и гной согнившей пищи. “А светлый цвет лица?” — скажешь ты. Правда. Но нет ничего светлее цветов земных, а и они увядают и согнивают.

Посему и здесь смотри не на цвет, но далее про-никай мыслью; и, оставив без внимания красоту кожи, размышляй о том, что под кожей кроется... “А нежный и резвый глаз, красиво расположенная бровь, черные ресницы, кроткая зеница ока, веселый взгляд?” Но знай опять, что и сие всё не иное что, как нервы, жилы, перепонки и артерии... Вместо сего устремляй лучше мысль твою к истинной красоте... душевной... Красота души такого свойства, что и в старости имеет многих любителей, потому что никогда не увядает и всегда цветет».

И в другом месте свт. Иоанн Златоуст говорит: «Когда возбуждается похоть, то печь не разгорится, если ты не подложишь огня, если не дашь ему пищи; а эта печь не разгорится, если ты не станешь *засматриваться на благообразные лица*, если не станешь гоняться за другими красотами, если не станешь ходить на зрелища нечестия. Если ты не будешь *утучнять плоти пресыщением*, если не будешь *потоплять ума в вине*, то не поднимется этот пламень, не разгорится эта печь, не расви-репееет этот зверь, не погибнет от него, как от буйных ветров, чистота души. Итак, скажешь, этого достаточно для избежания пламени греха? Нет, одного этого недостаточно, а нужно присовокуп-лять и нечто другое: непрестанные молитвы, общение со святыми, сообразный пост, постоянное воздержание, надлежащие занятия и прежде всего другого страх Божий, памятование о будущем Суде, невыносимых наказаниях и обетованных благах. Соблюдая всё это, ты можешь обуздать

рассвирепевшую похоть и остановить волнуемое море».

§ 136. Виды и свойства чревоугодия

«Пища огню — дрова, а пища чреву — снеди. От множества дров возгорается великий пламень, а множество снедей питает похоть. Пламень ослабевает с оскудением горючего вещества, а скудость снедей приводит в бессилие похоть». *Чревоугодию паче всего сродственно сладострастное движение...* «Если ослабеет сия страсть, то ослабевает от оскудения... чрева; и если усиливается и приходит в движение, то оттуда подается ей сила».

«Чревоугодием (*гастримаргия*), — по изъяснению преп. Исидора Пелусиота, — называется излишество. Но и неистовая заботливость о чреве есть также чревоугодие, потому что *маргос* значит “неистовый”».

Относящееся к сластолюбию (см. § 132), «*чревоугодие разделяется на три вида*: одни хотят принимать пищу ранее определенного часа, другие пресыщаются всякой пищей, а третьи хотят лакомой пищи».

«Объядение есть притворство чрева, которое, насытившись, называет себя голодным и, быв удовольствовано до невмещения, вопиет: алчу. *Объядение есть изобретатель столовых приправ*, источник вкусных и сладких брашен. Пресечешь одну его струю, возникает другая; уничтожишь эту, оно найдет третью, чтоб тебя беспокоить. *Объядение есть*

обольстительная жадность очей, которая, вкушая мало, думает всё поглотить. Радуетя жид о субботе и торжестве своем, и инок чревоугодливый — о субботе и воскресенье. Он прежде времени считает, сколько дней до Пасхи, и задолго готовится к празднику. Раб чрева помышляет, каким столом праздновать праздник... Чревоугодник весьма рад, когда придет к нему гость, чтоб иметь большой случай к объедению».

Преп. Исаак Сирин говорит, что «тот волк, пожирающий мертвечину, кто вступает в дружбу ради своего собственного чрева».

Впрочем, «когда душа наша желает различных снедей, то она желает свойственного своей природе, следовательно, для уничтожения хитрых ее прихотей *мы должны употреблять разумную осторожность...* Если можно, давай чреву своему пищу достаточную и для желудка удобоваримую, чтоб чрез насыщение одного отвратить его ненасытимую прихоть».

§ 137. Действие чревоугодия на душу

а) «Для чего, оставив соразмерное и благородное употребление даров Божиих, стараешься с неистовством о лакомых яствах и суетных поварских ухищрениях, которые не к напитанию служат, но *приводят в страстное неистовство?*» «Ты властен есть; сохраняй же свою власть и смотри, чтобы не сделаться рабом этого пожелания. Кто надлежащим образом пользуется им, тот властен над ним;

а кто предается ему неумеренно, тот не имеет власти, но становится рабом неумеренности... Если ты не воздержан, то не ты имеешь власти над чревом, а она имеет над тобою власть... *Чревоугодие* — это жестокая и дикая страсть; она *порабощает* и унижает человека».

«Пресыщение не менее, чем голод, а еще гораздо сильнее разрушает тела и подвергает их болезням. Дай мне кого хочешь, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — я скорее расторгну его пресыщением, чем голодом, потому что последний действительно сноснее первого. Голод можно перенести дней двадцать, а пресыщения не перенести и два дня. Непрестанно борясь с голодом, люди в полях пользуются здоровьем и не нуждаются во врачах; а этого, разумею пресыщения, не могут выдержать и те, которые то и дело призывают врачей, — или, лучше сказать, тиранство его часто побеждает их помощь».

б) Иногда «страсть чревоугодия... обыкновенно обнаруживает свою силу не во множестве яств, но в пожелании и в малом вкушении... Как вода, разделяемая на многие протоки, делает, что зеленеют все места, лежащие около протоков, так и *страсть чревоугодия*, если разлилась в твоём сердце, напоив все твои чувства и насадив в тебе лес пороков, *обратит душу твою в жилище зверей*. Видел я, — говорит так свт. Василий Великий, — что *многие одержимые страстями исцелялись, но не видал между ними ни одного... чревоугодника... Все такие люди... лжецы, люди, много клянущиеся, клятвопреступные, любящие*

прекословить, мстить, кричать... скупые, роскошные в пище... любопытные».

в) *«Душа, — свидетельствует свт. Иоанн Златоуст, — преданная сластолюбию... становится изнеженной, вялой, робкой, несвободной, боязливой, исполненной лютости, неведения, ласкательства, ярости, лености, — полной всех пороков и чуждой противоположных им добродетелей».*

«Матерь сластолюбия — чревоугодие, ибо оно порождает сластолюбие, а может быть, и многие другие страсти; от него, как от корня отпрыски, изникают прочие страсти... потому что сребролюбие, гнев, печаль суть порождения и отростки чревоугодия. Чревоугоднику прежде всего нужны деньги на удовлетворение пламенеющего всегда вожделения... а на препятствующих приобретению денег необходимо возбуждаться гневу; по необходимости также следует печаль, когда гнев по бессилию не перешел в дело».

г) *«Что бывает следствием... если начато нами дело свиней? — спрашивает св. Исаак Сирин. — Что же это за дело? Не то ли, чтобы дозволять чреву не знать границ, непрестанно наполнять его и не иметь указанного времени на удовлетворение телесных потребностей, какое свойственно наблюдать существам разумным? И что же, наконец, выходит из этого? Отсюда тягость в голове, великое отягощение в теле и расслабление в мышцах; а от сего необходимость не совершать Божию службу, потому что приходят леность творить на ней земные поклоны, нерадение о поклонах обычных, омрачение*

и холодность мысли, ум, одевелевший и неспособный к рассудительности от смятения и великого омрачения помыслов, густой и непроницаемый туман, распростертый в целой душе, сильное уныние при всяком Божием деле, а также и при чтении, потому что человек неспособен вкушать сладость словес Божиих; великая леность к отправлению необходимых дел, ум неудержимый, скитающийся всюду по земле... по ночам нечистые мечтания... нелепых изображений, исполненных похотения, которое проникает в душу и в самой душе нечисто исполняет свои хотения... так что поэтому человек отрекается от целомудрия... И бывают у него обольстительные помыслы, которые... раздражают и щекочут ум».

«Нет ничего хуже, ничего постыднее *чревоугодия*. Оно *ум* делает *тупым*; оно *душу* делает *плотской*; оно *ослепляет* и не позволяет видеть. Вот смотри, это случилось и с иудеями. Так как, быв преданы чревоугодию, они всецело были заняты предметами житейскими и не думали ни о чем духовном, то хотя Христос возбуждает их множеством слов, исполненных то строгости, то снисходительности, но и при всем этом они не встают, а по-прежнему лежат *дóлу*. Посмотри, Он сказал им: *ищите Мене, не яко видите знамение, но яко яли есте хлебы и насытитесь* (Ин. 6, 26)».

«Весьма сладостно благоухание постника, и встреча с ним веселит сердца рассудительных; а на чревоугодника от обращения с ним нападает страх, и он употребляет все меры, чтобы не есть с постником».

«Некто, — пишет преп. Исаак Сирин, — рассказывал мне из собственного своего опыта: “в те дни, в которые я имею беседу с кем-нибудь, съедаю по три или по четыре сухаря в день; и если стану принуждать себя к молитве, то *ум мой не имеет дерзновения к Богу и я не могу устремить к Нему мысли*. Когда же я разлучусь с собеседниками для безмолвия, в первый день принуждаю себя съесть полтора сухаря, во второй — один, а как скоро утвердится ум мой в безмолвии, то силюсь съесть один целый сухарь — и не могу; ум же мой непрестанно с дерзновением беседует с Богом, хотя я и не понуждаю его к тому, и светозарность Божества, не оскудевая, осиявает меня и влечет меня видеть красоту Божественного света и увеселяться ею. Если же во время безмолвия приключится кому прийти и говорить со мною хотя бы один час, то невозможно мне тогда не прибавить пищи, не оставить чего-либо из правила, не ослабеть умом к созерцанию того света”».

§ 138. Понятие о пьянстве

«Видал я иных *сластолюбцев*, — говорит свт. Василий Великий, — которые, *по чрезмерному любо-страстию, под предлогом печали*, обращались к вину и пьянству... Но... винолюбцы и пьяницы не печаль утоляют, но обменивают одно зло на другое... одни душевные болезни меняют на другие... Впрочем, думаю, что вино должно подавать помощь природе, но непозволительно до того напиваться вином, чтобы

оно производило помрачение рассудка, потому что скорбь не вытекает вместе с вином, а между тем в душе является новое зло — пьянство. Если же рассудок есть врач печали, то крайним злом будет пьянство, препятствующее врачеванию души».

«Неумеренное употребление вина назову пьянством; непристойное состояние упившегося есть опьянение, а похмелье — неприятное следствие вчерашнего упоения».

§ 139. Свойства пьянства

«Вино, принятое вовремя и в меру, делает нас кроткими, служит людям залогом верности и дружбы, бывает причиной веселья, противоядием плачу, средством к истреблению лени. Для больных оно простое пособие и врачующее от разных немощей, для здоровых — подкрепление и средство к соблюдению здоровья. Если же кто не уважает правил: “ничего слишком и лучше всего мера”, предается излишеству в вине, то оно отомстит ему за оскорбление, разломит и голову, и виски, отнимет у человека силу, расслабит всё тело, свяжет руки и ноги (о другом более чем неприличном нехорошо и сказать) и врагам и друзьям предаст на посмеяние». Так, «вино, если пьешь вовремя и в меру, как почтенное тобою, делается причиной веселья, а если упьешься им, мстит за оскорбление и подвергает наказанию оскорбивших, готовя им *осмеяние, стыд, поругание и раны*».

«Кто не знает всего того, что вино, когда оно неумеренностью претупает потребность, бывает пищей к воспалению непотребства и к доставлению удовольствия, растлением юности, безобразием старости, бесчестьем для жены, составом, приводящим ее *неистовство*, напутствием к *бесчинству*, отравой души, омертвлением *разума*, отчуждением от добродетели. Отсюда без всякого повода смех, без всякой причины *плач*, произвольно льющиеся слезы, ничем не оправдываемое *хвастовство*, *бесстыдство во лжи*, *пожелание неосуществимого*, *надежда на несбыточное*, *надменная угроза*, *неразумный страх*, *бесчувственность к действительно страшному*, *неосновательное подозрение*, *нерассудительное человеколюбие*, *обещание невозможного*; не будем уже говорить о прочем, о *неприличной дремоте*, о *расслабляющей боли в голове*, о неприличиях от неумеренного пресыщения, о *расслаблении членов*, о *согбенении шеи*, не держащейся уже на плечах, когда виновная влага расслабит связи ее составов».

«Упившиеся составляют и пьянственные врачества, не для того ухищряясь, чтоб не потерпеть зла от вина, но для того, чтоб *непрестанно быть в опьянении*. Для них короток день, и даже зимней ночи им мало на питье. Нет и конца сему злу; вино само себя ведет к большему, но не удовлетворяет потребности, но делает неизбежной потребность другого питья, воспаляя упившихся и непрестанно возбуждая к большей жажде. Но когда думают, что у них желание пить неутолимо, тогда испытывают противное тому, чего желали. Ибо от непрестанного

наслаждения *увядают чувства*. Как чрезмерный блеск омрачает зрение и как оглушенные сильным шумом непомерностью поражения бывают доведены до того, что вовсе не слышат: и упивающиеся от чрезмерного сластолюбия, сами того не примечая, теряют ощущение удовольствия. Вино для них невкусно и водяно, хотя и ничем не разведено; вино молодое на вкус представляется тепловатым, хотя оно весьма прохладно; да и самый снег не может утушить пламени, возжженного внутри их излишеством вина».

«Пьянству особенно... свойственно то, что человек, поступая бесчинно, нисколько не чувствует этого, так как и несчастье сумасшествия заключается особенно в том, что больные не знают даже и того, что они больны».

§ 140. Действие пьянства

«Я порицаю... пьянство, — говорит св. Кесарий, — наипаче в праздничные дни... охуждаю те пиршества, в которых проводят целые дни и целые ночи. Тот не знает меры, кто пьет без жажды, кто пьет без нужды; и что всего хуже, что всего постыднее для тех христиан, которые на это пьянство тратят большие издержки, которые расточают на это свое имение. Но кто может исчислить все худые следствия сего порока? Кто равнодушно может взирать на то собрание, где всё исполнено бывает пьянства? Ибо где преизбыточествует вино, там каких только не совершается

непотребств? Посмотрите на преданного пьянству, и вы уверитесь в истине сказанного мною; посмотрите, как он от безмерного опьянения *лишается чувств, теряет рассудок, теряет стыд и совесть*, как иногда лишается самой *жизни*».

«Как у баснословной сциллы и гидры, так и у пьянства много голов; здесь вырастает у него *блуд*, там *гнев*; здесь *тупость ума и сердца*, а там *безумная любовь*».

«Пьянство — этот добровольно накликаемый бес, чрез сластолюбие вторгающийся в душу... делает *мужественного робким, целомудренного похотливым, не знает правды, отнимает благоразумие*... — Свт. Василий Великий продолжает в Беседе 14 «На упивающихся»: —

а) Чем отличен от бессловесных ты, человек? Не даром ли разума, который получив от своего Творца, стал ты начальником и господином всей твари? Поэтому лишивший себя смысла по причине упоения *приложися скотом несмысленным и уподобися им* (Пс. 48, 13). А я сказал бы лучше, что упившийся несмысленнее и скотов, потому что все четвероногие и звери в определенные сроки имеют стремление к совокуплению; но у кого душа связана опьянением и тело наполнено неестественным жаром, те во всякое время, во всякий час *стремятся к нечистым и срамным объятиям и наслаждениям*».

б) «И не одно это производит в них неразумие, но и *превратность чувств* показывает, что опьяневший хуже всякого скота. Ибо какое бессловесное так

недостаточно видит и так недостаточно слышит, как упившийся? Упившиеся не узнают самых близких, а к чужим нередко бегут, как к знакомым. Часто прыгают чрез тень, как чрез ручей или ров. А слух у них наполнен звуками и шумом, как среди волнующегося моря. Им представляется, что земля подымается вверх и горы идут кругом».

в) «Они иногда смеются неумолчно, а иногда беспокоятся и плачут безутешно, то дерзки и неустрашимы, то боязливы и робки».

г) «У них сон тяжелый, почти непробудный, удушательный, близкий к действительной смерти, а бодрствование бесчувственнее самого сна, потому что *жизнь их есть сновидение*. У кого нет одежды, кому нечего есть завтрашний день, те в опьянении царствуют, предводительствуют войсками, строят города, делят деньги. Такими мечтаниями, таким обольщением наполняет сердца кипящее в них вино».

д) «Другие бывают приведены в противоположные сим страсти: впадают в *отчаяние*, делаются *унылы, беспокойны, боятся* всякого шума, *слезливы*, от всего приходят в ужас. Одно и то же вино, по различным сложениям тела, производит в душах различные страсти. У кого, приводя в волнение кровь, расцветет на поверхности тела, тех делает светлыми, приятными и радостными; у кого своей тяжестью подавит сложение, сжимая и сгущая их кровь, тех приводит в противоположное расположение».

е) «Нужно ли еще говорить о множестве *других страстей* — о своенравии, о раздражительности,

о склонности на всё жаловаться, о переменчивости души, о криках и смятениях, об удобоприемлемости всякого обмана, о неспособности удержаться от гнева».

ж) «Невоздержность в удовольствиях из вина льется, как из источника, и вместе с упоющим питьем вторгается *недуг похотливости*, от которого наглость напившихся превосходит всякое неистовое стремление скотов к другому полу...»

«Нелегко изобразить и словом, сколько зол происходит от пьянства. Вредоносность заразы действует на людей не в мгновение времени, но по мере того, как воздух вносит постепенно в тело происшедшую в нем порчу; но вред от вина *вторгается вдруг*».

з) «Ибо таким образом, погубив свою душу и как бы испестривши себя всякой нечистотой, упивающиеся *расстраивают* и самое *телесное сложение*. Они не только чахнут и тают от излишества удовольствий, которые разжигают к похотливости, но и при самой тучности тело у них наполнено влаг и мокрот и лишено жизненной силы. Глаза у них синие, поверхность тела бледная, дыхание трудное, язык нетвердый, произношение неясное, ноги слабые, как у детей, отделение излишеств производится само собою, вытекая как из мертвого. Они жалки среди своих наслаждений и еще более жалки, нежели обуреваемые среди моря, когда волны, догоняя одна другую и заливая их собою, не дают им выбиться из волнения. Так и у этих людей погрязают души, затопляемые вином. Поэтому как корабли, застигнутые

бурею, когда начинают заливаться водою, по необходимости облегчают, сбрасывая с них груз, так и для упившихся необходимо облегчение от обременяющего их. Но, изрыгая и изbleвая, едва освобождаются от бремени и в той мере более жалки несчастных пловцов, что пловцы слагают вину на ветры и море, на внешние бедствия, а упившиеся произвольно навлекают на себя бурю опьянения».

«Буди пьянство от нас нареченно виноградом, — учит свт. Димитрий Ростовский, — но не благоплодовитым, разве тем, о немже Моисей пророк... пишет: *от виноградов Содомских виноград их и лоза их от Гоморры: грозд их грозд желчи, грозд горести их: ярость змиев вино их, и ярость аспидов неисцельна* (Втор. 32, 32–33). Поистине бо пьянство содомо-гоморрский есть виноград, не иные грозди, токмо грозды желчи, горести, змиина и аспидна яда и ярости исполненный родящий. <...> Первый убо грозд пьянственного... винограда есть *помрачение ума*, разума изменение, памяти погубление; от желудка бо вином исполненного пара и сила пьянственная восходящи в главу, потемняет мозг и смущает ум. Чесо ради мнози бывают, иже в пьянстве своем не памятствуют о себе, ни ведают, что деют, что глаголют, яко безумнии; и аще что и зло приключится им, аще безчестие, аще раны, они наутрие не помнят».

«Как сплошная густая туча, — изъясняет свт. Иоанн Златоуст, — не дает воссиять лучам солнца, так и пары, которые источают вино и пресыщение, подобно некоему утесу, ударяя в мозг и образуя

там густой туман, не позволяют рассудку получить больше простора и погружают пьяного в великий мрак».

«Другий грозд, — продолжает свт. Димитрий Ростовский, — есть *безстыдство*: пьяный бо нико-гоже стыдится, но погубив стыд, произносит сло-веса скверная, хульная, безстыдная, нелепая, скаред-ная, слуху целомудренному неуместная, и бывают уста его яко некая пустая хлевина, смраднаго гноя исполненная, а язык, яко лопата, гной измещущая...

Третий пьянственного винограда грозд есть *не-соблюдение тайны*; яже бо трезвенный своя, или ино-го кого вверенная себе, кая таинства глубоко в серд-це своем крыет, погребши тая молчанием, то пьяный в явление всем произносит. Еще же и яже древле бяху содеянная, и яже забвением уморенна, и та вос-поминает... Таковый подобен делве*, новаго пития полной, в нейже шумящу питию и преизливающу-ся, дрождие не удерживается в дне, но на верх вос-ходит, и вон из делвы нуждею, силою внутренния теплоты гонимо, точится: сице пьяну сушу челове-ку, сила в нем пьянственная тайны сердечные воз-мущает и вон изгонит, да усты, аки дрождие от дна делвина, исходят... И пища и тайны в пьяном на бле-вание устроятся.

Четвертый грозд пьянственного содомо-гомор-скаго винограда есть *раздежение похоти* на плотское

* Бочке (др.-рус.).

смешение; чесо ради увещавает апостол: *не упивайтесь вином, в немже есть блуд* (Еф. 5, 18)...

Пятый грозд, яда змиина и аспидна исполненный, есть ярость, гнев, вражда, свары, брань и кровопролития... Того ради поносит приточник: *кому люте, кому молва, кому суды, кому туга... кому сокрушение вотще, кому сини очи, не пребывающим ли в вине, и не назирающим ли, где когда пирове бывают?* (см. Притч. 23, 29–30)...

Впрочем, преп. Исидор Пелусиот полагает, что вино не что-либо новое производит в человеке, но что в нем было скрытно, то выводит наружу. В одном письме к некоему Марку он пишет: «Почему вино, говоришь ты, не всякого, кто пьет его, приводит в одинаковое расположение духа, но *одних делает благодущными, а других раздражительными, одних дружелюбными, а других задорными, одних кроткими, а других зверскими?* И так, поскольку заставляешь меня коснуться естествословия, думаю, что бывает это, а именно: увеличиваются или уменьшаются от вина причины таковых припадков по свойству или телосложения, или душевных движений, для многих сокрытых. Поскольку вино имеет влияние на одни влаги, то некоторым образом *входит в соединение с нравами употребляющих оное:* какого нрава выпивший, такие свойства и обнаруживает в нем, не вновь их производя, но из сокрытых делая явными; ибо, разоблачая нрав, выказываемый притворно, дает видеть сокровенный внутри, почему и вошло в пословицу у многих говорить

“правда — в вине”. И тех, которые думали величаться мнимой степенностью, вино нередко делало откровенными на тайны и заставляло говорить о том, чему лучше бы оставаться невысказанным, а тех, которые из ненависти к злонравию часто приводили себя в гнев, обличало, что они ласковы и кротки, уничтожив в одних мысль о степенности, а в других причину к гневу, потому что не что-либо новое производит вино в человеке, но то, что в нем было скрытно, то выводит наружу».

«Шестый желчный грозд пьянственного винограда, — продолжает свт. Димитрий, — есть *повреждение здоровья, изнеможение телесных сил*, дрожание рук, главы болезнь, очес изменение, желудка бедствование, стонание, недугование, преждевременная старость, умаление лет жизни и безгодная кончина».

Свт. Иоанн Златоуст говорит: «Не только в тот день, когда ты пьян, страдаешь от пьянства, но и после того дня. Подобно как и по прошествии горячки остаются еще следы ее пагубного влияния, так и у тебя и по прошествии хмеля и в душе, и в теле свирепствует буря. *Бедное тело* лежит *расслаблено*, как корабль, разбитый бурей, а того беднее душа, ибо и в расслабленном теле воздымает бурю и возжигает похоть. Когда же, по-видимому, приходит в здравый смысл, тогда-то особенно безумствует, воображая вино, бутылки, стаканы, чаши. Как по укрощении волнения во время бури остаются следы ее разрушительного действия, так и здесь.

Как там товары, так здесь почти всё доброе выбрасывается. *Целомудрие* ли стяжал кто-либо, *стыдливость* ли, *кротость* ли, *смирение* ли? Всё сие *пьянство повергает в море нечестия...* И не это только зло рождается от пьянства, но и после *пьяницы подвергаются* другой жесточайшей казни: безумному *унынию, неистовству, расслаблению, насмешкам, поношениям*». Так, «пьянство и само по себе может служить вместо всякого наказания, наполняя душу смятением, погружая ум во мрак, делая его пленником, подвергая людей бесчисленным болезням, внутренним и внешним».

«Седмый грозд пьянственного винограда, — по исчислению св. Димитрия Ростовского, — есть *истощание имений*, богатств погубление, корыстем тщета... О, коль мнозии пьянства ради от великаго богатства в последнюю нищету приидоша!..

Осьмый грозд несладкий *тщета спасения...* Есть повесть во Оtechнике о некоем египетском пустынножителе, ему же обеща бес никиими же более искушеньми стужити, токмо да от триех грехов един который грех сотворит единою. Три же грехи предлагше сия: убийство, блуд и пьянство... Пустынный же той помысляше в себе сице: человека убити страх, есть бо то зло велие... Блуд сотворити стыд и хранимую дотолe чистоту тела осквернити жаль и гнусно есть осквернитися... Упитися же единою не мнится быти велий грех, скоро бо человек сном истрезвится. Иду убо упиюся, да прочее бес мне не стужает... Иде во град... вниде в корчемницу, и пит, и уписа и...

прилучися ему беседовати с некоею женою безстыдною... и прельщен быв... Прииде муж жены оные и... нача бити его, той же... начат битися с тем мужем и, одолев его, уби. И тако пустынный соверши вси три греха... начен от пьянства... Сице пьянство на вся грехи дерзает и тщету спасения творит, погубляя добродетели...

Девятый желчный грозд — *гнев Божий*: пьянствуяй бо, преступая заповеди Божия, подвижет на гнев Бога грехами своими...»

Свт. Василий Великий в «Толковании на пророка Исаию» пишет: «Молодые гуслисты, на беду встретившиеся опьяневшим глазам, играющие на свирелях и цевницах (ср. Ис. 5, 12), торгующие своей красотой, лики поющих, и согласное пение людей порочных, погружая тело в негу и расстраивая души, общим благозвучием возбуждают опьяневших ко всякой *срамной и беззаконной забаве*. И что же выходит из этого? То, что *на дела Господни не взирают и дел руку Его не помышляют* (Ис. 5, 12)... Что значит сказанное? То, что *пьянство есть начало безбожия*, как омрачение разума, которым... познаётся Бог».

Наконец, «десятый прегорчайший грозд пьянственного винограда есть *известная души пагуба*. Иные бо грешники, аще приближатся к часу смерти своя, каятися могут и жалети о гресех, трезвен имущи разум: пьяный же, умираяй, како покаяться может, не памяствуя о себе, ниже зная нашедшия нань кончины нечаянные?».

О СТРАСТИ КОРЫСТОЛЮБИЯ

§ 141. Переход к настоящей главе и понятие о корыстолюбии и любостяжании

«Не вино зло, как говорят, а пьянство, так точно не богатство зло, а любостяжание и сребролюбие».

«Как для упивающихся прибавление вина служит побуждением к тому, чтоб пить, так... разбогатевшие, приобретя много, желают еще большего, постоянным приращением богатства питая свою болезнь».

«Не думай, — говорит преп. Исаак Сирин, — что любостяжание состоит только в приобретении золота и серебра, но во всем, к чему привязывается твоя воля».

«Многие, — повествует преп. Иоанн Кассиан Римлянин, — со всем усердием отрекшись от мира, охотно оставляли множество житейских вещей, большие стяжания и мирские сокровища и вступали в монастыри; но потом здесь так пристращались к немногим и малозначительным вещам, без которых нельзя уже обойтись, что забота о них гораздо превышала их прежнюю страсть к богатству мира... Не имея возможности питать любостяжание и скупость вещами драгоценными, они удерживают их около вещей маловажных и таким образом, очевидно, не отсекают страсти, а как бы переносят только в другое место. Связываясь заботою о корзинке, мешочке, книге, рогожке и других подобных вещах, как они ни маловажны, они бывают обладаемы такой же страстью, какой и прежде. Хранят их и защищают с таким рачением,

что не стыдятся ради них гневаться на брата и, что еще хуже, заводить споры. Как будто вся сила в различии металлов, а не в самой страсти... И какое различие в том, обладает ли кто страстью к стяжаниям обширным и величественным или к чему-нибудь неважному, кроме разве того, что тем большего достоин осуждения, чем кто, презрев большее, прилепляется к меньшему?»

§ 142. Свойства корыстолюбия

а) «*Любовь к богатству — страсть неестественная*. Естественные пожелания вложены в нас с самого начала, а о золоте и серебре долгое время даже не было известно, существуют ли они... Из пожеланий одни необходимы, другие естественны, а иные ни то ни другое... Желание богатства ни естественно, ни необходимо, а излишне».

«Если хотите, — говорит св. Иоанн Златоуст, — я скажу, откуда возникло это зло. Каждый, соревнуя жившим прежде его, увеличивал эту болезнь, и предшественник возбуждал *страсть к приобретению* в своем преемнике... Люди, как скоро видят светлые дома, множество полей, толпы слуг, серебряные сосуды, большое собрание одежд, — всячески стараются иметь еще больше, так что первые бывают причиной этого зла для вторых, а эти для последующих».

«Итак, скажешь, *страсть к богатству слабее, нежели страсть к телесному наслаждению*? Это всем известно и открывается из многого: и, во-первых,

страсть к телесному наслаждению... обуздывается с великим трудом, потому что она внедрена в нас от природы; во-вторых, древние о страсти к богатству не много рассуждали, а о страсти к женщинам много, для сохранения целомудрия. Живущего законным образом с женою даже до старости никто не станет осуждать, а корыстолюбивого осуждают все; и даже из внешних (языческих) философов многие презирали богатство, а женщин — никогда. Так эта страсть сильнее той». «Кого из великих людей одержала похоть сребролюбия? Никого, а только людей низких и отверженных — Гиезия, Ахава, Иуду и священников иудейских. А похоть плотская победила и великого пророка Давида. Но говорю сие не с тем, — замечает Златоуст, — чтобы извинять плененных плотской похотью; напротив, чтобы еще более побудить их к бдительности... После Давида та же страсть еще более овладела и его сыном... Отец его восстал, опять одержал победу и снова получил венец; а в Соломоне не видим сего... Как же, спросишь, сказано о богатых: *яко неудобь в Царствие Божие внидут* (Мк. 10, 23)? Сими словами Иисус Христос... указывает на их беспечность, не на преобладающую силу сребролюбия, но на чрезмерное раболепство богатству... Похоть плотская для чадорождения... но *страсть сребролюбия... не врождена*. И если ею пленен будешь, тем бесславнее она для тебя».

б) «Сребролюбец есть *страж* своего имения, а не *владелец*; раб, а не господин. Для него легче отдать кому-либо часть своего тела, нежели уделить

сколько-нибудь из закопанного золота. Он с такой же заботливостью хранит свое сокровище, как будто ему строго запретил кто-либо даже дотрагиваться до этого клада, и бережет свое, как чужое».

в) «*Ростовщик* проводит время в праздности и ненасытной алчности; ему не известны ни труд земледелия, ни заботы о торговле. Он сидит на одном месте, питая домашних зверей; хочет, чтобы и незасеянная и необработанная земля произращала ему плод. Вместо плуга у него перо, вместо поля — бумага, вместо семян — чернила, вместо дождя — плодотворное время, неприметно вращивающее его стяжания. Серп у него — взыскание долга, а гумно — тот дом, в котором он вымогает последнее имущество у несчастных, как зерна из снопов. Он смотрит на всё как на свою собственность; желает, чтобы люди подвергались нуждам и бедствиям, только бы в крайности прибегали к *нему*... Он следует за судебными приставами так же, как коршуны следуют за воинскими рядами и сражениями. Он всюду носит свой кошелек и показывает беднякам как приманку, дабы они, нудимые бедностью, бросились к нему и, схватив приманку, *попали на удочку корыстолюбца*... Всё раздает нуждающимся, но не из человеколюбия, а из сребролюбия».

«Всякая почти другая страсть имеет свою степень зрелости, знает и упадок сил, известно ей и пресыщение, сама собой приходит к концу; но страшная любовь к многостяжательности, будучи не врожденной, но привнесенной откуда-то совне, не знает упадка сил, не признает возможности пресыщения...

Скорее иной достигнет недостижимого, нежели она ощутит сытость; потому то приращение, не знаю почему, почитая убавлением и умалением, больший и больший возжигает огонь».

«Есть телесная *болезнь*... весьма мучительная, называемая у врачей *ненасытностью (булемия)*, когда человек, принимая множество пищи, не перестает чувствовать голод... Сребролюбие есть ненасытность души, которая поглощает много, но никогда не удовлетворяется и постоянно мучится желанием».

В другом месте св. Иоанн Златоуст говорит: «Те, которыми овладела безумная страсть и любовь к собиранию денег, истощают на это все свои силы и никогда не насыщаются, потому что сребролюбие есть *ненасытное пьянство*, и как пьяные чем больше вливают в себя вина, тем большей распаляются жаждой, так и эти [сребролюбцы] никогда не могут остановить этой неукротимой страсти, но чем более умножается их имущество, тем сильнее разжигаются они страстью к деньгам».

«Хорошо некто сравнил корыстолюбцев со страждущими *водяной болезнью*. Как те чем более имеют воды в своем теле, тем более чувствуют жажду, так и корыстолюбцы, имея много, желают большего. А причиной то, что как у тех вода находится не в надлежащем месте, так и у них желание не в надлежащих пределах».

«*Море не наполняется*, принимая в себя множество рек, и пожелание сребролюбца не удовлетворяется тем, сколько у него собрано денег; удвоил

он это, и желает сделать еще вдвое большим, и никогда не перестает удваивать, пока смерть не прекратит сего бесполезного усердия». «Сребролюбием и скупостью ят кто бывый, *якоже ад*, ненасытим есть. Всегда от всех любит взимати, даяти же никому ничесоже: аще и всего мира богатство стяжал бы, не насыщается. Очи глубочайшия имать пропастнаго удолия, никогда же наполняемы и насыщаемы быти могущие... Аще и безчисленное богатство примет, обаче еще не наполняется, и никогда же от желания престаёт, дондеже землю покровен будет».

«Как страждущий *острой желчной горячкой* не только не утоляет жара питием, а еще более воспаляет жар, так и корыстолюбцы, когда в удобность своей страсти, лютейшей всякой горячки, умножают богатство, еще более возжигают ее... Кто собирает более и более, тот всё более жаждет; получив тысячу талантов, желает другой тысячи; это получив, старается еще удвоить свое богатство; и, так идя всё далее, он желал бы, чтоб и горы, и земля, и море, и всё превратилось в золото; и бешеная страсть его никогда таким образом не может усмириться».

«Надо, чтобы всё у тебя, как рассказывают о *Мидасе*, обращалось в золото, чтоб и тебе потерпеть одинаковую с Мидасом участь и за худое желание справедливо мучиться голодом. Между породами *ехидн*, какие водятся в Египетской пустыне, есть так называемая дипсада. Каково ее угрызение, показывает самое наименование. Оно дано гаду по той неутолимой жажде, какой страдая

умирает угрызенный ею. Кому сообщился этот яд, тот, встретив реку, с отверстым ртом весь погружается в нее и пьет, пока не расторгнется его внутренность от принятого внутрь бремени, и только вместе с жизнью прекращается жажда».

«По ненасытности желаний, к десяти талантам стараешься приложить другие десять, а когда стало двадцать, домогаешься еще двадцати; и непрестанно прилагаемое не останавливает стремления, а только разжигает желание... Разбогатевшим... надлежало бы радоваться и благодарить, что они достаточнее очень многих, а они недовольны и мучатся, потому что не сравнились с тем или другим, которые их богаче. Когда станут в ряд с этим богачом, тотчас сию минуту сравнятся с более богатым; а если и того достигнут, то предметом своего соревнования делают еще иного богача... Что только видит глаз, всего того желает любостыжательный... Ад не скажет: *довлеет* (Притч. 30, 16), и любостыжательный никогда не говорит: “довольно”... Любостыжательный... подражает стремительности огня: всё захватывает, всё пожирает». «Любостыжательное сердце уподобляется огню, который дальше и дальше идет по сгораемому веществу и одно разрушает, другое охватывает».

«Детям, когда они жадны, нередко позволяем без меры есть, что они особенно любят, чтоб излишним пресыщением произвести отвращение, но не таков корыстолюбец: чем более он пресыщен, тем большего желает».

«Любовь плотскую... живописцы изображают... с огнем и крыльями, потому что иногда разжигает, воспламеняя страсти, а иногда улетает по причине пресыщения. *Любовь же к деньгам никто не осмеливался изобразить и представить на картине*, может быть, потому, что это не любовь, а какое-то неизлечимое бешенство, а может быть, и потому, что невозможно изобразить и написать ее красками. Ибо не пятьдесят только, как баснословная гидра, имеет у себя голов, которыми передает пищу ненасытному чреву, и не таких она свойств, как это ничем не удовлетворяемое чудовище, не сотней только рук вооружена, как Бриарей, но не имеет и крыльев, не знает сытости, ничем не может удовольствоваться. Посему *кто же будет в состоянии или изваять, или представить на картине такое чудовище*, в сравнении с которым и Сцилла, при всей своей невероятности, делается вероятной? Но слово... сколько будет возможно, попытается изобразить и сию любовь, хотя отказываясь дойти до точности, однако же выставляя на позор зверообразное и неприятное для одержимых ею ее неистовство. Мне кажется, подобна она не отроку (потому что не любовь, а очевидное неистовство), но какой-то женщине (это и будет признаком ее неразумия и злонравия) зверообразной, дышащей пламенем; вместо волос на голове ее тысячи змей, непрестанно шипящих и извергающих смертоносный яд, и тысячи рук у нее, снабженных когтями, которыми одних терзает, в других бросает стрелы, а у других вырывает деньги, и тысячи также

уст, потому что не угрожает и не клеветает только, но и льстит, и раболепно беседует, и ложно клянется, и для глупых прибытков вымышляет тысячи предлогов; и глаза у нее неестественно смотрят, не уважая никого, ни друга, ни брата, ни сродника, ни благодетеля, но выказывая в себе что-то суровое, жестокое, свирепое, бесчеловечное, огневидное. Ибо не взирает на свойство вещей, не берет во внимание, что часто, приведя в движение тысячи средств, передавала деньги в руки врагам, посему в уловленном ею напечатлевала тысячи грехов. А слух у нее столь загражден, что не внимает ни просьбам, ни воздыханиям, ни сетованиям, ни ругательствам. Но иметь крылья (что означает сытость) так ей несвойственно, что ни один здравомыслящий человек не припишет ей даже и ног. Ибо не умеет она ступать и от плененного ею передвинуться на другое место, но, налагая руки на всех, будучи тяжелее всякого железа и свинца, сидит неподвижно, всё берет, всех грабит, никогда не насыщается, но множество собираемого обращает в пищу шире и шире разводимому огню и окончание того, что взято, делает началом тому, чтобы брать еще».

§ 143. Действие корыстолюбия на душу

а) «*Сребролюбие* — корень всех зол; как худые ветви, *питает* оно *прочие страсти* и не дает засыхать тому, что от него процвело. Кто хочет истребить страсти, тот пусть исторгнет корень; а пока остается

сребролюбие, не сделаешь себе пользы, отсекая ветви, потому что, если и будут отсечены, скоро опять вырастут».

«Люди, одержимые безумной страстью к деньгам, кого бы ни встречали, врагов ли, или рабов, или самых злых своих противников, самых негодных людей, — коль скоро только надеются получить чрез них деньги, — решаются на всё, и *льстят*, и *услуживают*, и становятся рабами, и считают их самыми почтенными людьми, лишь бы что-нибудь получить от них: надежда получить деньги производит то, что они ни на что не смотрят».

«*Сребролюбец*, видя, что человек, борющийся с нуждой, просит у колен его (и каких не делает унижений, чего не говорит ему!), *не хочет сжалиться* над поступающим вопреки своему достоинству, не думает о единстве природы, не склоняется на просьбы, но стоит непреклонен и неумолим, не уступает мольбам, не трогается слезами, продолжает отказывать, божится и заклиняет сам себя, что у него во все нет денег, что он сам ищет человека, у кого бы занять, и эту ложь утверждает клятвой, своим бесчеловечием приобретая себе недобрую покупку — клятвопреступление. *А как скоро просящий займы помянет о росте* и поименует залоги, тотчас, понизив брови, улыбнется, иногда припомянет и о дружбе своей с отцом его, назовет его своим знакомым и приятелем и скажет: “Посмотрим, нет ли где сбереженного серебра. Есть у меня, правда, залог одного приятеля, положенный ко мне для приращения,

но приятель назначил за него обременительный процент; впрочем, я непременно сбавлю что-нибудь и отдам с меньшим процентом»».

«*Сребролюбие есть* (как и называется) *корень всем злым* (1 Тим. 6, 10), потому что оно производит ненависть, воровство, зависть, разлучения, вражду, смятения, памятозлобие, жестокосердие, убийства».

«Пристрастившиеся к деньгам обыкновенно бывают и завистливы, и злонравны, и склонны к клятвам, и вероломны, и дерзки, и злоречивы, и хищны, и бесстыдны, и наглы, и непризнательны — словом, во всех отношениях злы. Достоверный свидетель этого — блаженный Павел, который сказал, что сребролюбие есть корень всякого зла в жизни (см. 1 Тим. 6, 10). А прежде него то же открыл Христос, возвещая, что поработенный этой страсти не может *служить Богу* (см. Мф. 6, 24)». «Страшно, истинно страшно — сребролюбие. Оно закрывает и глаза и уши, делает нас свирепее зверей, не позволяет думать ни о совести, ни о дружбе, ни об общении, ни о спасении собственной души, но, зараз отвративши от всего, делает пленников своими рабами, как некий жестокий тиран».

«Ни один господин, как бы жесток он ни был, не даст таких строгих и жестоких повелений [как страсти]. Посрами твою душу, говорят они... оскорбляй Бога; не знай самой природы; будет ли это отец или мать — отложи всякий стыд, восстань против них. Ибо *такого рода суть повеления сребролюбия*. Приноси мне в жертву, говорит оно, не тельцов, а людей...

Приноси в жертву людей, не сделавших никакой неправды; убей и того, кто оказал тебе благодеяние. И опять: будь враждебен ко всем, будь общим врагом, всех обманывай... Собирай золото — не для наслаждения, а для того, чтобы беречь его и испытывать чрез него большее мучение... Бодрствуй, говорит оно, всех подозревай — и рабов, и друзей... Если увидишь, что бедный умирает с голоду, не давай ему ничего, но, была бы только возможность, сними с него даже самую кожу. Нарушай клятвы, лги, клянись, обвиняй, клевети... *Разве не такие законы предписывает сребролюбие?* Будь дерзким и бесстыдным, наглым и грубым, преступным и бесчестным, неблагодарным, бесчувственным, недружелюбным, неприимимым, безжалостным... больше зверем, нежели человеком. Превзойди всякого змея суровостью, всякого волка хищностью... не знай благодеяния. Разве не сие вещает оно?»

«Нет человека столь неблагодарного, как сребролюбец, и столь бесчувственного, как корыстолюбец; он враг всей вселенной, он досадует, что существуют другие люди... О, если бы, говорит он, случилось в городе землетрясение и все бы были поглощены землею, а я один остался бы и взял бы, если возможно, имущество всех; о, если бы наступила зараза и погубила всех, не коснувшись золота; о, если бы случилось наводнение или разлив моря! И множество подобных мыслей держит он в уме, а доброй — ни одной, и желает только землетрясений, пожаров, войн, моровых язв и тому подобного».

«Да, кто пристрастен к богатству, тот причиняет тысячу зол ближнему, а вместе с ним и себе самому. Он легко раздражается, поносит [ближнего], называет его уродом, клянется, преступает клятву... Кто любит богатство, тот не будет любить даже ближнего... Пристрастный к богатству не только не станет любить врагов, но и на самых друзей будет смотреть как на врагов. И что я говорю о друзьях? Пристрастные к богатству часто не признают самой природы. Такой человек ни родства не знает, ни знакомства не помнит, ни возраста не почитает, никого не имеет другом, но ко всем являет расположение враждебное».

«Итак... вместе с любостыжательностью любви и быть невозможно. Да и как сему быть? Кто пристрастен к деньгам, тот ненавидит брата, домогаясь отнять у него что-нибудь, или захватывая себе поле его, или стараясь отнять дом у ближнего... или скот его, или и всё, что есть у него, а вместе с тем нередко покушается отнять и самую жизнь... Никто не может спастись, любя золото. От сего лукавого вожделения Иуда предал Господа... От него Гиезий стал прокаженным... вожделев Неемановых денег... От него Анания и Сапфира подверглись внезапной смерти, *утаив от цены села* (Деян. 5, 3). Ради него подтверждается ложь и оговаривается истина. Ради него замышляется коварство; ради него возрастает зависть... ради него замышляем друг против друга войны, несправедливые убийства и кровопролития. И для чего описывать все худое, возникающее от сего горького корня, когда и Сам Владыка и Господь Иисус Христос продан ради него?»

б) «В море не оскудеют волны, а у сребролюбца — *гнев и печаль*».

«Что тысячи бурь восстают в душе сребролюбца — всякому это небезызвестно; и что среди стольких бурь не чувствует душа ни успокоения, ни сытости, ни свободы, ни другого чего подобного, как обуреваемая множеством ветров, — известно также и это».

«Почему ты завидуешь богачу? Потому ли, что он подвергает себя большим беспокойствам и тягчайшему рабству? что он своими стяжаниями связан как бы... бесчисленными цепями? Пришел вечер, настала ночь, но для него и время покоя есть время смятения, неудовольствия, печали и заботы. Сделался шум? Он тотчас вскочил... он озабочен непрестанно, даже когда настает ночь, предел наших бед, облегчение наших несчастий, врачевство ран... Настал день? Богач боится злых доносчиков. Настала ночь? Трепещет разбойников. Угрожает смерть? Он поражается более смерти тем, что его стяжания достаются другим».

«Не так губительно упиться вином, как пристрастием к деньгам... Одержимый пьянством может хотя бы ночью протрезвиться; а сребролюбец пьян непрестанно, и днем и ночью... терпит наказание больше всякого узника, или рудокопа, или всякого другого, осужденного на тягостнейшее мучение... Что сего тягостнее — быть для всех ненавистным, всех ненавидеть, ни с кем не жить в ладу, никогда не быть сытым, всегда терпеть жажду... иметь ежедневные скорби... находиться в непрестанном страхе и смущении? Все

это и еще большее претерпевают сребролюбцы. В случае прибýtка, хотя всем изобилуют, не чувствуют никакого удовольствия, потому что желают большего. В случае ущерба, если потеряют полушку, представляют, что ни с кем не случилось большего несчастья».

«Если полюбишь богатство, оно никогда не перестанет тебя мучить, потому что сия любовь не знает пределов; чем ты далее пойдешь, тем отдаленнее будет конец; и чем более станешь желать принадлежащего другим, тем сильнее будет возрастать в тебе алчность. Изнемогая от жажды, мы возобновляем свои силы, когда пьем столько, сколько нам нужно, а если будем пить тем более, чем менее погашается в нас жажда, то, хотя бы мы исчерпали все источники, мучение только увеличится».

«Не столько веселит» корыстолюбцев «то, что в руках, как оно ни велико, сколько печалит то, что еще не у них и чего, по их мнению, недостает им; оттого душа их *всегда сдается заботами*, домогаясь большего и большего».

«Ты трудишься и подолгу, может быть, не спишь; и ночи наравне с днями проходят у тебя в заботах; оттого *больше имеешь горестей, нежели наслаждений*; берешь грабительский процент, из одного процента вырываешь другой, и сколько с чего взять, высчитано у тебя по пальцам».

«Не будем бодрствовать, как бодрствует иной богач, у которого богатство отнимает сон и заставляет самого *с беспокойством* стеречь сокровища, когда даже и псы наслаждаются сном. Не будем

бодрствовать, как бодрствует скупец, у которого сон поглощается скупостью и который даже тогда, когда настанет последний час его жизни, лежа на смертном одре, не перестанет простирать забот своих на целые годы».

в) *«Нет ничего безрассуднее человека, раболепствующего деньгам.* Находясь в их власти, он представляет себе, что владеет ими; будучи их рабом, он почитает себя их господином; наложив на себя оковы, восхищается, как властелин всего; раздражая против себя лютого зверя, радуется и прыгает, несмотря на то что сам в беде; и, видя бешеного пса, на скакивающего на его душу, вместо того, чтоб привязать его... дает ему больше корма, чтобы тот сильнее нападал на него и стал злее».

«Как находящиеся во тьме, ничего не видя ясно, когда увидят веревку, думают, что это змея, а когда увидят горы и дебри, умирают от страха, так и корыстолюбцы то, что другим кажется нестрашным, почитают за страшное по своей подозрительности. Они страшатся бедности или, справедливее, страшатся не только бедности, но и всякого маловажного убытка. Если потерпят какой-то малый ущерб, то печалются и сокрушаются гораздо более, нежели те, кто не имеет даже необходимой пищи. Многие из богачей, не вынеся такового несчастья, удавились. Равным образом обиды и насилия для них кажутся столь несносными, что и от сего многие лишили себя жизни. Богатство, кроме служения себе самому, делает их неспособными ко всему прочему. Когда оно

заставляет их служить самому себе, тогда они решаются и на смерть, и на раны, и на бесчестье, и на всякое постыдное дело... Где надо иметь терпение, там они слабее всех. А где бы надлежало им быть осторожными, там они бывают пребесстыдны и наглы... И как сведущие в хитрых искусствах... ходя по протянутой веревке, показывают на ней большое присутствие духа, но когда какая-либо необходимость потребует от них отважности и мужества, то они и придумать не могут, как на то решиться, так точно и богатые для богатства на всё решаются; а для *любомудрия ни на что*, ни на малое, ни на великое, *не могут отважиться*... И *от развращения ума* своего *слепотствуют*, и от несбыточности своих предприятий помрачаются великой тьмою. Посему и не могут смотреть свободно».

«Как сумасшедшие, в припадке бешенства, видят вещи не действительные, но представляют то, что в них производит болезнь, так и у тебя душа, одержимая сребролюбием, во всем видит золото, во всем видит серебро».

«Если советник Евы тебе будет представлять *еже красно видети и еже добро в снесь* (ср. Быт. 3, 6), и... прихоть твоя простерта будет далее, за пределы необходимого; ты увидишь, что змий незаметно увлечет тебя и в корыстолюбие... и таким образом страсть корыстолюбия овладеет тобою... Когда же змий успеет *обуять* тебя *страстью корыстолюбия*, то он заманит тебя и в другую страсть — невоздержания и похотения».

В этом отношении «настоящая жизнь наша походит на жительство одного человека, обитавшего с женой, единственным сыном и рабом, в таком доме, в котором гнезился змей, смертельно уязвлявший. Известясь от других, что змей сей с давних времен уязвляет всякого, кто поселяется в этом доме, человек тот должен был или оставить сей дом, или убить змея, *то есть демона сребролюбия* и похоти. Но когда он пошел убить змея, то увидел пред собою монету из чистого золота и, поднявши ее, сказал: “Если бы этот змей имел намерение умертвить нас, то не дал бы нам сей монеты” — и в радости присовокупил: “Может быть, он принесет нам и другую монету: не стану убивать его”. Пришедши на следующий день, он нашел другую монету и сказал сам себе: “Змей сей не только не заслуживает смерти, но и достоин большой чести”.

Змей довольно долго доставлял ему по монете каждый день, не причиняя никакого вреда; и тот человек весьма был доволен, что не убил змея. У сего человека был дорогой конь, и вот змей укусил его.

Дом есть жизнь сия... а змей... враг, блюдущий пяту каждого, дабы умертвить его; монета есть злая похоть, влекущая каждого в погибель; яд змиин — грех, умерщвляющий всякого, кто повинуется ему... Бог за нашу беспечность посылает смерть на скот наш, дабы страхом вразумить нас.

Человек тот, увидя, что конь его умерщвлен змеем, опечалился, начал проклинать и дом, и змея и так рассуждал сам с собою: “Поскольку яд этого змея

смертоносен, то лучше убить его, иначе он умертвит и нас”. Но, пришедши к змею с намерением умертвить его, он нашел по-прежнему монету и подумал: “Коня мы лишились, зачем же лишаться каждый день монеты? Змей уморил только животное несмысленное, а людям вреда не причиняет: зачем же убивать его?” Посему он не убил змея и продолжал получать от него каждый день по монете, не испытывая никакого вреда. А змей, заметив, что его не опасаются, подкрался и укусил раба во время сна... На крик укушенного раба прибежал господин, проклиная змея и час, в который познакомился с домом... Увидя, что раб его опасно болен, призвал врачей и просил их позаботиться о нем. Но врачи, употребив множество лекарств, нисколько не помогли, и раб умер. Тогда господин поклялся убить змея; но, пришедши к гнезду его, увидел опять монету, взял ее и сказал: “Раба, как и коня, мы купили, а получаемое нами от змея количество денег гораздо превосходит сумму, заплаченную за них. Нам должно быть только поосторожнее, и змей не сделает никакого вреда”. *Ослепленный сребролюбием*, он опять оставил змея в покое и стал жить по-прежнему. Змей, заметив, что человек не думает уже о смерти, опять подполз ночью и ужалил его сына.

На громкий крик сына прибежал отец. Со слезами на глазах и с отчаянным воплем он проклинал тот час, в который узнал дом и змея, ибо сын был у него один... Видя сына своего горько плачущим и просящим помощи, он созвал врачей и обещал им дать всё, чего ни потребуют, только бы избавили его сына

от смерти. Но врачи, истощив все усилия, не помогли нисколько. Сын умер, и безутешный отец поклялся не щадить более змея. “Долго ли мне, — говорил он, — безумствовать? Что я не убью этого проклятого змея, пока он не убил меня самого?” Он пошел убить змея, нашел монету, взял ее и, смотря на нее, стал рассуждать: “Что ж я хочу сделать? Сын мой уже умер, и, может быть, если б поостерегся, змей не сделал бы ему никакого вреда. Мы, я и жена, конечно, соблюдаем меры предосторожности, что змей не причинит нам вреда. Я лишился сына: для чего же лишать себя и ежегодно получаемых мною трехсот шестидесяти пяти монет?” Таким образом, он опять оставил змея в покое; а змей продолжал доставлять ему каждый день по монете, усыпил его бдительность и заставил ценить суету жизни сей выше всего. Итак, змей опять подкрался неожиданно и ужалил его жену...

Жена вскрикнула. Супруг со слезами и воплем поспешает к ней. Услышав о его несчастьи, собрались к нему соседи, друзья и родственники, и все плакали. Человек опять собрал врачей и обещал награждать их, если спасут жену от смерти. Но врачи, истощив все средства, не успели помочь. Таким образом, умерла и жена, оставив своего супруга одиноким вдовцом. Он рассказал своим друзьям и родственникам обо всем, что змей прежде ему сделал. Все советовали ему убить змея: иначе сам будешь умерщвлен им. Он принял совет их, пришел к тому месту, где жил змей и готовился убить его при первом появлении, как вдруг, взглянув на место, где находил

прежде монету, видит вместо нее белую жемчужину, чистую, дорогую, весом равную монете. С радостью он схватил ее, с восторгом перекатывал на ладони, совершенно забыв о смерти жены, и сына, и коня своего, и сказал себе: “Если змей золотую монету заменил чистой и белой жемчужиной, то, конечно, он бросил и смертоносный яд свой и теперь не вредит никому...” *Обманутый* человек чрезвычайно обрадовался жемчугу; начал с того времени очищать, отирать, опрыскивать и умачать благовонными духами то место. Змей долго носил ему по жемчужине каждый день. Накопивши довольно количество жемчуга, человек взял золото и, сделав из него ларец, положил в него жемчуг и остальные деньги; потом стал искать безопасного места, где бы скрыть всё это, и, искавши долго, нашел его только под изголовьем. Там, взрывши землю, он скрыл свое сокровище, не думая ни о жене, ни о сыне. Но между тем как он с беспечностью предавался упоению радости, внезапно подполз к нему змей и ужалил его в ногу.

На сильный крик его сбежались все соседи, друзья и сродники и со слезами укоряли его: “Не говорили ль мы тебе: убей змея, он и тебя умертвит? Истинно, ты сам себя убил!” Он опять призвал врачей и просил помочь ему, обещаясь с клятвой дать им всё, чего ни попросят, только б спасли жизнь его. Но врачи, употребив множество лекарства, не успели помочь ему нисколько. Наконец, отчаявшись уже в человеческой помощи... он обратился к Богу и воззвал: “Господи, Господи! Исполни единственное мое

прошение: сохрани мою жизнь, чтобы я мог принести Тебе покаяние. Удаляться от Тебя уже не буду; не будет *соблазнять* меня ни суетная жизнь сия, ни *сребролюбие*; всё имение свое раздам и, удалясь в пустыню, буду жить в уединении; отрекусь от всех житейских дел и беззаконных похотей, буду пещись единственно о своем спасении и благоугождении Тебе: ибо теперь я узнал всю суету и ничтожность жизни сей”. Он призывал и святых на помощь, раздал множество милостыни бедным и дал обет Богу не оставлять Его. Бог услышал его молитву и даровал ему жизнь. Но, оправившись после болезни и выздоровев, он позабыл обет и клятву, данную Богу, и сказал сам себе: “Если в этот раз удалось мне уцелеть, то надеюсь, что змей впредь не причинит мне вреда: ибо если бы яд его по-прежнему был смертоносен, то я не мог бы выздороветь и избавиться от смерти...” Таким образом, человек тот... стал жить по-прежнему, получал каждый день, как и прежде, по жемчужине... Но, когда он предавался удовольствиям и беспечности, змей подкрался опять и уязвил его в руку.

На сильный вопль его собрались его соседи, друзья и сродники и, укоряя его, говорили: “Долго ли тебе заблуждаться? Когда ты образумишься? Долго ли Бог будет терпеть тебя? Ты дал Ему клятвенный обет и — нарушил...” Больной опять начал взывать: “Господи, Господи! Знаю, что я солгал, пренебрег Тебя, Господа и Бога моего, не сохранил данного Тебе обета. Дай мне прожить только год сей и испытай меня. Доселе я не понимал своего заблуждения и не замечал

обмана. Но вперед я не поддамся на обман”. Бог услышал молитву его, и он остался жив. Но сей человек мало-помалу опять стал предаваться беспечности и нерадению, так что наконец возвратился на прежний путь. Он рассуждал: “Зачем пропадать сим дорогим жемчужинам, когда столько нищих, не имеющих настоящего хлеба? Лучше будет, если я накоплю их побольше и оделю ими бедных; тогда моя милостыня послужит к моему оправданию. Потом сделаюсь отшельником и буду приносить покаяние. Может быть, для сего Господь и возвратил мне жизнь”. Вот... *как привлекательно и соблазнительно богатство!* Притворился несчастный милостивым, чтобы обогащаться больше. Это видно из последствий: ибо после сего он возненавидел нищих; называл их людьми праздными, непредусмотрительными и вовсе не подавал никакой милостыни, а предавался роскоши, распутству, пьянству, не забывая каждый день пересчитывать свое золото и жемчуг. Но тогда как он утопал в удовольствиях и, совершенно забыв о смерти, говорил: “Ешь, пей и веселись, душа; много у тебя благ”, тогда как размышлял, где скрыть свои деньги... в то время как он еще размышлял и говорил таким образом, подкрался к нему змей и изжалил всё его сердце...

На крик его опять сбежались соседи и друзья, осыпали его укоризнами и говорили: “Несчастный! Ты худо заботился о душе своей. Бог предостерегал тебя от смертоносного яда змеиного и смертью любимого сына твоего, и смертью жены. Сам ты от него два раза был при смерти. Ты давал Богу клятвенное

обещание *не прельщаться* впредь *суетою богатства*, и Бог, по молитве твоей, два раза восставлял тебя с одра смертного; но ты, заблуждший, *не образумился*... Сколько раз мы советовали тебе убить змея, пока он не умертвил тебя, но ты не послушался нас; итак, во всём обвиняй самого себя”. Больной вынес свой жемчуг и золото и, показывая им, сказал: “Всё это я от него получил”. Они, качая головами, отвечали: “Горе тебе, несчастный: ты был *в заблуждении*. Всё это достанется другим, а ты раздражил только Бога, погубил свою душу и предал себя вечному огню”. Тогда он опять начал плакать и молиться: “Господи! услышь мою молитву еще один раз, очисти меня, Боже мой и Господи! Помилуй, не бери меня отсюда неготового и нечистого”. Он собрал отовсюду и врачей и обещался отдать им всё свое имущество, сделаться их рабом на все остальные дни свои, если они избавят его от смерти; и среди лютых мучений говорил им: “Друзья! До сего времени я не знал, что смерть так горька. Увы мне бедному, несчастному! Точно я сам виноват в своем заблуждении и потому... не заслуживаю сострадания”. Просто сказать: он молился и употреблял все средства, зависящие и от врачей, и от друзей, чтобы избавиться от смерти; но ничто не помогло... И так умер этот несчастный мучительной смертью»*.

* Душеполезное увещание, объясняющее, чему подобна жизнь сия и какой ее конец // Христианское чтение. 1833. № IV. С. 29–47.

Примечание. «Впрочем, Господь не запрещает обогащаться, но не велит быть рабом денег и предаваться любостяжанию».

О СТРАСТИ СЛАВОЛЮБИЯ

§ 144. Переход к настоящей главе и понятие о гордости

К славолюбию относятся: гордость, тщеславие, честолюбие, или властолюбие, и собственно славолюбие.

«Богатым в нынешнем веце запрещай не высокоумдрствовать (1 Тим. 6, 17)... Апостол... заповедует это, зная, что ничто так не возбуждает надменности, гордости и высокомерия, как деньги».

«Приобретение денег — начало любостяжания, а обладание ими... ослепляет... надмевает и производит в душе болезнь, подобную опухоли. Толщина опухших тел... болезненна и вредна... То же самое и гордость в душе».

Так, «гордость в душах есть то же самое, что *воспаление* в телах. Как там место, подверженное воспалению, мы не называем здоровым, так и здесь — гордых». «Не тяжелее ли всякой болезни гордость?.. Не подобна ли... та — развившейся *опухоли*?» «Как в теле иное — полнота и дородность, а иное — опухлость; ибо хотя в том и другом случае тело бывает тучным, но одно происходит от болезни, другое от здоровья, так и здесь: иное — *надменность*; это то же, что *опухлость*; а иное — величие;

это полнота... И пузырь надувается, но пуста полнота его; оттого таких людей мы и называем надутыми». «Писание... говорит... об Озии: *вознесся сердце его* (2 Пар. 26, 16). Он не вынес величия власти, но как от пресыщения бывает воспаление, а от воспаления происходит горячка и потом нередко отсюда приключается смерть, так и здесь от великого изобилия счастливых обстоятельств произошла гордость. Ибо *что в телах воспаление, то в душах гордость*».

Поистине *«гордость есть опухоль в душе, наполненная испорченной кровью. Если она назреет, то прорвется и причинит большую неприятность»*.

«Началом (т.е. непременно условием) *гордыни бывает обыкновенно презорство*. Кто презирает и считает за ничто других и одних признает бедными, других людьми низкого происхождения, иных же невеждами, тот, вследствие такого презорства, доходит до того, что почитает одного себя мудрым, благоразумным, благородным, богатым, сильным: презрение служит для него началом гордыни. Ибо *гордиться* — значит прилагать усилие стать выше других, а чтобы достигнуть сего, человек *уничижает ближнего, превозносит же себя самого*. И презрение есть начало гордыни, и гордыня — злое порождение презрения».

«Не могу, говоришь, вынести гордого взгляда, — замечает свт. Иоанн Златоуст. — Для чего, оклеветывая другого в гордости, себя стыдишь, обвиняя в том же? Ибо *и то гордость, если не терпишь надменности гордого человека*».

§ 145. Виды, степени и предметы гордости

Гордость имеет свои **а)** виды, **б)** степени и **в)** предметы.

а) «Возможно высокому ныне, если захочет, снизойти до смирения смиренных; и есть опасность, что смиренный ныне будет приведен в возвышение гордых. Ибо самая мысль о себе, что дошел до высоты смирения, служит поводом к возвышению; и возноситься над тем, кто, по-видимому, великий грешник, есть уже странная гордыня, какую допустил в себе фарисей пред мытарем... Тем же пороком одержимы высокий и *величавый*, отличаются же от досадителя и *горделивого* только своим положением. *Последний* оказывает презорство и гордыню пред другими; а *первый*, когда и один, превозносит сам себя, величается и возвышает себя по суетности ума. И чтобы тебе в точности представить величавого, вспомни, каков ты сам был в суетной своей юности, как иногда сам с собою составлял предначертание о своей жизни и занятиях, с каким удобством в представлениях ума восходил от чина к чину, от одной начальнической должности к другой, осыпал себя богатством, строил дома, откладывал золото и серебро, собирал имение, которое бы в год приносило столько и столько талантов дохода, имел у себя тысячи слуг, всякого рода искусства, прибыль от них, табуны коней, стада овец и волов, выручаемые за них деньги, жену, детей, внуков, благодетельствовал друзьям, мстил врагам, управлял городами, народами... Видишь, как,

по легкомыслию, такой ум высок и величав! Ни на чем не останавливается, но несется выше невозможного, выше природы».

Таким образом, «кто высокомудрен, кто величав, кто горд, кто напыщен и кто разгоревшийся? *Высокомудрен* тот, кто сам себя возвышает, высоко думает о собственных своих заслугах, превозносится подобно тому фарисею (см. Лк. 18, 11)...

Он же может быть назван и *разгордевшимся*...

Величав тот, кто не соображается с узаконениями, не выполняет и того, чтобы *тем же правилом* жить и *тожде* мудрствовать (ср. Флп. 3, 16), но придумывает собственный путь правды и благочестия.

Горд, кто хвастается тем, что у него есть, и старается казаться чем-то выше того, что он в действительности.

Напыщенный же или может быть одно и то же с гордым, или близок к нему, по сказанному у апостола: *разгордися, ничто же ведый* (1 Тим. 6, 4)».

«Четыре вида, в которых показывается напыщенность (*tumor*) высокомерных (*arrogantium*): они или думают, что добро имеют *сами от себя*; или если и верят, что оно дано им свыше, то думают, что они получили его *за свои заслуги*; или тщеславятся, что имеют то, *чего вовсе не имеют*; или, презревши других, хотят казаться *единственно имеющими* то, что они имеют. Тот хвалился, что имеет сам от себя добро, которому говорит апостол: *Что же имаши, егоже неси приял? Аще же и приял еси, что хвалишися, яко не прием?* (1 Кор. 4, 7). И опять, чтобы мы не думали,

будто добро дается нам за наши предшествующие заслуги, апостол говорит: *Благодатию есте спасени чрез веру: и сие не от вас, Божий дар: не от дел, да никтоже похвалится* (Еф. 2, 8–9)... Опять же, некоторые хвалятся, что они имеют то, чего они не имеют... Так, Ангелу Лаодикийской церкви говорится: *зане глаголеши, яко богат есмь, и обогатихся, и ничто же требую: и не веши, яко ты еси окаяннен, и беден, и нищ, и слеп, и наг* (Откр. 3, 17). Опять же, некоторые, презирая прочих, желают казаться единственно имеющими то, что имеют. Потому и фарисей (см. Лк. 18) вышел из храма без оправдания, что он, заслуги добрых дел приписывая как бы единственно себе, превозносился пред молившимся мытарем».

«*Хвастливостью* называю, — говорит св. Григорий Богослов, — надмение сердца; *кичливостью* — воспаление сердца, производимое легкомыслием. *Горделивый*, по моему мнению, любит выказывать себя пред другими. А *спесью* называю самоуслаждение».

«*Гордость... дерзновение... мужество... хотя близки между собою, впрочем, не одно и то же...* Известно, что противоположные вещи существуют каким-то образом вместе, например плевелы с пшеницею и терны с розами... Посмотри на мужество Иоанна Крестителя, какое он показал пред Иродом, говоря: *не достоин тебе имети жену Филиппа брата твоего* (Мк. 6, 18). Вот *дерзновение*, вот *мужество*! А слова Семая: *изыди, мужу кровей* (2 Цар. 16, 7) — не то выражают, хотя и он говорит дерзновенно. Это не мужество, а дерзость, наглость и необузданность языка...

Укоризненно говорил и Илия, но то было дерзновение и мужество: *не развращаю аз людей, но разве ты и дом отца твоего?* (3 Цар. 18, 18). Еще и пред целым народом Илия говорил дерзновенно: *доколе вы храмлете на обе плесне ваши?* (3 Цар. 18, 21). Порицать таким образом, как делали пророки, есть *дерзновение и мужество*; а то была дерзость... Просто и кратко сказать, дерзость есть, когда кто-нибудь гневается и ругает другого без всякой причины или мстя за себя, или чрезмерно раздражаясь; дерзновение же и мужество есть, когда кто отваживается на опасности и смерть, презирает и дружбу, и вражду для угождения Богу. *Ласкательство и низость* есть, когда кто служит другим не ради необходимого чего-либо, но дабы уловить что-нибудь житейское. *А смиренномудрие* есть, когда кто делает сие для угождения Богу и унижается, дабы совершить что-либо великое и похвалы достойное». «*Смиренномудрие* — порождение души высокой и парящей к небу, а гордость — души низкой и весьма худой. И в этом ручаются боголюбивый Авраам и фарисей: ибо первый, услаждаясь беседой с Богом, называл себя землей и пеплом (см. Быт. 18, 27), а второй без всякого побуждения превозносился, думал о себе высоко и покусился предпочесть себя целой вселенной (см. Лк. 18, 9–14)».

«*Иное — высокомерие, и иное — великодушие*: высокомерен тот, кто хвалится маловажными вещами и презирает подобных себе рабов, а великодушный смирен по душе и всё великолепие настоящей жизни считает за ничто».

«Иное есть велемудрие, то есть высота духа, а иное гордость, то есть высокомерие. Первое всё случающееся почитает низшим собственного своего мужества, а вторая всех людей признает низшими собственной своей низости; первое помышляет о премирном, а вторая мечтает о земном; первое вожделевает славы Божественной и приснопамятной, а вторая любит славу угасающую».

*«Скромным и высокомудренным называю того, — пишет св. Исидор Пелусиот, — кто, преуспев в великом, не домогается славы за великие дела, но в молчании скрывает преимущества и не восстает на ближнего. Ибо тем, что делал великое, показал он высокий образ мыслей, а тем, что скрывал, — скромный. И высокомудренного противопоставлять должно малодушному, а не смиренномудренному. Низко тот мыслит, кто мечтает о земном, высоко — кто ищет премирного. Почему от ума великого и высокого рождается иногда смиренномудрие, а от малого и скудного — высокомерие. Признательным же, а не смиренномудренным называть должно того, кто хотя падает, но сознается и отказывается от прежних мыслей; каков был мытарь; *тщеславным* же того, кто готов хвалиться и тем, чего не делает; и *славолюбивым* того, кто величается тем, что делает; *горделивым* того, кто хотя делает, но хвалится сим, а других поносит; *великодушным* того, кто переносит благоденствие скромно, а злополучие мужественно; *малодушным* же того, кто и делает, и терпит противное великодушному».*

«Любочестие не то же, что величие души... Одно всё трудное переносит мужественно, а всё надмевающее других — скромно; другое же имеет в виду только славу. Одно довольствуется собой, когда и никто не хвалит, а другое, если не кому похвалить, не делает ничего хорошего. Одному желательно быть, а другому — казаться превосходным. Одно любит добро ради самого добра, а другое — ради чести. Одно благоденствует, почитая благоденственность самым великим достоянием; другое оказывает милосердие ради славы. Посему сколько человек, делающий добро ради самого добра, лучше хотя и делающего то же, но делающего из-за награды, столько же величие души отлично от любочестия, хотя, по-видимому, делает одно и то же».

«Не одно и то же мудрование (фронима) и мудрость (фронисис). Ибо одно означает превозношение, а другая — разумение; одно — гордость, а другая — целомудрие; одно — притязательность к ближним, другая — непренебрежение ни в чем приличия; одно и украшенных добродетелью лишает их красоты, а другая и униженных украшает».

б) «Гордости две, — утверждает преп. авва Дорофей. — Первая гордость бывает, когда кто *уничижает брата*, когда презирает его как будто ничего не значащего, а себя считает выше его. Если таковой скоро не придет в себя и не позаботится, то мало-помалу впадает и во вторую гордость, так что *надмевается и против Бога*, и успехи в добродетели приписывает самому себе, а не Богу. В самом деле... я видел, — продолжает преподобный авва, — некогда одного,

который пришел в сие жалкое состояние. Сначала, если кто-то из братьев говорил что-нибудь ему в похвалу другого, он плевал на каждого и говорил: “Что он значит? Нет никого стоящего, кроме Зосимы и учеников его”. Потом и их начал презирать и говорить: “Никто не значит ничего, кроме Макария”; и спустя немного начал говорить: “Что за человек Макарий? Никто ничего не значит, кроме Василия и Григория”. Потом, спустя еще немного, начал и их презирать и говорить: “Что Василий и что Григорий? Никто ничего не значит, кроме Павла и Петра”. Я ему говорю: “Точно, брат, ты и их ни во что поставишь”. Поверьте, спустя немного времени он начал говорить: “Что Петр и что Павел? Никто ничего не значит, кроме Святой Троицы”. Наконец таким образом возгордился и пред Самим Богом: до такого дошел безумия!..»

в) Сверх того, «бывает гордость и мирская, и монашеская, — замечает тот же преподобный. — *Гордость мирская* бывает, когда кто-нибудь гордится пред братом своим тем, что он богаче его, или красивее, или лучше наряжается, или благороднее его. Итак, если приметим, что мы сими преимуществами тщеславимся или тем, что монастырь наш знаменитее, или доходнее, или имеет больше братьев, то должны знать, что находимся... в мирской гордости. Случается также, что тщеславятся какими-нибудь природными качествами; например, иной тщеславится тем, что имеет хороший голос и хорошо поет, или тем, что скромнен и услужлив... *Гордость монашеская* бывает, когда кто-то тщеславится тем, что он бдит, постится,

благоговеет, ведет строгую подвижническую жизнь. Случается также, что иной и смиряется для славы. Всё сие принадлежит к гордости монашеской».

«Как многие, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — тщеславятся тем, что они нетщеславны; так превозносятся и смирением по высокомерию. Например, пришел к тебе брат или слуга; ты принял его, омыл ему ноги — и тотчас же гордишься этим; я, говоришь ты, сделал то, чего не сделал никто другой, я совершил подвиг смирения».

Таким образом, «начало и конец худого — *высокоумие*. А этот нечистый дух изворотлив и многообразен; почему употребляет всякие усилия возобладать всеми и каждому, каким кто ни идет путем, ставит на оном сеть. Мудрого уловляет мудростью, крепкого крепостью, богатого богатством, благообразного красотой, красноречивого краснословием и имеющего хороший голос приятностью голоса, художника искусством, оборотливого оборотливостью. А подобным сему образом не перестает искушать и ведущих духовную жизнь и ставит сеть отрекшемуся от мира в отречении, воздержному в воздержании, безмолвнику в безмолвии, нестяжательному в нестяжательности, многоученому в учености, благоговейному в благоговении, сведущему в знании».

Действительно, «иной о себе высоко думает по причине воздержания, другой — по причине целомудрия, а иной — по причине постоянного пребывания в молитвах... Иной превозносится или ради богатства, или ради знатного рода, или ради телесной

крепости». «И не от одних денег рождается в человеке превозношение: люди превозносятся не одной пышностью снедей и одежд, приобретаемых за деньги, не одним тем, что устраивают сверх нужды дорогие и роскошные столы, облакаются в ненужные одежды, созидают огромные дома, испещренные украшениями, водят за собою множество сопровождающих слуг и бесчисленные толпы ласкателей; но они, забывая свою природу, величаются чинами, в которые возводятся... Если... возведены в чин, если удостоены какого-либо председательства... почтены высоким саном, то вот уже, как бы став выше человеческой природы, думают о себе, что едва не на облаках сидят, а низших себя людей считают подножием... Человека делает также дерзким сила рук, скорость ног, благообразие тела... Таковы были кичение силой исполинов, богопротивное мнение о себе безумного Голиафа; таковы были Адония, высоко думавший о красоте, и Авессалом, превозносившийся длинными волосами. И что, по-видимому, гораздо важнее и прочнее других находящихся у человека благ — мудрость и благоразумие, и это ведет к суетному превозношению».

§ 146. Как обнаруживается гордость?

«Господи, не вознесется сердце мое, ниже вознесется очи мои (Пс. 130, 1). Я не возвышал бровей, — говорит, — и не поднимал шеи. Из внутреннего источника страсти болезнь выходит и на наружность, приводит и тело в состояние, сообразное с внутренней заразой».

«Горделивым свойственно *поднимать брови, надувать щеки* и всех презирать».

«Скажи мне: для чего вытягиваешь шею? Для чего ходишь, привстав на пальцы? Для чего поднимаешь брови? Для чего надуваешь грудь? Не можешь ты сделать волоса белого или черного, а ходишь будто по воздуху, представляя себя владыкою всего? Тебе хотелось бы, может быть, чтоб выросли у тебя крылья, дабы не ступать тебе по земле; может быть, тебе желательно стать чудом. И теперь не делаешь ли из себя чуда, когда, будучи человеком, замышляешь летать? Но лучше сказать, ты летаешь уже внутренно, всё тебя надмевает».

«Помизание* очес осуждается во многих местах (см. Притч. 6, 13; 10, 10; Пс. 34, 19)... Подобные обвинения простираются иногда и на тех, которые в кичливом самомнении гордятся пред низшими, хвалятся наружностью, *помаванием бровей выказывают кичливость, при гордой и медленной поступи ходят мерно*».

§ 147. Действие гордости на душу

а) «Дух гордости... самый лютей... Он вступает в брань с совершенными; старается низринуть взошедших почти на верх добродетелей; и как болезнь заразительная и тлетворная не один только член, но всё тело искажает, так и *гордость погубляет*

* Помизание — мигание, подмигивание, прищуривание (ц.-сл.).

не какую-либо часть души, но всю душу. Каждая из других страстей хотя и возмущает душу, но нападает только на одну противоположную ей добродетель и, стараясь победить ее, только отчасти помрачает душу и возмущает ее; но *страсть гордости всю ее помрачает* и низвергает в совершенную погибель. Чтобы яснее уразуметь сие, представим это таким образом: чревоугодие старается причинить погибель воздержанию, блуд целомудрию, сребролюбие бескорыстию, гнев кротости и прочие виды пороков противоположным себе добродетелям. Но когда порок гордости владеет несчастной душой, тогда, как самый жестокий тиран, взявши великой и славный город, весь его разоряет и разрушает до основания».

б) *«Кто увлекается гордостью, тот всего менее знает себя.* Почему и у нас, — замечает свт. Иоанн Златоуст, — вошло в привычку говорить о гордых: «Не ведает себя, не знает себя»».

«Ничто не делает настолько глупым, как высокоумие... И если буду тебе пересказывать все речи высокоумных, ты не различишь, высокоумным ли то сказано или глупцом; таким образом, в обоих один и тот же недостаток. Некоторый варвар говорит: аз есмь Бог (Иез. 28, 2), а не человек; и другой: не может Бог спасти вас или похитить из рук моих (см. Дан. 3, 15); также египтянин: не вем Господа, и Израиля не отпущу (Исх. 5, 2). Таков и безумец, описанный пророком и говоривший в сердце своем: несть Бог (Пс. 13, 1)! Таков и Каин, сказавший: еда страж брату моему есмь аз? (Быт. 4, 9). Теперь различишь ли

слова, которые сказаны высокоумными и которые глупцами? Высокоумие, которое не наблюдает умеренности и состоит в превозношении ума (почему и называется высокоумием), делает глупцами... Как одержимый помешательством ума, когда не узнает себя, не знает и того, что у него перед ногами... так бывает и с высокоумием».

«*Глупая гордость* человеческая есть плод детского мышления и несовершенного ума. *Почто гордится земля и пепел?* (Сир. 10, 9). Человек, ты высокоумствуешь?.. Отчего ты высокоумствуешь пред теми, кои одного с тобою рода? Разве ты не того же естества? Разве в тебе не такая же душа?.. Но ты мудр? — Следовательно, должен благодарить, а не надмеваться».

«*Гордость* надмевает мысли до напыщенности; научает пренебрегать всякого человека... *до безумия доводит высокопарный помысл*... не признает Промысла и попечительности Всесовершеннейшего; рассуждает, что как должное за дела получает все милости, какими пользуется, не хочет видеть Божиего содействия в том, что делает и в чем успевает... Она водяной пузырь, надутый суетным о себе мнением».

«Откуда рождаются *хульные помыслы?*» — спрашивает свт. Димитрий Ростовский.

«*От гордости*», — глаголет Лествичник...

«Лют есть корень гордости, от него же рождается неизглаголаный отрод хульных помыслов, иже многим многажды отчаяние и безнадежие родиша». «Брат вопроси некоего от старец о помыслах хульных... откуда хульные помыслы бывает?.. Отвещав

старец, рече: хульный помысл бывает... от еже укоряти и осуждати... от гордыни».

в) «Как тело, по нарушении в нем равновесия жизненных соков, сделавшись расстроенным, подвергается всяким болезням, так и *душа, когда утра-тит* свою возвышенность и *смирennemудрие*, приобретя некоторый навык, *делается и робкой, и дерзкой, и безумной*... Мне хотелось бы представить всю надутость и пустоту высокоумного. Какой же найду образ, ему соответственный? Мне кажется, подобен он зажженному льну. Как вспыхнувший лён, по-видимому, раздувается и приподнимается, но от легкого прикосновения руки опадает и оставляет нечто тоньше самого пепла, так и душа высокоумного. Пустую надутость его случайное прикосновение может сократить и уничтожить. *Всякий высокоумный по необходимости должен быть слабым*, потому что всё высокое не бывает крепко. Как водяные пузыри скоро лопаются; так и высокоумные удобно пропадают... *Представь мне человека наглого и высокоумного и увидишь, что от неважного обстоятельства приходит он в большую робость, чем иной от падения*».

«Гордый обыкновенно почитает себя выше всех и не признает никого равным себе. Какой бы ни пользовался он честью, всегда желает и домогается большей; думает, что он еще ничего не получал; презирает людей и ищет от них почтения. А сего что может быть безрассуднее? Это что-то загадочное: человек ищет себе почтения от тех, которых почитает

за ничто. *Видишь ли, как желающий вознестись низпадает и пресмыкается долу?»...*

г) «Гордый одержим... страстями и, как червь, пресмыкается в грязи. И зависть, и ненависть, и гнев постоянно волнуют душу его». «Неблагодарность... происходит от гордости, когда кто-либо почитает себя достойным благодеяния». «От гордости происходит презрение к бедным, страсть к деньгам, властолюбие и славолубие. Гордый расположен мстить за обиды... Нет зла, равного гордости. Она превращает человека в демона, наглого, богохульствующего, клятвопреступника; она возбуждает в нем жажду убийства. Человек надменный постоянно сокрушается скорбью, постоянно досадует, постоянно сетует». «Таково свойство гордости: она расторгает союз любви, отделяет людей друг от друга... Как стена, раздувшись, разрушает здание, так и душа, надмившись гордостью, не может быть в союзе с другими».

«Гордйся, — учит свт. Димитрий Ростовский, — презирает ближняго своего, уничижает, досаждает, а иногда бьет и убивает. Откуда рождаются брани и многая кровопролития? Не от гордости ли живота ищущих себе славы и хотящих над иными обладати? Восстает язык на язык, царство на царство чесо ради? Не сего ли ради, да друг друга высший, честнейший, славнейший будет? Не живут ли свары в великородных домах, в князех и болярех, премирающихся о благородствии своем и глаголющих: я честнее того, я благороднее того? А от сваров происходят гневны и враждования».

§ 148. Тщеславие

«От чрезмерного умножения соков в теле нашем происходят в нем расстройства: когда принятая пища... надымает весь организм... тогда последуют болезни... То же бывает с нашей душой. Когда мы от скромной жизни переходим к буйственной, — *когда мы поднимаемся гордостью и раболепствуем пред другим*, то чрез первое делаемся ненавистными, а чрез второе — смешными. Ибо как скоро *сии два противоположные порока* соединяются в нас, то мы делаемся безумными и пронырливыми и, с одной стороны, навлекаем на себя ненависть, а с другой — подвергаемся осмеянию...»

Примечание. «Правило наше: соединять в душе смирение с величием. Первое требует, чтобы мы ни перед кем не гордились, а последнее — чтобы никому не ласкательствовали».

Из соединения гордости с раболепством пред другими образуется особый вид славолюбия — тщеславие.

«Свойство *тщеславия* есть лицемерие и ложь, а гордости (отдельно рассматриваемой) — самомнение и ненависть... *Тщеславию свойственно выказывать себя*, а гордости — презирать других и досадовать». Впрочем, «гордый и тщеславный охотно друг с другом соглашаются. Ибо тот хвалит тщеславного, рабски пред ним унижающегося, а сей величает гордого, непрестанно его восхваляющего».

«Поступок тогда бывает *тщеславным*, когда сердце имеет в виду сделать это *напоказ*. А пока не обращает оно взоров на уловление человеческой славы, хотя добродетель сияет яснее света (ей, как свету, и должно блистать собственными своими лучами); дотоле в произволении остается желание быть неизвестным и незаметным, оно делает угодное только одному Богу, не обращает внимания на смотрящих, видят ли, хвалят ли они, почитает суетным и напрасным всё, что не споспешествует к приобретению вечной награды, хотя рукоплескания восхваляющих и оглашают воздух, касаясь самых облаков и эфира, откуда ниспадают они опять долу, как промчавшийся звук голоса, оканчивающийся вместе с шумным сотрясением в гортани и не доставляющий душе никакой вознаграждающей пользы, а еще делающий ей весьма великий вред».

«Ничто столько не заставляет *любить богатство*, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — как *тщеславие*. Поскольку и толпы слугителей... и золотом одетые лошади, и серебряные столы, и подобные весьма смешные вещи придуманы людьми не для того, чтобы удовлетворить нужде или чтобы получить удовольствие, но для того, чтобы выказать себя пред другими». «Рои челяди, — говорит он в другом месте, — одетые в золото варвары, шуты, льстецы, высеребренные колесницы... употребляются не для удовольствия и пользы, но *из одного тщеславия*».

«Тщеславие есть страсть лютая и многоглавая! Иные, увлекаясь ею, ищут богатства, другие власти — и это бывает еще на низшей степени ее

владычества. Распростирая власть свою далее, тщеславие обращает себе в пищу и самые добродетели, как то: милостыню, пост, молитвы и дар учения. И сколько еще других глав у сего зверя! Впрочем, не удивительно, когда люди гордятся богатством и властью, но то странно и достойно оплакивания, когда они самый пост и молитву обращают в предмет своего тщеславия... Страсть сия... многообразным образом опутывает нас и *простирается даже за пределы нашей жизни*. Потому и говорят: такой-то умер и завещал сделать то и то, дабы и по смерти удивлялись ему. Для сей же цели один хочет быть бедным, а другой богатым. Ибо *тщеславие имеет то странное свойство, что в предметах противоположных находит себе пищу*». «И посмотри, как превратна эта страсть... Власть ее такова, что она выражает силу свою даже в вещах противоположных: один *тщеславится* целомудрием, другой, напротив, распутством; один — правдой, другой — неправдой, невоздержанием и постом, кротостью и дерзостью, богатством и бедностью... Один, как и сумасшедший, напрасно и без пользы потопил в море всё свое имущество... Синóпец [Диоген]... без всякой нужды одевался в рубище и жил в бочке, удивлял многих, но пользы не принес никому. А [апостол] Павел? Не делал ничего подобного, ибо не руководился честолюбием, но и одевался со всей благопристойностью, и жил всегда в доме, и был совершен в других добродетелях, которые вышеупомянутый киник презирал, проводя жизнь распутную, поступая бесстыдно пред всеми

и увлекаясь безумной страстью *тщеславия*. Если бы кто спросил, для чего он жил в бочке, то не нашел бы никакой другой причины, кроме одного тщеславия».

«Посему... чем более знаменитым делает *народное уважение*, тем с большими опасностями, заботами и печалью соединено... *Ничто столько не унижает, как народная слава*, делающая боязливими, подлыми, льстецами и лицемерами. Почему, например, *фарисеи* называли Христа беснующимся? Не потому ли, что желали народной славы? Почему народ произносил правильное о Нем мнение? Не потому ли, что Он не страдал этою болезнью? *Ничто, истинно ничто так не делает людей законопреступными и бессмысленными, как желание народной славы... Любящий славу во время благоденствия ставит себя выше всех, во время злополучия желает сам себя зарыть в землю...* Ищущий славы то вдруг от радости поднимается вверх, то снова легко погружается, бывает всегда в тревоге и никогда в покое».

«Тщеславие не только губит, но делает весьма смешным... Что может быть вреднее, гнуснее и затруднительнее тщеславия?.. Все прочие страсти мнут со смертью, а *тщеславие и над покойником продолжает свое действие*, и над умершим телом силится показать свое свойство. Когда умирающий заботится, чтоб ему поставлен был великолепный памятник, на который надо истратить всё его имущество, старается и в гробе показать необыкновенную пышность... что найдешь еще мучительнее сей болезни?... *И варвары не требуют того от пленников, что предписывает*

тщеславие своим поклонникам... “Не радей о душе, не заботься о добродетели... Делаешь ли добро? Делай не из угождения Богу, но *напоказ людям...* Подаеть ли милостыню? постишься ли? Труд неси, а прибыль старайся погубить”. Что может быть бесчеловечнее таких требований? Отсюда ведут свое начало и зависть, и высокоумие, и сребролюбие».

§ 149. Честолюбие, или властолюбие

«*Честь...* часто низвергает того, кто не научился постоянно бодрствовать... Если кто не будет принимать честь с великим равнодушием, тот увлекается двумя противными страстями: *рабским угождением* и *безумным высокомерием*. Ибо он не может избежать того, чтобы не унижаться пред почитателями своими; а любуясь воздаваемыми ему от них почестями, надмевается пред меньшими и таким образом низвергается в пучину безумной гордости».

«Начало почести — человекоугодие, а конец ее — гордость».

«*Любоначалие... страсть...* плененных ею делает завистливыми, упорными, бесстыдными, обвинителями, клеветниками, ласкателями, злокозненными, уничижающимися сверх должного, раболепными, высокомерными... Такой человек завидует достойным и клеветает на них, а нередко желает им и смерти, чтобы, при недостатке способных к делу... дошли и до него. Оно будет ласкательствовать тем, в чьей воле подать... голос, и поэтому сделается раболепным;

но будет дерзок против низших, если станут противиться, и потому начнет сплетать козни; у него будут тысячи смущений и подозрений».

«Ты не представляешь себе, — замечает Златоуст, — *сколько зла наносят чести* беспечным: таковых доводят они до тщеславия, гордости, высокоумия, делают нерадивейшими... и, что всего хуже, происходящее от них зло навсегда остается, а удовольствие в ту же минуту и отлетает, как появляется... *Власть побуждает делать многое Богу неугодное*, и надо иметь душу самую мужественную, чтобы пользоваться властью как следует... Облеченный властью... терпит то же, что и человек, который, живя с хорошей и красивой девицей, обязался никогда не посмотреть на нее с вожделением. Такова власть! Она даже многих сделала обидчиками против их воли, у многих возбудила гнев, сняла узду с языка и отворила двери уст, как бы ветром раздувая душу и, как ладью, погружая ее в самую глубину зол».

«У Давида был сын, Авессалом, юноша непокорный и развратный. Он некогда восстал против отца и, изгнав его из царства, из дома и отечества, сам вместо него овладел всем; не постыдился ни природы, ни воспитания, ни возраста, ни предшествовавших событий, но был так жесток и непокорен, уподобляясь более зверю, нежели человеку, что, расторгнув все эти препятствия, попрали законы природы и наполнил всё смятением. Подлинно, тогда всё было нарушено: законы природы, стыд пред людьми, благоговение пред Богом, человеколюбие, милосердие,

благодарность за воспитание, уважение к старости. Если он не хотел уважать Давида как отца, то должен был бы уважить его как старца; если не уважал седины, то должен был бы постыдиться его как благодетеля... но *страсть властолюбия изгнала* из него *всякий стыд* и *из человека сделала зверем*».

§ 150. Славолюбие в узком смысле сего слова

«Славолюбивый не то же, что тщеславный; один упражняясь, а другой не упражняясь, в добродетели уловляет славу; один желает принадлежащего, а другой не принадлежащего ему уважения; один величается собственной красотой, а другой готов украшаться чужой; один высоко думает о собственных своих сокровищах, а другой — о сокровищах, несколько ему не принадлежащих; одному желательно, чтобы почитали его по праву, а другому — чтобы и без права; посему первый если и несовершен (ибо надлежит и упражняться в добродетели, и не желать себе славы), но лучше другого и дальше отстоит от него, нежели насколько славолюбивый ниже совершенного; лучше же сказать, если надлежит выразиться точно, несправедливо славолюбивого сравнивать с тем, кто не сделал ничего доброго, но присваивает себе славу сделавшего, справедливее же сравнивать с тем, кто и сделал доброе, и пренебрег славою сделавшего».

«Нам, если только мы целомудренны, надлежит отвращаться от льстецов более, нежели от людей наглых. Ибо такая честь невнимательным делает

больше вреда, нежели оскорбление, и *труднее человеку одержать верх над собою, когда ему льстят, нежели когда его оскорбляют*». Оттого «помысла *славолюбия* трудно избежать, кажется; потому что всё, что ни делает человек к его искоренению, оказывается началом другого *славолюбия*».

Подлинно «нет ничего, чему бы не вредили страсти. Как бурные ветры, нападая на тихое море, возмущают его с самого дна, так что песок смешивается с волнами, так и *страсти, вторгаясь в душу, возмущают в ней всё и ослепляют мыслительную ее способность, особенно же страсть к славе*. Презирать богатство нетрудно для того, кто захочет; но чтобы презирать честь от людей, для этого нужно много усилия, великое любомудрие, нужна душа как бы ангельская... Когда ты *желаешь славы*, то... подумай, какой она причиняет вред, скольких и каких лишает благ; ибо для нее ты подвергаешься трудам и опасностям, а плодов и наград от ней не получишь».

«Вспомни об умерших, которые были в великой славе, и она оказалась непрочной, исчезла и рассеялась... Скажи мне, *что такое слава?*.. Быть для всех, скажешь, предметом удивления? По праву или не по праву? Если не по праву, то это будет... порицание, лесть, клевета. Если же [скажешь] по праву, то это невозможно... Кто ныне, скажи мне, хвалит [человека] честного и справедливого?.. И может ли быть истинно справедливым тот, кто, совершая какое-нибудь доброе дело, ожидает славы от народа?.. Кто домогается славы от людей, тот скоро оставит дела

добродетельные. Ибо кто ожидает похвал, тот делает то, чего желают другие, а не то, чего он сам». «Раб славы не может не быть рабом всех и даже презреннее самих рабов... и чем более видит нас послушными, тем более увеличивает свои требования». «Служащий этой самой жестокой госпоже (*страсти к славе*)... принужден бывает постоянно терпеть много неприятного и вредного... Таким образом, она свирепее и тирана, и всякого зверя... и если найдет кого послушным себе и готовым на всё, то не преминет приказать ему всё, что бы то ни было. *Есть у нее и... сотрудница*, которую безошибочно можно назвать ее дочерью. Ибо когда сама она... укоренится твердо, тогда рождает *высокомерие*».

«Не ищущий людской славы, всё что ни делает хорошего, делает это спокойно и, будут ли неблагоприятны или счастливы обстоятельства этой жизни, от этого не терпит никакого вреда: первые не в состоянии лишить его бодрости и повергнуть в уныние, а последние надмать гордостью и превозношением».

«Кто желает, чтобы воздавали ему честь, тот завидует превосходящему *славою*, а к этому соревнованию присовокупляет и ненависть. Кто побежден сильным желанием почестей, тот не терпит, чтобы кто-либо был ему предпочтен, но себе восхищает первенство, чтобы не показаться низшим; почитает неслышным оказать честь заслуживающему похвалу, и в его отсутствие и *славу* трудов его представляет ничего не значащей».

Кроме того, *«похвала человеческая многих часто портит, ослабляет усердие и задерживает в стремлении. Иной, подумав, что достиг уже конца стремления (эту мысль внушает похвала), перестает простираться вперед... Сие дает видеть и Бог всяческих, сказав устами пророка: людие Мои, блажащии вас льстят вы, и стези ног ваших возмущают (Ис. 3, 12), потому что похвалами ослабляют ревность усердия и не позволяют достигнуть цели. Так совершал путь блаженный [апостол] Павел, не внимая ни похвалам, ни хулам, по задняя забывая, в предняя же простираяся и со усердием гоня к почете вышняго звания (Флп. 3, 13–14)».*

О РАЗУМНЫХ ЖЕЛАНИЯХ В НАШЕЙ ДУШЕ

§ 151. Понятие о способности разумного желания в нашей душе

Несмотря на губительные действия страстей, «в душе есть врожденная способность желать того, что согласно с ее природой, и сохранять всё, что существенно принадлежит природе. Сия способность называется волей (*фелисис*). Ибо существо самостоятельное (*ycuz, substantia*), стремясь к свойственному ему, естественному и полному проявлению своей сущности, желает и существовать, и жить, и двигаться *согласно с умом и чувством*. Посему естественную волю сию определяют так: воля есть *разумное*

и вместе относящееся к жизни *желание*, стремящееся только к сообразным с природой предметам. Таким образом, воля есть одна простая [нераздвоенная] сила, естественное, относящееся к жизни (*зотики*) и вместе *разумное желание* всего, что существенно принадлежит к природе [хотящего]. А пожелание неразумных животных, как неразумное, не называется волей».

«В неразумных животных вслед за пожеланием чего-нибудь тотчас бывает и стремление к действию, потому что пожелание в них неразумно, а они водятся пожеланием естественным... В людях как существах разумных естественное желание не столько управляет, сколько само управляется».

«Хотение (*вулисис*) есть частное действие воли естественной или естественное и разумное желание какой-нибудь вещи. В человеческой душе есть врожденная способность — желать сообразно с разумом. Когда такое разумное желание стремится, сообразно с природой, к какому-нибудь предмету, то оно называется хотением. Итак, хотение есть разумное желание какой-нибудь вещи и стремление к ней».

О ЛЮБВИ

§ 152. О любви

«Кто вождевательную силу души употребил на услаждение плотскими и нечистыми удовольствиями, тот гнусен и невоздержан; но кто обратил

ее на любовь к Богу и желание вечных благ, тот достоин подражания и блажен». И *«душа, по природе своей, имеет склонность к прекрасному и стремится вожделевать лучшего»*, хотя «неприятная область греха, с чрезвычайной хитростью, к затмению действительных благ, душам простым представляет мечтательный образ благ».

«Взор не только невоздержной, — как замечает свт. Иоанн Златоуст, — но и целомудренной жены поражает и смущает душу, и ласки обольщают, и чести порабощают; и пламенная любовь — это начало всех благ — делается источником бесчисленных зол для тех, которые неправильно пользуются ею».

Однако ж в душе *«есть вожделение, — замечает преп. авва Исаия, — согласное с природою, без которого невозможна и самая любовь к Богу... Это вожделение враг превратил в скверную похоть, чтобы мы желали всяких нечистот»*. Но «мы должны давать направление трем силам души правильное, естественное, согласное с намерением Создавшего... Силу вожделевательную должны направлять к Богу и добродетели... Всякое беззаконие и грех соделываются этими тремя силами души, и всякая добродетель и праведное дело совершается ими же». Согласно с этим, свт. Афанасий Великий, в объяснении одного псалма, говорит: «От вожделения пожелал я то, что поник к земле, и непрестанно сетовал от мучительных болезней сердца. Посему-то, изменив деятельность пожелания, я сделал его служебным Божией воле». «Вы знаете, возлюбленные мои

в Господе, — говорит преп. Антоний Великий, — *что всякий человек, будет ли он мужского или женского пола, имеет способность любить* или Божественное, или человеческое». «Получив заповедь любить Бога, — напоминает свт. Василий Великий, — приобрели мы также и силу любить, вложенную в нас при самом первоначальном нашем устройстве; и доказательство этому не вне, но каждый человек может узнать сие сам собою и сам в себе». «Бог, — учит свт. Иоанн Златоуст, — вложил в нашу природу силу, побуждающую любить других. *Всяко животное, сказано, любит подобное себе и всяк человек искренняго своего* (Сир. 13, 19). Смотри, для добродетели сама природа дала семена».

Свт. Григорий Нисский любовь определяет так: *«Любовь есть внутренняя связь с тем, что приятно, производимая удовольствием и пристрастием»*.

«Что есть любить кого? — спрашивает свт. Димитрий Ростовский. — *Есть желати ему блага и творити*, когда возможно, якоже глаголет Аристотель и подтверждает Павел: *любвы не своих си ищет* (1 Кор. 13, 5), но егоже любит».

«*Любовь*, по моему определению, — утверждает свт. Григорий Богослов, — *есть единомушие*; а любовь к Богу — вместе и путь к обожению».

§ 153. По различию причин любви, различные виды ее

«По следующим пяти причинам люди любят друг друга... — замечает преп. Максим

Исповедник. — Или *ради Бога*, как — добродетельных всех и даже недобродетельного, как бы добродетельного; или *по природе*, как родители детей... Или *по тщеславию*, как хвалимый хвалящего. Или *по сребролюбию*, как богатого, ради того, что принимается. Или *по сластолюбию*, как угождающий чреву и тому, что ниже чрева».

1) «Когда *любовь* не от природы, то она — *от добродетели*; родившиеся от нас бывают любезны нам не по своей добродетели только, но и по требованию природы; *а возлюбленные по вере* бывают такими не по чему иному, как по добродетели».

2) «В человецех, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — любовь сердечная разделяется на части: особно любит родителя, особно друга, особно сына». «Мне надлежало бы, — пишет свт. Григорий Богослов, — прежде всего укрыть плоть свою в пропастях, горах и утесах; там... живя вдаль от людей, носил бы я в сердце всецелого Христа... Но меня удержала *любовь к милым родителям*... даже не столько любовь, сколько жалость — эта приятнейшая из всех страстей, проникающая всю внутренность и все составы костей... жалость к скорби, жалость к бесчадию, жалость к заботливости о мне». «Киприан! — восклицает свт. Григорий Богослов в похвальном слове сщмч. Киприану. — Весь переносишь к тебе, *привлекаемый*, может быть, *сродством по дару слова*... а между соединенными чем бы то ни было любовь... поселяется так же, как и *между связанными кровным родством*». «И это точно в природе нашей, — замечает

св. Григорий Назианзин, — чтобы *любить всё собственное*, имение ли то, или порождение, или слово, и чтобы питать искреннее благорасположение к своим произведениям».

«Один блаженный муж, выражая чрезмерную любовь и оплакивая одного из любимых им и сердечно ему преданных, берет для этого в пример любовь не отца или матери, ни дитяти, или брата, ни даже друга, но чью? — *Удивися любовь твоя от мене*, — говорил он, — яко *любовь женская* (2 Цар. 1, 26). Поистине, поистине любовь эта имеет более силы, нежели всякое господство... *В самой природе нашей* есть какое-то страстное влечение, непонятное для нас, которое соединяет тела *мужа и жены*... Ничто столь-ко не имеет влияния на нашу жизнь, как *супружеская любовь*».

«Нет, поистине нет ничего драгоценнее, как *быть* столь *любимым женой и любить*... в этом всё богатство, всё счастье жизни».

3) Кроме означенных причин любви, «любовь обыкновенно возбуждают в нас следующие три предмета: или телесная красота, или великое благодеяние, или любовь к нам другого. Каждый из этих предметов сам по себе может воспламенить в нас любовь, хотя бы мы от какого-нибудь человека не получили никакого благодеяния, но если слышим, что он постоянно любит нас, хвалит нас и удивляется нам, то и сами тотчас привязываемся к нему душой и любим его как благодетеля».

«Нежную любовь к свойственному и родственному имеем не учась и благодетелям добровольно оказываем всякое благорасположение».

«Если сердце... возбуждается, когда чувствует, что оно любимо, и воспаляется еще более, когда видит новую любовь, то, очевидно, нет большей причины к возбуждению и увеличению любви, как когда тот, кто еще любит, знает, что он уже любим, или когда тот, кто первый начинает любить, видит взаимную к себе любовь. Если так... бывает в нечистой любви, то не более ли это должно быть в *дружбе*? Ибо чего другого мы опасаемся в дружбе, как не того, чтобы друг наш не подумал, что мы его или не любим, или любим менее, чем он нас? Если он узнает об этом, он сделается холоднее в той любви, какой наслаждаются друзья; и если он не будет столько малодушен, чтобы таковое равнодушие принять за оскорбление дружбы, то он останется только нашим советником, а не пламенным другом». Потому «нежной любовью (*сторги*) можно назвать *высшую степень дружбы*, состоящую в пламенном расположении и влечении любящего к любимому».

«Холодность душевная не способствует к соединению, но душевная теплота большей частью каждого привлекает к себе. Отсюда происходит и теплота любви... Желая привязать самого себя к другому человеку, ты не иначе можешь сделать это, как привязав его к себе самому, и, если желаешь сделать этот союз взаимным, нужна и его привязанность

к тебе». «Для любящего весьма приятно и утешительно, если любимый знает, что он любим».

4) «Много есть случаев приобретать дружбу, и о постыдных мы... упоминать не будем... но... выведем наружу случаи естественные и житейские. *Житейские* бывают, например, те, когда кто-либо получает от другого нечто доброе, приобретает друга от предков, разделяет с кем-нибудь трапезу или путешествие либо живет в соседстве. Хороши и эти случаи. К ним относится также одинаковость занятий, хотя тут не бывает искренности, тут бывает место ревности и зависти. *Естественные* же случаи дружбы суть, например, отца к сыну, сына к отцу, брата к брату, деда к внуку, матери к детям — прибавим — и жены к мужу... Случаи... последние кажутся сильнее первых, но... часто побеждаются первыми: иногда друзья [по житейским отношениям] бывают искреннее расположены, чем братья [к братьям] и сыновья к отцам... Но *любовь духовная*, ради Бога, по вере, *выше всякой другой любви*, как некая царица, властвующая над своими... ибо ее не рождает ничто земное... ни привычка, ни благодеяние, ни природа, ни время: она нисходит свыше, с небес».

«Что возбуждает плотскую любовь? — спрашивает св. Златоуст. — *Телесная красота. Сделаем же и души наши прекрасными* и будем питать любовь друг к другу, ибо нужно не любить только, но и быть любимыми... Как же сделать, чтобы нас любили? Будем добрыми и сделаем так, что всегда будут любящие нас». «Красота души такого свойства,

что и в старости имеет многих любителей, потому что никогда не увядает и всегда цветет».

Потому св. Златоуст о телесной красоте делает жене следующее замечание: «Если муж любит тебя, то, хотя бы ты была и безобразна, ты кажешься ему приятной; а если он ненавидит тебя, то, хотя бы ты была благообразна, он не захочет смотреть на тебя. Ненависть души не позволяет видеть красоты лица».

Итак, «любовь... как *супружеское расположение*... совокупляет двух человек в одну плоть... Ее дар, если есть на свете добрые и верные жены, добрые, почитительные *дети* и истинные, попечительные *отцы*. Ее дар, что другие — близки или *друзья* нам, такие же или даже гораздо больше, нежели мы себе самим. Ее дар, что мы *любим слуг*, как детей, а слуги охотно чтят нас, как *господ*. Ее дар, что мы любим не только известных нам людей или своих друзей, а даже и тех, *кого никогда не видали*».

§ 154. Действие любви на душу

«Кто имеет много любящих его... тот сильнее всякого властителя... Чудное бывает здесь явление: единство во множестве и множество в единстве. Как в игре на гусях, хотя звуки различны, но созвучие одно, один и музыкант, играющий на гусях, так и здесь: *гусли — это любовь*; звуки — это происходящие от любви дружеские речи, производящие все вместе одно и то же созвучие и согласие;

музыкант — это сила любви; она издает сладостное пение».

«Но... как будто одни люди одарены живым и сильным чувством любви. *Животные*, однородные своей общительностью, своим согласием, разве не свидетельствуют о взаимной любви и единокорными действиями... разве не дано всякому разуместь, что сама природа научила их дружбе? Самые *стихи*, столь различные, столь враждебные одна другой, давно бы разрушили друг друга, если бы благотворная любовь не соединяла их при данной им способности взаимно себя ограничивать узами вечного брака в произведениях природы».

а) «Сила любви такова, что она обыкновенно совокупляет и соединяет, несмотря ни на какое расстояние. Ибо *того, кого любим, мы представляем себе каждый день*, хотя бы он жил на чужой стороне и был отделен от нас великими морями, так как, напротив, кто нам не нравится, того, хотя бы он близ нас находился, часто как бы совсем не видим. Итак, где есть любовь, там расстояние места не вредит; а где нет любви, там бесполезна самая близость места». «Таково уже свойство любви. Кого мы любим и кто находится не вместе с нами, но вдали от нас, того-то именно мы и представляем себе каждый день. Велика поистине сила любви: она устраняет душу от всего и привязывает к любимому предмету».

«Душа наша... существует в плоти, — говорит свт. Дмитрий Ростовский, — а всё ее желание, идеже ее любление; идеже сокровище, тамо и сердце, идеже

любимая кому вещь, тамо и душа его... Ум, углубляющийся во что-либо... не престаёт мечтая и обходя дольная и горняя, и идеже ему понравится... тамо и насаждается, углублялся помышлении своими». «Кто что возлюбит, на то вся мысли своя и желания обращает». «По общему разумению, *душа паче тамо живёт, идеже любит, нежели тамо, идеже оживляет*».

б) *«Любовь лучше власти и всякого богатства; она дороже здоровья и самого света; она — основа благодушия... Пусть кто-нибудь не имеет ни одного друга (что служит знаком крайнего неразумия, потому что только глупый скажет: нет у меня друга): какова будет жизнь его?.. Нет ничего хуже одиночества, необщительности и недоступности. Что же, скажешь, монахи и те, которые заняли вершины гор? И они не без друзей. Они удалились от шума городского, но имеют многих товарищей, единоклубных с ними и искренне привязанных друг к другу».* *«Верный друг поистине — улада жизни. Верный друг поистине — твердый покров... Скажем... сколько удовольствия заключает дружба в себе самой.* Взирающий на друга просветляется от радости, тает от удовольствия и соединяется с ним по душе каким-то особенным союзом, заключающим в себе неизъяснимое наслаждение. Он оживает духом и окрыляется даже при одном только воспоминании о нём. Я говорю о друзьях искренних, единоклубных, готовых умереть друг за друга, горячо любящих друг друга. Не думайте опровергнуть мои слова, воображая себе обыкновенных приятелей, сообщников

застольных, друзей по одному имени. Кто имеет такого друга, о каком я говорю, тот поймет мои слова. Хотя бы он видел его каждый день, он не пресытится: он желает ему того же, чего и себе самому. Я знал одного человека, который, призывая в молитве за друга святых Божиих, молил их представлять прежде за него, а потом уже за себя. *Так друг мил, что даже места и времена становятся любезны от него.* Как светлые тела разливают свет на окрестные предметы, так друзья самим местам, в которых случалось им бывать, сообщают свою любезность. И часто бывает, что, посетив эти места без друзей, мы плачем, вспоминая о тех днях, в которые были здесь вместе, и рыдаем. Невозможно, однако, словами выразить, *сколько удовольствия доставляет присутствие друзей*; это понимают только те, которые испытали. Без зазрения можем просить услуги или принимать услугу от друга. Когда они приказывают нам, мы им благодарны, — и скорбим, когда они стесняются... Часто, презрев всё здесь сущее, мы, однако, не хотим расставаться с жизнью только для них. Они вожаденнее нам самого света... Великое дело дружба... Любящий... желает лучше благодетельствовать, нежели принимать благодеяния, потому что он любит и, следовательно, всегда находится в состоянии человека, как бы не удовлетворившего своему желанию. Он не столько *радуется*, принимая благодеяние, сколько делая благодеяние. Какое хочешь представь себе удовольствие... *сладость дружбы* будет выше всех их. Укажи даже на сладость мёда,

но и мёд делается приторным; а друг никогда, пока остается другом, напротив — любовь к нему более и более возрастает, между тем проистекающее из нее удовольствие никогда не производит пресыщения. Друг милее этой временной жизни. Посему-то многие по кончине друзей не желали более жить. С другом иной с удовольствием может жить и в ссылке, а без друга и дома жить нерадостно».

«Представь, как прекрасна *любовь* сама по себе, *сколько* она *приносит радостей*, *сколько доставляет душе удовольствий*; *это по преимуществу ей свойственно*... Любовь... доставляет... великое удовольствие, а труда никакого... Раб ли кто, она делает рабство приятнее свободы, ибо кто любит, тот не столько радуется тогда, когда повелевает, сколько тогда, когда повинуется, хотя повелевать и приятно. Любовь... нежнее всякой матери, щедрее всякой царицы; трудное она делает легким и удобным... Если любимый и оскорбит любящего, то гнева не будет, а будут слезы, увещания, просьбы: так далека любовь от раздражения! Когда она видит согрешающего, то плачет и скорбит, и эта скорбь приносит ей удовольствие. *Слезы и скорбь любви приятнее всякого смеха и всякой радости*; не столько чувствуют наслаждения смеющиеся, сколько плачущие о любимых... Не говори мне о любви... низкой... но разумей любовь... которая имеет целью пользу любимых». «У любви два примечательных свойства: скорбеть и мучиться о том, что любимый терпит вред, а также радоваться и трудиться о пользе любимого».

«Таков закон и таково свойство любящих, что *одно название предмета, который им мил, драгоценно для них, и одно произношение любимого ими имени восхищает души их*». «Известно, что мы любим часто *повторять имена тех, которых любим*». «Любимые нами не только когда бывают, но и когда *приходят нам на ум, доставляют нам великое удовольствие*».

Посему-то «обычно любовником подобится любимому; аще кто кого безмерно любит, того и *подражает во всем, в словесех и нравах, хотя в себе самом изобразити возлюбленного друга своего*». «При виде любимого человека и даже при воспоминании о нем наша душа ободряется и ум возвышается, и всё мы переносим легко, *улаждаясь этим воспоминанием*». «Как, думаешь, тяжело мне было, — пишет свт. Василий Великий епископу Евсевию, — перенести, что в прошлое лето не удалось свидеться с тобою. А и в другие годы не было такого свидания, чтобы дойти мне до сытости. Впрочем, *любящему и во сне увидеть предмет своего желания доставляет некоторое утешение*». «Любящий, — как замечает св. Иоанн Златоуст, беседуя о любви к Богу, — *желает видеть не только самого любимого и не только дом его, но и самую улицу и переулок; и если увидит хоть одежду или обувь друга, думает, что пред ним сам друг его*». Так, «кто любит, тот, *увидев произведение любимого, или обувь, или одежду, или что-нибудь другое, воспламеняется любовью*».

«Знак чрезвычайной любви, — говорит св. Златоуст, — когда кто-то любит так, что *сам восхищается любовью*».

в) «Не из того, чего вожделевает человек, познаётся, что он любит; но из того, что любит, делается заключение о том, чего вожделевает: любовь естественно предшествует вожделению (чего не возлюбит человек, того не будет и вожделевать)».

«Кто что любит, с тем неразрывно *соединиться* сильно и непрестанно *желает* и всё то отклоняет, что препятствует общению и соединению с любимым его предметом».

«Говорить и *беседовать*... это есть *обычай любящих*. И что для тела объятие рук, то для души дружественная беседа». «Действительно, таково свойство пламенной любви, что она *желает и видеть, и слушать любимых* [ею], *и говорить с ними*». Потому «кто умеет искренно любить, но не может быть вместе с любимым, тот, хотя бы жил с ним в одном и том же городе, будет чувствовать себя несколько не лучше живущих в чужой стране. Это знают те, которые знают любовь». В сем случае «для любящих, когда им нельзя быть вместе с любимыми, нет никакой пользы от близости».

Впрочем, «*сила любви* такова, что она обнимает собою, совокупляет и *соединяет* не только тех, которые находятся при нас или близко к нам и которых мы видим, но и *тех, которые удалены от нас*; так что ни продолжительность времени, ни дальность расстояния... не может расстроить и прервать душевную дружбу».

«К чему приклонились с любовью, с тем осваиваемся душами... *Любимое* душой некоторым образом *срастворяется* с нею».

«Любимый для любящего есть то же, что он сам. Любовь такова, что любящий и любимый составляют уже не два отдельных лица, а одного человека, чего не может сделать ничто, кроме любви».

«У любящих друг друга, когда любовь поет песнь свою, все *страсти умиряются* и успокаиваются, как обузданные и укрощенные звери... Скажешь ли что-нибудь опрометчиво, никто не осуждает, но все *извиняют*; сделаешь ли что-нибудь, никто не имеет подозрения, но оказывают великое снисхождение». «Это... можно видеть из примера блаженного Давида. Что может быть тяжелее, как видеть сына возмущившегося, ищущего власти и жаждущего крови своего отца? Но блаженный Давид перенес и это, не хотел даже произнести укоризненного слова... повелел сохранить его жизнь: так крепко было у него основание любви!» «Где любовь, там нет ни зависти, ни злословия; ибо мы не только сами не злословим любимых, но заграждаем уста и другим, злословящим их; там всё тихо, всё спокойно, нет и следа разногласий и ссор... Почему? Потому что... любостяжание, хищение, зависть, злословие, *надменность*, клятвопреступление, ложь — всё это *исчезает там, где есть любовь*».

«Если ты хочешь знать ее *силу*, то представь человека робкого, боязливого и трепещущего пред тенью, или гневливого, грубого и похожего более на зверя, нежели на человека, или похотливого, сластолюбивого и преданного всем порокам и *отдай его в руки любви*, введи его в это училище, и скоро увидишь, как этот *боязливый и робкий* делается

мужественным, великодушным и отважным на всё; и, что всего удивительнее, это произойдет не потому, чтобы изменилось его существо, но потому, что *любовь обнаруживает свою силу в самой робкой душе...* Смотри: Иаков был человек скромный, сидел дома, не знал трудов и опасностей, проводил жизнь спокойную и беззаботную... Что же? Когда огонь любви воспламенил этого скромного и не выходившего из своего дома человека, то смотри, как он сделался смел и трудолюбив; послушай об этом... от самого патриарха. Укоряя тестя, он говорит: *се, двадцать лет аз с тобою* (Быт. 31, 38)... *Бых*, — присовокупляет он, — *во дни жегом зноем, и студению в нощи: и отхождаше сон от очию моею* (Быт. 31, 40)... А что он был робок, видно из того, что он, ожидая свидания с Исавом, смертельно боялся. Потом, смотри, как тот же боязливый сделался от любви отважнее льва: став впереди всех, как бы какой-нибудь оплот, он готов был первый встретить жестокого и дышащего, как он думал, убийством человека... Видишь ли, как робкий вдруг сделался отважным не потому, чтобы переменял нрав свой, но потому, что был укреплен любовью?.. С другой стороны, *любовь же делает жестокого кротким и невоздержного целомудренным*; на это нет нужды приводить примеров: это всем известно. Хотя бы кто был свирепее всякого зверя, от любви он делается смиреннее всякого агнца. Кто, например, был свирепее и неистовее Саула? Но, когда его дочь отпустила его врага, он не сказал ей даже грубого слова; убивший за Давида почти всех священников, узнав,

как дочь выпустила его из дома, не оскорбил ее даже словом... это потому, что он был удержан сильнейшей уздой — любовью [к дочери]. Делая кроткими, любовь точно так же делает людей и целомудренными: кто любит свою жену так, как должно любить, тот, хотя бы был крайне сластолюбив, из любви к ней не станет смотреть на другую; *крепка*, — говорит Писание, — *яко смерть любви* (Песн. 8, 6)».

«Когда любовь к чему-нибудь, — говорит преп. Нил Синайский, вспоминая о своей любви к уединению и безмолвию, — овладеет душой, тогда с великой силой отвлекает ее от всего, даже весьма достойного ее внимания, уносит же к тому, что возлюбила, так что *не смотрит* она на *труд и утомление*, не принимает во внимание и оскорблений, всем усердно служит, добровольно отдаваясь в полную власть пожеланию, и *с приятностью несет на себе иго подчинения* по самопроизвольной и охотно принятой необходимости».

«Я хочу сказать *пример*, — говорит св. Иоанн Златоуст, — и, простите мне... заимствую его *из плотской жизни*. Вы имеете понятие о любовниках? Терпя от любовниц столько обид, столько коварства, столько вреда, мучимые и иссушаемые ими, они любят их более своей души, проводя ночи у дверей их. Научимся этим примером: конечно, не тому, чтобы любить этих негодных женщин... Скажи мне, не хуже ли всех врагов поступают любовницы с пристрастившимися к ним? Не расточают ли они их имущества, не наносят ли им личных оскорблений

и не повелевают ли ими с большей властью, чем своими рабами? Однако любовники не отстают от них. И никто не имеет такого врага, какого имеет любовник в своей любовнице, потому что она и гордится над ним, и бесчестит его, и часто злоупотребляет его любовью, и поступает с ним тем презрительнее, чем более бывает любима им... Однако любовники любят своих любовниц».

«Ничто не делает столь смиренным, как любовь, — учит тот же святитель, беседуя о любви безукоризненной. — *Существуем любимым мы служим, как рабы, и не стыдимся, но еще благодарим их за такое рабство*; для них мы не щадим своих денег, а иногда и телесных сил, ибо случалось, что за любимого подвергались опасностям... Это знаете вы, которые имели друзей, друзей не только по имени и по одному названию, но таких, которых любили как должно, к которым были привязаны. А кто не знает этого, тот пусть спросит у знающих. Я расскажу вам теперь пример дивной дружбы из Священного Писания. Ионафан, сын Саула, полюбил Давида, *и спряжеся с ним душа его* (1 Цар. 18, 1), так что Давид, оплакивая его, говорит: *удивися любовь твоя от мене паче любви женския: до смерти язвен еси* (2 Цар. 1, 25–26). Что же?.. Он неоднократно решался даже умереть за друга; не только не злословил его, но удерживал и отца от злословия; не только не завидовал, но и содействовал Давиду; не только давал ему деньги, но и спас ему жизнь. Что я говорю о деньгах? Он полагал за него душу свою... Такова

была дружба его с праведником; таков был Ионафан! Посмотрим теперь и на Давида. Он не имел времени вознаградить Ионафана, который был похищен смертью прежде, нежели Давид получил власть; благодетель погиб прежде, нежели получивший благодеяния вступил на царство. Что же? Праведник оказывал ему дружбу, как мог и чем было можно, и вот каким образом. *Красный ми зело, — говорил он, — Ионафане, до смерти язвен еси* (2 Цар. 1, 25–26). Но только ли? Немаловажно и это; но кроме того, помня любовь отца, он часто избавлял от опасностей его сына и внука и постоянно защищал и сохранял потомков его, как бы своего сына».

По свойству любви, «если кто из любимых нами скажет: я люблю такого-то и всякое благодеяние, оказанное ему, считаю оказанным мне самому то мы делаем всё и стараемся всячески угодить этому человеку, как будто видим в нем самого любимого».

«Любящие... *желают, чтобы чрез них совершались все дела любимых ими* и чтобы без них те ничего не делали и не говорили».

г) «Не так горячка *жжет* обыкновенно тела одержимых ею, как *наши души — разлука с любимыми*; и как те ищут чаш, и стаканов, и холодной воды, так эти лиц любимых: это хорошо знают привыкшие любить».

Преп. Нил Синайский, описывая разлуку свою с сыном, говорит: «Когда душа не имеет близ себя любимого, тогда в отсутствие еще более влечется к нему и всецело им занимает память, не имея при себе того,

что могло бы удовлетворить вожделению. А как *велика скорбь* и как *жестоко мучение разлучаемых* таким образом, знают изведавшие это опытом; неиспытавшие же пусть научатся сему из примера бессловесных, в которых без науки вложено естественное непреодолимое чувство сострадательности у детей к родившим и у родивших к детям, и оно в родивших к детям, при разлучении с ними, разными признаками и явными страданиями изобличает нежную привязанность. Так уводимая корова болезненно и не умолкая мычит, часто оборачиваясь к увлекаемому от нее тельцу и глазами выражает, как велико ее страдание... А увлекаемый телец, не даваясь уводящим его насильно, иногда... прибегает к материнским сосцам... держится за них... ртом, а иногда кружится около матери и порывистыми скачками сказывает о своей нужде, потому что лишен дара слова, которое могло бы объяснить страдание жалобами».

«Чем более кто любит земное, тем сильнее страшится лишиться оно. Только лишившись, мы узнаем, с каким расположением мы владеем чем-либо в сем мире. Потому *без скорби лишаются того, чем без любви владеют; и наоборот, что горячо любим, о том глубоко вздыхаем, когда оно отнято*».

Свт. Димитрий Ростовский говорит: «Велию соделывает печаль и смущение и сокрушение сердца разлучение между любящими. Яко *тяжко* есть *разлучатися* душе с телом, тако *любимому от любящего*... Печальное и слезное различие бывает между любящимися, а наипаче в то время, егда сиевое

бывает разлучение, яко друг друга ктому видети невозможно».

§ 155. Обнаружение любви

«Как теплота и жар расширяет вещь, в которой заключается, так и любви свойственно расширять сердце, потому что она... горяча и разгорячает». «Любовь по свойству своему пламенна; и душа не может терпеть, чтобы хранить ее в молчании». «Таков обычай у любящих: они *не могут молчать о своей любви*, но сообщают свой пламень всем близким к ним, чтобы непрерывным беседованием о необычайной силе любви успокоить свою душу».

«На то и лобзание, — говорит св. Иоанн Златоуст, — чтобы возбуждало любовь, чтобы воспламеняло искреннее расположение, чтобы мы так любили друг друга, как братья братьев, как чада отцов и отцы чад... *Чрез лобзание соединяются между собою души*. Посему-то, возвращаясь из путешествий, целуем друг друга, когда души наши приходят во взаимное общение. Ибо уста особенно выражают расположение нашей души».

О любви отца к сыну свт. Григорий Нисский говорит: «Сами исследуйте в себе, с каким расположением отец смотрит, когда сын забавляется, принимает участие... в детских играх, в науках, в приятельнейших сообществах со сверстниками». «Таков обычай у любящих: они не хотят любить вместе со многими другими, но желают выразить свою любовь особенным, исключительным образом».

ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЯ ВЫСШИМИ
НАКЛОННОСТЯМИ§ 156. Какой высшей склонностью злоупотребляет душа,
предаваясь гордости?

Не одно плотское вожделение, но и гордость, честолюбие и славолубие составляют злоупотребление и извращение высших склонностей в душе человеческой. Рассуждая о различных видах гордости, свт. Василий Великий пишет: «Возможно возноситься и похвальным образом, когда ты не мелочен, не заботишься о низком, но возвышен в мыслях, с великой душой и с великим умом украшаешься высокой добродетелью. *Та высота воли достойна одобрения, когда не унижаешься в скорбях и презираешь земное.* Такой человек имеет жительство на небесах; его сердце горит любовью к тамошним предметам. И такая *высота духа* обыкновенно столь же различна от кичливого надмения, как истинное здоровье от опухлости тела в водяной болезни. Тело надмевается, но не имеет в себе плотности и больно».

Авва Исаия говорит: *«Есть возношение духа над врагами, не противное естеству, которое ощутив Иов так поносил врагов своих: безчестнии... скудни всякого блага... (Иов. 30, 4).* У нас нет теперь сего возношения духа над врагами нашими, но мы сами унижены нашими врагами, а с ближними гордо препираемся... Такой гордостью мы вооружаем против себя Бога. *Вот какие расположения души*

сотворены с человеком, а он превратил их в гнусные пороки, вкусив от запрещенного дерева».

§ 157. Какой высшей склонностью злоупотребляет душа, предаваясь честолюбию и славолوبию?

«Спасительное слово, премудро и с знанием дела смиряя и направляя к лучшему страсть честолюбия... говорит: *внемлите милостыни вашае не творити пред человеки, да видими будете ими; аще ли же ни, мзды не имате от Отца вашего, иже на небесех* (Мф. 6, 1)». Поскольку Господь как Творец и Создатель хорошо знал, что «изначала вложены в людей семена честолюбия не без цели и не напрасно, но чтобы люди, будучи пламенными любителями чести, преуспевали в лучшем, но, обладая сим прекрасным охранением от рабства низким страстям, то есть любовью к чести, люди дали противное направление сему прирожденному дару и обратили к чести земной, забыв о небесной; то, как наилучший Земледелец, снова прилагая попечение о душе, отсекает отростки, служащие к худому, и останавливает страшно увеличившееся стремление к славе человеческой. Но что в любви сей есть кроткого и способствующего к плодоношению премирных почестей, то не только оставляет, но и возбуждает, и делает плодоноснейшим, с корнем исторгнув желание делать что-либо напоказ, как поступают стремящиеся к человеческой славе, и дозволив из всех сил разумно искать почестей, имея в виду Единого Бога».

«Любовь и пожелание большей чести... древняя и современна человеку, но дана не на оскорбление, а для благоговейного чествования Почтившего».

«Если прободаемые острыми жалами мирской славы любят произвольные труды, то *уязвленным острейшими стрелами премирного прославления* тем справедливее будет с гораздо большим... жаром выступать на подвиг трудов».

«Ты желаешь славы? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Желай, но славы бессмертной». «Помысли о Боге, помысли о вышней славе... Если ты непременно желаешь славы, то ищи истинной... славы от Бога».

Примечание. О корыстолюбцах св. Иоанн Златоуст замечает, что «у них *желание не в надлежащих пределах*» (см. § 142).

О СВОБОДЕ

Благодарю Тебе, Господа моего,
благодателя прещедраго, яко... самовластием душу мою почтил еси.

Свт. Димитрий Ростовский

§ 158. Переход к настоящей главе

«Страсти действуют в каждом человеке, имеющем тело, *хочет ли он того или не хочет*».

Однако ж, «если хочешь, ты раб страстей; если хочешь, ты свободен и непокорен страстям. Бог сотворил тебя свободным». «Говори сам в себе: если

захочу, то в моей власти состоит одержать победу в брани со страстью; но победы не будет, ежели стану удовлетворять своим пожеланиям».

«Возлюбленные! — писал св. Антоний Великий. — Душа моя печалится и дух мой чувствует горесть, когда я представляю себе, что нам дана свобода избирать добро и подражать добродетелям святых, а мы упиваемся страстями своими, как упиваются вином».

С другой стороны, «благородство, дарованное благодатью в Крещении, но потерянное произволением... чрез страсти, возвращается опять добрым произволением».

§ 159. О том, что человеческая душа свободна, и понятие о ее свободе

«Бог в начале сотворил человека свободным, — пишет св. Ириней Лионский, — имеющим волю свою, равно как и собственную душу, для того, чтобы он исполнял волю Божию произвольно, а не по принуждению».

«Бог... сотворил людей самовластными (*автексусиус*), — повторяет св. Иустин Философ, — дал нам не только силу к бытию, к познанию и деланию добра или зла, но и даровал нам самоизбрание (*то авфетон*)... дал нам силы к действию, но подчинил их власти предызбрания».

«Бог сотворил душу свободной и самопроизвольной, — пишет преп. Антоний Великий. — Бог одарил нас свободной волей».

«Человека почтив свободой, — замечает свт. Григорий Богослов, — Бог... дает и закон для упражнения свободы».

«Природа подчинена необходимости, — пишет преп. Исидор Пелусиот, — и известным пределам; воле же, напротив, дана свобода и власть».

«Не будучи связана никакой необходимостью... душа одарена свободой... соблюдать жизнь, какая ей естественна, но имеет также свободу и уклониться иногда от прекрасного».

«Признаем данное нам Сотворившим нас самовластие свободы, чтобы от нас зависело и устремляться к лучшему, и удерживаться от худшего». «Природа наша восприимчива и к доброму, и к худому... имеешь ты свободное произволение, чтобы преклоняться, на что тебе угодно».

«Человек — существо разумное и самовластное». «Всякому разумному существу необходимо врождена свободная воля. Для чего ему разум, если не свободно мыслить? Творец и бессловесным животным дал естественное пожелание, влекущее их к сохранению своего естества, но влекущее невольно. Ибо, не имея разума, они не могут управлять естественным пожеланием, но им управляют. Посему как скоро рождается пожелание, они тотчас стремятся к его исполнению. Они не рассуждают, не совещаются с собою, не делают и приговоров... А существо разумное, хотя также имеет пожелание, естественно возбуждаемое; но сие пожелание в сохранении того, что согласно с естеством, управляется и руководится

разумом. Ибо преимущество разума и составляет свободная воля, которую мы называем некоторым естественным движением разума».

«Создал Бог человека между небом и землей, между Ангелами и скотами... даде вольную (свободную) волю, да еже хочет, творит, и к чесому приближается, тому и общается... и понеже самовластна человека Бог сотворил, того ради по произволению нашему, а не по нужде спасенным нам быти хочет». Так, по свидетельству свт. Димитрия Ростовского, учил св. Константин Философ, нареченный Кирилл (Четьи-Минеи, май 11). У самого свт. Димитрия читаем, что «разумная тварь человек... в произволение спасения своего, якоже прежде бе самовластен, сице и ныне есть самовластен, и впредь будет самовластен».

Итак, что ж такое эта вольная воля, самовластие, произволение, свобода?

Преп. Иоанн Дамаскин, исследуя природу свободы, пишет: «Хотение имеет в виду цель, а не средства, служащие к цели. Цель составляет предмет хотения (*вулитон*)... За хотением следует искание (*зитисис*) и исследование (*скепсис*). Потом, если предмет хотения находится в нашей власти, бывает в нас совет (*вули*) или совещание с самими собою. Совет сей с самими собою есть желание, соединенное с испытанием того, что́ нам должно делать из находящегося в нашей власти; обыкновенно советуются, должно ли приняться за какое-нибудь дело или нет. После сего определяем, что́ лучше, и действие сие называем решением (*крисис*). Далее чувствуем

расположение и любовь к тому, что после совещания решено; и сие называется *произвольной склонностью* (*гноми*). А если мы решились на что-нибудь, но не чувствуем к тому расположения и любви, то в нас нет еще произвольной склонности. За расположением следует *свободное избрание* (*прозресис*), или выбор, когда мы из двух подлежащих нам одно избираем и предпочитаем другому. Потом стремимся к действию, и сие называется *стремлением* (*орми*). Наконец, достигнув желаемого, мы пользуемся оным, и сие называется *употреблением* (*хрисис*)». Таким образом, «те существа, которые имеют разум, которые действуют самопроизвольно, те, скорее, сами управляют природою, имея возможность следовать или сопротивляться пожеланиям, потому что воля есть естественное, разумное самовластное пожелание».

Другие отцы Церкви составляют такое понятие о свободе души:

«Свобода есть хотение разумной души, с готовностью направляющееся, к чему ни захочет», — читаем у блж. Диадокха Фотикийского. «Движение, куда я хочу, — это свобода», — говорит свт. Григорий Богослов. «Произволение, — по словам Златоуста, — есть движение, рождающееся из нас самих, которое мы направляем куда хотим. Воля сама в себе есть природная способность, данная от Бога; но воля, направленная к известной цели, есть нечто наше собственное, действие нашего расположения». «Ты имеешь власть приклоняться на обе стороны;

преклонись к лучшему и одолеешь худшее», — утверждает преп. Фалассий Ливийский.

«Вот, свободная воля подобна руке, которая может простереться ко всякому плоду, и как по собственному выбору могла прежде сорвать и взять себе плод смерти, так может сорвать и плод жизни». «Воля души, как некая трость, служащая к начернию букв, или как тяжесть, полагаемая на весы, на что обратится, то и принимает в содействие к себе, в том и действует». «Телесные тяжести познаём по наклонению стрелки на весах, а что в жизни достойно предпочтения, то различаем свободным произволением души... потому что свобода легко может склоняться на ту и на другую сторону». «Самоопределяемость души подобна весам; а весы держит приравный владычество ум. Посему если ум предаётся помыслам благочестивым, то весы необходимо склоняются к лучшему». «Добровольное бывает не по принуждению и не по неведению. Добровольно то, чему начало, то есть причина, в самом действующем, подробно знающем, чрез что действие производится и в чем оно состоит. Подробности сии... называются обстоятельствами».

«Противоположное воле и свободе есть необходимое».

Примечание. Иногда свободу понимают не как способность души, а как ее нравственное состояние. Так, свт. Афанасий Великий пишет, что «свобода, даруемая Богом, есть *бесстрастие души* при истинном ведении сущего». «Скажи мне, — спрашивает

св. Иоанн Златоуст, — какая польза управлять всеми народами и быть рабом страстей? Какой вред не управлять ни одним человеком и *быть выше господства страстей? Вот свобода*, вот власть, вот царство и могущество!»

«Свобода, — пишет свт. Григорий Нисский, — есть уподобление неподвластному и самоправному, первоначально дарованное нам Богом, но закрытое стыдом долгов. Всякая же свобода по природе есть некая единая и сама с собою сродственная. Поэтому вследствие сего всё свободное будет сообразно с подобным ему. Но добродетель неподвластна, посему в ней будет всё свободное, так как свободное неподвластно. А как естество Божие есть источник всякой добродетели, то следует, что в Нем будут освободившиеся от порока, *да будет*, как говорит апостол, *Бог всяческая во всех* (1 Кор. 15, 28)».

Блж. Августин пишет: «Чрез грех потеряна свобода, та свобода, которая была в раю... Но свободная воля не потеряна у грешника».

§ 160. Предметы, входящие в область нашей свободы

«Что именно зависит от нас и в чем мы свободны?»

«Всё, что ни бывает, всегда приключается с нами частью по природе, например: старость и немощи; частью по случаю, например: неожиданные встречи чего-нибудь нередко скорбного или и радостного, происходящие от посторонних причин, как то: роющему

колодец обретение сокровища или идущему на рынок встреча бешеной собаки; частью же от нас зависит, например: взять верх над пожеланиями или не полагать меры удовольствиям, удержаться от гнева или наложить руки на раздражившего, сказать правду или солгать, иметь нрав кроткий и умеренный или гордый и заносчивый».

а) «От вас зависит всякое душевное действие и всё, о чем советуемся с самими собою, а совещаение имеет место при равной возможности действий; действия же равно возможны, если можем делать как одно, так и другое, противоположное тому. Выбор из равно возможного производит наш ум, и он есть начало деятельности. Посему от нас зависит всё, на что имеем равную возможность делать так или иначе, например двигаться и не двигаться, стремиться и не стремиться, желать ненужного и не желать, лгать и не лгать, давать и не давать, радоваться или не радоваться чему должно, и всё сему подобное, в чем и состоят *поступки добродетельные* или *порочные*. Ибо во всё том мы свободны».

Таким образом, «человек в сей жизни ни над чем более не имеет власти, как только над тем, чтобы *делать добро и зло* и готовить дела свои к окончанию»*. «Как мы по свободе нашей можем *грешить*, так можем и *жить праведно*, при помощи Божией».

* Свт. Афанасий Великий; свт. Иоанн Златоуст; преп. Ефрем Сирий; свт. Григорий Нисский.

«Никакая внешняя сила не может, без нашего согласия, принудить ни к добру, ни ко злу. Напротив, мы сами... охотно отдаем себя на *служение или Богу, или диаволу*, и после того или Бог, или диавол исключительно имеет над нами власть... Прежде нежели воля наша склонится к какому-нибудь предмету, она в рассуждении его ни порочна, ни добродетельна. Уже склонность наша показывает или пороки, или добродетели ее... Воля наша склоняется на требования злого духа... воля наша склоняется ко Господу».

«От нас зависит или *пребывать в добродетели и повиноваться Богу*, призывающему нас к оной, или удаляться от добродетели, то есть *жить порочно и следовать диаволу*, который нас не против нашей воли влечет к пороку». «Каждый, по собственному произволению, бывает или добрым, или злым».

«Человек!.. Вот пред тобою лежат *два пути, жизнь и смерть; иди куда хочешь*. И вот огонь и вода; к чему хочешь, простирай руку. От тебя зависит стяжать жизнь, и также в твоей власти наследовать смерть, ежели захочешь». «Принуждать произволение души никогда не хочет Бог и потому однажды навсегда предоставил ее свободе *вести всегда жизнь, как она хочет*». «Всякая добродетель... имеет отличным признаком своим *свободное произволение*». «Добродетель (*арети*) заимствует сие наименование от слова *избирать* (*эрисфе*), потому что *добродетель произвольна* и добро делаем мы по собственному избранию и произволению, а не против воли и принужденно».

«Сотворивший человека *по образу* Своему вложил в естество твари начатки всех благ, так что не отвне входит в нас хорошее, но в нашей воле, какое нам угодно, как бы из сокровищницы какой, брать благо из естества. Ибо от части научаемся судить и о целом, что невозможно кому-либо получить желаемое иначе, как если сам себе дарует это благо. Посему Господь говорит негде слушателям: *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21) и: *всяк просяй приемлет и ищай обретает, и толкующему отвержется* (Мф. 7, 8); так что получить желаемое, и обрести искомое, и стать среди вожделенных нам благ — в нашей воле, как скоро захотим сего, и от нашего зависит это произвола. А вследствие сего приводимся и к противоположной мысли, а именно что наклонность к худому происходит не отвне, по какой-либо понуждающей необходимости, но вместе с соизволением на зло, составляется самое зло, тогда приходя в бытие, когда избираем его; само же по себе, в собственной своей самостоятельности, вне произвола, зло нигде не находится состоящим. Из сего ясно открывается самоправная и свободная сила, какую Господь естества устроил в естестве человеческом для того, чтобы *от нашего произволения зависело всё, и доброе и худое*».

Аще убо кто очистит себе от сих (от худого) *будет сосуд в честь, освящен* (2 Тим. 2, 21). «Видишь ли, — спрашивает свт. Иоанн Златоуст, — что быть золотым или глиняным зависит не от природы, или вещественной необходимости, а от нашей воли?

В природе глиняный сосуд не может сделаться золотым и золотой не может сделаться столь низким, как глиняный; а здесь [в душах людей] бывает великая перемена и превращение. Павел был глиняным сосудом, но стал золотым; Иуда был золотым сосудом, но стал глиняным».

«Телесную красоту Бог заключил в пределах природы; но красота души, как несравненно лучшая телесного благообразия, свободна от такой необходимости и подчинения, напротив, вполне зависит от нас и от воли Божией. Человеколюбивый Господь наш тем-то особенно и почтил род наш, что менее важное... такое, чего потеря безразлична, подчинил естественной необходимости, а истинно доброго виновниками сделал нас».

Таким образом, «благочестие наше зависит не от стечения обстоятельств, не от времени, но от собственного нашего произволения, от собственного нашего к тому расположения». «Прекрасно богатство для того, кто делает из него доброе употребление и хорошо им распоряжается. Прекрасна бедность для того, кто умеет переносить ее великодушно. Прекрасна и слава для того, кто пользуется ею для покровительства угнетенных. Прекрасно и бесславие для того, кто решился быть любомудрым. Прекрасно и начальство для того, кто начальствует по справедливости и начальнических прав не употребляет к обиде низших. Прекрасна и сила для того, кто расточает ее на защиту слабых. Посему будем винить не самые вещи, которые могут быть орудиями

и добродетели и порока, но собственное свое произволение, которое, по преизбытку нерадения, предает поруганию и красоте орудия». «Видишь ли, что добро не в бедности и не в богатстве, но в нашем произволении?.. Если ему будет дано хорошее направление, то ни богатство не может нас лишить Царствия, ни бедность не причинит нам вреда». «Потому-то и пророки увещевали людей поступать справедливо и делать всегда добро... поскольку это зависит от нас».

б) В частности, *«не будь злоречив и не показывай жестокосердия в беседах с братом твоим; но беседа твоя да будет растворена, сколько возможно, смиренномудрием и страхом Божиим. Ибо добрые слова мы не покупаем за деньги; они зависят от нашей воли»*. «Оказывать ближнему любовь и сострадательность зависит от произволения человека».

«Знаешь ли, — спрашивает свт. Иоанн Златоуст, — что *не терпеть нам зла всегда в нашей воле*, а не в воле делающих нам зло? Или, правильное сказать, *в нашей власти не только не терпеть зла, но даже из зла извлекать добро*. Всего же удивительнее то, что, ежели будем осторожны, не только никто не сделает нам обиды, но даже как обижающий, так и всякий другой окажет нам благодеяние. Смотри же! Кто-нибудь обидел тебя? Ты властен обиду сию обратить для себя в похвалу. Если *за обиду заплатишь обидой же*, навлечешь на себя больший стыд. А если будешь *благословлять обидчика*, увидишь, что все тебя прославят и увенчают. Примечаешь ли,

как обижающие нас, если захотим, сделаются нашими благодетелями?» «Христос заповедал не то, чтобы не иметь врагов, — это не в нашей власти, — но не ненавидеть их; в этом мы властны». «Положим, что кто-нибудь оклеветал тебя просто, не за Христа. Если ты мужественно перенесешь это, если будешь благодарить, если станешь молиться за него, то всё это сделаешь ты для Христа. Если же будешь проклинать, досадовать, стараться мстить, то, хотя это тебе и не удастся, ты будешь терпеть не для Христа, но еще получишь вред и лишишься плодов по своей воле. Ибо *от нас зависит получать от бедствий пользу или вред*; это зависит не от свойства самих бедствий, а от нашего произволения».

Ответ смирен отвращает ярость (Притч. 15, 1), — говорит Премудрый. «Отсюда ясно, что *ты более, чем сам враг твой, властен и раздражить, и укротить его*. В самом деле, от нас, а не от тех, кто гневается [на нас], зависит и погасить пламень их гнева и раздуть его сильнее. И это самое объяснил опять тот же, кто сказал предыдущие слова, простым примером. *Аще*, — говорит, — *подуеши на искру* огня, *возгорится* пламень: *и аще плюнеши на ню, погаснет*; то и другое в твоей власти; *обоя из уст твоих исходят* (Сир. 28, 14). Так и со враждой ближнего: ежели ты будешь говорить с ним дерзко и надменно, то зажжешь в нем огонь, раздуешь угли; а если кротко и ласково, то потушишь весь гнев прежде, чем поднимется пламя. Не говори же: то и то потерпел я; то и то слышал; всё это от тебя зависит

и воспламенить или погасить гнев, точно так же как зажечь или потушить искру. Когда увидишь врага или придет тебе на ум, сколько ты слышал или потерпел неприятностей, старайся забыть всё это; если же и вспомнишь, приписывай это диаволу, а сам припоминай то, что [враг] сказал или сделал тебе доброго. Если на этом будешь останавливаться воспомина-нием, то скоро прекратишь вражду. А если возна-меришься и обличить врага, и рассчитаться с ним, то наперед выбрось страсть и погаси гнев».

«Демон блуда, — по словам преп. Нила Синай-ского, — подобно жадному молодому псу, обыкно-венно не отходит от искушаемого им, хотя *не делает* ему *насилия*. Поэтому *от тебя зависит, в твоей вла-сти и воле или накормить его* непотребным делани-ем, *или с гневом обратить в бегство* молитвами, псал-мопением, постом, бдениями, возлежанием на голой земле». «Человек сотворен свободным».

«От невежества *душа* делается робкой и боязли-вой точно так же, как от знания небесных догматов — великой и возвышенной. Лишенная всякого попе-чения, она *бывает как-то робка — не по естеству, а по свободному произволению*. Ибо, когда я вижу, что человек мужественный, бывший некогда сме-лым, становится робким, я уже не считаю это состо-яние естественным; потому всё естественное неиз-менно. Равным образом, когда вижу, что люди робкие вдруг делаются смелыми, я опять думаю то же са-мое — всё приписываю естественному произволению. Так и ученики были весьма робки, доколе не узнали

того, что следовало знать, и не сподобились дара Святого Духа, а впоследствии сделались неустрашимее львов. Например, Петр, который не вынес угроз служанки, [впоследствии] был повешен вниз головой, был бичуем, находился в тысяче опасностей — и, однако ж, не молчал, а говорил так смело, как будто терпел это во сне».

«Как погасим *пламень любостяжания?* — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Можно [погасить его], хотя бы даже он поднялся до самого неба. Нам стоит только захотеть — и мы, без сомнения, одолеем сей пламень. Ибо как он усилился вследствие нашего желания, так и от желания уничтожится. *Разве не свободная наша воля зажгла его?* Следовательно, *свободная воля в состоянии будет и погасить*. Только пожелаем сего».

«Какому пленнику делается такая милость, какая сделана мне, то есть или добровольно оставаться в неволе, или, если угодно, стать свободным? Бог предоставил тебе на выбор то и другое — *или по воле своей налагать на себя раны, или, по своей же свободе, уврачеваться от ран*». «Иной сперва по лености бывает в устах льва и может как быть поглощенным, так и выйти из уст, но сам делается виной того или другого, вознерадев или приложив о себе старание, силой воли избирая, что хочет, *произвольно делается принадлежащим к части спасаемых или погибающих*». Таким образом, «в смерти нашей, в воскресении и в суде властны не мы, но Господь наш; а *чтобы подвергнуться наказанию или нет, зависит от нас*.

Ибо сие принадлежит к числу возможного. Но, если захотим, сделаем и невозможным, как сделали Павел, Петр и все святые». «Мы, по человеколюбию Христа, исхищены из ада, и теперь в нашей состоит воле идти в рай». «Человек, как существо разумное и свободное, получил право непрестанно быть в единении с Богом чрез свое произволение, если пребудет в добре, то есть в послушании Создателю».

в) «Природа человека такова, что он, находясь в бездне зла и рабствуя греху, может обратиться к добру, равно как и прилепившийся к Духу Святому и преисполненный небесными дарами имеет *возможность обратиться к злу*». «В воле человека состоит обратиться к добру или злу. Ибо ни совершенный человек к добру, ни погрязший в грехе и делающий себя сосудом диавола... не привязан к злу какой-либо необходимостью; но как сей имеет свободу быть сосудом избрания и жизни, так равно и упоенные Божеством, хотя исполнены и соединены с Духом Святым, но не удерживаются какою-либо необходимостью, а имеют свободу возвратиться и делать то, что хотят, в веке сем». Потому «*злые дела* принадлежат произвольно избирающему злое». «Началом и корнем греха от нас зависящее — наша свобода... Зло само в себе зависит от нас, таковы: *неправда, распутство, неразумие, робость, зависть, убийства, потравы, лживые дела* и все однородные с ними недостатки... В собственном смысле зло, то есть грех, это зло, наиболее достойное сего наименования, зависит от нашего произволения, потому что в нашей

воле или удержаться от порока, или быть порочным». Так, «свободная наша воля, будучи сама в себе прекрасной, как скоро приводится на зло, делается крайним из зол».

«Сознавая *свободу* свою, душа видит в себе способность *употреблять телесные члены на то и на другое...* Тело имеет у себя глаза, чтобы взирать на тварь и из примечаемого в ней всестройного порядка познавать Создателя. У него есть слух для слышания Божиих словес и Божиих законов. У него есть руки для произведения ими необходимого и для молитвенного воздеяния их к Богу. Но душа, уклонившись от созерцания того, что́ добро, и от обращения на то своей деятельности, в заблуждении своем обращает уже оную на противоположное. Потом... усматривая свои способности, и злоупотребляя ими, воображает, что может обратить и телесные члены на противоположное... Руки подвигнув на противное, стала ими убивать, и слух употребила на преслушание... и язык вместо благохваления на хулы, злословие и ложные клятвы, опять и руки — на воровство... и ноги — на скорость *излияти кровь* (Притч. 1, 16)». «Везде виной произволение, везде властна воля», — говорит в заключение свт. Иоанн Златоуст, повторяя вышеизложенные мысли.

«Не то грех, — учит свт. Антоний Великий, — что бывает по естеству, но то, *что по произволу делают худо*. Не грех есть для поддержания жизни телесной, без всякого злого помысла, но грех есть без благодарения, бесчинно и неумеренно. Также не грех

смотреть просто, но грех смотреть с завистью, надменением и жадностью. Не грех спокойно слушать, но грех слушать с досадой. Не грех употреблять язык на благодарение и молитву, но грех на злоречие. Не грех руками подавать милостыню, но грех убивать и грабить. Таким образом, каждый член делает грех тогда, когда, в противность воле Божией, по свободному расположению, вместо доброго делает злое».

«Душе дана воля, — говорит преп. Макарий Великий, — отвращать телесные члены и не допускать их до худых зрелищ, до слышания чего-либо лукавого и срамного, до непристойных слов, до занятий... лукавых».

«От словес твоих оправдишися и от словес твоих осудишися (Мф. 12, 37). Язык в середине между тем и другим его употреблением, и ты господин над ним. Равным образом и меч в середине: употребишь его против врагов? — Он будет для тебя орудием спасительным. Нанесешь им себе рану? — Не свойство железа, а твое беззаконие сделается причиной поражения. Так мы думаем и о языке. Он есть меч на середине. Изощрай же его для обличения своих грехов, а не для нанесения раны ближнему». «Ты самовластен и, ежели хочешь погибнуть, имеешь природу изменяемую. Хочешь ли *изрыгнуть хулу на Бога*, составить яд и *умертвить кого-нибудь*, никто тебе не препятствует и не воспрещает. Ежели кто хочет, повинуется Богу, идет путем правды и побеждает похоти».

Св. Исидор Пелусиот писал об известном лице: «То, что он... человек, малый телом, гнусный видом, грубый языком, по суду истины не служит к порицанию его, потому что иное произошло от природы, а иное от воспитания. Но то, что нрав у него полуварварский, *язык неводержный, раздражительность зверская*, что *добродетели он враг, пороку споборник*, потому что людей добрых изгоняет, а негодным рукоплещет, — действительно от него происходит и превышает всякую меру извинения».

г) «Ежели бы кто захотел, может *не следовать Евангелию*... Ибо... непослушание Богу и пренебрежение добра состоит во власти человека (однако ж... мы не должны злоупотреблять своей свободой)». «Бог... дал человеку власть избирать добро или зло... Но нечестивый властен хотеть и не рассуждать; он властен *не верить*, и быть злополучным, и мыслить противно истине. Таковую власть имеет человек избирать добро или зло».

«*В окончании дела, по закону свободы, вольны слушатели*... В начаток примеров можно представить Самого Спасителя. Когда иудеи и соименник их, первые не веровали и намеревались убить, а последний покушался предать, тогда такие слова, которые по всей справедливости сильны были тронуть даже и камни, употребляло Слово... И что же? Убедило ли их? Нимало. А почему? Потому что *убедиться и не убедиться — вольны слушатели*, по закону, как сказал я, свободы». «Если Слово, изрекши такие слова, которыми следовало бы склонить и неодоушевленное естество,

не убедило этого неукротимого зверя, восставшего на Него с неистовством, то сим ясно показало, что *убедиться и не убедиться принадлежит слушающим по... закону свободы*». Посему «не иное что требуется от учителя, как, ведя жизнь неукоризненную, наставлять... Исполнять же или не исполнять это, зависит от произволения поучаемых, везде и во всем сохраняемой, свободы».

Действительно, «не только в делах, а и в *самой вере* Господь предоставил человеку полную свободу и самовластие, когда сказал: *по вере твоей буди тебе* (Мф. 9, 29), называя веру собственностью человека, потому что человек имеет собственное свое *произволение верить или не верить*. И в другом месте Он же говорит... *иди, и, якоже веровал еси, буди тебе* (Мф. 8, 13). Все сии слова показывают, что человек в отношении веры имеет полное самовластие. Посему *то веруяй в Сына имать живот вечный; а иже не верует в Сына, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем* (Ин. 3, 36)». По сей-то причине «и Господь, желая... показать, что человек имеет произвол и самовластие, говорит, обращаясь к Иерусалиму: *Коль краты восхотех собрати чада твоя, якоже собирает кокош птенцы своя под крыле, и не восхотесте* (Мф. 23, 37)».

«Не разумеют Божественных тайн Евангелия, потому что сами наперед *очи свои смежиша и уши-ма тяжко слышат, и отолсте неразумное сердце их* (Мф. 13, 15)... Омрачены те, которые еще прежде и произвольно ослепили свое духовное око».

Однако ж «не всё равно *стоять в правой вере* тогда, когда никто не поставляет преткновений и не соблазняет, или быть твердым и непоколебимым среди нападений бесчисленных волн. Как напоры ветров, колебля деревья со всех сторон, делают их более крепкими, если они хорошо и твердо укоренились, так точно и души, утвердившиеся на основании правой веры, какие бы ни выпадали на них ереси, не развращаются, но делаются более сильными. А что, скажешь, бывает со слабыми, легко развращающимися и падающими? И они подвергаются этому не вследствие нападения ересей, а вследствие собственной слабости; разумею слабость не естественную, а происходящую от воли, достойную осуждения, наказания и мучения, которую мы сами властны исправить. Поэтому когда мы исправляем ее, то получаем похвалу, а когда не исправляем, то подвергаемся наказанию. А чтобы ты убедился, что внимательным ничто не может причинить вред, я постараюсь показать это и другим образом. Что может быть злее и преступнее диавола? Но и этот злой, коварный и имеющий великую силу, напав на Иова со всеми своими кознями и истощив весь колчан своих стрел на дом и тело праведника, не только не ниспроверг его, но сделал еще более славным. Так Иов не получил тогда никакого вреда от самого диавола, а Иуда, как нерадивый и беспечный, не получил никакой пользы и от общения со Христом, но остался предателем после многих увещаний и внушений; причиной то, что нежелающего [делать добро] Бог не принуждает и не заставляет,

как Он поступил и с ним. Таким образом, если мы будем бодрствовать, то и диавол не может повредить нам; если же не станем бодрствовать, а будем беспечными, то и от полезного никогда не получим пользы, но даже потерпим величайший вред. Таково зло — беспечность».

д) «Иное из не зависящего от нас имеет *начало или причину в том, что зависит от нас*; например, воздаяние за дела наши в настоящем и будущем веке».

«*Поработил я*, — вызывает св. Ефрем Сирин, — *природу свою греху, и он, купив мое произволение, производит для меня необходимость*. Рекою льются на меня страсти... Спешу изменить свое произволение, и предшествующее состояние противится мне в этом».

«Страсть, — говорит преп. Марк Подвижник, — приведенная в действие по воле, получив от того силу, после и против воли насильно восстает». В таком случае «не говори: чего не хочу, то происходит. Верно, если не самое дело, то причины дела ты любишь». «Непроизвольные помыслы рождаются от предварительного греха, а произвольные от свободной воли. Посему последние бывают причиной первых».

«Дивлюсь свободной воле нашей. Она сильна — и, однако же, низложена; она властелин — и *стала рабой*; она имеет возможность побеждать — и любит уступать над собой победу; хотя *свободна*, однако же *сама отдается в рабство*, как невольница, и своей рукой пишет согласие на свое невольничество».

«Блаженно и величественно было жилище Адамово, — замечает св. Ефрем Сирин, — нечестиво и горько было место, где обитал Лот. Но в обители жизни умер Адам, потому что захотел умереть, а Лот среди мертвецов сохранил жизнь, потому что восхотел жить. *Свобода наша по собственной своей воле делается и победительницею и побежденною*».

е) «Ежели будешь следовать внушению страстей, то скоро потеряешь господство, упадешь духом, сделаешься рабом... *Скажешь*: но что же делать, когда *страсти производят насилие*? Не знаю, что ты разумеешь под именем насилия. Если это обольстительность или сладость страсти, то я не вижу ничего общего между сими словами, потому что обольстительность и насилие суть понятия несходные и совершенно различные, и преодолеть такое насилие весьма легко. Если же ты говоришь о настоящем насилии, которое происходит от долговременной привычки, то и я скажу, что, действительно, это насилие есть самое опасное из всех. Привычкой привязываемся мы не только к тому, что льстит нашей чувственности, но и к тому, что не имеет в себе ничего приятного, — привязываемся так крепко, что иногда и хотели бы, но уже не можем переломить себя. В этом положении иные даже рвут на себе волосы или предаются каким-нибудь другим, столь же неуместным и бесполезным порывам. Но ты *сам же przygotowляешь себе и это насилие*, ибо, тогда как можно было утвердиться навыком в добре, ты допустил диаволу увлечь тебя в противную сторону. Когда же

так уже случилось, нужно сделать *насилие над самим собою, чтобы переменить свои наклонности, оставить дурные привычки и приобрести навык к добру*. Вот почему добродетель и кажется нам, и называется иногда тяжелым трудом, требующим чрезвычайного напряжения сил». «Посему некто из отцов говорит: “Дай кровь и возьми дух”, — то есть подвизайся — и получишь *навык к добродетели!*»

«Когда я начинал учиться, — рассказывает о себе преп. авва Дорофей, — науки сначала казались мне весьма тягостными. Я брал книгу в руки с таким страхом, с каким прикасаются к зверю, но после того, как я продолжал принуждать себя, Бог помог мне, и я столько привык к ним, что от жажды познания забывал и пищу, и питье, и сон. Я не только никогда не хаживал на обед с кем-либо из друзей, но даже не вступал ни с кем в разговор во время занятий, хотя любил и дружество, и друзей. Итак, когда отпускал нас учитель, я... возвращался домой, не зная, что́ буду есть, потому что не находил времени сделать распоряжение о пище. Впрочем, имел я одного верного человека, который приготавливал мне то, что сам хотел. Итак, что я находил у него приготовленным, то и ел, имея и книгу свою подле себя на постели; и когда на несколько времени ложился на оную, во время самого сна также близ себя имел ее на столике; и, вздремавши несколько, тотчас вскакивал и читал. Опять вечером, возвратившись поздно, я зажигал свечу и продолжал чтение до полуночи. Таким образом, ни от чего не чувствовал такого

удовольствия, как от занятий. Итак, когда я пришел в монастырь, то рассуждал сам с собою: если я имел такую страсть, такую пламенную ревность ко внешнему учению, так что *от непрерывного занятия* чтением *обратилось* мне оное в *навык*, то тем более сие же может быть с упражнением в добродетели. И от сего рассуждения получал я большое укрепление».

«В нашей душе, — замечает блж. Феодорит, — происходит борьба с самой собою, и она имеет возможность победить себя, если захочет склониться на сторону добродетели. Любовь влечет на свою сторону, а гнев на свою, но повиноваться тому или не повиноваться — это зависит от произвола разума. Ибо разум... поставлен для того, чтобы управлять... а не для того, чтобы им управляли... Таким образом, свободное произволение души производит то, что она склоняется или на ту, или на другую сторону, так что постоянное упражнение в том или другом наконец превращается в *ничем не преодолимый навык*».

«Возлюбленный! — пишет Исидор Пелусиот. — Убегай порочных, от сообщества с коими душа приобретает худые навыки... *Привычка усиливается и обращается в природу* и, по мнению некоторых, есть другая природа. Иные же утверждают, напротив, что *и самая природа побеждается привычкой*, говоря, что и капля воды, непрестанно падая, делает впадину на камне. Что тверже камня? Что мягче воды? И однако же она, беспрестанно ударяя, побеждает и каменную твердость».

«Скажи мне, какой труд избегать клятвы? — спрашивал своих слушателей свт. Иоанн Златоуст. — Надо ли тратить деньги? Потребны ли величайшие усилия и изнурения? Стоит только захотеть, и всё сделано. Если же кто-нибудь представит мне в оправдание привычку, то я скажу тому, что по этому самому и легко тебе исполнить заповедь. Ибо, если *приобретишь себе другую привычку*, этим всё и кончишь. Представь, что иные из бывших заиками с великим старанием исправили недостаток в своем языке, а другие отстали от привычки отнимать беспрестанно и двигать беспорядочно плечами, налагая на них меч... Итак, когда начнешь *исправлять дурную привычку*, то, хотя бы однажды, хотя бы дважды, хотя бы трижды, хотя бы двадцать раз преступил закон, не отчаивайся; но опять восставай, примись за тот же труд — и непременно окажешься победителем».

«Дóлжно против воли сердца, — учит преп. Макарий Великий, — *принуждать себя* к кротости... Равным образом, насколько возможно, дóлжно *насилу приучать себя* к милости, благодетельности, к милосердию и благодати, как говорит Господь: *усиливайтесь, ибо силою восхищают Царствие Небесное* (Мф. 11, 12), также: *подвизайтесь войти узкими вратами* (Лк. 13, 24)... Также, сколько возможно, должно принуждать себя к трудам молитвы... Таким образом, если кто с насилием и против воли сердца приучит себя непрестанно делать добро, всегда памятовать о Господе... то Господь, видя такое его расположение и благое усилие, как он принуждает себя

ко всегдашнему памятованию о Нем, ко всякому добру, к смирению, кротости и любви, как он покоряет непокорное сердце и, насколько возможно, насильно влечет его, являет ему Свою милость, освобождает его от... живущего в нем греха и исполняет Духом Святым. Впоследствии он без труда и усилия... исполняет... заповеди Господни... Всякий должен *насильно и против воли своего сердца принуждать себя* как к молитве, так и к любви, кротости, ко всякому терпению... Должен также принуждать себя к тому, чтобы не гневаться... После сего все эти добродетели обращаются ему как бы в природу... Он должен *принуждать себя и ко всем добродетелям, и приобрести добрый навык*». «Приучая себя ко всякому благому делу... он *начнет наконец творить охотно то, что теперь делает с насильем над своим сердцем*».

Итак, «человек... и приводит себя в движение свободно и при содействии разума, и желает свободно, и ищет свободно, и испытывает и исследует свободно, и советуется сам с собою свободно, и решается свободно, и расположен бывает свободно, и избирает свободно, и стремится к делу свободно».

§ 161. Предметы, выходящие из области нашей свободы

Итак, «и мы, люди, которых ничего не может быть неможнее, *делаем многое сами собою*, зло избираем сами собою, добродетели следуем сами по себе». Многое, таким образом, но не всё, что бывает с человеком, — не всё зависит от его свободы. А именно:

а) Внешнее состояние человека не в его власти.

«Что, собственно, зависит от управления Промысла Божия, — спрашивает блж. Феодорит, — и что от распоряжений ума человеческого?.. Богатство, бедность, рабство, владычество, здоровье, болезнь и прочие счастливые или несчастные положения человеческой жизни... всё сие и тому подобное: плодородие и бесплодие, благополучное мореплавание и кораблекрушение зависят от Провидения Божия... А... в нашей власти изгонять порок, и вводить добродетель, и... украшать душу свою цветами умеренности, справедливости, мужества и благоразумия, ибо приобретение сих добродетелей состоит в нашей власти». Таким образом, «чтобы внешний наш человек был отдан или не отдан в рабство, это не в нашей воле; но чтобы внутренний наш человек увлекся нечестием или был свободен от оногo, это состоит в нашей воле».

«Рабство и свобода *не от нас* зависят; равно высокий и низкий *рост* — не от нас; также *старость* и всё тому подобное».

«*Плоть наша*, по собственной своей природе, не может быть *ни больше ни меньше*; но воля, по своему произволу, может возрасть». «Никто никогда не был обвиняем в том, что он *бел или черен, велик или мал ростом, потому что сие не в нашем произволении*».

«В нашей власти жить воздержно, а *быть богатыми не в нашей власти*». «Добродетель от нас зависит и может быть приобретаема трудолюбием; а *большое имение, телесная красота и высота сана — не от нас зависят*».

«Не думай, что ты приучишься к терпению тогда, когда никто *тебя* не будет *огорчать* (*что, впрочем, не в твоей власти*), но его породят в тебе твоё смирение и долготерпение, кои в твоей власти». «Потому что перенести обиду великодушно в твоей власти; а *обидеть тебя во власти другого*».

«Часто и спасительным нашим желаниям исполниться препятствует какой-нибудь ничтожный случай... *Исполнение наших желаний* не всегда подлжит нашей власти, даже и тогда, как мы не чувствуем бессилия. Ибо весьма часто встречающиеся *обстоятельства против воли* не допускают нам быть в совершенном уединении, сохранить пост во всей его строгости, заниматься чтением, не развлекаясь ничем, так что мы должны просить у Бога места и времени для совершения всего этого; и если Бог не пошлет благоприятствующих обстоятельств, то *наши желания останутся без исполнения*». «Хотя мы и почтены свободой произволения, однако же без содействия свыше не можем на пути настоящей жизни совершить ни одного доблестного дела... От нас зависит избрать только лучшее и стараться о лучшем, от Бога же — *наше доброе желание привести в исполнение*». «Выбор удобоисполнимого всегда от нас зависит; но *приведение в действие нередко встречает препятствие*, по особенному Божию Промыслу». «Человек, что может, делает по своей воле; Бог же *всему дает подлежащий конец*».

б) Состояние телесной жизни не в нашей власти.

«Для чего мы носим в себе... *болезнь* душевную, которая гораздо тягостнее *телесной*? Та... *приходит не по воле нашей*, а сия приходит от нашего произволения».

«Слава Спасаящему нас десными и шуими и во всём этом Доставляющему нам случай к обретению жизни нашей! Ибо и души тех, которые изнемогли в своей воле к тому, чтобы приобрести себе жизнь, невольными скорбями приводит Он к добродетели. И оный нищий Лазарь *не по воле своей лишен был благ мира*, и тело его поражено было язвами».

Потребность сна непроизвольна. «Как тело разгоряченное, — пишет свт. Иоанн Златоуст, — и изнуренное от борьбы со знойными лучами (находит успокоение) в каком-нибудь месте, орошаемом многими источниками и прохлаждаемом легким ветерком, так ночь успокаивает во сне нашу душу, а лучше сказать, не ночь и не сон делает сие, но Бог... всё это устроил... Смотри, как велико попечение Божие! *Успокоения Он не оставил на волю и употребления сна на произвол наш, но сделал оный естественно необходимым*, дабы мы и не хотя пользовались благодеянием, ибо спать есть дело естественное». «Когда увидишь, что вся животная природа объята сном, — говорит свт. Василии Великий, — поклонись Тому, Кто *посредством сна и против нашей воли* разрешает нас от непрерывности трудов».

Продолжение телесной жизни не в нашей воле. «Время бежит и теперь, — пишет свт. Григорий Двоеслов, — как я говорю это, так что Судия приближается,

и наступет час, когда мы *против воли должны будем оставить мир*, с которым теперь не хотим расстаться».

«Смотри, — указывает свт. Иоанн Златоуст, — избежать нужд, *необходимо связанных в жизнь во плоти*, никто не может. Какие же сии нужны? *Есть, пить, спать, расти, алкать, жаждать, рождаться, умирать* и все другие подобные сим. Никто их миновать не может, ни грешник, ни праведник, ни царь, ни простолюдин; но все подлежим сей необходимости природы».

в) И в борьбе со страстями не всё вполне зависит от нашей власти и свободы.

«Всех *порочных помыслов*, — говорит св. Ефрем Сирин, — *восемь... помысл* чревоугодия... блуда... сребролюбия... гнева... печали... уныния... тщеславия... гордости. *Чтобы все сии помыслы тревожили или не тревожили нас, это не в нашей воле*; но, чтобы они пребывали или не пребывали в нас и возбуждали или не возбуждали страсти, это в нашей воле». «Правда преклоняет слух свой и к помышлениям, и к расположениям, но различает помышления и желания. Если бы не пожелал я зла, то и не сделал бы. *Невозможно не помыслить*, но возможно не пожелать; и поскольку пожелал я, то стал преступником».

«*Не от нас зависит*, — повторяет свт. Феодор Эдесский, — *что страсти возмущают душу и наносят ей брань*, но, что страстные помыслы надолго остаются в нас и возбуждают страсти, чему мы причиною. Посему первое дело есть безгрешное, так как оно зависит не от нас; касательно же второго если мы, мужественно сопротивляясь, победим, то венцов

удостоимся; а если по слабости и малодушию побеждены будем, то примем мучения».

Преп. Иоанн Кассиан описывает собеседование об этом предмете препп. Германа и Моисея. «Герман спросил: как же бывает то, что *без нашей воли многие вожделения и злые помыслы тревожат нас* и почти без нашего вѣдения обольщают нас, входя в нас так неприметно и хитро, что мы не только *не можем воспрепятствовать их входу*, но и с великим трудом можем узнать их? Посему мы желаем знать, может ли мысль быть совершенно свободна от них и нисколько не возмущаться ими?

Моисей отвечал: *не возмущаться мысли этими вожделениями невозможно*; но принять их и удержать в себе или отвергнуть их — сие возможно всякому, кто употребит для сего свое старание. Ибо как не от нас зависит, чтобы они не приходили нам на мысль, так в нашей власти состоит отразить их. Поскольку и самое исправление нашей мысли зависит от нашего произволения и тщания. Ибо если мы разумно и тщательно поучаемся в законе Божиим, упражняемся в псалмах и пении, пребываем в посте и бдении, непрестанно памятуем о будущем, как то: о Небесном Царстве, о геенне огненной и о всех делах Божиих, то злые помыслы уменьшаются и не находят места. Когда же, напротив, занимаемся мирскими заботами и плотскими делами и вдаемся в суетные и праздные беседы, тогда злые помыслы в нас умножаются. Ибо как мельница, движимая водой, не может престать от движения, так и ум наш,

будучи всегда в движении, не может быть празден от помыслов; впрочем, в нашей воле состоит занимать его духовным или плотским делом».

«Остров, лежащий среди моря, — говорит преп. Ефрем Сирин, — может ли остановить волны, чтобы они не ударяли в него? По крайней мере, остров противится волнам. Так и мы *не можем остановить помыслов*, но можем противиться помыслам. Может быть, спросит иной: отчего же иногда душа побеждается помыслами? Оттого, что душа не противится помыслам, но позволяет входить им внутрь [т.е. глубже и глубже], и они, находя там себе пищу, понемногу расстраивают душу».

«Часто мы говорим об удалении от мира, — пишет свт. Амвросий Медиоланский, — но и часто *прокрадывается* в нас прелесть земных похотей, от коих человеку трудно и предостеречь себя, а *вовсе сохранишься невозможно*; ибо не в нашей власти наше сердце и наши помыслы, которые внезапно расстраивают душу и увлекают туда, куда не предполагаем; припоминают нам мирское, вносят похотное, и в то самое время, как думаем возвыситься мыслью, суетные помыслы низвергают нас к земному. Кто же настолько блажен, что всегда восходил бы в сердце своем? Только тот, *ему же есть заступление его у Тебе, Господи, восхождения в сердце своем положи* (Пс. 83, 6). Ибо кто может сохранить стопу свою в безопасности и целости при таких похотях плоти и среди таких обольщений сего мира? Узрело око, и поменялось чувство; услышало ухо, и намерение изменилось; повеял запах,

и остановилась мысль; вкусили уста и отрыгнули преступление; сотряслось осязание, и вспыхнул огонь... Итак, премудро Давид называет блаженным того, *ему же есть имя Господне упование его* (Пс. 39, 5). Ибо, таким образом, тот не смотрит на суету и ложные мечтания, кто внутренними очами всегда созерцает Христа и, обратившись к Нему, говорит: *отврати очи мои, еже не видети суеты* (Пс. 118, 37)».

«Невозможно совершенно закрыть глаза для видимого, заткнуть уши для слышимого, отклонить производимый ими вред и даже трезвенному всегда помыслу, ибо много повсюду сетей, от которых и остеречься трудно. И ступившему в грязь невозможно не замарать ступни и живущему в заразительном месте не пострадать от болезни, к какой располагает окружающий воздух. Так *невозможно не примешаться сколько-нибудь к житейским нечистотам живущему среди них*, хотя и не чувствует он вреда, со временем привыкнув наконец к вредоносному». Потому «в людях свобода такова, что за расположением не сразу следует исполнение. Ибо хотя человек и свободен, и свобода принадлежит ему естественно, однако же он терпит и от нападения диавола, и от движений плоти; а по причине нападения диавола и тяжести тела за расположением не сразу следует приступление к делу».

Таким образом, «*не впадать в искушение — невозможно; но, впадая в него, остаться победителем и получить венец — возможно*». Посему «надобно не только бдительно надзирать над помыслами,

а и удаляться по возможности от собеседования как с ними, так особенно со всем тем, что, приближаясь к ним, приводит нас на память страсти, тревожит и смущает рассудок и производит в душе брани и бorerия. Ибо *необходимо нам выдерживать ту брань, которая неволью постигает нас*; но весьма безрассудно воздвигать против себя брани произвольно». Свт. Василий Великий говорит: «*Неволью вовлекаемый в грех* должен знать о себе, что им обладает другой предшествовавший грех, которому он добровольно служит и которым уже вводится и в те грехи, в какие бы и не хотел впасть». «Кто не удаляется добровольно от причин страстей, тот *неволью увлекается в грех*».

Как, однако ж, отличить произвольные дурные помыслы от произвольных? «За дурные мыслями, — замечает преп. Марк Подвижник, — против воли случающимися, следует печаль, потому они скоро и исчезают; а за случающимися по произволению следует радость, посему истребить их трудно».

г) Не властна наша свобода совершенно искоренить в душе грех и живущее в ней зло.

Преп. Макарий Великий пишет: «Как иной видит летающую птицу и хочет сам летать, но, не имея крыльев, летать не может, так и человеку предоставляется желать — *быть чистым, неукоризненным, неоскверненным, не иметь в себе порока, всегда же пребывать с Богом; но сил на это у него нет*. Желает он взлететь в божественный воздух, в свободу Святого Духа, но не может, пока не получит крыльев».

«У кого просвещены и устремлены всегда умные очи, те в точности знают, что не собственной своей крепостью, но непобедимой силой [Бога] избавляются они от соблазнов лукавого... Ибо свобода, возможная человеку, состоит только в решимости или нерешимости противостать диаволу; при возможности же противиться человек не имеет совершенной власти над страстями. И *еще не Господь созиждет дом, и сохранит град, всуе трудишася зиждущия, всуе бде стрегий* (Пс. 126, 1). Невозможно наступить *на аспида и василиска и попать льва и змия* (ср. Пс. 90, 13), если человек... не будет укреплен Сказавшим апостолам: *се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражю* (Лк. 10, 19). Если бы человеческая природа и без всеоружия Духа Святого могла противостать козням диавольским, то не было бы сказано у апостола: *Бог же мира да сокрушит сатану под ноги ваша вскоре* (Рим. 16, 19)». «Знаем, — говорит свт. Григорий Богослов, — что *вовсе не грешить — действительно выше человека* и принадлежит одному Богу (не стану говорить об Ангелах...), но как неисцельность свойственна злой и враждебной природе, а равно и тем, которые действуют под ее влиянием, так, согрешив, обратиться свойственно людям, впрочем, благопокорным и принадлежащим к части спасаемых». «Чтобы искоренить уже грех и живущее в нас зло — сие может быть совершено только Божией силой. Ибо невозможно и не по силам человеку искоренить грех своей собственной силой. Бороться с ним, противиться, наносить и принимать раны — это в твоих силах; а искоренить — Божие дело».

«Безгрешность свойственна одному только Богу, преспевающего в которой нет между людьми. Но если желаешь найти сообразное с природой, то вот оно: не вдаваться ни в какую произвольную неправду, что возможно человеку святому; не впадать во многие невольные неправды, что свойственно вознамерившимся приблизиться к Богу, а меньшее этого, но весьма удобное для многих — не оставаться надолго в грехах».

Примечание. «Надо заметить, что есть нечто *среднее между добровольным и невольным*: так иногда мы решаемся на что-либо неприятное и прискорбное во избежание большего зла: например, во время кораблекрушения выбрасываем всё находящееся на корабле.

Также нужно заметить, что дети и бессловесные животные хотя и добровольно действуют, однако же не по свободному выбору. И что мы делаем в гневе без предварительного о том размышления, то делаем хотя и добровольно, однако же не по свободному выбору. Нечаянно приходит друг; принимаем его добровольно, но не по свободному избранию. Сверх чаяния получивший сокровище добровольно получает оное, но не по свободному избранию. Всё сие добровольно, потому что доставляет удовольствие, но не по свободному избранию, потому что не с намерением».

§ 162. Доказательства свободы

Доказательства свободы свв. отцы Церкви заимствуют **а)** из Священного Писания; **б)** из самой способности нашей предлагать вопросы, рассуждать

и спорить; **в)** из сердечной скорби после порочного действия; **г)** из необходимости обвинений и наказаний, равно как похвал и наград, и, наконец, **д)** из противоположных наших перемен в нравственном состоянии.

а) От Естества несозданного [твари] «воспринимают... высшие дары... одни в большей, другие в меньшей мере... Ибо естество в твари умопредставляется поставленным на взаимном пределе благ и противоположным благам, как способное к свободному приятию того и другого к чему по избранию воли имеет наклонность, *как дознали мы сие из Писания*». «Каждый, по своему произволению, может быть или семенем святым, или противоположным тому. Ибо послушай, что... сказано: *елицы прияша Его, даде им область чадом Божиим быти* (Ин. 1, 12)». «*И аще хотите, и послушаете Мене, благая земли снесите: аще же не хотите, ниже послушаете Мене, мечъ вы пояст* (Ис. 1, 19–20). Здесь особенно показывается свобода человеческой природы», — замечает свт. Василий Великий.

«Сам Господь говорит чрез пророка: *и не послушаша людие Мои гласа Моего, и Израиль не внят Ми. И отпустих я по начинанием сердец их, пойдут в начинаниих своих* (Пс. 80, 12–13)». Это свидетельство очевидно подтверждает силу свободной воли следующими словами: *аще быша людие Мои послушали Мене; и: не послушаша людие Мои гласа Моею* (Пс. 80, 14, 12). Ибо когда говорит: *аще быша послушали*, показывает, что в их власти состояло решение, соглашаться или не соглашаться. Как же теперь не в нашей

власти состоит наше спасение, когда Бог Сам оставил на наш произвол слушать или не слушать?»

«Сам Господь, не принуждая, но отдавая на произволение, говорил как всем: *аще кто хочет по Мне ити* (Мф. 16, 24), так и ученикам: *еда и вы хотите ити* (Ин. 6, 67)?»

«Закон положен не естеству, но свободному произволению, которое может склоняться на доброе и на злое. Посему-то Господь говорит: *огня приидох воверещи на землю, и что хощу, аще уже возгорелся* (Лк. 12, 49). Господь хочет, чтобы возгорелся небесный огонь в сердцах человеческих; и одни хотят сего, а другие не хотят. Подобно сему говорит еще: *коль краты восхотех собрати вас, якоже кокош птенцы своя, и не восхотесте* (Мф. 23, 37). Видишь ли, Господь хочет, но люди опять не хотят приблизиться ко Господу и обрести милость».

По замечанию Златоуста, св. Иоанн «Евангелист везде изгоняет принуждение и доказывает самоизбрание и самовластие».

«Помни Сказавшего: *аще хотите, и послушаете Мене, благая земли снесите; аще же не хотите, ниже послушаете Мене, мечь вы пояст* (Ис. 1, 19–20). И еще: *Яко же представите уды ваша рабы нечистоте и беззаконию в беззаконие: тако ныне представите уды ваша рабы правде во святыню* (Рим. 6, 19). Помни также, что говорит Писание: *яко не искусиша имети Бога в разуме* (Рим. 1, 28); и: *разумное Божие явесть в них* (Рим. 1, 19); и: *очи свои смежиша* (Мф. 13, 15). И еще Сам Бог обвиняет и говорит: *Аз насадих*

тя виноград плодоносен, весь истинен: како превратился еси в горесть, виноград чуждый? (Иер. 2, 21)».

б) «Если справедливо, что слышим о свободе, — говорит преп. Ефрем Сирийский, — то можно и нам, и нас спросить: точно ли Творец наш дал нам свободу или нет? Если не дал свободы, то прилично войти нам в исследование: почему же не дал ее? И если нет у нас свободной воли, то каким образом попустил Он нам говорить об этом? Вопросы и исследования рождаются от свободной воли. Вопрос и исследование — это сестры и вместе дочери свободной воли. Наперед уже можно за верное положить, что вопрос выходит от свободной воли. Нет даже и права спрашивать: точно ли есть свободная воля или нет ее? Как скоро происходит в тебе вопрос о свободе, то спрашивается: кто предлагает в тебе этот вопрос? твоя ли воля или другая сила? От другого ли кого происходит вопрос или из твоей выходит воли — ты должен знать сие, потому что происходит это внутри тебя. Если же не знаешь ты ни того ни другого, то не знаешь и того, что существуешь. Лишенный всякого знания, говоришь ты странности, будто бы входит в нас орудие кого-то другого, и этот другой посредством сего орудия предлагает вопрос. Один или многие спрашивают — это все равно; заключение, какое делаем, одно только; заключение, произнесенное о тебе, простирается и на всех. Когда кто-то сомневается в свободной воле и спрашивает: точно ли она есть? — тем самым, что сказано им тебе, оспаривает он сам себя. Из самого вопроса видим, что по природе своей он сам

себе господин. То и другое, о чем идет спор, заключено внутри его. Там сокрыто решение. Если в твоей возможности спрашивать, то значит, что спрашиваешь не по необходимости. Если бы лишен ты был способности задать вопрос, то был бы лишен и свободы. Природа, скованная необходимостью, спрашивать не может. Вопрос — дело существа свободного. Только не связанная необходимостью природа может спрашивать, ибо ее воля свободна. То и другое в ясности покажут тебе два подобия, и посредством легкого уразумеешь трудное. Немой спрашивать не может, потому что язык его скован. Кто имеет дар слова, тот может спрашивать, потому что язык его не связан. В немом, у которого язык скован, познай, что такое природа, связанная необходимостью. В имеющем дар слова, которого уста не связаны, познай, что такое свобода».

«Если, как говоришь ты, премудрый, всё делается и говорится по судьбе, то скажи, почему она теперь чрез нас сама себя ниспровергает? Ибо если она всё делает, то она же и чрез нас проповедует, что нет судьбы. Итак, почему же той самой судьбе, о которой говорится, что она есть, не верите, когда она чрез нас говорит, что ее нет?»

в) «Сердце грешника лукаво; когда твердо стоит он в том, что нечистота в собственной его воле, тогда ложно говорит сие пред Творцом. Покаяние, сокрытое в человеке, служит достаточным его обвинением. Если бы природа его была гнусна, то как могло бы скрываться в нем покаяние, которое прекрасно? Чрез

покаяние является человек прекрасным и благородным и избегает скверн, а потому красота сия, сокрытая в его внутренности, уличает его в том, что сам он виновен в своей нечистоте. Если человек хотя бы ненадолго приблизится к огню, то узнает свойство огня, а именно что сила его в нем; то же должно сказать и о свободной воле; сила ее — в ней самой».

г) «Свободная воля наша с ухищрением приступает к правде Твоей, Господи, — говорит св. Ефрем Сирин. — Если случается ей самой погрешить против правды — указывает на свою немощь, а если погрешает кто-то против нее — указывает на его несправедливость... Если знаешь, что враг твой в состоянии не иметь к тебе ненависти, то сим собственной своей свободной воле приписываешь, что и она может не грешить. Если у него есть возможность, то и у тебя есть сила избирать».

Так, «если ближнего своего, согрешившего против тебя, ты подвергаешь ответственности за то, что он согрешил против тебя, то этим уличаешь самого себя, что и ты в состоянии был не грешить ни против ближнего своего, ни против Бога».

А «если злые злы не от самих себя, то не наказывай своего раба, не порицай жены, если она согрешит в чем, не бей сына, не обвиняй друга, не питай ненависти к врагу, обижающему тебя, ибо все они достойны сожаления, а не наказания, если их погрешности произвольны. Ты скажешь, что я не могу в таком случае рассуждать; однако же если сознаёшь, что они не произвольно, а по необходимости сделались

виновными, значит, можешь рассуждать. Так, если раб по причине болезни не исполнит твоих приказаний, ты не только не обвиняешь его за это, но охотно прощаешь его. Таким образом ты сам свидетельствуешь, что иное зависит от него, а иное не от него... Почему ты никогда не обвинял раба своего за то, что он некрасив лицом, невысок ростом, не умеет летать? Потому что это зависит от природы. Итак, что человека нельзя обвинять в том, что зависит от природы, — сему никто не будет противоречить. Следовательно, *когда ты обвиняешь кого, то сим показываешь, что его преступление зависит не от природы, а от произвола*. Ибо если мы тем, что не обвиняем других в преступлениях, показываем, что их преступления зависят от природы, то очевидно, что если в чем порицаем других, сим даем знать, что их преступление зависит от свободы».

«Что делами нашими управляют не судьбы, не рождение, не течение звезд, явствует сие из следующего. Если бы всё, что ни делается, зависело от сказанного, а не от человеческого произволения, то за что бы тебе наказывать уличенного в воровстве слугу? За что бы влечь в судилище жену-прелюбодейку? Для чего бы стыдиться тебе, сделав худое? Почему бы не потерпеть укоризненных слов? Почему, если кто назовет тебя прелюбодеем, или блудником, или пиявкой, или чем-либо подобным, называешь это обидой? Если не в твоём произволении состоит грешить, то и в сделанном тобою нет вины и в сказанном тебе нет обиды. Теперь же *поскольку согрешившего не прощаешь, и сам, сделав дурное, стыдишься и стараешься*

скрыть это, и кто приписывает тебе худой поступок, того считаешь обидчиком, то этим самым признаешь, что поступки наши не связаны необходимостью, но отличаются свободой произволения».

Таким образом, «поскольку Бог... сотворил... человеков свободными, то по справедливости они за содеянные ими грехи будут наказаны... Ибо такова природа всех этих тварей, что они способны ко злу и добру. Иначе не было бы ничего достойного похвалы, если бы не было возможности и способности склоняться к тому и другому. Это же подтверждают все здравомыслящие законодатели и философы, предписывавшие иное делать, иного же удаляться».

В самом деле, «если бы по природе были некоторые люди добры, а некоторые злы, то ни первые не заслуживали бы похвалы за свою доброту, потому что они такими сотворены, ни последние не заслуживали бы укоризны за свою худость, потому что они таковы по самой природе. Но поскольку все одной и той же природы и все могут стремиться к добру и исполнять его на самом деле, равно как и оставлять добро и не делать его, то весьма справедливо от благомыслящих людей (а тем паче от Бога) одни получают себе похвалу и достойное своего благого произволения и постоянства одобрение, а другие осуждаются и подвергаются заслуженному ими наказанию за то, что отвергли истинное и доброе».

«Если начала поступков порочных и добродетельных, — говорит свт. Василий Великий, — не от нас зависят, но необходимы вследствие рождения,

то напрасно есть законодатели, определяющие, что́ нам делать и чего избегать, напрасно есть и судьи, награждающие добродетель и наказывающие порок. Ни вор, ни убийца не виновен в преступлении; ему, если бы и хотел, невозможно было удержать руки, потому что к этим поступкам неизбежно побуждала его необходимость... Великие надежды христиан обратятся у нас в ничто, потому что ни праведность не будет почтена, ни грех осужден, так как люди ничего не делают по собственному произволу. Ибо *где господствует необходимость* и судьба, *там не имеет никакого места воздаяние* по достоинству, что и составляет преимущество правосудия». Действительно, «если нет у нас свободной воли, то за что волю нашу подвергать ответственности? Если воля наша несвободна, то несправедливо судит ее Бог, а если она свободна, то по праву с нее взыскивает. Требование отчета тесно соединено со свободой. Закон состоит в связи с тем и другим, ибо ответственности подвергается свободная воля, если она преступила пределы, указанные Судией. Творцу, который истинен, какая польза обманывать нас? Если Он не дал нам свободы, то не дал и никакого закона».

«Посему не ищи вовне начал тому, над чем сам ты господин, но знай, что зло, в собственном смысле взятое, получило начало в произвольных падениях. А если бы оно было непроизвольно и не от нас зависело, то как законы не угрожали бы таким страхом обидчикам, так и наказания, налагаемые на преступников в судах по мере вины, не были бы тогда неизбежны».

«Бог сотворил человека свободным, почему и предназначены ему почести и наказания».

«Награда дается не за вынужденное, но за свободное дело». «Как венцы, так и наказания не за то, что в природе, а за то, что в свободе».

Иначе *«если бы человеческий род не имел способности со свободным произволением убежать порочного и избирать доброе, то он не был бы виновен ни в чем, что бы ни делал...* Да и не были бы одни хороши и другие плохи. Тогда мы стали бы доказывать, что судьба суть причина пороков... Или надлежало бы признать за истину... положение, что нет ни добродетели, ни порока, но всё только во мнении почитается добрым или злым, что, по учению истинного разума, есть величайшее нечестие и беззаконие».

«Те, которые мешают всё вместе, из всего делаая так называемую ботвинью, по моему мнению, — говорит преп. Исидор Пелусиот, — не здравы умом. Ибо если *Бог*, то не судьба; а если судьба, то не скажу противоположного сему, да обратится хула на главы подающих повод говорить об этом! Если же никто не скажет сего, то принадлежит венец несомненно Церкви. Потому хотя достаточно, как полагаю, и этой победы, если бы и не было другой, однако же теперь подкрепим сие и многими другими доводами. Ежели есть судьба, то нет закона; а ежели *есть закон*, то нет судьбы. Ежели есть судьба, то нет места увещанию; а ежели *есть место увещанию*, то нет судьбы. Ежели есть судьба, то нет суда; а ежели же *есть суд*, то нет судьбы. Ежели есть судьба, то нет места

молитве; а ежели *есть молитва*, то нет судьбы. Ежели *есть судьба*, то нет места попечениям; а ежели *есть место попечениям*, то нет судьбы. Ежели *есть судьба*, то нет любомудрия; а ежели *есть любомудрие*, то нет судьбы. Ежели *есть судьба*, то нет врачебного искусства; а ежели *есть врачебное искусство*, то нет судьбы. Ежели *есть судьба*, то нет земледелия; а ежели *есть земледелие*, то нет судьбы. И хотя могу сказать еще многое, однако же оставляю это теперь».

«Веруй, что есть наказание и царство, — и не будешь верить в судьбу, которая отнимает у нас всё, что принадлежит нам (как существам разумно свободным), и подчиняет нас необходимости и насилию».

«Долей и судьбой, — говорит свт. Григорий Нисский, рассуждая и беседуя о судьбе, — делается произволение каждого, самовольно избирающее, что ему угодно».

Примечание. «Впрочем, та судьба неизбежна, что избирающим доброе предлежит достойная награда, равно как избирающим противное предлежат достойные наказания».

д) «Что [род человеческий] со свободным произволением или поступает хорошо, или грешит, мы, — говорит св. Иустин Философ, — таким образом доказываем: мы видим, что *один и тот же человек переходит из одного состояния в другое противное*; а если бы судьбой определено было ему быть или порочным, или честным, то он не мог бы переходить в противные состояния и не мог бы многократно переменяться».

В этом отношении «природа бессловесных животных связана; например, змея по природе зла и ядовита, по-сему все змеи таковы; волк привык похищать, и все волки того же свойства; ягненок по простоте похищается, и все они того же свойства; голубь нехитр и невинен, все голуби того же свойства. Но человек не таков. Один — волк хищный, а другой похищается, как агнец, и оба происходят от одного и того же человеческого рода. Иной не довольствуется собственной своей женой и живет блудно, а другой не позволит и на сердце свое взойти похоти. Один расхищает достояние ближнего, а другой из богочестия раздает и свое собственное. Видишь, как удобоизменяема одна и та же природа, наклонна то к худому, то, наоборот, к прекрасному и вследствие того и другого имеет способность соизволять, на дела какие захочет. Поэтому природа наша удобоприемлема и для добра, и для зла, и для Божией благодати, и для сопротивной силы. Но она не может быть приневоливаема». То же самое утверждает и свт. Иоанн Златоуст. «Овца, — говорит он, — никогда не может быть свирепой, потому что она от природы кротка; волк никогда не может сделаться кротким, потому что свирепость у него от природы. Законы природы не нарушаются, но остаются неизменными. Во мне не так, но *бываю и свирепым, когда захочу, и кротким, когда пожелаю, потому что я не связан природой, но одарен свободным произволением*».

«Если мы скажем, что одни добры от природы, а другие злы (что несправедливо...), то сии свойства их должны бы быть неизменными, ибо *природные*

свойства не изменяются. Например, посмотри: все мы смертны, подвержены страстям и никто не может освободиться от них, хотя бы употреблял тысячу усилий; но ныне *мы видим, что многие из добрых делаются злыми и из злых добрыми*, одни по нерадению, другие по великому тщанию, из чего особенно и видно, что сие не зависит от природы. Ибо что дано природой, то ни изменяется, ни приобретает посредством тщания». «Многие таким образом покались и обратились к добру тогда, как прежде были нечестивы, как то: Павел, мытарь и разбойник. Быв прежде плевелами, они потом сделались зрелой пшеницей. Хотя в семенах такой *перемены* быть не может, но *в воле человеческой* она легко и *удобно произойти может*. Ибо сия не связана узами необходимости, но и одарена свободой».

«Знаем, — говорит преп. Исидор Пелусиот, — что иные из глубины порока вошли на самый верх добродетели. Тела связуются естественной необходимостью, души же почтены свободой произволения».

«Если бы пожелание добродетели не зависело от произвольного избрания, но по природе было бы неизменно, то не было бы достопобедных подвижников благочестия». «В моей ли власти грешить или нет? Нет нужды тут много говорить; поищу ответа в самом себе. Не победил ли я когда-нибудь страстных влечений, не восторжествовал над гневом из стыда или из страха пред людьми? Когда найду такие случаи, то заключу отсюда, что грешить — в моей

власти». Действительно, «если бы Господь создал нашу природу несвободной, то всем людям как имеющим одинаковую природу и одинаковые немощи надлежало бы быть или злыми, или добродетельными. А когда мы видим, что имеющие одну с нами природу и такими же возмущаемые страстями поступают, однако же, не так, как мы, но твердым умом направляют свою природу, удерживают беспорядочные движения, обуздывают вожделения, побеждают гнев, убегают зависти, истребляют ненависть, презирают страсть к деньгам, не заботятся о [земной] славе... но стремятся к истинной славе и похвалу от Бога предпочитают всему видимому, то не ясно ли, что они, с помощью, конечно, высшей благодати, могут это совершить по своей ревности и что мы, напротив, по своей же беспечности губим свое спасение, сами себя лишая небесного благоволения».

«Свободное произволение... допускает частые перемены и избирает то одно, то другое». «В этом особенно и открывается произволение и свобода нашей природы — во внезапной перемене. Если бы зло было нам естественно, то не было бы этой перемены; что естественно и необходимо, в том измениться мы не можем». «Ни добродетель, ни порок не пребывают непреложными и неподвижными, потому что род человеческий имеет свободу изменяться».

«Итак, если стоим, не будем надеяться на себя, но будем говорить себе самим: *мняйся стояти да блюдется, да не падет* (1 Кор. 10, 12); а если лежим, то не будем отчаиваться, но будем говорить

себе: *еда падаяй не востает?* (Иер. 8, 4). Ибо *многие, достигнув до самой высоты неба*, показав всякое терпение, живя в пустынях и не видав женщины даже во сне, но, *несколько вознерадев, преткнулись и достигли до самой бездны зла. Другие, напротив, из оной возвысились к небу* и от позорища и от места пляски обратились к жизни ангельской и столь великую явили добродетель, что изгоняли демонов и совершали много других подобных знамений». «Это можно видеть не только в Писаниях, где, например, мытари становятся апостолами, ученики предателями, блудницы любомудренными, разбойники добрыми, волхвы поклонниками, нечестивые благочестивыми, как в Новом, так и в Ветхом Завете, но и каждый день можно видеть множество подобных случаев».

Таким образом, «что свойственно природе, то не выйдет из природы. Никто имеющий нужду в сне не перестанет спать... никто алчущий не достигнет того, чтобы никогда не алкать. Посему это и не ставится в вину, и мы сами за это не укоряем себя... Итак... из того, что видим других добродетельными и восходящими на высоту любомудрия, очевидно, что в нас находится возможность добродетели. Для чего же многие из нас напрасно обольщают себя холодными извинениями и предлогами не только не заслуживающими прощения, но и навлекающими на нас тяжкое наказание?.. Эти извинения не принесут нам никакой пользы; рабы, нам подобные и успевшие в противном, осудят всех согрешающих, жестокого милостивый, злого добрый, дерзкого кроткий,

завистливого дружелюбный, тщеславного любомудрый, нерадивого усердный, развратного целомудренный». «Если возьмешь одного Ноя, то может он обличить в виновности всех современников, что, если бы только захотели они, были бы счастливы. Сила свободной воли была одинакова и у них, и у Ноя». «Праведник, — говорит о Ное свт. Иоанн Златоуст, — как искра посреди моря, не только не угасал, но и с каждым днем издавал яснейший свет, поучая всех своими делами. Видишь, как Господь сотворил свободной природу нашу? Ибо отчего, скажи мне, те [современники Ноя] стремились к нечестию и навлекали на себя наказание, а этот [Ной], избрав добродетель и убежав от сообщества с ними, не потерпел наказания? Не очевидно ли, что каждый по своему произволу избирает или нечестие, или добродетель?» «Они обольщены в театрах, — об отсутствующих говорил св. Златоуст своим слушателям, предстоящим в храме, — а вы не обольщены — это самое важное опытное доказательство, ясное свидетельство и неопровержимый довод на то, что во всем властна воля. Этим-то доказательством воспользуйся и ты. Когда увидишь, что человек живет порочно и делает всякой грех, между тем... во всем снимает вину с себя... загради ему уста не словом, но делом, указав на другого, такого же, как и он, человека, живущего добродетельно и честно. Не нужно длинных речей, не нужно стройного расположения [доказательств], ни умозаключений; доказательство — в делах. Скажи ему: и ты раб, и он раб; и ты человек, и он

человек; в том же мире живешь ты, под тем же небом, той же питаешься пищей: как же ты живешь порочно, а он добродетельно?»

«Так из сказанного тебе мной познай свое достоинство, ощути свободу в существе своем. Исследуй в себе силу своей души, всмотрись, имеешь ли ее или нет. По себе и в себе можешь познать ты свободу».

«Итак... те, которые силятся утвердить учение о судьбе, мыслят противно и языческим законодателям, и Божественным изречениям, и естественным умозаключениям, и общему мнению всех людей». «Это диавол ввел... ложное учение о судьбе и необходимости и таким образом всячески старался уничтожить свободу, дарованную нам Богом, уверяя, что зло — естественно, и чрез это рассеивая многие другие ложные учения, хотя и скрытно».

§ 163. Решение некоторых вопросов, направленных против действительности свободы

а) «Как должно разуметь сказанное: *Аз оже-сточу сердце фараоново...* (Исх. 4, 21)? Фараон... думая, что Бог не силен подвергнуть тягчайшим наказаниям, презрел легкие удары... *Кто есть Господь, Егоже послушаю гласа? не вем Господа, и Израиля не отпущу* (Исх. 5, 2). Потом... говорит Божественное Писание: *и укрепися сердце фараона, и не послуша их, якоже глагола им Господь* (Исх. 7, 13); и тотчас присовокупляет: *и рече Господь к Моисею: отягчися*

сердце фараоне, еже не отпустити людей (Исх. 7,14). А то и другое выражение: *укрепися сердце фараоне* и *отягчися сердце фараоне* — означают свободу произвола... Упорство и ожесточение сердца происходят от нас самих... Если бы фараон был зол по природе, то не изменял бы своего расположения. А теперь видим, что вразумление смягчает его, а долготерпение ожесточает. Вразумляемый казнью просит законодателя, говоря: *помолитесь о мне* (Исх. 8, 8); и еще: *Господь праведен, аз же и людие мои нечестиви* (Исх. 9, 27). Но как скоро казнь прекращается, фараон делается тяжек и противоречит Божественным повелениям... Так во всём этом показал он свободу произвола... Потом несколько ниже сказано следующее: *видев же фараон, яко преста дождь, и град, и громи, и приложи фараон согрешати, и отягчи сердце свое, и рабов своих. И ожесточися сердце фараоново и не отпусти сынов Израилевых, якоже глагола Господь Моисею* (Исх. 9, 34–35). Слова *якоже глагола* показывают Божие предведение; ими как бы выражается “всё сие не было неизвестно Богу всяческих, но в самом начале предрек Он это”. Всё же сие описал Моисей в намерении показать, что фараон не был зол по природе и что не Владыка Бог соделал волю его жесткой и упорной. Ибо кто склоняется то на одно, то на другое, тот показывает в себе свободу произволения. Но разрешим недоумение и некоторым подобием. Солнце действием теплоты обращает воск в жидкость, а грязь сушит и первый умягчает, а последнюю делает жесткой. Посему как солнце одним

и тем же действием производит противоположное, так и в долготерпении Бога всяческих одни получают пользу, другие вред, одни умягчаются, а другие ожесточаются».

«Бог, по выражению Священного Писания, есть *Солнце правды* (Мал. 4, 2), лучами благодати осиявающее всех без различия. Но душа, по своему расположению, бывает или воском, когда она боголюбива, или глиной, когда она привязана к веществу. Глина по природе своей от солнца жестеет, а воск по природе мякнет». Свт. Григорий Нисский об ожесточении фараона говорит: «Египетский мучитель ожесточается Богом — не в том смысле, что Божиим повелением в фараонову душу вложено упорство, но в том, что фараонов произвол, по наклонности к пороку, не принял слова, смягчающего упорство».

В таком же смысле объясняются и слова из псалма о Боге: *преврати сердце их возненавидети люди Его* (Пс. 101, 25). «Не сам пременил волю египтян, но дал место их свободе, не воспрепятствовал злоумышлениям, а тех, против которых злоумышляли, превознес пред злоумышляющими».

Или: «*Соберу вся языки*, то есть “попущу собраться и не воспрепятствую первому их устремлению”. Сие выражает словом *соберу*, потому что не против воли привел их, но не воспрепятствовал, когда вознамерились идти». Вообще заметим: «Совершению чего не возбраняет Бог, то Богодухновенному Писанию обычно приписывать Самому Богу, потому что Бог попускает совершаться чрез кого-нибудь,

и сим попущением как бы Сам почти делает это. Он мог бы делающих злое остановить и против их воли, но не останавливает насильно, чтобы не стеснялась человеческая свобода. Посему по собственному хотению и по собственному изволению человек или увенчивается, или наказывается. И сказанное: *предаде Бог нечестивых и лукавых людей в неискусен ум творити неподобная* (Рим. 1, 28) — значит: *пустил, не остановил Своею силою*. Таким образом, «сие: исторгну у них, у добровольно приступающих к Божественному наставлению, *сердце каменное* указывает на состояние души грубое и бесчувственное, в котором противодействует она Божественным законам. А сие: *и дам им сердце плотяно* — значит: сердце покорное, благопослушное, подчиняющееся Божественным уставам, из чего и порождается именитый сонм добродетели. Если же угодно тебе дознать сие из примеров (пишет так некоему пресвитеру св. Исидор Пелусиот), то слушай. Как грамматики и софисты, взяв к себе детей, говорящих нечисто, отпускают от себя говорящими чисто, не языки у них переделывая (что невозможно), но влагая в них искусство и не переменяя душ, а изгоняя из них леность, так и Божественная мудрость, изгоняя порок и незнание, влагает разумение и знание».

«Никтоже может прийти ко Мне, *аще не Отец, пославый Мя, привлечет его* (Ин. 6, 44). На это нападают манихеи и говорят, будто ничто не зависит от нас. Между тем эти-то слова особенно и доказывают, что мы властны в своем произволении.

Но какая, говорят, надобность привлекать, если кто сам приходит к Нему? Опять и это не уничтожает нашего произволения, а, напротив, показывает, что мы нуждаемся в помощи. Здесь [Христос] говорит не о всяком приходящем, но о том, кто пользуется великим содействием [от Бога]... Как же, спросишь, привлекает [Отец]? Это давно показал Пророк, предвозвещаая и говоря: *будут вси научени Богом* (Ин. 6, 45)».

б) *«Вижду ин закон во удех моих противу воуюющ закону ума моего, и пленяющ мя законом греховным, сущим во удех моих* (Рим. 7, 23)... Говоря это, апостол не допускает, что закон греховный врожден, и не учит, что владычество плотского мудрования полномерно. Ибо в таком случае всем человекам должно быть рабами греха и не иметь никакой возможности свергнуть с себя его иго; знаем же, что теперь кто хочет, не только свободен от сего мудрования, но даже поработывает тело, господствует над страстями и самым делом доказывает самовластие воли в избрании свободы или рабства».

«Не еже хощу, сие творю, но еже ненавижду, то содеваю (Рим. 7, 15)... Словами: *не еже хощу* — не уничтожает свободного произволения и не означает какой-либо неотвратимой необходимости... Итак, что значит: *не еже хощу*? Не хвалю, не одобряю, не люблю».

«Еда речет здание создавшему: почто мя сотворил еси тако? Или не имать власть скудельник на брении от тогожде смешения сотворити ов убо

*сосуд в честь, ов же не в честь?** (Рим. 9, 20–21). Сим апостол не уничтожает свободного произволения, но показывает, как должно повиноваться Богу. Когда ты требуешь отчета у Бога, представь себе, что ты не более как глина. И должен не только не противоречить, не предлагать вопросов, но даже не говорить, не мыслить, а уподобляться бездушной глине, которая покорна рукам горшечника и употребляется, на что он захочет. Для сего именно взят апостолом такой пример... в урок преданного и безмолвного повиновения». «Почему же удивляешься, если Павел взял подобие от глины (см. Рим. 9, 21)? Не с тем, чтобы опровергнуть свободу человеческой воли, которую он повсюду превозносит, но чтобы... дать понятие о той покорности, которую праведник должен иметь к Богу».

в) «Какие эти слова Павла... *подобает бо и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывають в вас* (1 Кор. 11, 19)?.. Это слова не советующего, но предсказывающего будущее. Как врач, видя больным человека, преданного объедению, пьянству и другим запрещенным делам, говорит, что это расстройство должно произвести горячку, — говорит не в виде закона или совета, но в виде предсказания о будущем, судя

* Синодальный пер.: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного [употребления], а другой для низкого?*

по настоящему; и как земледелец или кормчий, видя скопление облаков и удары грома с молнией, говорит, что эти облака должны произвести непогоду и сильный дождь, — говорит не в виде совета, но предсказания о будущем; в таком смысле и Павел употребил слово *подобает*. Так часто и мы, видя людей, ссорящихся между собой и осыпающих друг друга тяжкими злословиями, говорим, что должно произойти между ними столкновение и заключение их под стражу, — говорим не в виде увещания или совета им — может ли это быть? — но заключая по настоящему о будущем. Так точно и Павел не в виде совета говорит: *подобает бо и ересям в вас быти*, но предсказывая и пророчествуя об имеющем случиться». «Оттого происходили и происходят ереси, что строптивая мысль не имеет в себе мира и гибельное безверие не соблюдает единомыслия. Господь попускает быть сему, не нарушая нашего свободного произволения».

Сам Господь наш Иисус Христос сказал: *нужда прийти соблазном* (Мф. 18, 7) — и, однако, «не нарушил свободы воли и не поставил нас в какой-нибудь необходимости и неизбежности, но предсказал будущее, имевшее произойти от злой человеческой воли, не вследствие Его предсказания, но от произвола развратных людей. Не потому происходили соблазны, что Он предсказал о них, но потому Он предсказал, что они имели произойти. Ибо если бы соблазны происходили по необходимости, а не по воле производящих их, то Он напрасно бы сказал: *горе человеку тому, имже соблазн приходит* (Мф. 18, 7)».

«Божественное предведение не отъемлет свободного произволения. Ибо не потому мы делаем или не делаем, что есть предведение того, что так мы будем делать... В том, что не в нашей власти, определение Божие предшествует относительно и времени, и места, и образа действия; но в том, что состоит в нашей власти, каковы действия свободные, предведение Божие есть некоторым образом последующее в отношении как к добрым, так и к злым делам». «Бог... и Иеремии сказал: *прежде неже мне создати тя во чреве, познах тя, и прежде неже изыти тебе из ложеся, освятих тя* (Иер. 1, 5); и фараону: *на сие истое воздвигох тя, яко да покажу тобою силу Мою* (Рим. 9, 17). Но не предведение Божие как фараона соделало злым, так Иеремию святым; напротив того, Господь как Бог предузнал только, каковы они будут». «“Бог предрек, и неизбежно было тому случиться”, — обыкновенно говорят об Иуде», — замечает св. Иоанн Златоуст. «Предсказал, говорят, Сам Бог, что Иуда будет Его предателем, — и оттого он сделался предателем. О безумие! О бесстыдство! Не предведение было причиной его греха, друг мой, вовсе нет. Ибо не налагает Бог необходимости будущим событиям, но только предвидит их. Не потому Иуда сделался предателем, что Христос предсказал это, но потому Христос предсказал, что действительно Иуда [сам по себе] сделался бы Его предателем».

г) «Господь во Св. Евангелии говорит: *на суд Аз в мир сей приидох, да невидящии видят, и видящии слепи будут* (Ин. 9, 39). В сих словах показывается

не намерение Спасителя... но то, что случилось. Иисус Христос *всем человеком хочет спастися*... (1 Тим. 2, 4). Но поскольку природа человеческая одарена свободным произволением, то уверовавшие получили спасение, а не уверовавшие уготовали сами себе геенну». «Как ослепление это было произвольное и зависело от свободы, то [Господь в другом месте] не сказал просто — “не видят”, но *видяще не видят* (Мф. 13, 13); то есть слепота их происходит от их собственного развращения».

д) «Вам, — говорит Христос, — дано есть *ведати тайны Царствия Небесного*, о нем же не дано есть» (Мф. 13, 11). Он это сказал, не указывая на какую-либо необходимость... но... желая открыть, что разумение тайн Царствия есть дар и благодать, ниспосылаемые свыше. Впрочем, хотя это и дар, однако же не уничтожается этим свобода... Кто сам желает и старается приобрести дары благодати, тому и Бог дарует всё, а в ком нет этого желания и старания, тому не принесет пользы и то, что он имеет, и Бог не сообщит ему своих даров».

е) «Откуда волхвам пришла мысль идти и кто их побудил к тому?» — спрашивает св. Златоуст. «Мне кажется, — отвечает он, — что это было делом не только звезды; но Сам *Бог подвиг их сердце*, подобно тому как поступил Он с Киром, *расположив* его отпустить иудеев. Впрочем, Он сделал сие, не нарушая свободного произволения, так как, и Павла *призвав* гласом свыше, вместе явил Свою благодать и открыл его послушание. Но скажешь, почему не всем

волхвам открыл это? — Потому, что не все бы поверили, а эти были готовее других. Тысячи народов гибли, а к одним только ниневитянам послан был пророк Иона; двое было разбойников на кресте, но спасся только один».

Свт. Иоанн Златоуст свидетельствовал, что «некоторые... говорят: “Что же удивительного, что *Павел обратился? Бог ведь как будто веревку накинул на шею*, его голос тот и *так привлек его к себе*”... Бог, говорят, привлек его к Себе насильно. Как — насильно?... Он... послушался по доброй воле. И чтобы вы уверились, что призвание Божие... много содействовало спасению Павла... однако ж... *не стесняло его свободы*, но что он обратился... обратился добровольно... это объясню другим примером. Иудеи слышали раздавшийся с неба на волнах Иорданских голос... *Сей есть Сын Мой возлюбленный* (Мф. 3, 17); и, однако ж, говорят: *Сей есть льстец* (Мф. 27, 63)... И там голос, и здесь голос: но... Павел повиновался, а... иудеи упорствовали... Иудеи слышали и Сына... когда... вышли ночью с фонарями и светильниками для взятия Его... Когда Он сказал: *кого ищете* (Ин. 18, 4)? — они все пали вспять от этих слов... Как Павла голос низложил и поверг на землю, так и их всех этот голос низринул на землю... Всё это сличая одно с другим, познай достоверно, что Павел обратился не по принуждению, но от доброй души и по чистой совести... что Павла привело [к Иисусу Христу] не одно призвание, но и его собственное расположение... Хочу, чтобы вы твердо знали эту истину, что

Бог не делает насилия нехотящим, но влечет только желающих. Поэтому [Христос] говорит: никто же приходит ко Мне, аще не Отец Мой привлечет его (Ин. 6, 44). Влекущий влечет желаемого, лежащего на земле и простирающего руку... Бог не делает никому насилия, но... если Он и хочет, а мы не хотим, дело спасения нашего распадается не потому, чтобы воля его была немощна, но потому, что Он не хочет никого принудить... Бог готов спасти человека не принужденно, не против воли, но по доброй воле и расположению [самого человека]».

Притом «блаженный Павел... мог бы снова возвратиться к тому же, от чего отстал. Многие как в Ветхом, так и в Новом Завете снова возвращались, хотя видели еще большие чудеса, например Иуда, Навуходоносор, Елим волхв, Симон, Анания и Сапфира и весь народ иудейский... Павел не уверовал во Христа... когда... еще не был призван. Впрочем, ты, слышасие, не подумай, что призывание его было принужденное. Бог нас не принуждает, но оставляет свободными и после призывания. Когда нужно было, Он открыл себя и иудеям, но они по любви к славе человеческой (см. Ин. 12, 43) не хотели Его принять... Верь, что Он и тебя с неба призывает, если душа твоя благопослушна; равно как если ты непослушен и упорен, то и с неба нисшедшего гласа недостаточно для твоего спасения. Сколько раз иудеи слышали глас, сходящий с неба, и, однако, не уверовали! Сколько видели знамений и в Новом, и в Ветхом Завете и не сделались лучше! Но в Ветхом, после бесчисленных чудес,

слили тельца, между тем как Иерихонская блудница, не видевшая ничего такого, удивительную веру показала в приеме соглядатаев. И в земле обетованной при бывших знамениях они оставались бесчувственнее камней; между тем ниневитяне, только увидев Иону, уверовали, покаяться... В Новом Завете, во время самого Пришествия Христа, разбойник, увидев Его распятым, поклонился Ему; а они, видя Его воскрешающим мертвых, связали Его и распяли. Что же и в наше время, замечает св. Иоанн Златоуст, тех, которые хотели вновь построить бывший в Иерусалиме храм, не истребил ли огонь, исшедший из оснований оно-го, и не удержал ли их таким образом от беззаконного предприятия? Однако ж они не переменились и не оставили своего. Но сколько и после было других чудес, и, однако, они не получили от них никакой пользы! Например, упавшая на кровле храма Аполлона молния, и ответ самого сего демона, который принудил тогдашнего царя [Юлиана] перенести [на другое место] лежавшего вблизи мученика, говоря, что он не может говорить, доколе будет видеть близ себя его гроб, ибо он стоял вблизи».

Примечание. Итак, «привлечь и покорить душу Павлову — это чудо было больше, чем воскресить мертвых тенью. Там повиновалась природа и не противоречила повелевающему; здесь надлежало покорить свободную волю, которая властна и не покориться; значит, велика сила Того, Кто покорил. Изменить волю было гораздо важнее, чем исправить природу».

§ 164. Влияние природных склонностей и воспитания на свободу души и обратно

Природные наклонности и воспитание человека не имеют такой силы над его свободой, чтобы сами по себе могли бы подавить ее, между тем сия свобода в состоянии управлять природными наклонностями и останавливать действия воспитания.

а) «Некоторые держатся превратных мнений и «думают, что одни *по самой природе назначены к совершенной гибели, а другие — к спасению*, иные же в таком состоянии поставлены, что собственный произвол ведет их к дурному или к доброму. И я согласен, — говорит св. Григорий Богослов, — что *один, в сравнении с другим, имеет более или менее способности*; но одной способности недостаточно к совершенству, и разум должен возбудить способность, чтобы природа пришла в деятельность, подобно тому как камень пирит, если ударяют в него железом, сам делается из того железом».

«Правда, что *порок по природе нам подручен, и стремление к дурному сильно*: это поток, который падает со стремнины; это тростник, который при ветре легко загорается от искры, весь обращается в пламень и истребляется вместе со своим порождением, ибо огонь есть порождение вещества, истребляет его как порок порочных, но и сам исчезает вместе с тем, что его питало. Но если бы кто-нибудь снискал навык к чему-либо доброму и усвоил себе это, то для него труднее будет пасть, нежели

как вначале было сделаться добрым, потому что всякое добро, утвержденное временем и рассудком, обращается в природу».

Скажут: «*Один гневлив по природе*, а другой от долговременной болезни приобретает сию страсть». «Но ты слышал читанное: *гневайтесь и не согрешайте* (Пс. 4, 5). Значит, хотя мы и *приходим в гнев* (так как *это движение от природы, а не от свободы*), не должны, однако ж, произносить устами своими дурных слов, чтобы не подпасть вине. Но да будут для слов твоих весы и безмен, то есть скромность и мера, чтобы язык твой был подчинен уму; да удерживается он вожжами и уздой, могущими управлять им; да произносит слова, взвешенные на весах справедливости; да будет важность в мысли, вес в речи и мера в словах. Кто соблюдает сие, тот... приучается к скромности, кротости и терпению, чтобы не говорить в негодовании и гневе».

Скажут также относительно «плотской похоти... [что иной] уже от природы имеет такое свойство, что не сильно возмущается сей страстью. Ибо не все равно склонны к ней». Так и св. Григорий Богослов, размышляя о словах Писания: *суть скопцы, иже из чрева матерня родишася тако* (Мф. 19, 12), говорит: «...очень желал бы я сказать о скопцах что-нибудь сильное. Не высоко думайте о себе скопцы по природе! Может быть, что вы и непроизвольно целомудренны, потому что целомудрие ваше не подвергалось искушению и не доказано опытом. Что сделано доброго по естественному влечению, то не заслуживает

одобрения... *Одни кажутся от природы расположенными к добру. Когда говорю: от природы, не унижаю тем произволения, но предполагаю и то и другое, и наклонность к добру, и волю, которая приводит в действие естественную наклонность».*

Укажут также, что сама по себе «робость не порок, она происходит от природы».

Правда, но *«предосудительно делать что-нибудь непристойное по робости. Можно и робкому по природе сделаться мужественным по благочестию».* «Имея свободную волю, если захотим противостать наклонности к злым делам, можем сие сделать; в нашей власти состоит жить богоугодно».

«Если знаешь, — говорит св. Иоанн Златоуст, — что невоздержание есть зло, то почему не избегаешь зла? Не могу, говоришь ты. Но другие люди, совершившие такие великие подвиги, осудят тебя и заградят тебе уста с великой силой. Ты, может быть, и жену имея, не соблюдаешь целомудрия; а другой, и не имея жены, хранит совершенную чистоту. Какое же ты имеешь оправдание?.. Но я, говоришь, не таков по своей телесной природе или по расположению. Нет, потому, что не хочешь, а не потому, что не можешь. Я утверждаю, что все способны к добродетели, ибо кто чего не может сделать, тот не может и в случае необходимости; если же кто в случае необходимости может, а без нее не делает, тот не делает по произволению. Например: летать и подниматься к небу человеческому телу трудно и даже невозможно; посему если бы какой-нибудь царь повелел

делать это, угрожал смертью [неповинующимся] и говорил: тех, которые не летают, повелеваю сечь, жечь или подвергать чему-нибудь подобному, то послушался ли бы кто его? Нет, потому что это невозможно для нашей природы. А если бы то же сделано было касательно целомудрия и приказано было невоздержных наказывать, жечь, сечь, подвергать бесчисленным мучениям, то не стали ли бы повиноваться приказаниям многие? Нет, скажешь, потому что и теперь существует закон, повелевающий не прелюбодействовать, но не все повинуются. Не потому, что закон бессилен, но потому, что многие надеются укрыться».

«То естественное движение, — пишет преп. Исаак Сирин, — какое бывает в нас собственно ради чадородия, без присовокупления чего-либо отвне, не может возмутить чистоты произволения и потревожить целомудрия, потому что Бог не дал природе силы преодолевать доброе произволение устремляться к Нему. Но когда возбужден кто или раздражительностью, или похотью, тогда не сила естественная понуждает его выйти из пределов естества и выступить из своих обязанностей, а то, что присовокупляем мы к естеству по побуждениям воли. Что ни сотворил Бог, всё сотворил прекрасно и соразмерно. И пока правильно сохраняется в нас мера соответственности в естественном, движения естественные не могут понудить нас уклониться с пути; напротив того, в теле возбуждаются одни стройные движения, которые давали бы только знать, что есть в нас

естественная страсть, но не производили щекотания и смятений, чтобы тем воспрепятствовать целомудрию, а также не омрачали ума раздражительностью и не приводили из мирного состояния в состояние гневное. Если же увлекаемся иногда чувственным (отчего и раздражительность принимает обыкновенно противоестественное стремление) и предаемся или ядению, или питию в превосходящем меру количестве, или сближению с женщинами и смотрению на них, или беседам о них, чем воспламеняется и быстро распространяется в теле огонь похоти, то естественную кротость свою изменяем при этом в свирепость или по причине множества влаги в теле, или по причине видения разных вещей».

«Почему думаешь, — спрашивает преп. Исидор Пелусиот, — что должно хвалить занимающихся науками, если в них это от *растворения*? За что будешь порицать вдающихся в пустые художества, если они и этому наставлены природой? Почему осудишь обращающих в промысл благообразие тела, если и к сему склонило *растворение*? Как будет человек оправдываться в ежедневно бывающих переменах? Многие, быв своевольными, возвысились до целомудрия, а многие целомудренные ниспали в похотливость. Конечно, *растворение в них не переменилось*? Иные, будучи молоды и своевольны, в самом цвете возраста возвратились к благочинной жизни *не от перемены при этом растворения, но оттого, что исправилось произволение*». «Знай, — учит свт. Кирилл Иерусалимский, — что душа твоя свободна...

имеет власть делать что хочет... *Грешиишь ты не потому, что так рожден*, и не по случаю впадаешь в блуд, и не стечением звезд, как пустословят иные, бываешь вынужден предаваться непотребству».

«Авраам имел нечестивого отца. И Тимофей имел нечестивого отца (см. Деян. 16, 1–2; 2 Тим. 1, 5)... Из этого мы узнаем, что *порок и добродетель суть дело не природы*, но свободной воли. *Если бы они были делом природы, то непременно рождали бы злые злых, а честные честных. А как быть худым и добрым есть дело свободной воли, поэтому часто бывали и у злых отцов дети добрые и у детей небрежных отцы рачительные [о добродетели]* (см. § 31), чтобы мы, во всяком случае, то и другое (добродетель и порок) прописывали не природе, а свободной воле». «Заметь здесь, возлюбленный, что начало греха лежит не в природе, но в душевном расположении и в свободной воле. Ибо вот все *сыновья Ноевы* одной и той же природы и братья между собой имели одного отца, родились от одной матери, воспитаны были с одинаковой заботливостью и, несмотря на то, *обнаружили неодинаковые расположения* — один уклонился к злу, а другие оказали отцу должное почтение».

«Исследуем, — говорит св. Иоанн Златоуст, — откуда происходят *грехи, от принуждения ли какого и насилия* или от великой лености и беспечности нашей. Заповедь говорит: *не убий* (Исх. 20, 13). Какая необходимость убивать? Откуда насилие? Напротив, убийство есть насилие над природой. Ибо кто из вас охотно согласится обагрить меч в крови ближнего

и окровавить руки свои? Никто. Так видишь, что лучше сказать напротив, т.е. что *мы делаем себе принуждение и насилие тогда, когда грешим*. Бог вложил в сердце наше любовь, дабы мы любили друг друга... Семена добродетели посеяны в нас... семена порока... если скорее растут, сие доказывает только великую невнимательность и небрежность нашу... Кража[, например,] есть ли необходимый грех? Да, скажут, бедность заставляет красть. Нет, бедность заставляет трудиться, а не красть... А что ложь и клятва? Какой они подвержены необходимости? Никакой. Ничто не принуждает нас лгать и клясться, а мы произвольно то делаем. Скажете: нам не верят. Не верят? Мы сами тому причиной... Почему мы некоторым людям не верим, хотя бы они клялись, а других почитаем верными и без клятвы их?.. Также нанесение обиды есть ли дело произвольное? Да, скажешь, гнев — причиной обиды; он воспаляет душу, не дает ей покоя. Нет, человек! *Ты обижаешь не по гневу, а по малодушию*. Если бы по гневу, то все люди, приводимые в гнев, не переставали бы обижать друг друга».

«*Виной грехов*, — говорит св. Антоний Великий, — которые мы делаем, никогда *не должны мы почитать природу* или другого кого-либо, но всегда самих себя. Ибо если сама душа не предается беспечности, то она не может быть побежденной». «Болько бессмысленному человеку свойственно жаловаться на свою природу... за грехи свои, когда он сам произвольно говорит дурные слова и делает порочные поступки».

«Безбожно и нечестиво утверждать, что зло бывает по природе, а не по произволению».

«Душа наша *по природе ни добра, ни зла*; но то и другое в ней зависит от произволения».

«Нет особенного чина душ, по природе согрешающих, и чина душ, по природе творящих правду, но то и другое зависит от произволения, потому что души всех в существе своем однородны и подобны».

«Добрыми и злыми бывают не естественные действия, а только действия воли и свободы».

«Нравы образуются обычаями и душевной свободой», — говорит блж. Феодорит Кирский.

б) Получившие одинаковое воспитание могут, по своей свободе, образовать в себе совершенно различные нравы; равно как и получившие различное воспитание могут, по тому же самому, совершать одинаковые действия.

«*Иный согрешил, будучи сначала воспитан худо*, потому что и на свет произведен родителями неправедными, и рос, слыша и видя речи и поступки незаконные; а *у другого было* многое, что призывало к добродетели, — *честное воспитание*, советы родителей, взыскательность учителей, слышание словес Божиих, упорядоченный образ жизни и всё прочее, чем душа руководится к добродетели, но *и он впоследствии поползнулся в подобный грех*: таковой не по справедливости ли будет признан достойным тягчайшего наказания? Один будет осужден вследствие *спасительных побуждений, всеянных в умы наши*, и именно за то, что не воспользовался ими

здорово; а другой, сверх того, и за то, что *сделал напрасными все данные ему пособия* и по невнимательности увлекся в порочную жизнь».

Примечание. «Бог не предоставил всего природе. С другой стороны, не допустил Он и свободе взять на себя всё бремя и знания и исполнения, чтобы она не ужаснулась труда добродетели... Совесть предписывает ей, что делать, а к исполнению этого она сама привносит от себя труды. Так, что целомудрие есть добро, мы знаем без всякого труда: это знание от природы; но соблюсти целомудрие мы не могли бы, если бы не употребляли усилий... это уже не дано нам от природы... но требует с нашей стороны усердия и старания. Впрочем, не этим только Бог облегчил для нас тяжесть, но еще и другим образом — допустив, чтобы и *из самых совершенств некоторые были у нас естественными*. Так, всем нам естественно негодовать вместе с обижаемыми... радоваться с получающими защиту и помощь, скорбеть о несчастьях других и услаждаться взаимной любовью».

Таким образом, *«произволение, будучи свободно, есть как бы земледельец какой-то, прививающий природе нашей и дурные и добрые навыки, какие ему угодно*. Дурные навыки прививает он следующим образом: голодом — чревоугодие, жаждой — многопитие, сном — изнеженность, воззрением — дурную мысль, истиною — ложь. Подобно сему, и... добродетели прививает следующим образом: пищей — воздержание, жаждой — терпение, сном — неусыпность,

ложью — истину, воззрением — целомудрие. Произволение наше, по сказанному, как земледельатель... искореняет дурные навыки, прививает же добрые, *преодолевая природу. Природа — это земля*, нами возделываемая; *произволение — земледельатель*, а Божественные Писания — советники и учителя, обучающие земледельателя, какие дурные навыки ему искоренять и какие блага добродетели насаждать... Так, например, по природе человек алчет, но воздерживается; жаждет, но также терпит; имеет пожелания, но сохраняет целомудрие; отягчен сном или одержим леностью к славословию Владыки, но, бодрствуя, сам себя принуждает к Божию песнопению».

§ 165. Отношение свободы к благодати Божией

а) В деле добра и оправдания пред Богом для нашей немощной свободы совершенно необходимо действие Божией благодати, хотя нельзя сказать, что поврежденная природа человека несколько не способна к добру и годна на одно только зло.

Правилами Поместного Карфагенского Собора, между прочим, определено: «Аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению *по свободному произволению* удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы, хотя с неудобством, однако могли и без нея исполнити Божественные заповеди; таковый да будет анафема. Ибо о плодах заповедей не рек Господь: без Мене неудобно

можете творити, но рек: *без Мене не можете творити ничесоже* (Ин. 15, 5)»*.

«Никтоже может прийти ко мне, *аще не Отец, пославый Мя, привлечет его* (Ин. 6, 44)... Здесь не свобода наша уничтожается, напротив, показывается только, что *мы имеем нужду в помощи*. Ибо здесь доказывается, что приходит [к Спасителю] не всякий, но только получающий великое содействие».

Блж. Августин пишет: «Не правда ли, что, выслушав слова: *если духом умерщвляете дела плотския, то живы будете* (Рим. 8, 13), ты помыслил в себе: это может сделать моя воля, моя свободная воля! Смотри, если Бог не будет руководить тебя, *ты упадешь*, и, если Он тебя не восставит, *ты навсегда останешься в своем падении*».

«Что мы имеем *произвол* и что он *сам по себе* *бессилен*, это доказывают следующие слова Господа: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии* (Мф. 11, 28) и: *никто же может прийти ко Мне, аще не Отец, пославый Мя, привлечет его* (Ин. 6, 44)».

«Мы всегда должны быть твердо уверены, что никак не можем достигнуть совершенства своими трудами и подвигами... если Сам Господь не будет нам при этом содействовать... Потому... мы должны взывать к Богу... дабы сей невидимый Правитель человеческого ума обращал *свободу нашу* к добродетели, так как *сама душа более склонна к пороку*

* Правило 127-е Поместного Карфагенского Собора.

то по неведению добра, то по обольщению страстей. Это очень ясно выражено и пророком в одном стихе своей песни: *отриновен, поет он, превратихся пасти*: сим означаетс я нетвердость нашего свободного произволения; — *и Господь прият мя* (Пс. 117, 13): сим означаетс я всегда готовая нам помощь от Господа, Который всякий раз, как начинаем колебаться, простирает к нам Свои руки, поддерживает, утверждает, чтоб иначе с одним своим произволом не пали мы совершенным падением. И еще: *аще глаголах: подвижес я нога моя*, от шаткости, то есть нашей свободы, *милость Твоя, Господи, помогаше ми* (Пс. 93, 18)... Опять: *аще не Господь помог бы ми, во аде вселилася бы душа моя* (Пс. 93, 17), — свидетельствует, что по *развращению свободы* он давно уже был бы во аде, если бы не был спасаем помощью и покровом Божиим. Ибо *от Господа*, а не от свободы *стопы человеку исправляются*. *Егда падет праведный* с одной своей свободой *не разбьется*. Почему же? *Яко Господь подкрепляет руку его* (Пс. 36, 23–24)... Милость Господня подкрепляет его... чтобы иначе, подвергшись падению *по слабости произвола*, совершенно не погиб он в своем падении... Другой пророк свидетельствует, что он познал сие не только верно, но и из опыта и некоторым образом из самой природы вещей: *вем, Господи, яко несть человеку путь его, ниже муж пойдет и исправит шествие свое* (Иер. 10, 23)... Давид умоляет милосердие Господа... говоря: *укрепи, Боже, сие, еже соделал еси в нас* (Пс. 67, 29), чем показывает, что мало того,

чтобы только начала спасения были положены благодатью Божией, если притом они не будут возводимы к совершенству тем же милосердием и непрестанной помощью. Ибо не свободная воля, а *Господь решит окованные*; не наша сила, а *Господь возводит низверженные*... не наше мужество, но *Господь утверждает вся ниспадающая* (Пс. 144, 14). Впрочем, сие говорим мы не с тем, чтобы упразднить всякое свое попечение или труд и заботу, как будто бы они напрасно были употребляемы, но с тем, чтобы показать, что как само попечение не может у нас родиться без помощи Божией, так и все наши труды не сильны доставить совершенную чистоту, если она не будет дарована благостью и содействием Господа... Итак, вместе с Давидом должны мы всегда воспевать: *крепость моя и пение мое*, не свободная воля, но *Господь бысть ми во спасение* (Пс. 117, 14)...

Апостолы в такой мере чувствовали, что всё относящееся ко спасению подается от Бога, что даже самой веры просили себе у Него, говоря: *Господи, приложи нам веру* (Лк. 17, 5), не присвояя ложно полноты ее свободе воли, но веруя, что она подается милостью Божией... Другой же некто, чувствуя в себе такую *слабость* и как бы сознавая, как вера его готова потерпеть кораблекрушение, будучи разбиваема волнами неверия, молит Того же Господа о помощи своей вере: *Господи, помози моему неверию* (Мк. 9, 24). Итак, апостольские и евангельские мужи вполне чувствовали, как всякое добро совершается не иначе, как с помощью Господа, и исповедали, что *своими силами*

и свободой воли своей они не могут сохранить не-вредимой даже свою веру... Очевидно теперь, как неразумно и даже святотатственно присваивать какие-нибудь добрые дела своим усилиям, а не благодати и содействию Божию... Всё сие очевиднейшим образом убеждает нас, что как начало благого расположения полагается в нас особенным внушением Божиим, когда Он или Сам непосредственно, или посредством увещания чрез какого-либо человека, или поставлением нас в крайних обстоятельствах привлекает нас на путь спасения, так равно и совершенство добродетелей подается Им же; наше же дело — с большей или меньшей готовностью покоряться внушению Божию и принимать Его помощь... Что и после получения какого-нибудь благодеяния благодать и свобода остаются в своей силе, это показывает пример десяти прокаженных, кои все равно были исцелены (см. Лк. 17, 12). Когда один из них, по доброму употреблению своей свободы, принес благодарение, то Господь, взыскивая девятерых и похваляя одного, показал тем, что Он заботы Своего содействия не прекращает и в отношении к тем, кои не помнят Его благодеяний...

Всем, что нами сказано, мы не имеем намерения отнять свободу у воли человеческой, но только хотим доказать, что в каждый день и каждое мгновение ей необходимы Божественное содействие и Божественная благодать».

Однако ж «нельзя думать, чтобы Бог не дал человеку желания и возможности делать добро, ибо

иначе не дал бы ему произвола, если бы он мог только зла желать и делать... Бог создал человека правым, то есть он непрестанно обладал знанием добра, но сами люди взыскаша помыслов многих (Еккл. 7, 30), потому что стали разуметь лукавое и доброе; посему Адам получил познание зла после падения, не утратив, впрочем, познания добра... Посему не надобно думать, что природа человека способна к одному злу. Так думать воспрещают нам слова Соломона, сказанные им по создании храма: *и бысть на сердце отцу Давиду, еже создати храм имени Господа Бога Израилева. И рече Господь Давиду отцу моему: понеже взыде на сердце твое еже создати храм имени Моему, добре сотворил еси, яко бысть на сердце твоём, обаче ты не созиждеши храма, но разве сын твой* (3 Цар. 8, 17–19). Это благое намерение Давида от кого происходило? От Бога? или от него самого? Если от Бога, то почему Сам же Бог не попускает исполниться ему? Следовательно, оно произошло от самого Давида. Подобным образом и о своих намерениях мы должны судить, потому что не одному Давиду дано иметь от себя благие намерения, а мы будто по природе не можем и помышлять о добре. Итак, должно допустить, что *Творец посеял в душах наших семена добродетели*; но только для возрастания их нужны побуждения со стороны Бога, потому что, по словам апостола, *ни насаждаяй есть что, ни напояй, но возвращаяй Бог* (1 Кор. 3, 7)... Итак, человек постоянно имеет произвол, посредством коего может или принимать, или пренебрегать благодатью Божией. Если бы

мы сами не могли заниматься спасением, то апостол не сказал бы: *со страхом и трепетом свое спасение содевайте* (Флп. 2, 12); но, чтобы мы не подумали, что в деле спасения не нужна нам помощь Божия, присовокупляет: *Бог бо есть действующий в вас и еже хотети и еже деяти о благоволении* (Флп. 2, 13)».

Преп. Макарий Великий говорит: «Несправедливо иные, введенные в обман лжеучением, утверждают, что человек решительно умер и вовсе не может делать ничего доброго».

б) Действуя на нашу свободу, благодать Божия и добро делать не принуждает нас, и зло делать попускает нам.

«Камень, называемый магнитом, имеет такое свойство, что, оставляя в покое всякое другое вещество, одно железо привлекает к себе... Но камень тот собственно силой своей природы железо привлекает к себе; а благодать... не сама собой одних привлекает, а других отталкивает от себя (ибо она для всех отвергает свои источники), но собственное произволение в человеке жаждущих привлекает, а не имеющих расположения отвлекает. Врач же душ *не делает насилья воле* тех, кои не хотят получить исцеления. Ибо Он, сотворив разумную природу самовластной и самодейственной, хотя... предотвращает его от худого и зовет к лучшему, однако *ж не принуждает* идти к совершенству *против ее воли*».

Конечно, «благодать может оправдать человека, даже противящегося ей, но не хочет делать всего того, что состоит в ее власти, дабы не стеснить ума,

которым она украсила человека. Подобного *принуждения не делаем и мы человеку*, который при зажженной свече закрывает очи, и не заставляем кого-либо насильно смотреть на солнце».

«*Жизнь наша не связана необходимостью*, и Божественные лучи небесного просвещения не помрачаются свободной волей существ, управляемых Промыслом». Потому «если самовластная свобода разумных существ отдалается от духовного света... то становится чужда ему, хотя присущий ей свет не отступает, но светит ее закрытым очам и благоволительно течет к ней, несмотря на то что она отворачивается».

Итак, «не свет погасает для тех, которые сами себя ослепляют, но при действительном его продолжении ослепленные по своей вине остаются во мраке. Ни свет никого насильно не покоряет себе, ни *Бог не принуждает*, если не хочет кто-то содержать Его учения. Потому удалившиеся от света Отчего и преступившие закон свободы удалились по собственной вине, будучи самовластны и свободны внутренно». «Бог... предоставляет добродетель свободному избранию — *не нудит тебя силой* к подвигам, не влечет тебя против воли к добродетели, дабы ты, преклонившись к добродетели произвольно, сделал ее твоим подвигом». «Человеку как существу свободному свойственно избирать, а Богу как Господу давать; но Он дает только тем, кто желает, ждет и просит, чтобы таким образом спасение было и собственным нашим делом».

«Бог никого не принуждает, — насилие противно Богу, но ищущим Его приходит на помощь, просящим ниспосылает дары, толкущим двери отверзает». «Человеколюбивый и Всеблагый Бог... сколь ни желает, чтоб мы были добродетельны, однако ж *никого не влечет к Себе силою и принуждением*, но всех, кто только хочет, привлекает убеждением и благотворениями... Он не хочет иметь ни одного такого раба, который бы служил против воли и по принуждению, но всех только таких, которые добровольно решаются на служение Ему и понимают благотворность сего служения... Бог... дает нам полную свободу и потому *не делает никому насилия и принуждения*». «Если человек обратится к добру... то Божия благодать не себе приписывает доброе, но воздает за него человеку и прославляет его, потому что человек сам для себя виновник добра (такова его природа); и приходящая к нему *благодать нимало не связывает его воли принуждающей силой* и не делает его неизменным в добре, хотя бы он хотел или не хотел того. Напротив того, и присущая человеку Божия сила дает место свободе».

«Бог, как виновник одного добра, показывает людям, что надо делать и чего избегать, но *не делает насилия нашей свободе*... попуская нам творить и зло».

«Бог... хочет, чтобы ты получил спасение *не по принуждению и насилию*, но по свободной воле».

В назначенный «день страшный Судия, — говорит св. Ефрем Сирийский, — скажет нам: для вас Я вопло-

тился; для вас видимо ходил по земле; для вас был биен... для вас был распят... Я даровал вам Мое Царство... послал вам Духа. Более сего, какое еще оставалось для Меня дело, которого Я не сделал для вашего спасения? Одной только *воле вашей Я не хочу делать насилия*, дабы спасение ваше не зависело от принуждения... Вот, с одной стороны, уготовано Царство и жизнь, покой и радость, а с другой — вечное наказание во тьме кромешной. Куда кто хочет, туда и пойдет; каждому дана на это воля».

«*Пускает Бог*, — пишет преп. Макарий Великий, — действовать злобе, чтобы испытать твое произволение и твою свободу, куда она склонена. И ты, приближаясь опять своей волей ко Господу, снова призываешь на себя посещение благодати. Ибо почему написано: *Духа не угашайте* (1 Фес. 5, 19), когда Он неугашаем и светоносен? Потому что ты, не радуя о Духе и не соглашаясь с Ним своей волей, угасашь для Духа. Подобным образом Писание говорит: *не оскорбляйте Духа Святаго, Имже знаменаетесь в день избавления* (Еф. 4, 30). Видишь, в твоей состоит воле и в твоём самопроизволе почитать Святого Духа, а не оскорблять Его... А я тебе сказываю, что и апостолам, совершенным в благодати, *благодать не препятствовала* делать что хотели, даже если бы пожелали сделать что-либо неугодное благодати, потому что природа наша восприимчива и к доброму и к худому... Утверждаем, что *благодать попускает* и совершенным духовным мужам иметь свои изволения и власть делать что хотят и преклоняться, на что

им угодно. И сама природа человеческая, хотя и немощна, имеет власть уклоняться от сопребывающего с нею добра».

«Аще кто что зло творит, — пишет свт. Димитрий Ростовский, — не помощью Божиею, ни благоволением Его творит, но точию самовластием и *попущением*: Бог бо злу несть помощатель, но благому. Обаче же, якоже злomu в злых иногда содеяти что зло *попускает*, иногда же и возбраняет Своим смотрением: сие и благому и препинает иногда, и пособствует, яко да обоих, злых же и благих, искусится самовластное предложение и познается Божественная власть и держава. Не всякое зло злый содеяти может, кроме *Божия попущения*, ниже благий благое, кроме помогания, аще и самовластием кождо от Бога почтен есть». «Якоже хромцу ходящу и храмлющу, — сравнивает свт. Димитрий Ростовский, — душа его с ним не храмлет, аще он и не бездушен храмлет: сие грешнику грешащу Бог, содержай живот его и содействуяй естественному того движению, несть греху онаго причастен, ни повинен, но самовластная воля человеческая, от Бога ему неотъемлемо данная, та противу воле Господни грех деет, Богу на то не соизволяющу».

Примечание. Итак, «ни демоны, ни губительные звери, ни порочные люди не могут исполнить воли своей на вред и пагубу, *если не попустит* сего изволение Правящего и не даст сему места в определенной мере. Он и *свободе не попускает приводить всё в действие*. А если бы не было того, не осталась бы в живых никакая плоть».

«*Естества нашего не поработит и Бог, который призвал в свободу нас, самовольно поработившихся греху*».

Примечание. Только «Он благодетельствует часто и против воли и еще чаще без нашего ведома тогда, как мы вовсе не знаем о сем».

в) Доброе и спасительное дело человека необходимо должно зависеть и от его свободной воли, и от благодати Божией, но без всякого сравнения более от благодати Божией.

«Уму человеческому непонятно, как это... спасение принадлежит и нашей власти, ибо говорится: *аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесите* (Ис. 1, 19), и вместе оно есть дело *ни хотящего, ни текущего, но милующаго Бога* (Рим. 9, 16); как это Бог воздаст каждому по делам его, и вместе есть *еже хотети и еже деяти о благоволении* (Флп. 2, 13)... почему это говорится: *приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам* (см. Ис. 55, 6), и *никтоже может прийти ко Мне, аще не Отец, пославый Мя, привлечет его* (Ин. 6, 44); почему нам повелевается *сотворить себе сердце ново и дух нов* (Иез. 18, 31), и вместе говорится: *и дам вам сердце ново и дух нов дам вам* (Иез. 36, 26)?.. Нетрудно будет решить сии сомнения, если мы будем помнить, что *в деле спасения нашего участвует и благодать Божия, и наше свободное произволение*». «Как без высшей помощи мы не в силах сделать ничего как должно, так, с другой стороны, без приложения от себя

собственных усилий мы не можем удостоиться и вышней помощи».

«Добродетель, — говорит свт. Григорий Богослов, — не только дар великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твое стремление. Она не только произведение твоего сердца, потому что нужна превосходнейшая сила. Хотя и очень остро мое зрение, однако же видит зримые предметы не само собой и не без великого светила, которое освещает мои глаза и само видимо для глаз. И к преуспеянию моему нужны *две доли от великого Бога*, именно: первая и последняя, а также *одна доля и от меня*. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне и силу, а в середине я — бегущий на зрелище. Я не очень легок на ногу, но не без надежды на награду напрягаю свои мышцы в бегу, потому что Христос — мое дыхание, моя сила, мое чудное богатство. Он соделывает меня и зорким, и доброшественным. А без Него все мы — смертные игральница суеты, живые мертвецы, смердящие грехами. Ты не видывал, чтобы птица летала, где нет воздуха, чтобы дельфин плавал, где нет воды». Согласно с этим и св. Златоуст говорит: «Не будем считать ничего своим, ибо и *самая вера* не есть наша собственность. А что она *принадлежит не нам, но более Богу*, послушай Павла, который говорит: *и сие не от вас, Божий дар* (Еф. 2, 8)».

«Благодарю укрепляющего мя Христа Иисуса, Господа нашего, — пишет о себе апостол Павел, — *яко верна мя нещеза, положив мя в службу* (1 Тим. 1, 12).

Видишь ли, как всегда, он скрывает свои заслуги и всё это приписывает Богу, — впрочем, так, что чрез это не уничтожает свободы воли? Ибо, вероятно, мог бы сказать неверующий: если всё принадлежит Богу и мы сами от себя ничего не привносим, но [Бог], подобно деревьям и камням, обращает нас от порока к любомудрию, то почему Он сделал таким Павла, а Иуду нет? Поэтому смотри, с каким благоразумием, предотвращая такое возражение, выражается [апостол]; он говорит: *мне уверено бысть* (1 Тим. 1, 11). Это составляет его призвание и честь, но оно не всё принадлежит ему: ибо смотри, что́ он [далее] говорит: *благодарю укрепляющего мя Христа Иисуса*, — это относится к Богу; затем опять указывает на то, что принадлежит ему: *яко верна мя нещеза*, конечно, потому, что он желал сам от себя содействовать [сему]. *Положив*, — говорит, — *в службу, бывша мя иногда хульника и гонителя и досадителя: но помилован бых, яко не ведый сотворил в неверствии* (1 Тим. 1, 13). Видишь ли, что он говорит и о том, что принадлежит ему, и о том, что принадлежит Богу, но Промыслу Божию приписывает больше, а то, что ему принадлежит, уничижает; впрочем, так, чтобы... чрез это не уничтожить свободы воли? Что же значит [выражение]: *укрепляющего мя*? Послушай. Он возлагал на себя великое бремя, и ему нужно было большое содействие свыше. Ибо посуди, как трудно было устоять против ежедневных поруганий, укоризн, наветов, опасностей, споров, порицаний, смертей и не прийти в уныние, не пасть духом,

не поколебаться и, несмотря на то что отовсюду каждый день бросали в него целые тысячи стрел, стоять с твердым, бестрепетным видом! Это было выше человеческих сил, впрочем, [*зависело*] это *не от одного содействия Божия, но и от его свободной воли*. «Ежели бóльшая часть принадлежит Богу, то и мы, однако ж, привносим нечто малое от себя...»

«Также... когда [апостол] говорит: *ни хотящаго, ни текущаго* (Рим. 9, 16), не уничтожает тем свободы, но показывает, что не всё принадлежит человеку, а, напротив, ему нужна благодать свыше. Хотя дóлжно и хотеть, и подвизаться, однако ж полагаться надо не на собственные подвиги, а на Божие человеколюбие, как и в другом месте сказал апостол: *не аз же, но благодать Божия, яже со мною* (1 Кор. 15, 10)».

«Добродетели апостол называет дарованиями (см. Флп. 1, 29), впрочем, не в таком смысле, как другие [дары]. Последние всецело от Бога, а первые *и от нас*. Но *поскольку и здесь более действует Бог, то апостол говорит, что всё Его*. Этим он не отвергает свободного произволения, а располагает к смиренномудрию и благодарности».

«*Верховная благодать сперва делает нечто в нас без нас*, чтобы, когда последует также наша свободная воля, делать ей с нами то добро, которое мы уже желаем... Поскольку Божественная благодать предваряет нас, чтобы оправдать, то Павел говорит: *благодатию Божию есмь, еже есмь* (1 Кор. 15, 10). И поскольку за той же самой благодатью последствует наша свободная воля, то он присовокупляет: *и благодать Его*,

яже во мне, не тща бысть, но паче всех их потрудихся. Усматривая, что он сам по себе ничто, говорит: “не аз же”; но, находя, что он есть нечто с благодарью, прибавил: *но благодать Божия, яже со мною.* Не сказал бы: “со мною”, если бы с предваряющей благодарью он не имел последующей свободной воли. Для понимания, что он *без благодати ничто*, он сказал: “не аз”, а для удостоверения, что он *действовал с благодарью свободной волей*, присовокупил: *но благодать Божия со мною.*

«Добро, которое мы делаем, и Божие, и наше: Божие — по предваряющей благодати; наше — по последующей свободной воле. Ибо если оно не Божие, то зачем мы вовеки воздаем Ему благодарение? И опять, если оно не наше, то зачем мы надеемся воздаяния награды? Поскольку же мы не напрасно воздаем благодарение, то знаем, что предваряемся Его даром; и опять, поскольку не напрасно ищем воздаяния, то знаем, что сделанное нами добро мы избрали последующей свободной волей».

«Как огонь требует дров, так и благодать — нашего усердия, чтобы она воспламенялась». И «хотя призвание и очищение есть дело благодати, но то, чтобы призванный и облеченный в чистую одежду постоянно ее сохранял такой, зависит от старания призванных; призвание бывает не по достоинству, но по благодати. Поэтому должно соответствовать благодати послушанием».

г) Благодать Божия, средствами бесконечной премудрости своей, возбуждает в нас добро,

содействует добру и довершает добро при нашей готовности, при нашем действовании, при совершении.

«*В чесом состоится спасение наше?* — спрашивает свт. Димитрий Ростовский. — В сердце и Бозе. В сердце произволяющем, начинающем, к Богу обращающемся; *в Бозе помоществующем, содействующем и в конец добрый производящем...* Спасает человека... благодать Божия, содействующая произволению человеческому, и — произволение человеческое, содействующее благодати Божией».

«Господь... готов спасти нас, потому что ожидает горячего, по мере сил наших, стремления к Нему воли нашей, и Сам производит в нас благуя от произволения веру, и усердие, и всякое преуспеяние».

«Благодать, — говорит Марк Подвижник, — не перестает *вспомоществовать* нам тайно, но в нашей власти состоит, по силе, делать добро или не делать». «Когда слышишь о благодати, — замечает свт. Иоанн Златоуст, — не думай, чтобы сим отрицалась награда за произволение. Упомянув о благодати, апостол не труд произвола унижает, а поражает гордость высокоумия... Павел... и добрые дела называл дарованием благодати, потому что и для них *нужна нам большая помощь свыше*».

Таким образом, «предпочитать доброе изволение — дело желающего; *довершать же выбор доброго изволения — дело Божие*». «Всё зависит от Бога, — учит св. Златоуст, — но не так, чтобы нарушалась и наша свобода... Всё здесь зависит и от нас, и от Бога; нам следует наперед избирать доброе; а когда мы

изберем, тогда и Он оказывает свое содействие; Он не предупреждает нашего хотения, дабы не нарушилась наша свобода; когда же мы изберем, тогда Он подает нам великую помощь... Наше дело — предызбрать и восхотеть, а *дело Божие — привести в исполнение и довершить*». «Не только в том, что не в нашей силе... но и в том, что в нашей силе, *не сможем привести сего к совершенному окончанию*, если не снизойдет к нам великая помощь от Божественного Промысла. Снизойдет же она непременно к тем, которые без уклончивости привнесут от себя всё от них зависящее и не опустят ничего служащего к тому. Ибо помощь сия, побуждая нехотящих, тех, которые хотят и всё делают и употребляют все средства, непременно возведет на самый верх преуспевания».

Примечание. «Не усиленно желай, — пишет свт. Димитрий Ростовский, — да твоя желания всегда исполняются, да вся похотения твоя бывают; *сия бо не в твоей власти суть, но в Божией*. Паче же ина воля Божия, ина же твоя».

«Многие спрашивают: *когда в нас действует благодать Божия?* Тогда ли, когда в нас обнаружится доброе расположение? Или доброе расположение тогда в нас обнаруживается, когда посетит нас благодать Божия?

Многие, решая сей вопрос, преступили границы, от чего и впали в погрешности. Ибо если скажем, что доброе расположение предшествует явлению благодати, то нам возразят: что же было

хорошего в Савле и мытаре, из коих первый призван ко спасению в то самое время, как шел на погубление невинных, а второй среди насилий обществу? А если скажем, что благодать Божия производит доброе расположение, то этому будет противоречить то, что вера Закхея и разбойника, *покаявшегося* на кресте, предварила их частное призвание. Если мы сами можем исполнить заповеди Божии и сделаться добродетельными, то затем молимся: *укрепи, Боже, сие, еже соделал еси в нас* (Пс. 67, 29) и: *дела рук наших исправи на нас и дело рук наших исправи* (Пс. 89, 17)?.. Братья по зависти продали Иосифа; но это попущено для того, чтобы... проданный пропитал их во время голода, как объяснил это он сам... *вы совещаeste на мя злая: Бог же совеща о мне во благая* (Быт. 50, 20)... Итак, хотя *благодать Божия и произвол человеческий* по видимости друг другу противны, но и та, и этот *согласно действуют* и в деле спасения нашего *равно необходимы*, если не хотим отступить от правил истинной веры. *Когда мы готовы к добру, то Бог направляет и укрепляет нашу готовность... но если мы не хотим добра или охладели к нему*, то дает нам спасительные советы, чрез кои *доброе расположение образуется или возобновляется*».

«Не думай когда-либо предварить в добродетели Господа... Человек по природе имеет предначинание, и его-то взыскует Бог... А чтобы мысль привести в действие, или перенести труд, или совершить дело — сие благодать Господня дает возжелавшему

и уверовавшему. Посему воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей. Посему совершение дела Духом зависит от воли человека. Опять, если даем мы полную свою волю, то нам всё дело приписывает чудный во всём и совершенно недомыслимый Бог... Что же будет обнаружением воли, как не произвольный труд?

Как железо, когда режет, рубит, возделывает землю, насаждает, будучи нагнетаемо, само углубляется, впрочем, некто иной движет им и налагает его и, когда сломано, разжигает в огне и обновляет, так и человек хотя сокрушается и утруждается, делая доброе, однако же сокровенно действует в нем *Господь и во время утруждения и сокрушения утешает и обновляет сердце*».

«Но скажет кто-либо: следовательно, в нас действуется, а не мы сами действуем? На сие я отвечаю, — говорит блж. Августин, — действуется в тебе, и ты сам действуешь, и тогда только ты делаешь добро, когда доброе тебя руководит. Ибо Дух Божий, Который побуждает тебя к действию, содействует тебе в нем. И поскольку Он тебе содействует, то уже самое слово: *содействовать, вспомоществовать* — показывает, что и ты действуешь. Размысли, о чем ты просишь и что разумеешь, когда говоришь: помоги мне, не оставь меня? Ты призываешь Бога к себе на помощь, но понятие о помощи тотчас уничтожается, если ты сам ничего не делаешь... Если бы ты сам не действовал, то никто бы тебе и не содействовал».

Св. Иоанн Златоуст говорит: «Благодать сообщается не без разбору, но только тем, которые сами изъявляют желание и старание [о ее получении]».

«Спрашивал ты, — пишет в одном из своих писем св. Исидор Пелусиот, — по какой причине *благодать Божия* нисходит не на всех? Знай же, чудный, сие бывает потому, что она *испытывает сперва произволение, а потом нисходит*. Ибо хотя и благодать, но изливается не просто, но, соразмеряясь с приемлющими, истекает в такой мере, в какой найдет вместительным предоставленный ей сосуд веры. А если бы не требовала она сперва зависящего от нас, то нисходила бы на всех. Но поелику испытывает произволение и потом посещает (как было и с доблестным Павлом; ибо сказано: *сосуд Ми избран есть* (Деян. 9, 15)), то на одних нисходит и пребывает на них, от других же отступает, а на иных не нисходит и первоначально».

Таким образом, *благодать Божия и предваряет нас*, ибо пророк говорит: *Бог мой, милость Его предварит мя* (Пс. 58, 11), и последствует за нашей волей, почему и говорится: *и утро молитва моя предварит Тя* (Пс. 87, 14).

Примечание. «Бог призывает нас, ибо Он говорит о Себе: *прострох руце Мои весь день к людям непокоряющимся* (Ис. 65, 2); и мы Его призываем, ибо Давид говорит: “*весь день прострох руце мои к Тебе*” (ср. Пс. 142, 6); Бог нас ожидает, ибо говорит: *и паки пождет Бог, еже ущедрити вас* (Ис. 30, 18); и мы

Его ожидаем, ибо говорится: *терпя потерпех Господа, и внят ми* (Пс. 39, 2); Бог укрепляет нас, ибо говорит: *Аз же укрепих мышцу их, и на Мя помыслиша злая* (Ос. 7, 15), и увещевает, чтобы мы сами укреплялись: *укрепитесь руце ослабленные и колена разслабленные* (Ис. 35, 3); Иисус взывает: *аще кто жаждет, да придет ко Мне и да пьет* (Ин. 7, 37); а пророк взывает к Нему: *утрудихся зовый, измолче гортань моя: исчезосте очи мои от еже уповати ми на Бога моего* (Пс. 68, 4); жалуется Бог: *звах их и не послушаша Мене, глаголах, и не послушаша* (Ис. 66, 4); жалуется и невеста: *на ложи моем в нощех исках, егоже возлюбил душа моя, исках Его, и не обретох, воззвах Его и не послуша мене* (Песн. 3, 1).

Хотя волю нашу в добрую сторону направляет и ей вспомоществует благодать Божия, впрочем, чтобы не дать даров своих беспечным, она *выискивает случай, заставляет нас желать помощи* ее и подает свои дары всегда вследствие наших усилий».

«Хотя младенец, — замечает св. Макарий Великий, — ничего не способен делать или не может на своих ногах идти к матери, однако же он, ища матери, движется, кричит, плачет. И мать сжаливается над ним; она рада, что дитя с усилием и воплем ищет ее, и поскольку младенец не может идти к ней, то сама мать, преодолеваемая любовью к младенцу, за долгое искание его, подходит к нему и с великой нежностью берет, ласкает и кормит его. То же делает и человеколюбивый Бог с душой, которая приходит и взыскует Его».

Но «сколько бы ни велики были труды человеческие, все они не могут быть равны будущей награде и не могут соделать *благодать* не *туне-даваемою*. Апостол языков хотя говорит, что он потрудился паче всех апостолов (см. 1 Кор. 15, 10), впрочем, присовокупляет, что эти труды не ему принадлежат, но благодати, которая была с ним. Таким образом, словом *потрудихся* он выражает усилия своей воли; словами: *не аз, но благодать Божия* — Божественное содействие ему тогда, как он трудился».

«Это же самое мы видим и в известнейшей борьбе Иова с диаволом. Если бы он многообразные козни врага в сей борьбе победил без своей добродетели, а только пособием Божественной благодати, то диавол не умедлил бы повторить прежнюю свою клевету на него: *еда туне Иов чтит Господа?... Но посли руку твою и коснися всех, яже имать*, то есть оставь его самому себе, *аще не в лице Тя благословит?* (Иов. 1, 10—11). Но поскольку после борьбы он не повторил сей клеветы, то значит, что Иов победил его собственными силами. Впрочем, и благодать Божия не оставляла Иова. Чтобы искушитель не обременил его искушениями сверх сил, то она попустила ему искушать столько, сколько могла вынести добродетель искушаемого. Из примера сотника мы научаемся, как обыкновенно *Господь искушает нашу веру, дабы укрепить ее и более прославить...* Господь похвалил его веру... (см. Мф. 8, 10). Если бы сотник такую веру имел не от себя, то напрасно бы Христос похвалил то, что Сам дал... Итак, Бог, покровительствуя тем, коих

веру хочет искусить, оставляет место и собственным их силам и воле... Благодать хотя и распоряжается человеческим произволом, впрочем, дает человеку случай сражаться со врагом своими силами... Божественное милосердие к нам я постараюсь объяснить примером из обыкновенной жизни. Кормилица, прежде нежели дитя станет ходить, носит его на руках, а когда приходит время ходить, учит его ходить, сперва поддерживая за руку, потом приучая ходить одного, впрочем наблюдая, чтобы не упало; когда же вырастет, то для укрепления сил позволяет бороться со сверстниками или переносить соразмерные силам тяжести. Так и Отец Небесный иных носит на руках, иных оставляет собственному произволу, впрочем, так, что всегда вспомоществует труждающимся, слышит, когда Его призывают, не оставляет тех, кои ищут Его, и нередко избавляет от напасти тогда, как не знают сего».

«Сама Божественная сила, — пишет преп. Исаак Сирин, — научает людей, *как иной учит плавать* какого-либо малого ребенка и, когда начнет он утопать, выносит его из воды, потому что ребенок плавает над руками обучающего, и, когда начнет робеть, чтобы не утонуть, сам носящий его на руках своих взывает с ободрением ему: “Не бойся, я ношу тебя”. *И как мать учит малого сына своего ходить*, удаляется от него и зовет его к себе; а когда он, идя к матери своей, начнет дрожать и по слабости и нежности ног и членов падать, мать его прибегает и носит его в объятиях своих, так и благодать Божия носит

и учит людей, которые чисто и в простоте предали себя в руки своего Создателя».

«Посему православные отцы... говорили, что Бог в каждом человеке возбуждает желание добра, — впрочем, так, что человек может стремиться и к противоположному; во-вторых, дает возможность, впрочем не исключая произволения, привести в дело сие желание и, в-третьих, не стесняя свободы, утверждать в добродетели. Итак, *Творец всюду производит всё, возбуждая, содействуя и утверждая без нарушения данной им же свободы*». «Какой сосуд я дам Богу, — говорит блж. Феофилакт Болгарский, — в тот и Он полагает дары Свои: если я представляю Ему малый сосуд, то и Он полагает в него малый дар; если же больший, то и Он вливает в него больший».

«Бог, — по учению свт. Димитрия Ростовского, — ко грешнику глаголет: ...хощеши ли спастися? Аще хощеши сам, то премудрость Моя наставит тя, милосердие Мое помилует тя, всемогущество Мое пособит ти и спасет тя. Аще же ты сам спасения не хощеши, аще ты сам жизни вечные отбегавши, аще ты сам в смерти греховной пребывати изволяеши, аще ты сам погибель свою паче спасения любиши: то мудрость Моя, ни милосердие Мое, ни всемогущество Мое не помогут ти. Может ли теплый воск ко льду прилепиться? Никакоже может: сие ни милосердие Мое, ни мудрость Моя, ни всемогущество пристанет к тебе, аки лед, студену сущу, ниже мало имущему теплоты желания спасительного: аще же ты сам спасти-ся восхощеши, в то время Аз с радостию помогу ти».

§ 166. Достоинство свободы

«Имеющий власть над вселенной, по призыву чести уделенной человеку, предоставил иному и в нашей быть власти; и над этим каждый сам единственный господин. А это есть произволение, нечто не рабственное, но самовластное, состоящее в свободе мысли».

«Существам бессловесным и неодушевленным природа дала только то, что им необходимо для самосохранения; а разумным и словесным, назначенным не для мимолетного бытия, но для бессмертия, даровано еще такое *преимущество*, посредством которого они могут не только располагать и управлять сами собой, но и *уподобляться Всемогущему*... Такое преимущество называется свободой. Оно, это достоинство Божественного существа, сделалось достоянием разумных существ с самого начала творения. Потому-то и веруем мы, и исповедуем, что... люди созданы по образу Божию. Сие преимущество так необходимо для существ сравнительно совершеннейших, то есть для тех, которые одарены умом и словом... это преимущество, говорю, так необходимо для таких существ, как дыхание для совершеннейших животных. Итак, неужели одни только мы из всех существ будем неблагодарными пред Богом и станем порицать свою природу, потому что знаем и некоторым образом сами определяем свои обязанности? Или неужели мы будем поступать против наших обязанностей только потому, что можем постигать

противное? Но какого же наказания и осуждения заслуживаем мы в таком случае? Это было бы похоже на то, как если бы кто-нибудь, быв поставлен царем над всем миром, снял с себя порфиру и диадему и вздумал вести жизнь низкую и развратную, а потом, когда бы его свергли за то, стал жаловаться не на себя, а на того, кто дал ему власть».

«Сама себя определяющая (*авферетос*), или разумная и свободная жизнь, составляющая преимущество нашего рода, есть первое, единственное и истинное действие естества». «Для того Бог и сотворил тебя самовластным, чтобы ты впоследствии не обвинял Бога, как бы связавшего тебя необходимостью. А ты тем и недоволен, что составляет честь твою? Ибо я, — замечает св. Иоанн Златоуст, — слышал многих, говоривших: для чего Бог сотворил меня самовластным в добродетели?»

«Наилучший Художник создал наше естество... для царственной деятельности и по душевным преимуществам... устроив его таким, каким нужно быть для царствования. Ибо душа прямо показывает в себе царственность и возвышенность... тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает своими желаниями. А это кому иному свойственно, кроме царя?»

а) «Радуйся, человек, о Господе, — восклицает свт. Ростовский, — и благодарение Ему приноси: яко сотвори тя *по образу и по подобию Своему*... безсмертием и самовластием душу твою почте». «Яко же [Бог] смерти грешному не хотеть, сие не хочет

отъяти вольную волю и власть человеку, юже даде ему по образу Своему».

«Всякую душу Бог, яко благий, творя по образу Своему, вводит в бытие свободной», — говорит преп. Максим Исповедник. «Человек, — пишет сщмч. Ириней, — с самого начала получил свободу, равно как свободен и Сам Бог, по образу Коего он сотворен». «Ты создан *по образу и по подобию Божию*, — говорит св. Макарий Великий, — потому что как Бог свободен и творит что хочет... так свободен и ты».

Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Человек... есть образ Божий по свободе (и по праву владычества)». «Скажи мне, — говорит св. Феодот Анкирский, — что превосходнее — небо или человек? Не заглядишь на сияние звезд, не предпочти сущности вещей по их блестящей наружности; не изумись, видя сверкающие лучи солнца; не смутись и тем, что я, по словам божественного Иова, облечен кожей и плотью (см. Иов. 10, 11). Но воззри на благородство разумной души; смотри на образование человека и подивись сему животному... Одно только оно из всего сотворенного не подвержено закону необходимости. Одного только человека сотворил Бог господином своей воли. Или не видишь, что солнце совершает течение свое по предписанным законам? Или не примечаешь, что обращение его всегда одинаково? Почему? Потому, что оно не имеет своей воли, тогда как ты располагаешь собой произвольно, делаешь что хочешь, не знаешь принуждения,

которое бы насильно влекло тебя, будучи свободно-го в душе. Солнце повинуется необходимости: человек имеет свободную волю. Теперь скажи мне: кто предпочтительнее — раб или свободный? Под игом неволи служащий или от всякой неволи избавленный? Итак, нет ничего удивительного, ничего не вероятного, если Бог обитает в человеке, которого Он *сотворил по образу Своему*».

б) «Мы в сотворении получили возможность быть подобными Богу. Но, дав нам сию возможность, Бог нам самим предоставил быть деятелями нашего подобия с Богом, *чтобы удостоить нас приятной награды* за деятельность; чтобы мы не были подобны изображениям бездушным, делаемым живописцами; чтобы то, что составляет наше подобие, не служило в похвалу другому. Ибо, видя изображение, точно изображающее свой первообраз, ты не изображение хвалишь, но живописцу удивляешься. Так и здесь, для того чтобы удивление принадлежало мне, а не другому, мне самому предоставлено то, чтобы я был *по подобию Божию*».

«Смотри, какой честью нас почтил Бог. Я сотворил, говорит Он, землю и небо; даю и тебе творческую власть... подобно тому как чадолюбивый отец, занимаясь живописью, не только сам [упражняется в этом], но и сына хочет довести до одинакового с ним совершенства. Я сотворил, говорит Он, прекрасное тело; даю тебе власть создать нечто лучшее: сделай прекрасной душу... Воссияваю солнце на злых и благих; подражай и ты: раздавай свои

стяжания и добрым и злым. Будучи оскорбляем, терплю и благотворю оскорбляющим Меня; подражай и ты, ибо можешь сделать сие. Я благотворю не ради воздаяния; подражай и ты... Я возжег светила на небе; возжги и ты... ибо можешь сделать сие: просвети заблудших... Ты не можешь сотворить человека, но можешь его сделать праведным и богоугодным. Я сотворил существо; ты укрась намерение... Видите, возлюбленные, как мы почтены, и между тем некоторые несмысленные и неблагодарные говорят: для чего мы одарены свободной волей? Если бы у нас не было свободной воли, то всё, о чем мы говорили и в чем можем подражать Богу, не могло бы составлять для нас предмета подражания».

«Потому особенно я удивляюсь человеколюбию Божию, — говорит св. Иоанн Златоуст, — что Бог, имея возможность взять у тебя всё против твоей воли, не хочет делать этого без твоей воли, дабы ты заслужил награду».

Таким образом, «Бог, сотворив человека свободным, даровал ему, по великой Своей благодати, и способность *угождать Ему*, если хочет».

«В том верх благодати Божией, что добро сделано и нашей собственностью; не только всеяно в нас с естеством, но возделывается также нашим произволением и движениями свободы, преклонной на ту и другую сторону». «Бог человека почтил свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и Вложившему семена оного».

«Со стороны Бога величайшее благодеяние, что Он нашу совесть и волю расположил любить добродетель, а против греха враждовать еще до совершения его на деле... Но самое исполнение предоставлено уже свободе, старательности и трудам вашим. Почему так? Потому, что, если бы Бог всё сделал даром природы, мы *остались бы без венцов и без награды*; и как бессловесные за те совершенства, которыми они обладают по природе, не могут получить награды, ни одобрения, так и мы не получили бы ничего этого. Ибо совершенства естественные служат к похвале и чести не обладающих, а Давшего их».

Потому, «рассмотрев природу бессловесных, бери себе, что есть в них полезного, и какие у них добрые качества от природы, те усовершеншай ты в себе свободной волей: этим-то ты и почтен от Бога, что Он дал тебе возможность — естественное у бессловесных добро совершать по свободному изволению, дабы получил ты за это *награду*. Они делают добро не по свободе и не по рассуждению, а по влечению только природы; например, пчела делает мёд, научена быв этому не разумом и размышлением, но природой. Ибо если бы это не было делом природы и наследственной способностью всего рода [пчел], то, без сомнения, некоторые из них не знали бы этого искусства; между тем с самого сотворения мира до настоящего дня никто не видал таких пчел, которые бы не делали ничего и не составляли мёда. Естественное — обще всему роду; а что от свободы, то и не всеобщее, потому что для совершения этого нужен труд».

И «если бы стремление к добродетели не зависело от произволения людей, а было врожденно как нечто неизменное, в таком случае не было бы победоносных подвижников благочестия. Но как избрание добра и зла зависит от произволения, то справедливо добродетельные получают *победные венцы*, а злые подвергаются наказаниям за произвольные грехи». «Бог... не сотворил тебя неуклонным и неподвижным, чтобы не соделаться тебе подобным естеству неодушевленных тварей и чтобы доброе в тебе не осталось для тебя безвыгодным и не заслуживающим награды, как естественные скотские преимущества в бессловесных... Посему явно, что в нашей возможности подвизаться в добре и уклоняться от дурного и что нам усвояются проистекающие от того и честь и бесчестие».

«Что сделано доброго по естественному влечению, то *не заслуживает одобрения*; а что сделано по свободному произволению, то похвально. Какая честь огню, что он жжет? Жечь — природное его свойство. Или воде, что течет вниз? Это свойство дано ей от Творца. Какая честь снегу, что он холоден? солнцу, что светит? Оно светит и поневоле». Итак, «свобода [в человеке] важнее сущности; та более человек, нежели эта. Не сущность ввергает в геенну, не она вводит в Царствие [Божие], но одна свобода. И мы любим или ненавидим кого-нибудь не за то, что он человек, но за то, что он *такой-то* человек». «Те, кто стремятся к добру и исполняют его, *удостаиваются славы и чести* за то, что делали добро, тогда как могли бы и не делать его; а те, кто

не делают добра, испытывают на себе праведный суд Божий, потому что не делают добра, тогда как могли делать. Но если бы по природе были некоторые люди добры, а некоторые злы, то ни первые не заслуживали бы похвалы за свою доброту, потому что они такими сотворены; ни последние не заслуживали бы укоризны за свою худость, потому что они таковы по самой природе. Но поскольку все одной и той же природы и все могут стремиться к добру и исполнять его на самом деле, равно как оставлять добро и не делать оно, то весьма справедливо... одни получают себе похвалу и достойное своего благого произволения и постоянства одобрение, а другие осуждаются и подвергаются заслуженному ими наказанию за то, что отвергли истинное добро».

Сама «Премудрость... изрекла так много... убеждений, чтобы подавить сребролюбие в Иуде, и не успела в этом... потому что слушавший был господином своей воли по закону свободы, делающей достоверным и самое учение о суде. Посему... *достойн одобрения* исполняющий свою обязанность, порицания же и *осуждения достойн* не убеждающийся добрыми советами».

«Бог как виновник одного лишь добра показывает людям, что надо делать и чего избегать, но не делает насилия нашей свободе по той причине, что добрые дела наши только тогда *имеют цену*, когда совершаются свободно». «Не насилием и самоуправством, но убеждением и добродушием уготовляется спасение человеков. Почему всякий полновластен

в собственном своем спасении, чтобы и увенчиваемые и наказываемые справедливо получали то, что сами избрали». «Каждая душа по произволению или получает честь, или самовольно делами навлекает на себя бесчестие».

в) «Всё, что делается недобровольно, кроме того что оно насильственно и непохвально, еще и *непрочно*. Вынужденное, подобно растению, насильно согнутому руками, как скоро бывает оставлено на воле, обыкновенно возвращается в прежнее свое положение. Напротив того, что делается по свободному произволению, то как скрепляемое узами сердечного расположения и весьма законно, и вместе *надежно*».

«Бог... желает, чтобы люди не насильно, а добровольно совершали дела добродетели, побуждаемые к тому не столько наказаниями, сколько благодеяниями. Но, скажут, не гораздо ли лучше быть добрым по принуждению, нежели злым по свободному расположению? Невозможно быть добрым по принуждению. Кто добр только потому, что связан, тот не останется добрым навсегда, но, получив свободу, возвратится к злу, а кто воспитывается так, чтобы сделаться добрым *по свободному расположению*, и делается таким, тот *останется твердым в добре*».

«Люди... созданы разумными, испытательными и рассудительными, а не как существа неразумные или бездушные (кои не могут ничего делать по своей воле, но принужденно и насильно преклоняются к доброму и имеют всегда одно чувство и одни наклонности)... В таком случае ни *добро не было бы*

для них приятно, ни общество с Богом драгоценно, ни то благо вожделенно, которое доставалось бы им без их собственных усилий, попечения и старания, но даром, без всякого труда; в таком случае и самая добродетель их не имела бы никакой цены, потому что они были бы добродетельны более по своей природе, нежели по собственному произволению, более по необходимости, нежели по своему собственному желанию; а потому они и не знали бы, как прекрасно добро само в себе, а следовательно, и не наслаждались бы им... Что достается нам даром, без труда, того мы не можем любить столько, сколько любим приобретенное нами с величайшими заботами... Того блага, для приобретения которого мы не употребим никаких усилий, мы не будем и чувствовать».

«Бог не делает насилия или принуждения. И кто, призывая к почестям, венцам, пиршествам и торжествам, станет влечь кого-нибудь против воли и связанного? Никто, потому что это свойственно принуждающему... Он... в Царствие призывает добровольно... Ибо самые блага не были бы вожделены, если бы они по свойству своему не были таковы, чтобы к ним стремились добровольно и по сознанию великого их достоинства».

г) «Телесная природа без всякого сопротивления всюду водится мановением Создателя; напротив, душа как царица над самой собой и свободная в своих действиях не всегда покоряется Богу. Он не хочет насильно и против воли сделать душу добродетельной и святой. Ибо *где нет произволения, там нет*

и добродетели. Надобно убедить душу, дабы по свободной воле та сделалась доброй».

«Но говорят: почему в самом устройстве не дано нам безгрешности, так что нельзя было бы согрешить, хотя бы и хотели? Потому же, почему и ты не тогда признаёшь слугителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют пред тобою свои обязанности. Поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добровольно. *Добродетель же происходит от произволения*, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас, и что в нас, то свободно». «Скажешь: я желал бы лучше быть добрым по необходимости и не получать никаких наград, нежели быть злым по произволению и терпеть наказания и мучения. *Но невозможно быть добрым по необходимости*». «Можно ли было сделать, чтобы человек был добрым по необходимости? Тогда и бессловесные животные стали бы спорить с нами в добродетели, потому что некоторые из них воздержнее нас». «Целомудрие в старости, — говорит св. Василий Великий, — уже не целомудрие, а невозможность предаваться невоздержанию. Мертвого не увенчивают; не тот праведник, кто не в силах делать зло... Вот добродетель — уклоняться от зла и делать добро. А когда порок от усталости приходит в недеятельность, это само по себе не заслуживает ни похвал, ни наказаний... А мы хвалим тех, которые добры по произволению, а не тех, которые вынуждены какой-либо необходимостью».

«Бог... дал нам власть избирать злое или доброе и хочет, чтоб мы были свободно добры. Посему, если мы не хотим, Он не приневоливает и не принуждает, ибо *быть по принуждению добрым не значит быть добрым*... Принужденно никто не может быть добрым».

Таким образом, «изменяемость нашей природы... приносит величайшую пользу, ибо от нее зависит *преуспевание в добродетелях*. Бесперывное изменение в лучшее приближает к Божеству того, в ком совершается сие счастливое изменение. Вот как... изменяемость нашей природы служит нам как бы крыльями в стремлении к высшему, и для нас было то несчастьем, если бы мы не были способны к изменению к лучшему. Итак, человек, видя в своей природе склонность к изменению, не сетуй, но, беспрестанно изменяясь к лучшему и преобразуясь от славы в славу, изменяйся, каждую минуту становясь лучшим чрез ежедневное возрастание, всегда усовершеншась и никогда не достигая конца совершенства. Ибо в том и состоит истинное совершенство, чтобы возрастать усовершеншась, никогда не останавливаться в сем возрастании и не находить предела усовершенствованию».





Часть III



О взаимном
отношении
души и тела



§ 167. Содержание четырех разделов в третьей части

В третьей части «Систематического свода учения святых отцов Церкви о человеческой душе» решаются следующие вопросы:

I. О взаимном значении и взаимном влиянии души и тела в соединении их между собой;

II. О состоянии души при разлучении ее с телом;

III. О состоянии души после разлучения ее с телом;

IV. О состоянии души во вторичном соединении ее с телом.



О ВЗАИМНОМ ЗНАЧЕНИИ И ВЗАИМНОМ ВЛИЯНИИ ДУШИ И ТЕЛА В СОЕДИНЕНИИ ИХ МЕЖДУ СОБОЙ



§ 168. Что такое тело для души и душа для тела человека?

В различных отношениях тело для души есть **а)** дом, **б)** одежда, **в)** средство к обнаружению ее и **г)** орудие для ее действований.

а) «Мы *по образу Божию* — по умной способности души, — говорит блж. Диадокх, — ибо тело есть как бы ее *дом*». Потому «в строгом смысле любомудрый, имея собственное *тело* свое училищем и безопасным *пристанищем для души*, хотя бы ему случилось быть или в торжественном собрании, или на горе, или в поле, или среди народного множества, всегда *заключен в этом естественном своем монастыре*, стараясь иметь внутри собранный ум и любомудрствуя о том, что ему прилично», — пишет свт. Василий Великий.

С противоположной стороны, «глаголет святой Каллист: мнози мертвые имут *души, в живом теле, аки в гробе* погребенны. Внемлите, яко *тело грешного человека живым гробом души мертвой* нарече».

б) В другом отношении: «как одежда покрывает тело, так *тело есть наружное одеяние души*».

«Тело есть как бы плащаница, или одежда души».

«Душа носит на себе как бы прекрасный хитон, одежду тела», — говорит св. Макарий Великий. «Тело служит для души как бы покрывалом», — пишет св. Иоанн Дамаскин.

«Душа покрыта завесой, то есть плотью», — замечает свт. Василий Великий.

«Так... душа... обложилась и облеклась членами сего тела, облеклась оком, которым смотрит, облеклась и этим ухом, которым слышит, и рукой, и ноздрями, и, одним словом, душа облеклась всеми членами тела».

в) Тело наше, облекая нашу душу, в то же время служит средством к ее обнаружению.

«Не в теле красота, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — но красота тела зависит от того образования и цвета, который *отпечатлевает душа* в существе его... Я тебе докажу, что и в самой сей жизни всё прекрасное зависит от души. Если душа радуется, то розы рассыпает по щекам; если печалится, то, отъемля всю красоту у тела, всё тело облекает в черную одежду... Если рассердится, то и телу дает отвратительный и безобразный вид; если покажет ясный взор, то и телу дает приятный вид. Если бывает объята завистью,

то и на тело разливает бледность и томность. Если исполнена бывает любовью, и телу сообщает особенное пригожество... Представь, как румянеет белое лицо и какую производит приятность разнообразием цвета, когда краска стыдливости разливается по нему! Посему в ком бесстыдна душа, у того и самый вид отвратительнее вида всякого зверя; напротив, стыдливая душа и самый вид делает кротким и любезным».

«Природа сделала *лицо наше зеркалом души*, отбрасывающим на себе образы, подобные расположению, какие душа возбуждает внутри себя... Так скорбь обличается грустным лицом; радость узнается по лицу веселому, раздражение выражается суровостью, и невозможно на лице изобразиться другому виду, кроме того, какого требует то, чем занят ум». «Лицо — образ души, ясно выражающий внутреннее ее расположение, и не искусственная личина, которая наружно показывает обыкновенно иные черты, а не сокрытые в глубине души».

«Однажды, — говорит преп. Исидор Пелусиот, — встретил я святого мужа, *око* которого, когда он поучал, было страшно и полно мудрости... и весь он, так сказать, дышал назидательностью смотрящим на него, внушая сильную любовь к Божественной мудрости». «Душа поучающих право и трудолюбиво... прежде всего выказывает *благоговение в очах*... потом бровями придает значение смыслу уроков».

О преп. Антонии Великом свт. Афанасий Великий пишет: «Лицо его имело великую и необычайную приятность. Принял же Антоний от Спасителя

и такое дарование: если бывал он окружен множеством монахов и кому-нибудь не знавшему его прежде желательно было видеть его, то желающий, миновав других, прямо подходил к Антонию, как бы *привлекаемый взором* его. От других же отличался Антоний не высотой роста и взрачностью, но благонаравием и чистотой души. Поскольку душа была безмятежна, то и внешние чувства оставались невозмущаемыми, и потому *от душевной радости весело было и лицо*, и по телесным движениям можно было ощущать и уразумевать спокойствие души согласно с написанным: *сердцу веселящемуся, лице цветет, в печалех же сущу сетует* (Притч. 15, 13). Так, Иаков узнал, что Лаван замышляет злое, и сказал женам своим: *Несет лице отца вашего, якоже вчера и третьего дне* (Быт. 31, 5). Так, Самуил узнал Давида, потому что *радостотворны были очи* его... Так узнавали и Антония, потому что при душевном спокойствии он никогда не возмущался и при радостном состоянии духа никогда не бывал мрачен».

Подобное сему читаем мы у свт. Димитрия Ростовского в «Четьях-Минеях»: «Лукиан святой... быше умерщвлением плоти изможден, терпением украшен, в чудном смирении утвержден, исполнен кротости... Отсюду бысть ему то, яко всегда *лицем светел* и любезен зрящися... и весь образ его быше земнаго Ангела, небеснаго же человека».

«Как многоценное миро, если будет в отверстом сосуде, наполнив благовонием своим воздух, не только подле него, но и находящимся в отдалении

сообщает приятный запах, так и *благоухание* добродетельной и *боголюбивой души*, *проходя сквозь все телесные чувства*, открывает взорам других сокровенную внутри ее добродетель».

«С движениями мысли не только согласуется цвет в лице, но и движение глаз, поднятие и опущение бровей. Возбуждение гнева показывает грозный взгляд очей, а тихое состояние негневливости дает видеть сложение век, производящее улыбку; сжатие бровей на средину лба подает мысль о заботах, а дугообразное поднятие тех же бровей вверх — о надменности... *Большая часть душевных движений выражается в лицах*».

«Бесстыдное око, поднятая высоко шея, непрестанное движение бровей, порывистая поступь, способность не краснеть ни от какой срамоты — признаки души самой гнусной, отпечатлевающей на теле явные черты своих страстей», — говорит преп. Исихор Пелусиот. Напротив, «целомудренная душа носит на чувствах признаки добродетелей»... в этих чувствах «видится такое око, в котором срастворены кротость и благородство».

Свт. Иоанн Златоуст в одно время говорил своим слушателям: «Хотя мы не видим вашей души, но ваши открытые глаза и напряженный слух доказывают мне ваше внутреннее спокойствие. Хотя я не могу проникнуть в вашу совесть, но устремленные и поднятые кверху взоры говорят, что нет никакого смятения внутри вас, или лучше, ими вы усердно вызываете: бросай семена, мы примем посеянное

в надежде на плод; ибо мы изгнали из души всякую житейскую заботу. Потому-то посланный за невестой Исаака Елеазар *выразумеваше ю, и помолчеваше, да уразумеет, аще благоустрои Бог путь ему* (Быт. 24, 21). Что значит: *выразумеваше ю*? Внимательно «наблюдал и вид ее, и походку, и взор, и речь, и всё, узнавая по движениям тела настроение души». Потому-то «и дивный [Иосиф], заботясь об утешении»... виночерпия и хлебодача, «и заметив, что сновидения привели их в смущение и недоумение, говорил им: *что яко лица ваша уныла днесь?*» (Быт. 40, 7). Ибо *лица* их обнаруживали душевную тревогу. Да и Премудрый сказал: *сердцу веселящуся цветет лице* (Притч. 15, 13)».

Так, «свойство души открывается из состояния тела: по состоянию тела узнаём, что такой-то человек легкомыслен, или хвастлив, или неспокоен и, наоборот, степенен, постоянен, чистосердечен, благоразумен и так далее. Так, движение тела есть как бы некий голос души».

«Во всем, и в глазах, и в одежде... и в походке, обнаруживается или целомудрие, или распутство. Ибо движения внешних членов суть как бы вестники души, находящейся внутри. Как живописцы, смешивая краски, начертывают изображения какие хотят, так точно и *движения телесных членов выводят наружу свойства души и представляют их нашим глазам*. Посему и... Премудрый сказал: *одеяние мужа, и смех зубов, и стопы человека возвестят, яже о нем* (Сир. 19, 27)».

Действительно, *«предаваться неудержимому и неумеренному смеху — знак невоздержности, необузданных движений* и несокращаемого строгим разумом надмения в душе. Душевную радость изъяснить светлой улыбкой не противно приличию, поскольку только делается это в оправдание написанного: *сердцу веселящуся, лице цветет* (Притч. 15, 13). Но смеяться громко, всем телом приходить в невольное сотрясение свойственно человеку необузданному, неискусному, не умеющему владеть собою».

г) «Кто ест столько, сколько нужно, чтобы утолить голод, — говорит св. Исидор Пелусиот, — и так одевается, чтобы прилично себя прикрыть, тот уготовляет тело свое в прекрасную *колесницу* душе, в *кормило*, которым легко править кормчему, в *оружие*, подручное воину, в *музыкальную лиру* для любителя стройности».

«Когда правящий колесницей нетрезв, то и колесница несется беспорядочно; а *колесница и правящий ею — то же, что наше тело и душа*. Если душа омрачена, то и тело погрязнет в нечистоте. Доколе управляющий колесницей стоит твердо, дотоле и колесница бежит хорошо; но когда он теряет силы и не может править вожжами, тогда и колесница в самом худом положении. Так бывает и с человеком. Доколе душа трезва и бодра, дотоле и тело пребывает в чистоте; а когда душа омрачена, тогда и самое тело погрязает в нечистоте и сладострастии».

«Житие наше плаванию подобно, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — мир яко море, тело яко ладия, душа в теле яко пловец в ладии».

Вместе с тем «душа есть некоторый отличный музыкант, есть художник, а *тело есть орудие, заменяющее псалтирь, флейту и лиру*. Другие музыканты не всегда бывают со всеми своими инструментами, но то берут их, то оставляют; они не постоянно играют и потому не всегда носят в руках инструменты, а тебе Бог хотел внушить, что ты должен непрестанно хвалить и благословлять Его и для того соединил в тебе навсегда орудие с художником», — читаем у свт. Иоанна Златоуста.

«*Состав тела*, в переносном смысле, есть псалтирь и *орган, музыкально настроенный* для хвалебных песнопений нашему Богу; телесные же действия, совершаемые во славу Божию, когда под управлением благонастроенного ума мы не допускаем ничего нестройного в своих движениях, составляют псалом; а что соединено с выспренным созерцанием и богословием, то есть песнь».

«Подлинно, что возница для колесницы, и кормчий для корабля, и музыкант для музыкального инструмента тем же Создатель поставил душу для этого земного сосуда. Она держит бразды, движет рулем, ударяет в струны; и когда делает это хорошо, то производит согласнейшие звуки добродетели; а когда или слишком ослабляет звуки, или напрягает их больше надлежащего, то нарушает и искусство, и благозвучие». «Душа... как бы музыкант, а телесная природа — гусли... Посему нестройную игру должно ставить в вину не гуслиам, а игроку».

Итак: «Те, которые заботятся, чтоб тело было как можно наряднее, а душу, которая действует чрез

тело, презирают как ничего не стоящую, чем отличаются от людей, прилагающих попечение об орудиях, но не радящих о... действующем чрез орудие?»

§ 169. Что такое в совокупности душа и тело для человека?

а) «Человек состоит из видимого тела и разумной бестелесной души... Тело есть орудие, сотворенное для того, дабы действовать под управлением души как своей повелительницы; *душе* же как *лучшей части в человеке* предоставлено управление и господство над телом». И поскольку «всё заключается в здравии *нашей души*, то врачевание гораздо *полезнейшей и необходимейшей части* Бог сделал удобным и безубыточным и безболезненным», а «злодей всю душу, *преимущественную часть человека*, облек... грехом». И «когда мы... будем жить по внушению страстей, то оскверним самую *лучшую часть самих себя*». «А кто руководствуется разумом... тот, сверх того что не дает действовать страстям, отсекает даже и наклонности к ним, появляющиеся в душе, дабы, тогда как, по-видимому, он воздерживается от пороков *худшей частью, то есть плотью*, скрытно во множестве не делать оных *лучшей, то есть душой*».

б) Таким образом, «мы... рассуждая о человеке, говорим о нем и низкое и высокое. Когда, например, мы говорим: человек — ничто, человек — земля, человек — пепел, то относим всё это к *низшей его части*, а когда говорим: человек — существо бессмертное,

человек — существо разумное, человек сроден горним Силам, то относим всё это к *высшей* его *части*».

в) Сравнивая эту высшую часть человека с низшей, преп. авва Дорофей пишет: «Иное дело, как говорит свт. Василий (ср. § 5), мы сами, иное — наше, и иное — что вне нас... Мы — это ум и душа; наше — это тело; а вне нас — имущество и все прочие вещи (ср. § 5)». «Я признаю двух человек, — говорит свт. Григорий Нисский, — одного видимого, а другого сокрытого под видимым, невидимого, внутреннего. Итак, мы имеем внутреннего человека и некоторым образом двойки. А если сказать правду, то мы внутри, ибо меня составляет собственно внутренний человек; внешнее — не я, а мое; ибо я — не рука, но то, что мыслит в душе... так что тело есть орудие человека, орудие души; *человек же собственно есть самая душа*».

«Человек и есть главным образом, — замечает преп. Максим Исповедник, — и называется человеком преимущественно ради души словесной и разумной».

г) Так говорят свв. Григорий Нисский и Максим Исповедник, имея в виду превосходство души нашей над телом. Однако ж если судить о душе и теле без отношения к этому превосходству, то «человек от души и тела сочинен есть; умершу же тому несть уже человек: аще же и тело зримое предлежит, аще и душа пребывает безсмертна, но понеже суть от себе раздельны, убо им *душа есть человек*, но токмо душа, *ни тело есть человек*, но труп». Потому «если

не воскреснет тело, — учит свт. Иоанн Златоуст, то — не воскреснет человек. Ибо *человек состоит не из одной души, но из души и тела*». «Хотя то и другое естество называется различными именами, одно душой, а другое телом, но животное, состоящее из обоих сих, мы называем особым именем — человеком».

Таким образом, «надобно прилагать великое попечение о *принадлежащем нам существенно*, — учит св. Василий Великий. — А что существенно наше? Это — *душа*, которой живем... это — *тело*, которое дал Творец душе колесницей для жизни. Ибо *вот что такое человек: ум, тесно сопряженный с плотью*».

§ 170. Душа так тесно соединена с телом, что и себя может сделать плотской, и, напротив, тело сделать духовным

а) «Душа одна, без тела никогда не крадет, не грабит, не подает хлеба алчущему, не напояет жаждающего, не идет с дерзновением в темницу, чтобы послужить удрученному узами, но при всяком действии *душа и тело* бывают *соединены* друг с другом и всё совершают вместе... И в благих делах тело подвизается вместе с душой, и в беззакониях не оставляет его душа». Таким образом, «разумная душа соединена с животным телом, имеющим бытие из земли и к земному стремящимся. Впрочем, так она с ним *связана*, что *из души и тела*, из сих двух, весьма противных между собою существ, выходит *одно*. Не последует за сим ни изменения, ни слияния частей, но *из двух*,

из коих каждая имеет свою природу, составляется *одно лицо* с двумя совершенными природами».

«Мы не говорим, — объясняет св. Кирилл Александрийский, — что душа смешана с телом, но что она соединена и *сопряжена* с ним, живет и действует в нем». «Душа *срастворяется* с телом», — говорит св. Макарий Великий.

«Таково некое учение, принятое нами от отцов, — пишет свт. Григорий Нисский. — И учение сие... в самом естестве нашем черпает свою достоверность. Нечто двоякое примечается в существах, так как взгляд на них делится на умственный и чувственный... Сии-то виды существ различаются между собою великой средой, так что ни чувственное не имеет признаков умственных, ни умственное чувственных, а, напротив того, каждое отличается противоположными чертами... Но... по Божией премудрости происходит *некое смешение и срастворение* чувственного с умственным... Смесь из умственного и чувственного указывается естеством Божиим в человеке... чтобы... некая единая благодать равночестно проходила по всей твари при растворении дольного естества с естеством премирным».

Преп. Макарий Великий открывает, что «*есть сходство между телом и душой*, между телесным и душевным, видимым и сокровенным».

б) «Если бы в тебе не было души, — говорит преп. Ефрем Сирин, — то глаз не видел бы, ухо не слышало, гортань не ощущала вкуса, руки не действовали. Следовательно, *всё делает душа*, но содействует и тело».

Впрочем, «ум и без тела много делает доброго и злого. Тело же без ума», само по себе, «ничего не может сделать».

И «душа принимает участие в теле, а тело в душе», строго говоря, «не принимает участия. Например, если режут тело, то страждет и душа... Но когда душа размышляет, тело не размышляет, а остается само по себе без участия. Ибо размышление есть действие души; равно и невежество, гордость, неверие, сребролюбие, ненависть, зависть, гнев, презрение, тщеславие, честь, недоумение, чувство добра, ибо *всё сие производит душа*».

«Часто иные желают освободиться от тела, потому что оно будто увлекает душу ко греху. Напротив, надлежало бы им желать освободиться от своего порочного характера, водимого страстями и любящего нечистоты сердца».

Правда, «тело и само стремится к земле, и душу влечет дóлу, вводит в это прелестное скитание по предметам видимым — в это омрачение чувств, в котором душа, не управляемая разумом, постепенно погружаясь, падает ниже и ниже. Но если владеет ею ум и часто, как уздой, сдерживает словом, то возвышаемая им, может быть, вскоре достигнет она священного горнего града».

«Когда тело... обременено тучностью, — говорит свт. Василий Великий, — тогда ему необходимо быть слабым и недостаточным для свойственных ему действий» в жизни подвижнической. «А когда душа благоустроена и размышлением о благах возвышена

до свойственного ей величия, тогда следствием сего бывает увядание телесных сил».

Но «мало еще не ходить по плоти... должно ходить по Духу, потому что для нашего спасения нужно не только уклоняться от зла, но и делать добро. Сего же достигнем, когда душу предадим Духу, а *плоть* убедим пребывать на своей чреде. Ибо чрез сие и ее *сделаем духовной*, равно как, предаваясь беспечности, *соделаем душу плотской*». «Если доказано, — учит преп. Ефрем Сирин, — что душа бессмертна, то явно, что она и нетленна. Но как *душа* от соединения с увлажненным телом *делается плотской*, так и тело, при нетлении души, в единении с семенем Божиим, делается духовным. Посему и Павел знал людей духовных и людей плотских. Он знал, что и плотские имеют душу, и духовные — тело; но, по причине срастворения и преобладания того, чего в человеке больше, именованное преобладающего усваивает целому человеку. Если в человеке плоть преобладает над душой, то он — плотской; а если преобладает душа, то он духовный... Как в огненном горниле и медь принимает вид огня, так и *тело одухотворяется*, если срастворено нетлением. Та же медь, зарытая в землю, съедаемая ржавчиной и разрыхлившись, делается прахом, подобным навозу; так бывает и с плотью, погруженной в страсти».

Или «как железо от продолжительного соприкосновения к нему огня само делается огнем, сохраняя собственную природу, так у верных и имеющих Духа самая плоть перерождается в ту же деятельность, становясь совершенно духовной, во всем... окрыляемая

вместе с душой». «Как окрыленные Духом самое *тело делают духовным*, так удаляющиеся от Духа, служащие чреву и удовольствиям, самую *душу делают плотью*, не изменяя ее сущности, но губя ее благородство».

«Умерщвляется плоть, — говорит свт. Феодор Эдесский, — постом, бдением... трудами и страданиями. Таким образом умерщвляется плоть, или паче, сораспинается Христу, утончается, очищается и, став легкой и благовидной, удобно, без сопротивления последует движениям ума и возносится с ним на высоту».

«Хотя персть сия, — пишет свт. Григорий Богослов, — и влечет с собой некоторое зло, и *земное жилище обременяет ум* (Прем. 9, 15), стремящийся горé или сотворенный стремиться горé; однако же образ Божий да очищает тину и да возводит на высоту сопряженную с ним плоть, подъямая ее на крыльях ума. Хотя лучше бы нам не иметь и нужды в таком очищении и не очищаться, сохраняя свое первобытное достоинство (к которому и поспешаем из училища здешней жизни), лучше бы не лишать себя древа жизни горьким вкушением греха, однако же и обратиться, согрешив, лучше, нежели падшему оставаться без наказания».

§ 171. Как от плотоугодия, так и от непосильной суровости
тело возмущает душу, омрачает, отягощает
и расслабляет ее

а) «Гибельная плоть — *черная волна* зломудренного Велиара! — жаловался свт. Григорий Богослов. — Гибельная плоть — подруга дольного скоротечного

мира! Гибельная плоть — противница небесной жизни! Плоть — мой враг и друг, приятная война, неверное благо, плоть, непрестанно вкушающая плод человекоубийственного древа, брение, грязная цепь, тяжелый свинец, *неукротимый зверь*, переходящее воюющего со мной вещества, *негодная кипучесть*, гроб и узы твоего царя — небесного образа, который получил я от Бога!»

«Грубая персть гнетет меня долу: не смог я изникнуть из грязи и обратить око к свету. И обращал, правда; но между нами стало и очи мои закрыло *облако* — это мятежная плоть и земной дух». «Я дышащий мертвец... моя жизнь в ином мире; я воздыхаю под дебелой плотью, которую мудрые прекрасно называют *мраком ума*». А потому «где соблюдение заповедей, там очищение плоти — сего *облака*, *омрачающего душу* и препятствующего ей ясно видеть Божественный луч».

Примечание. Свт. Феодор Эдесский пишет: «Я не говорю, что Адам не должен был пользоваться чувствами, ибо он не напрасно обложен был телом, но что... занимаясь красотой творений, он должен был восходить к Виновнику их и в Нем с удивлением наслаждаться ими, имея сугубую причину удивляться Создателю... Когда же он во зло употребил чувства... тогда... Праведный Судия... отверг его от Себя, положив мрак преградой между ним и существами бесплотными... и попустив ему жить чувствами и малыми следами ума. От сего подвиг, подлежащий чувствам в вещах духовных,

сделался для нас труднее, ибо не в нашей власти стало... наслаждаться вещами духовными, как наслаждаемся чувственными посредством чувств».

«Таким образом Бог, — учит св. Григорий Синаит, — посредством дыхания жизни, сотворив душу мыслящей и разумной, не внедрил в нее скотского вожделения и раздражительности, но силу желания и силу любви, так и, *создав тело, в начале не вложил в него безумной раздражительности и вожделения; но оно получило сие после, когда чрез преслушание* сделалось смертным, тленным и скотским».

«Беспечность, — говорит преп. Симеон Новый Богослов, — и *тяжесть тела*, от лености и небрежения *переходя к душе*, уклоняют ее от исполнения обыкновенного правила и *производят тьму в мыслях* и уныние, от чего вкрадываются в сердце помыслы боязливости и богохульства, так что искушаемый духом беспечности не может войти в обыкновенное место молитвы, но совершенно нерадит о ней и о Создателе вселенной мыслит несообразно со здравым рассудком».

И напротив, «разумная душа... свергает с себя *бремя вещества...* и, освобождаясь от сего бремени, познаёт Бога всех тварей, а *на тело взирает как на врага и противоборца* и не покоряется ему».

«Некто из святых сказал, — замечает Исихий Пресвитер, — “злопамятствуя — злопамятствуй на демонов и, враждуя, враждуй всегда на свое тело. Плоть — коварный друг; чем более кто-то угождает ей, тем более она восстает на него”». Тогда «тела

наши... не в дружественной связи с устройством души. Ибо *плоть... похотствует на духа* (Гал. 5, 17)».

И «не только качество пищи, но и количество расслабляет душу, возжигая в ней, как и в *утучненной плоти, вредоносный, греховный огонь*. Всякая пища, если будет принимаема чрез меру, может лишать ум рассуждения, потому что *не одно чрезмерное употребление вина обезумливает человека, но и безмерное употребление пищи также расстраивает и помрачает его и лишает чистоты и непорочности*». Потому и «невозможно вместе и *плоть пресыщать брашнами*, и дух услаждать духовными, божественными красотами. По мере того как будет кто-то угождать чреву, лишит себя созерцания тех красот». «А когда тело делается изнеженным, то по необходимости вместе с ним и душа испытывает то же зло, ибо отправления души по большей части соответствуют состоянию тела».

б) Рассуждавший с некоторым опытным в духовной жизни старцем, преп. авва Дорофей пишет: «Поскольку душа *после преступления заповеди* предалась, как говорит св. Григорий, любострастию и сатомвластию заблуждений, возлюбила телесное и некоторым образом стала как бы нечто единое с телом и вся сделалась плотью, как Бог говорит в Писании: *не имать Дух мой пребывать в человецех, зане суть плоть* (Быт. 6, 3), и бедная душа как бы состраждет телу, и всё, что совершается в теле, действует и на расположение души, то посему старец и сказал, что *телесный труд приводит душу к смирению*». «Впрочем,

не так должно поступать с плотью, чтобы естественную ее силу расслабить и привести в совершенное бездействие воздержанием и чтобы от чрезмерного расслабления дошла она до невозможности следовать за умом». Притом же «нельзя дать покоя уму без успокоения тела».

«Не упитывай тела своего, — учит преп. Ефрем Сирин, — чтобы оно не воздвигло на тебя брани; не приучай его к плотским удовольствиям, *чтоб не обратилось в тягость душе* твоей... Ибо, если отдаешь себя на то, чтоб исполнять похоти ее, оставляет она пути прямые, идет по стремнинам, удобно принимает в себя всякий нечистый помысл и не соблюдает уже целомудрия. И опять, *если сверх меры будешь утруждать тело*, то и в этом случае *обращается оно в тягость душе*, которой овладевают робость и уныние, и делается она раздражительной и ленивой к песнословию, и к молитве, и к благому послушанию. Поэтому, держась прекрасной меры и веса, управляй собою. Скажи мне, не бывал ли ты когда-либо зрителем на конском ристалище? И опять, не видел ли когда-нибудь ладьи на море? Если погонит кто-либо коней без меры, то падают они от одного внезапного шума. И если опять без меры дадут им свободу, то, свергнув возницу, влекут за собой. Подобно и ладья на море, если нагружена сверх того, что может поднять, заливается волнами и тонет; если же облегчается и плывет без груза, то удобно опрокидывается ветром. Так душа и тело, если обременяют их чрез меру, подвергаются сказанному выше».

Правда, «иным и великое злострадание не казалось прискорбным, а более представлялось отдохновением, нежели трудом, по твердости и непреклонности их телесного состава и силы. Но что сносно для таких людей, то для других бывает причиной опасностей. Ибо у одних тел с другими иной найдет столько же различия, сколько у меди и железа с деревьями, растущими кустарником. Посему должно избирать воздержание по мере силы, какая есть в человеке. Добродетели, совершаемые одной душой, равно все и всем предписываются. Таковы: кротость, скромность, смиренномудрие, благость, братолюбие, простосердечие, любовь к истине, сострадательность, обходительность и человеколюбие. Сии добродетели преимущественно называем душевными, потому что тело к приобретению и совершению их ничем более не содействует душе, а служит только для нее местом совещания, где душа рассуждает о сих добродетелях». «Самым лучшим пределом и правилом воздержания пусть будет следующее: *не иметь целью — как нежить плоть, так и поступать с ней жестоко*, но избегать неумеренности в том и другом, чтобы плоть, утучнев, не мятежничала и, изнуренная до болезненного состояния, не лишилась сил к исполнению заповедей. Ибо равный *вред душе в обоих случаях* — и когда плоть непокорна, от избытка здоровья предаваясь неистовым порывам, и когда от мучительных болезней изнурена, расслаблена и неподвижна; потому что душа, при таком состоянии тела, не имеет времени возводить взоры горé, но по всей необходимости бывает занята

ощущением боли и ослабевает, подавляемая злостраданием тела».

«Как тело, отягченное множеством пищи, делает ум вялым и ленивым, так и, будучи ослаблено великим воздержанием, делает созерцательную способность души скучной и несговорчивой. Итак, принятие пищи должно сообразовать с состоянием тела, чтобы оно, когда здорово, *надлежащим образом истомлялось*, а когда слабо, *умеренно утучнялось*. Подвижник не должен быть слаб телом, но силен, сколько нужно для подвига, чтобы хотя бы трудами телесными душа очищалась надлежащим образом».

«Общее правило умеренности, — пишет преп. Иоанн Кассиан Римлянин, — заключается в том, чтобы каждый, сообразно силам, состоянию тела и возрасту, столько вкушал пищи, сколько нужно для поддержания тела, и не гонялся за угождением похоти. Кто не соблюдает одинаковой меры и то *чрезмерно постится*, то *пресыщается*, тот вредит как молитве, так и целомудрию; молитве потому, что от неядения не может быть бодрым в молитве (ибо от бессилия склоняется ко сну), а от многоядения не может чисто и часто молиться; а целомудрию потому, что тот огонь плотской похоти, который возжигается от чрезмерного употребления пищи, продолжается даже и во время строгого поста. Посему умеренность, по мнению отцов, заключается в том, чтобы ежедневно употреблять столько пищи, чтобы после вкушения всегда чувствовать голод. Такая мера соблюдет в одинаковом состоянии душу и тело и не попустит

человеку ни вдатся в чрезмерный пост, ни в пресыщение».

§ 172. Тело есть враг и друг души, и содейственник в грехах, и сотрудник в добродетели, само по себе не заслуживает укоризн и обвинений

а) «Какой же это правит мною закон? Отчего я на земле стал узником плоти? Как тело примешано к легкому духу? Не весь я чистая природа — ум, не весь и худшая — персть; но составлен из того и другого и нечто иное с ними. А потому и терплю непрекращающуюся тревогу брани между враждующими плотью и душой. Я образ Божий и вовлекаюсь в греховность; худшее во мне несправедливо противится лучшему; или избегаю грехов и противлюсь им, но не без труда, после многих борений и *только* при небесной помощи». «К тебе обращаюсь, плоть, к тебе, столь неисцельной, к тебе, льстивому моему врагу и противнику, никогда не прекращающему нападений. Ты злобно ласкающийся зверь, ты (что всего страннее) охлаждающий огонь. И великое было бы чудо, если бы напоследок и ты сделалась когда-нибудь ко мне благорасположенной».

«Это тело, — продолжает свт. Григорий Богослов, — когда хорошо ему, поднимает войну, а когда воюю против него, ввергает в скорбь. *Я его люблю как служителя; от него же и отвращаюсь как от врага*; бегу от него, как от уз, и почитаю его как сонаследника. Решусь ли истомить его? Но тогда некого

мне будет употребить в сотрудники в добрых делах; а я знаю, для чего приведен я в бытие, знаю, что мне должно восходить к Богу посредством дел. Стану ли щадить его как сотрудника? Но тогда не знаю, как избежать его мятежнических нападений, и боюсь, как бы не отпасть от Бога, отягчившись оковами, кои влекут меня к земле или удерживают на ней. Это ласковый враг и коварный друг! Чудное соединение и раздвоение! Чего я боюсь, того держусь, и что люблю, того страшусь. Не успеваю еще вступить в сражение, как заключаю мир; и не успею помириться, как опять начинаю брань».

«Не знаю, — повторял за св. Григорием Богословом преп. Иоанн Лествичник, — по каким постановлениям и каким способом, связав этого своего друга, судить мне его... Прежде нежели свяжу его — разрывает он свои узы; прежде нежели осужу — мирюсь; прежде нежели накажу — преклоняюсь на милость. Как возненавижу того, кого привык любить по естеству? Как освобожусь от того, с кем связан навеки? Как приведу в совершенное изнеможение то, что со мною воскреснет? Как сделаю нерастленным, что приняло тленную природу? Что скажу основательно тому, кто имеет благовидные для себя извинения в естестве? — Свяжу ли его постом? Но, осудив ближнего, опять предаюсь в его власть. Преодолею ли его, перестав судить о других? Но, превознесшись сердцем, опять впадаю в то же. Ибо он — и содейственник и враг мой, и помощник и соперник, и заступник и наветник. Если угождаю ему — нападает на меня;

если изнуряю — изнемогает; если упокоиваю — бесчинствует; если бью — не терпит; если огорчу — сам буду в великой беде; если нанесу удар — нечем будет мне приобрести добродетели. Одного и того же и отвращаюсь и обнимаю. Что это за тайна во мне? Какой закон моего срастворения? Как я стал врагом и другом себе? Скажи мне ты, скажи, супружница моя, естество мое; ибо я не буду спрашивать у кого-то другого, чтобы узнать о тебе. Как мне сделаться неуязвимым от тебя?»

б) «Должен сказать вам, братия, — говорит свт. Григорий Богослов, — что мы обязаны заботиться и о теле — о сем сроднике и сослужителе души. Ибо хотя я и винил его как врага за то, что терплю от него; но я же люблю его как друга ради Того, Кто соединил меня с ним». «Ибо между душой и телом, — замечает свт. Иоанн Златоуст, — находится тесная связь, которую Создатель устроил для того, чтобы никто не думал ненавидеть тело свое как бы что-нибудь чужое».

Правда, что «часто, когда душа покоится и наслаждается невозмущенным миром, глаз с вожделением смотрит на то, чего лучше было бы не видеть, и, передав болезнь свою душе, вместо царствовавшего в ней спокойствия поселяет бурю и волнение. Равным образом ухо, услышав какие-нибудь возмутительные и непристойные слова, через себя, как бы чрез трубу, вносит в помыслы нечистоту пороков и смятение. Нередко и нос посредством обоняния причиняет внутреннему человеку великое

и неизобразимое зло. И руки посредством осязания обыкновенно изнеживают самую твердую душу. Таким образом, рассматривая постепенно все чувства, я нахожу, что *тело бывает причиной многих грехов. Но оно же поднимает и труды для добродетели*, терпит болезни и скорби в благих подвигах, когда рассекают его секирой, жгут на огне, подвергают бичеванию, обременяют тяжкими узами и когда вообще оно переносит всякие мучения, чтобы не изменить священному любомудрию, против которого, как против какого-то укрепленного города, со всех сторон воюет нечестие. И так... и в благих делах тело подвигается вместе с душой и в беззакониях не оставляет души».

«Какое основание душе, — рассуждает блж. Феодорит, — подвизавшейся и побеждавшей вместе с телом, одной быть увенчанной после разлучения с телом или одной подвергнуться мучению? Тогда наказываемая *душа* справедливо бы сказала Судии: *не одна я преступила Твои законы*, но вместе с телом блуждала по стремнинам порока... Его очами уловленная, окрадывала я чужие ложа и засматривалась на красоту, принадлежащую другому, или, понуждаемая обратить взор, пожелала достояний и имуществ... Я принуждена была обслуживать потребностям тела как сверстница с ним... Чрево нудило меня к чревоугодию, а чревоугодие произвело многоядение, а многоядение порождало помыслы делать неправду. Часто с негодованием повиновалась я нуждам плоти, с беспокойством и крайней скорбью принуждена была обслуживать ее похотениям; часто противилась

и мужественно отражала их нападения; но непрерывность брани нередко преодолевала меня, и я, несчастная, отдавалась в плен, покоряясь этой сестре, и в изнеможении скорбела о том. Ибо я снова подвергалась мучениям, питая плоть, терпела от нее козни, снова испытывала ее беспорядочные движения и не знала, что делать. И ее изнурение причиняло мне великую скорбь, и попечение о ней делало борьбу более упорной и возжигало новую брань... Но и тело, хорошо послужившее изволениям души (если только будет дан ему какой-либо голос), скажет подобным образом праведному Судии: *...душа сама по себе*», то есть вне тела «никогда не сделала ничего доброго; но, *употребляя в содейственники* меня, *плоть свою, собирала богатство добродетели*. Я, терпя изнурения от поста, бдения, возлежаний на голой земле и всякого другого злострадания, чрез это скопила ей богатство. Я ее молящуюся ссужала слезами... Моим языком прославляла она Тебя; мои уста употребив в орудие, приносила она Тебе моление. Мои руки воздевая к нему, пожинала плоды Твоего человеколюбия. Носимая моими ногами, приходила в Твои святые храмы. Моими пользовалась ушами для принятия Твоих словес. Моими очами смотря на солнце, на луну, на сонм звезд, на небо, землю, море и всю видимую тварь, возводилась к созерцанию Тебя и по величию и красоте видимого умопредставляла себе Создателя; с помощью моих очей похищала скрытое в письменах сокровище. Мои употребив в орудие персты, начертала в письменах Твои Божественные учения

и оставила о них бессмертную память. Этими моими руками в целой вселенной воздвигала она молитвенные дома. Моим пользуясь содействием, исполняла законы любви; моими руками омывала ноги святых; моими руками удовлетворяла нуждам утесненных, оказывала услуги утружденным телам... Сие скажет и тело, хорошо подвизавшееся с душой, если только дан ему будет голос».

в) «Кто верит, что тело есть нечто чуждое Богу и что душа живет в нем как в чуждом сосуде, тот с готовностью предает его и блуду. *За что же осудили это достойное удивления тело?* Чего недостает в нем для благолепия? Что не отличается художеством в его устройстве?» «Тело хотя состоит и из разных членов, важных и не важных, однако ни лучший из них не вооружается против члена ничтожного, ни первый не подвергается презрению со стороны последнего. И хотя не все члены имеют одинаковое отправление, а каждый подчиняется определенному требованию необходимости, однако по сему-то самому, всё что совершается ими по необходимости или по требованию различных нужд, — они равно достойны уважения».

«Не говори, что тело — виною греха. Ибо если тело — причина греха, то почему же не грешит мертвый? Вложи меч в десницу только что умершего — убийства не будет. Мимо только что умершего юноши пусть проходит женская красота — блудного вожделения не будет. Почему же это? Потому, что грешит не тело само по себе, но душа посредством тела».

«Тело, — говорит свт. Василий Великий, — *не заслуживает укоризн* в глазах тех, которые хотят судить о нем правильно. При изложении сего мнения прилично опровергнуть ложные мнения тех, которые дурно думают о теле. Возлюбленный! Прекрасная вещь — конь, и чем по природе он резвее и горячее, тем лучше; но нужно держать его в узде и править им, потому что он не наделен рассудком. Если же возница на нем, то он попытается воспользоваться природными свойствами коня. Поэтому если возница как должно распорядится стремлениями подъяремного животного, употребит его с пользой для себя и достигнет предположенной цели, то и сам останется в целости, и животное окажется после употребления очень хорошим. Если же возница дурно правит молодым конем, то конь неоднократно сбивается с большой дороги, попадает на дорогу непроезжую; низринувшись же со стремнины, уносит иногда с собою и ездока; и нерадение возницы подвергает опасности обоих. Так рассуждай о душе и о теле. Тело получило естественные стремления, которые не вовсе не годны, но, без сомнения, на что-нибудь годны и полезны; но не получило на свою долю рассудка, чтобы преимущество разума почтена была душа. Если душа как должно распоряжается стремлениями тела, то и тело спасено, и душа пребывает вне опасностей. Если же вознерадит об управлении и, объятая сном беспечности, перестает держать тело в узде, то и само оно как не имеющее рассудка совращается с прямого пути

и душу ввергает в равные со своими падения, однако не по собственному повреждению, но по нерадению души. Ибо если бы телесные страсти были таковы, что не могла бы укрощать их душа, то по справедливости было бы виновно тело. Но если они стали покорны многим потщившимся преодолеть их, то *тело не может быть обвинено* теми, которые стараются очернить его, называя первым виновником порока; достойна же укоризны за нерадение душа, ослабившая власть свою над телом, но также не по самой» первобытной «природе имеющая в себе зло, а поставившая себя во зле чрез оскудение в ней добра».

Это *«манихеи... говорят, что тело злокозненно и составлено из злого вещества»*. Это «диавол стал столь силен, что убедил некоторых ненавидеть даже собственное тело. Ибо кто говорит, что тело от диавола, тот выражает именно такое убеждение. Это крайне безумно. Если оно от диавола, то откуда у него такое согласие с душой, что оно во всех отношениях способно к делам ее любомудрия?».

«Но это тело, — говоришь ты, — есть грузный корабль, который того и смотри увлечет нас ко дну». И здесь злословию нет конца... Я не могу надивиться бесстыдству тех, — говорит свт. Марк, митрополит Ефесский, — которые думают таким образом оправдать себя, потому что в своих поступках они оказываются самыми послушными рабами тела и всячески потворствуют ему; а когда дело дойдет до ответственности за грехи, они винят во всем одно тело. Нет, человек! тебе суждено управлять телом,

а не раболепствовать пред ним. Если возникший, по самонадеянности или глупости, совершенно выпустит из рук бразды и оттого увлечен будет в такую сторону, куда бы не хотел, неужели и тогда виноват будет конь, а не возникший?» «Соглашаемся, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — что тело ниже и недостаточнее души; однако ж оно» само по себе «не противоположно, не враждебно душе и не зло; напротив, как гуслисту гусли, как кормчему корабль, так душе подчинено тело. И гусли, и корабль не противоположны тому, кто управляет ими и приводит их в действие; напротив, весьма сродны, хотя и не одинакового достоинства с художником. Кто говорит, что искусство не в гусях и не в корабле, а в кормчем и в гуслисте, тот не унижает сих орудий, а показывает различие между художником и его произведением».

«Когда плоть, презрев своего господина, захватывает власть в свои руки, тогда она производит бесчисленное множество зол. Но она *не производит зла, когда состоит в повиновении душе*; грехи от плоти происходят тогда, когда она берет власть над душой. Как хороший и крепконогий конь тогда только имеет достоинства, когда повинуетя вознице, так и плоть тогда лишь хороша, когда мы удерживаем ее порывы... Добродетель тела заключается именно в повиновении его душе, потому что само по себе тело ни хорошо ни дурно... Правда, и хорошее тело, но всё ниже души; но, с другой стороны, как олово хотя оно и ниже золота, но нужно для спайки последнего, так точно и для души нужно тело. Или как дитя

самое благородное нуждается, однако же, в *воспитателе*, так и душа нуждается в теле».

«Как же апостол Павел говорит: *плоть похотствует на духа* (Гал. 5, 17)? — Плотью обыкновенно называет он не природу телесную, а злое произволение... Плотью он называет земной помысл, беспечный и безумный; а виною сего помысла не тело, но беспечная душа. Тело есть орудие; но орудия никто не отвращается, ни ненавидит; а отвращаются того, кто во зло употребляет сие орудие. Мы и ненавидим, и наказываем не меч, а человекоубийцу».

«Тело одинако действует как в добрых, так в злых делах; *но ум, смотря по его расположению*, или делает добро, или грешит. Иной и при худых обстоятельствах ведет жизнь по премудрости Божией; а другой делает грех, находясь даже пред лицом Божиим».

«Не говори же ты: я облечен плотью, не могу одолеть ее, не могу взять на себя трудов добродетели. *Не обвиняй Создателя*. Ибо если от того, что мы носим плоть, добродетель становится для нас невозможной, то мы уже не виноваты. Но что она не делается от того невозможной, это доказывает лик святых. Так плотское естество не воспрепятствовало ни Павлу быть таким, каким он был, ни Петру получить ключи неба. И Енох, быв во плоти *предложен бысть... и не обреташеся* (Евр. 11, 5)... И Авраам с Исааком и Иаковом просияли, быв облечены плотью; с плотью же и Иосиф устоял против той распутной жены... Итак, отсечем беспечность и *не будем обвинять тело*, а подчиним его душе».

§ 173. Приспособленное к служению на пользу душе, тело, во многих случаях, не только ослабляет в душе зло, но и способствует ей укрепляться подвигами добра

а) Апостол говорит: *плоти угодия не творите в похоти* (Рим. 13, 14), то есть «он... уничтожает только страстное попечение о теле, а не то, которое необходимо для поддержания жизни, и уничтожает потому, чтобы мы, потворствуя плоти, не стали ко вреду себе исполнять похотей; между тем *заботиться о теле нужно потому, чтобы, испортив его небрежением, не потерять возможности исполнять духовные и необходимые обязанности наши*».

«Это тело хотя ниже души, но оно не противно душе; и душа хотя проста, но она служит потребностям тела». И «мы превосходим бессловесных не только разумной душой, но и по телу имеем преимущество пред ними. И его Бог создал соответственным благородству души и способным выполнять ее веления — создал не просто каким-нибудь, но таким, каким ему нужно быть для служения разумной душе, так что, если бы оно не было таким, действия души встретили бы сильные препятствия. Это и видно во время болезней, ибо когда состояние тела хоть немного уклонится от надлежащего своего устройства, например *если мозг сделается горячее или холоднее, то многие из душевных действий останавливаются*». «Повреди чувства и узнай что-нибудь из того, что нужно знать. Что было бы бессмысленнее души, если бы она с самого начала имела

поврежденные чувства? Если повреждение только одного члена, то есть мозга, бывает для нее совершенно пагубно, то к чему она будет годна, если и другие будут повреждены? Покажи мне душу без тела. Разве не слышишь, что́ говорят врачи: постигшая болезнь совершенно омрачает душу».

Однако ж если повреждение и расстройство тела так вредит некоторым душевным действиям, то слабость и немощь тела нисколько не препятствует ее высшим обязанностям. «Ты не постился по немощи плоти, — говорит св. Иоанн Златоуст, — а для чего не примирился с врагами своими, скажи мне? И здесь не хочешь ли сослаться на слабость тела? Опять, если ты питаешь зависть и злобу, чем станешь оправдываться, скажи мне? В оправдание этих пороков никак нельзя прибегать к телесной немощи. И это было делом человеколюбия Христова, что *главнейшие и служащие опорой нашей жизни заповеди нисколько не терпят от немощи тела*».

«Если хочешь, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — чтоб я указал тебе благодеяния, полученные нами чрез тело, то представь, что все чувства у него отняты, и увидишь тогда душу лишенной всякого познания и не имеющей никакого понятия о том, что теперь узнала. Ибо если *сила Божия от создания мира чрез рассматривание тварей видима есть* (Рим. 1, 20), то как бы мы познали ее без глаз? Если *вера от слуха* (Рим. 10, 17), то как услышим о ней без ушей? А проповедовать и обходить землю можно только посредством языка и ног. *Како*

бо проповедят, аще не посланы будут? (Рим. 10, 15). Также и пишут обыкновенно руками. Видишь ли, какое множество благ приносит нам служение тела?.. Душа много радуется и заботится о теле... тело взаимно служит ей, много доставляет ей познаний, и устройство его приспособлено к ее действию... как почитать их противными и враждебными друг другу? Ибо из самих действий их я вижу, что они не только не сопротивляются друг другу, но и весьма согласны между собой, и друг друга взаимно поддерживают».

«Состоя из двух частей, из души и тела, которое служит для души как бы покрывалом, мы не можем вознестись к предметам духовным без содействия телесных. А как, слушая телесными ушами чувственные слова, мы постигаем вещи духовные, так и *через телесное созерцание восходим к созерцанию духовному*». Таким образом, «сия масса тела только частью ограничивает душу. *Душа в парении своих мыслей простирается на всё творение*; она восходит до небес и нисходит до земных бездн, странствует по всей вселенной... Часто испытует она умом своим даже чудеса небесные, нисколько не стесняясь тем, что она облечена телом, которое никогда не может остановить ее действий».

«Для того Господь дал человеческой природе двоякий состав, соединив в ней Божественное с земным, чтобы человек, согласно с природой своей, находил наслаждение в Божественных и земных предметах, находя наслаждение в Боге посредством богоподобной

своей природы, а в благах земных посредством однородной с ними чувственной природы».

б) «Не для того ли Бог ввел нас в... борьбу и брань с телом, чтобы мы... не стали надмеваться и превозноситься своим достоинством и не пренебрегали Создателем, но всегда обращали к Нему взоры и чтобы сопряженная с нами немощь держала в пределах наше достоинство? — чтобы мы знали, что мы вместе и весьма велики и весьма низки, земны и небесны, временны и бессмертны?.. Так устроен состав наш, и это, сколько я могу видеть, для того, *чтобы персть земная смиряла нас, если б мы вздумали превозноситься образом Божиим*».

Именно «для того Бог и сотворил нас из двух естеств, *чтобы, когда ты будешь превозноситься гордостью, усмиряла тебя низость плоти*». «Бог сотворил человека... смешанным из двух природ... сотворил духом и вместе плотью, духом для принятия благодати, плотью в предупреждении гордости... чтобы... страдая, не забывал себя и вразумлялся, если бы вздумал превозноситься своим величием».

«Итак, не обвиняй тела, — повторяет свт. Иоанн Златоуст, — дабы диавол не отнял у тебя чести, которую даровал тебе Бог. Если мы захотим, то *тело может быть прекрасной уздой*, укрощающей похоти души, *смиряющего гордость*, низлагающей тщеславие, способствующей нам к совершению великих добродетелей... Диавол всячески старается внушить неразумным, чтобы они обвиняли более тело... а не свою развращенную волю».

«Когда, встречая *препятствие в грубости плоти*, мы принуждены бываем медлить *в совершении* делом *того, что не к добру* зачинаем в уме, то нередко, в сей промежуток, приходим в лучшее настроение или чрез раскаяние в злом, или чрез поправление ошибки, которой естественно обнаружиться при новом рассмотрении дела во время промедления... Отсюда само собой следует, что брань между плотью и духом, в какой они поставлены в нас, не только не пагубна для нас, но, напротив, доставляет нам величайшие блага. Во-первых она *прогоняет беспечность*, не дает места послаблению и, как какой-то внимательный *пестун*, не попускает уклоняться от положенных правил, как из обведенного круга... Во-вторых, когда, при помощи благодати Божией, укрепляясь в целомудрии и чистоте, мы... начинаем думать, будто более мы уже не будем беспокоиваемы... и тем в тайне сердца своего возносимся, как бы не чувствуя на себе бремени сей неверной плоти, тогда... она *смиряет нас* и, *прогоняя возношение*, возвращает к мысли, что мы все еще такие же люди... а отсюда берем урок, что никогда не должно слишком полагаться на свою чистоту, что она, как дар, получается единственно от благодати Божией, и потому тотчас можно погубить ее самым малым уклонением от Бога».

«Говорил также Евагрий, что... *душа находит для себя в теле некоторое развлечение от страстей и облегчение*; она участвует в том, что человек ест, пьет, спит, разговаривает, прогуливается с возлюбленными».

Кроме того, *«Бог часто наказывает тело за грехи души, чтобы от наказания низшей части и высшая получила уврачевание»*. «И... тело наше, которое ближе всего и любезнее нам, иногда враждует против нас, когда мы согрешаем, отмщая нам горячками и другими болезнями и страданиями... и *раболепствующее тело наказывает владычествующую душу*, когда она согрешает, не потому, чтобы оно хотело этого, но потому, что думать так заповедано ему. Об этом свидетельствует Христос, Который сказал исцеленному расслабленному: *се здрав еси: ктому не согрешай, да не горше ти что будет* (Ин. 5, 14)». Таким образом, *«для тех, которые склонны были к нечестию, тленность тела служила немалым препятствием дальнейшим действиям их нечестия. Ибо если многие из людей... мечтали о равенстве с Богом... то кого бы из людей, более других неразумных, ни ввели они в заблуждение, если бы не имели сего тела, подлежащего страданиям и тлению и обличающего их бессилие»*. *«Тленное получили мы тело не для того, чтобы из-за его болезней увлекаться к нечестию, а для того, чтобы его болезнями утверждаться в благочестии. Самая тленность и смертность тела послужит нам, если только будем благоразумны, основанием славы»*.

в) *«Итак... тело преграждает путь нечестию... а святым подает случай обнаруживать мужество духа»*.

«Разумным душам, как существам духовным... жизнь во плоти дана для труда и подвига».

«Душа сопряжена с худшим (может быть, и по другим причинам, какие известны Единому Богу, сопрягшему ее с телом, и разве еще тому, кто Самим Богом научен таковым тайнам), но сколько знаем — я и подобные мне люди, — говорит свт. Григорий Богослов, — для двух следующих целей. Во-первых, чтобы *душа* могла наследовать горнюю *славу за подвиги* и за борьбу с дольным... быв искушена ими, как золото огнем... Во-вторых, чтобы душа могла и *худшее*, постепенно отрешая от дебелости, привлекать к себе и *возводить горé*; чтобы она, став руководительницей для служебного вещества и обратив его в служебное Богу, была бы для тела тем же, чем Бог для души».

«Ты — Божие дыхание, для того сопряжено с худшим, чтобы после борьбы и победы получить венец, возводя в горнее и персть, прекрасно подчинившуюся».

«Всё-таки, скажешь, лучше было бы мне освободиться от тела: я стал бы вести жизнь равноангельскую. И это опять безрассудное желание. Ведь таким же образом и Ангел мог бы сказать: я желал бы быть человеком... Но он этого не скажет, говоришь ты; да притом, по мне, уж лучше быть волом бессловесным, чем получить в удел такую слабую природу, какова человеческая.... По планам творческой премудрости ни один род существ не может поменяться с другим своей природой... Впрочем, если тебе угодно, *подражай терпеливости и крепости вола в трудах... подражай* по возможности *и ангельской природе*, неослабной и неизменной любви Ангелов к Богу, их

внимательности в созерцании Божественного Света, их непрестанному и возвышенному славословию. Но если бы ты захотел иметь и природу равноангельную, то... это был бы недуг диавольский, ибо и диавол, пожелавши того, что было выше его природы, потерял и то, что ей принадлежало... Не видишь ли теперь, что и самая высокая природа может изменяться, что и ей можно ниспасть?.. Напротив, тебе надлежало бы благодарить Господа за то, что... ты сколько раз падешь, столько же раз можешь восстать и опять приблизиться к добру». «Для Ангела, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — нет места покаянию и потому, что он бестелесен. *А человеку дано покаяние по причине немощи тела*». И «кто ум, — говорит преп. Григорий Синайский, — очистил слезами, душу еще здесь воскресил Духом и плоть, сей по естеству своему бранный истукан свой, посредством разума сделал светозарным и огненным изображением красоты Божественной, тот почти стал сожителем Ангелов и бестелесным».

«Если человек видит, — говорит преп. авва Дорофей, — что его не возмущают и не обуревают страсти, то должен несколько снисходить своему телу; в противном случае не должен... Посему *доколе продолжается брань, полезно изнурять тело... ибо чрез это избавляется душа*. Если же очевидна причина немощи телесной, когда, например, она происходит или от путешествия, или от ран, то в этом случае должно оказывать снисхождение, впрочем благоразумное и соразмерное с нуждой».

«Тот, кто не утучняет плоти своей пьянством, сластолюбием и увеселениями, но, напротив, постом, молитвами и продолжительным перенесением скорбей иссушает и утончает оную... удобно поражает противные силы». *«Пост соделывает душу бодрой, дает ей легкие крылья, возносит выше всего земного, руководит к горнему мудрствованию».* «Не говорю, что нужно изнурять себя, но нужно принимать пищу так, чтобы *тело... могло питаться, чтобы оно было благоустроенным и благонадежным, крепким и способным орудием для действий души*». «Если бы мы совершали добродетель одной душой, то нам не нужно было бы заботиться о теле. Для чего же мы так созданы? А если и оно много участвует в этом, то не крайне ли безумно пренебрегать им? Представим, что какой-нибудь муж, почтенный достоинством епископства и получивший предстоятельство в церковном обществе, есть человек добродетельный и имеет всё прочее, что нужно иметь священному лицу, но по тяжелой болезни постоянно лежит в постели; какую он может принести пользу, какое предпринять путешествие, какие сделать посещения, кого обличать, кого увещевать?»

§ 174. Соединение души и тела в человеке указывает на высочайшую и непостижимую премудрость Божию

«Человек... состоит из двух естеств — чувственного и умственного, то есть из души и тела, и имеет сродство как с небом, так и с землей. Умственным естеством своим он *имеет общее с высшими Силами,*

а чувственным *соприкасается с земными предметами*, составляя собой некоторую телесную *связь того и другого творения*». И свт. Григорий Богослов, сказав о сотворении ангельского мира и видимой вселенной, продолжает: «Итак ум и чувство, столь различные между собою, стали в своих пределах и выразили собой величие зиждительного Слова... Но еще не было *смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей премудрости*... и не всё богатство благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа, — созидает... человека... земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого... который... один и тот же — дух и плоть».

«Поскольку все существа, — пишет свт. Григорий Нисский, — делятся на две... части, то есть на чувственное и на умопостигаемое, и поскольку естество ангельское и бесплотное... обитает в местах премирных и пренебесных... то, чтобы земля не оставалась совершенно не имеющей части и доли в пребывании естеств духовных и бесплотных, для сего *наилучшим промыслом* приведено в бытие естество человеческое, когда духовная... *сущность души облечена землянистой частью*, чтобы... душа жила в земной стихии, имеющей нечто близкое и однородное с сущностью плоти. Цель же сотворенного, та, чтобы во всей твари духовным естеством прославляема была превысшая всего Сила, когда *небесное и земное* одним и тем же

действием, разумею обращение взора к Богу, *соединяется между собой к одной в той же цели*».

Так «душа и тело, при всем различии существа их... *премудростью Создателя* тесно соединены между собою». «Посему естественно она участвует в скорбях», равно как и в удовольствиях «телесных *по причине соединения ее действий с действиями тела по непостижимой премудрости*». «И в живых [человеческих] *телах*, существенный состав которых из растворения стихий, относительно к сущности нет никакого общения между простотой и невидимостью души и между телесной дебелистью», как между противоположными, «однако ж нет сомнения, что в них *есть жизненная деятельность души, срастворенная с ними по какому-то закону, превышающему человеческое разумение*».

Можно, впрочем, для некоторого объяснения указать на то, что «мысленное и непротяженное... и не сжимается, и не расширяется (потому что сжатие и расширение свойственны только телам), но по собственному своему естеству, не имеющему вида и бесплотному, равно присутствует и при соединении стихий в тело, и при их разделении, не стесняясь, когда стихии сжимаются в один состав, и не оставаясь в бездействии, когда они расходятся в сродное и сходное с ними по естеству... Естеству духовному нет никакого труда быть при каждой из стихий, с которыми однажды вступило оно в сопряжение при срастворении, не делясь на части противоположностью стихий. Ибо, когда, по пространственному расстоянию и известному свойству, стихии

сии почитаются далекими одна от другой, не страдает от сего непротяженное естество, приходя в соприкосновение с имеющими *пространственное* расстояние, потому что и теперь можно в одно и то же время и обозревать мыслью небо, и простирается любознательностью до пределов мира, так что при том и умозрительная сила нашей души, простираясь на такие широты, не расторгается. Посему *нет никакого препятствия душе равно быть в стихиях тела — срастворяемых взаимным стечением и разлагаемых отделением*. Ибо как в сплавленных золоте и серебре усматривается некая искусственная сила, слившая эти вещества, и если чрез новое плавление вещества отделяются одно от другого, тем не менее закон искусства остается в силе при том и другом, и хотя вещество разделилось, однако же искусство не распалось с веществом на части... по тому же закону и духовное естество души и в стечении стихий усматривается, и по разложении их не отделяется, но пребывает в них, и разлучением их расширяемое не рассекается, и не дробится по числу стихий на части и отсеки, потому что это свойственно естеству телесному и протяженному; естество же духовное и непротяженное не терпит последствий расстояния. Посему душа пребывает в тех самых стихиях, в которых начала быть однажды».

За всем тем *«образ совокупного действования души и тела неизъясним»*.

«Какое сродство у души с плотью?.. *Неизвестен способ соединения души с телом...* Уверены мы, что душа есть не что иное, чем тело, потому что плоть,

разъединенная с душой, делается мертвой и бездейственной, и мы не знаем способа соединения».

§ 175. О том, что на душу имеют влияние возраст тела, различные, большей частью внешние обстоятельства и перемены телесного сна и бодрствования

Указав вообще на взаимное влияние души и тела, скажем, в частности, о влиянии на душу возрастов тела, различных, большей частью внешних обстоятельств и перемен или состояний телесного сна и бодрствования.

«Всё, что совершается в теле, действует на расположение души. Так, иное расположение души у человека здорового и иное у больного, иное у голодного и иное у сытого; равным образом иное расположение души у едущего на лошади и иное у сидящего на земле, иное у одевающегося в хорошую и иное у одевающегося в худую одежду... Труд смиряет тело; а когда смиряется тело, то смиряется вместе и душа». «Мы инаковы при хорошем или счастливом состоянии дел и иными бываем, находясь в горестном стечении обстоятельств; мы инаковы, когда больны, и инаковы, когда здоровы; инаковы во время брачного торжества, инаковы во время сетования». Кроме того, *«неодинаковы понятия и стремления у мужчины и женщины, у старости и юности»*, так же как *«у нищеты и богатства, у веселого и печального, у больного и здорового, у начальников и подчиненных, у мудрых и невежд, у робких и смелых, у гневливых*

и кротких, у стоящих твердо и падающих. А если еще разберем подробнее, то какое различие между вступившими в супружество и безбрачными! И у последних опять — *между пустынножителями, между находящимися в общежитиях* и между остающимися в мире... *между городскими и сельскими жителями...* между занятыми делом и живущими праздну, между претерпевшими измену счастья и благоуспевшими, не встретившими неудач! Все таковые различествуют между собой желаньями и стремлениями, может быть, более, нежели сколько они различны по телесному виду или [если угодно] по сочетанию и растворению стихий, из которых мы состоим».

Таким образом, на жизнь души и на ее действия в теле имеют особенное влияние возрасты тела и различные, большей частью внешние обстоятельства. Такое же влияние имеют на душу перемены состояния сна и бодрствования.

§ 176. Изменяемость человека по возрастам и число их

«Что всегда существует, то выше всякого рождения; а что рождается, так как оно подлежит многим изменениям, то по справедливости в известном смысле не существует. Зародыш, сделавшись младенцем, уже не бывает более зародышем, но младенцем; младенец опять, сделавшись отроком, не называется более младенцем, подобно как и отрок, достигши юношеского возраста, называется уже тем, чем он сделался; и далее если он дойдет до мужеского возраста,

то не называется уже юношей, но мужем и, сделавшись стариком, называется уже тем, чем он стал». «Творец создал нас не для того, чтобы мы всегда оставались зародышами в материнской утробе; цель природы не та, чтобы нам, вышедшим из утробы материнской, оставаться в детстве, но находиться и в последующих за ними возрастах, которые друг за другом приходят и уходят, в определенные времена изменяя нашу форму... все возрасты, все изменения нашего бытия суть только части того пути, которым мы теперь идем».

«Мы не бываем тождественны сами с собой ни по телу, ни по душевному расположению. Напротив того, тело наше непрестанно течет и рассеивается, находится в постоянном движении и превращении, то возрастая из малого в большее, то сокращаясь из совершенного в недостаточное. Ибо не одно и то же с новорожденным младенцем отрок, который ходит в училище *и способен* понимать искусства и науки. И опять, бесспорно, иное с отроком — подрастающий юноша, который уже в силах приниматься за дела отважные. И от юноши отличается муж крепостью и величиной тела и полнотой разума. И опять, пришедший в зрелость и достигший постоянного возраста начинает мало-помалу чувствовать лишения; телесная бодрость незаметно у него оскудевает, телесные силы слабеют, пока согбенный старостью не дойдет до последнего упадка сил. Так мы изменяемся».

Но «скажи мне, чувствовал ли ты, как вышел из колыбели, как вступил в отроческий возраст, как

сделался юношей, мужем и, наконец, старцем? Каждый день мы умираем, каждый день изменяемся... Пока я говорю это самое... жизнь моя утекает».

Разумея более общие перемены, преп. Антоний Великий замечает, «что... тело, доколе находится в нем душа, проходит три состояния: отроческое, мужеское и старческое».

Частнее обозначая возрасты наши, св. Василий Великий говорит: «В продолжение трех седмиц лет человек обыкновенно испытывает три перемены и превратности в возрасте и в образе жизни, и по истечении каждой седмины особый предел заключает собою прошедшее и ясно обозначает изменение. В первой седмице *детский возраст* оканчивается выпадением зубов; *возраст отрока*, способного к учению, продолжается до юношества; *юноша* по совершении двадцать первого года, как скоро щеки его будут покрываться первым пухом, исчезает неприметно, из юноши изменяясь уже в мужа. Посему когда видим *мужа*, в котором постепенное с годами возрастание прекратилось, рассудок уже утвердился и не осталось следа юности, тогда не заключишь ли, что прошедшее в нем умерло? И опять, *старец*, преобразившись и в наружном виде, и в душевных расположениях, явно становится не таким, каким был прежде».

«Как воду, — говорит преп. Ефрем Сирин, — невозможно удержать и остановить перстами, так не останется неподвижно и жизнь рожденного от жены... Каждый день незаметно для тебя берет свою часть из жизни твоей; каждый час со своей частицей

неудержимо бежит своим путем... Дни предают погребению твою жизнь, часы кладут ее во гроб; вместе с днями и часами исчезает на земле жизнь твоя... Дни требуют своего и берут это; часы также берут свое... чтобы истощалась мера твоей жизни... Пядень твоя — *мера жизни твоей*, и не простирается она больше; *персты твои указывают на пять степеней этой меры*. Малым перстом начинается пядень твоя и оканчивается перстом большим. Так младенчество — начало твоей жизни, а конец ее — старость. Малым перстом — первым возрастом *младенчества* — начинается жизнь твоя; потом идет она до второго перста — неразумного *детства*; после сего человек стоит на середине — в горделивой и надменной *юности*; затем следует четвертый возраст совершенного *мужа*; потом мера начинает умаляться и как еще недостает одной степени, то приходит *старость*; это большой перст — конец жизни. Вот мера твоя, если определено тебе совершить ее вполне... Итак, рука показывает меру человеческой жизни; персты — образ пяти степеней, по которым проходит человек».

Впрочем, «с нами не так бывает, — замечает св. Григорий Нисский, — чтобы мы как прошедши первое семилетие, переступаем на другую седмицу лет, так должны уже были переходить из одного возраста в другой по семилетиям и во всякое время нашей жизни. Первое семилетие составляет *возраст младенческий*. Пределы сего возраста очевидны: это перемена зубов; одни выпадают, другие вырастают. Отселе начинается второе возрастание

и продолжается до окончания четырнадцатого года. Это уже *возраст отроческий*. Ибо сперва бывает младенец, потом отрок, потом юноша, потом муж. Четырнадцатый год есть предел второго возраста... Здесь», во второе семилетие, «больше теплоты, сложение тела нежнее, влага уменьшается, члены делаются тверже и люди начинают укрепляться в силах и мужать; но они еще не имеют совершенного возраста, ибо тело их, по своей молодости, еще не способно к перенесению трудов. В это время сие животное получает только легкость и проворство. *В третьем же семилетии* оно достигает совершенного возраста... *После третьего семилетия* природа, прекратив действие возрастания вверх, начинает распространяться в ширину и как бы обносить основание вокруг возросшего, облагать оное толщами и укреплять члены тела».

**§ 177. Отличительные свойства младенческого
отроческого, юношеского, мужеского
и старческого возрастов**

1) «*Всякий из нас, коль скоро рождается и вступает в мир сей, начинает жизнь свою плачем.* Не имея ни о чем сознания, ничего не понимая, младенец при самом рождении уже умеет плакать: по естественному побуждению он оплакивает беспокойства смертной жизни; душа, еще юная, плачет и стенанием уже извещает его о тех трудах и заботах, на которые он приходит в мир сей».

«Сперва мать носила меня в объятиях, — пишет свт. Григорий Богослов, — сладостный труд! А потом не без болезненных воплей сошел я на землю; потом стал ходить по земле как четвероногий, пока не поднялся на колеблющиеся ступни ног, поддерживаемый чужими руками. Со временем в намеках немотствующего голоса проблеснул мой ум. А потом уже под руководством других я выплакал себе слово».

«Малые дети гоняются за игрушками и удивляются им, а о предметах, свойственных совершеннолетним, и понятия иметь не могут». Потому «трудное дело — писать для малютки, — замечал блж. Иероним в письме к Гавденцию о воспитании малолетней Пакатулы. — Что ей ни скажешь — не понимает; что у ней на сердце — не узнаешь; чего она хочет — едва можешь угадывать. Я совершенно согласен с мнением одного знаменитого оратора, что детский возраст привлекателен более ожиданиями, нежели тем, что видим в нем на самом деле. Как, например, я стану убеждать твою дочь к воздержанию, когда она просит пирога, когда она без умолку лепечет у груди матери, когда для нее мёд слаще всяких речей? Будет ли она слушать апостольские глубины, когда ее более занимают бабушкины сказки? Станет ли она вникать в пророческие предсказания, когда ее беспокоит неласковый взгляд няньки? Постигнет ли она величие Евангелия, которого молненосные истины приводят в изумление смертных? Могу ли я внушить ей покорность к родителям, когда она младенческой рукой бьет свою улыбающуюся мать?»

«*Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы* (1 Кор. 14, 20). Что же значит быть младенцем по отношению ко злу? Младенец незлобивый, если обещан бывает, не гневается и, если почтен будет, не тщеславится; если кто возьмет его собственность — не печалится: он младенствует по отношению ко злу, не мстит за оскорбление, не домогается славы». Впрочем, «человек, находясь в первом возрасте, еще не порочен, ни добродетелен, потому что сей возраст не способен ни к тому, ни к другому состоянию».

«Пишут, что в Гракхах дар слова еще в младенчестве развивался от разговоров матери. Красноречие Гортензия также взлелеяно на лоне родительском. Трудно изгладить те впечатления, которые врезались в неопытную душу. Попробуй, возможно ли дать первоначальную белизну волне, окрашенной в багряный цвет. Новый сосуд долго будет отзываться тем, чем его сначала наполнили. Греческие деесписатели рассказывают, что Александр, этот могущественный монарх и всемирный властелин, не в силах был отстать от некоторых странных приемов и дурной походки, которые еще в детстве он перенял у своего наставника Леонида. Нет ничего легче, как перенять что-нибудь дурное. Случается, что мы не в состоянии бываем последовать чьим-либо высоким добродетелям, но очень легко можем усвоить себе его недостатки».

2) «Способности души в *ребенке* разворачиваются позже, нежели действие телесных органов. Отсюда наши чувства предваряют наш ум в суждении

о добре; отсюда ум почитает добром то, что кажется приятным для чувств; временем усиливаемая привычка заставляет потом душу вовсе без исследования принимать суждение чувств — и ум верит тому одному добру, которое утверждено свидетельством чувств, то почитает благом, что одобряют чувства по цвету, вкусу и другим внешним признакам».

«Был я юным *отроком*, — пишет свт. Григорий Богослов, — или даже не совершенно отроком, в таких летах, когда ум принимает на себя начертание доброго или злого, но, не имея еще в себе образца для твердых умопредставлений, прежде всего отпечатлевает в сердце чужие нравы». «Капля воды на гладкой поверхности идет туда, куда поведешь ее пальцем, так и юное, нежное дитя можно направить и в ту, и в другую сторону и увлечь куда угодно».

«*Юный отрок* подобен доске, приготовленной для написания картины: что живописец изобразит — доброе или злое, святое или грешное, Ангела или беса, то и останется на ней. Так и дитя, какое родители дадут ему воспитание, к каким нравам приучат его — богоугодным или богоненавистным, к ангельским или бесовским, с таковыми будет оно и жизнь свою проводить. Белое полотно не изменит того цвета и краски, в которую омочено сначала; сосуд не теряет своего запаха, дурного или хорошего, которым он прежде напитался. Таково и воспитание детей».

«Быв еще *отроком*, я видел тебя в Нижней Азии у Поликарпа... — писал к Флорину ученик апостольского мужа Поликарпа сщмч. Ириней. — Тогдашнее

я помню тверже, чем недавнее, потому что познания детского возраста, укрепляясь вместе с душой, укореняются в ней. Так, я могу наименовать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп; могу указать все входы и выходы его, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать его общение с Иоанном, как он сам рассказывал, и с прочими самовидцами Господа, изобразить, как он припоминал слова их, как и что слышал от них о Господе, как он пересказывал о Его чудесах и учении, о чем получил предание от людей, которые сами видели Слово жизни».

3) «С приращением естественного возраста душа принимает изменения в познании, ощущает предметы мира и чрез упражнение усовершенствуется день ото дня».

Но «не *молодым* ли *людям* свойствен сей недуг — легкомысленно думать, что обладают уже тем, чего только надеются? Как скоро остаются наедине или среди ночного безмолвия, вымышляют они сами в себе не имеющие существенности представления, удобоподвижностью мысли уносясь, всюду обещающая себе знаменитость в жизни, блистательное супружество, благочадие, глубокую старость, от всех почести. Потом, будучи не в состоянии остановить на чем-нибудь свои надежды, простираются к тому, что у людей признается наиважнейшим. Приобретают прекрасные и огромные дома, наполняя их всякими драгоценностями; присваивают себе столько земли, сколько суетность помыслов отделит им

от целой твари; опять, собираемые с сего доходы заключают в хранилища своей суетности; присовокупляют к ним стада, несчетное множество слуг, гражданские начальственные должности, управление народами, предводительство войском, войны, победные памятники... Перебрав всё это в пустых мечтаниях ума, по чрезмерному неразумию воображают, что всем тем, чего надеются, наслаждаются уже как настоящим и поверженным к их ногам. Праздной и беспечной душе свойствен этот недуг — в бодрственном состоянии тела видеть сны».

«*Юность* легкомысленна и удобоподвижна на дурное. Необузданные вожделения, зверский гнев, опрометчивость, наглость, высокомерие и надменность суть страсти, неразлучные с юностью; ей свойственны зависть к превосходному, неосновательное мнение о своем собственном; бесчисленный рой зол сопряжен с юностью». «Рассеянность, беспокойство, дерзость и всё подобное естественны... юности и, по видимому, поддерживаются естественной для юности горячностью».

«*Юность* есть как бы горящий костер и море, исполненное волн и многих смятений». «Ничто, по истине ничто не бывает так трудно и тяжело для молодого возраста, как преодолевать постыдные удовольствия. Не столько любовь к деньгам, или желание славы, или что-нибудь другое смущает этот возраст, сколько сладострастие».

«Кий жизни человеческий возраст, — пишет свт. Димитрий Ростовский, — сие к злу есть

удобен, якоже *юность*? Та полезных отвращается, душевредных же ищет; та доброго учения неудобно навывает, злаго же скоро емлется; та наказания бегают, в самоволие же и пустошество уклоняется: исправления не любит, развращение же с любовью объемлет: мудрости учение мерзить юному, безумие же благоприятно ему есть; богоугодному житию ругается, беззаконию же ревнует; добрая хулит, злая же похвалами ублажает; совет правый отвергает, совета же лукаваго в сладость слушает; и выну сладострастными вожделении распаляется».

Однако ж сама по себе *«юность»* возраста не препятствие желающему жить добродетельно; сие дал уразуметь Господь в словах к Иеремии, говоря: *не глаголи, яко отрок аз есмь* (Иер. 1, 7)». «Итак, знай, что... если ты бдителен, то и юность нисколько не вредит тебе. Добрая жизнь зависит не от возраста, но от приличного настроения духа».

4) «Младенец... когда... естественным порядком из детского возраста переходит в юношеский, из юношеского в *мужеский*, то у него переменяются желания, и он без горести расстаётся и с прежними возрастами, и с их привычками». «Пока каждый младенец и гоняется за тем, что услаждает в настоящем, до тех пор нимало не заботится он о будущем. Но, став уже мужем, когда понятия усовершенствовались, он как бы видит, что жизнь пред ним делится и ведет то к добродетели, то к пороку, и, часто обращая на них душевное око, различает, что свойственно добродетели и пороку».

«Настоящая жизнь есть обширное море, — говорит свт. Иоанн Златоуст. — И как в море различные заливы имеют различные бури — например, Эгейское море опасно по причине ветров, Этрурский пролив — по причине узкого места, Хоривда близ Ливии — по причине бездн, Пропонт вне Евксинского Понта — по причине быстроты и стремительности вод, часть моря вне Гадир — по причине пустых непроходных и неизвестных мест и другие части моря опасны по другим причинам, — так бывает и в нашей жизни. Первым морем можно назвать детский возраст [после младенчества], который подвержен многим волнениям по причине неразумия, легкомыслия и непостоянства. Посему и приставляем мы к детям воспитателей и учителей и попечением восполняем недостатки природы, подобно тому как на море они восполняются искусством кормчего. За этим возрастом следует море юности, где дуют сильные ветры, как на Эгейском море, потому что тогда усиливается в нас похоть. Этот возраст особенно неудобен для исправления не только потому, что подвержен сильнейшим волнениям, но и потому, что проступки не изобличаются, ибо тогда не бывает уже учителя и воспитателя. Когда же ветры дуют сильнее, а между тем кормчий слаб и никто не подает помощи, то представь, сколько опасна буря! Далее наступает другой *возраст — мужеский*, в котором предстоят человеку дела хозяйственные, жена, брак... управление домом и великое множество забот. Тогда же особенно процветает сребролюбие и зависть».

Так «не во всякое время все страсти действуют в нас; но в первом возрасте», то есть детском, «бывают обыкновенно большое неразумие и малодушие; во втором», юношеском, «сильнее действует похоть, а далее, в следующем возрасте, — любостяжание».

5) «Душа в юности бывает одержима горячкой; ею тогда особенно обладает любовь к славе, к преисщению, к сладострастным наслаждениям и многим другим обольщениям. Когда же наступает для нее *старость*, тогда все эти страсти отгоняются, одни временем, другие любомудрием. Старость, ослабляя силы тела, препятствует и душе старцев предаваться страстям, хотя бы она и желала, но, укрощая их как каких-нибудь врагов, поставляет ее на месте, свободном от волнений, производит в ней великую тишину... Ибо если не кто другой, то старцы знают, что они умрут и, без всякого сомнения, стоят близко к смерти. Таким образом, когда, с одной стороны, возникают мирские пожелания, а с другой — является ожидание судилища, укрощающее непокорность души их, то она делается более внимательной, если захочет. Но не видим ли мы, скажешь ты, стариков, которые хуже юношей? Ты указываешь мне на крайнюю порочность... это есть крайняя порочность, когда старик страдает болезнями юношей».

Но «старость имеет недостатки, которых не имеет юность; она имеет некоторые и из недостатков юности, но, кроме того, ей свойственны небрежность, лень, забывчивость, тупость, раздражительность».

«Сами собой приходят мне на мысли, — говорит блж. Иероним, — слова поэта: “годы всё уносят, даже живость чувства”; и еще: “теперь сколько песнопений забыто мною! Самого голоса уже не узнает Мерис”. Так, *почти все совершенства, зависящие от тела, изменяются в стариках...* Бдения... прохождение ночей на голой земле, готовность являться всюду, усердие к принятию странников, ходатайство за бедных... неутомимость, посещение немощных, труды в пользу нуждающихся, короче, всё, что совершается при посредстве телесных сил, с расстройством тела проходит: одна мудрость возрастает. Я не говорю, чтобы в молодых людях, имеющих несколько зрелый возраст, особенно в таких, которые снискали ведение трудом и неусыпным старанием, также святой жизнью... мудрость оставалась без возрастания, тогда как во многих стариках она вянет; но я хочу сказать только то, что юность много должна выдержать нападений со стороны плоти, что, среди влечений к пороку и телесных похотей, она может потухать, как огонь в сырых дровах, и не в состоянии выказать своего блеска. С другой стороны, тем, которые юность свою обогатили полезными знаниями... старость доставляет то преимущество, что они бывают, по самому возрасту, образованнее, от навыка опытнее, с течением времени глубокомысленнее и пожинают самые зрелые плоды давних занятий своих. Вот почему Фемистокл, этот мудрый грек, как говорят дееписатели, после ста семи лет жизни, когда увидел себя на смертном одре, сказал: “жаль, что

я в такую пору покидаю жизнь, когда начал быть умнее”. Платон умер на восемьдесят первом году, занимаясь сочинением. Исократ же прожил девяносто девять лет, не покидая ни обязанностей наставника, ни авторского пера. Не говорю о других философах: о Пифагоре, Демокрите, Ксенократе, Зеноне, Клеанфе, которые и в самой глубокой старости отличались философским глубокомыслием. Что касается до поэтов — Гомера, Гесиода, Симонида, Стесихора, каждый из них в преклонном возрасте, пред смертью, воспел свою лебединую, необыкновенно восхитительную песнь. Софокл, по чрезвычайной старости лет не радевший о домашнем хозяйстве, когда был обвинен сыновьями в сумасшествии, только прочитал судьям недавно написанную им трагедию Эдипа и в этом дряхлом возрасте показал такой опыт свежести умственных сил, что из строгих судей сделал восхищенных зрителей. Неудивительно, что и Катон Цензорий, красноречивейший из римлян, не стыдился в самой старости учиться греческой литературе и не отчаивался в успехе. Если верить Гомеру, то из уст Нестора, старца почти дряхлого, лилась речь слаще мёду».

Но преп. Нил Подвижник пишет: «Не доверяй слишком *старости*, потому что и старики падают». «Вот Даниил был только двенадцати лет и уже судил; а старцы хотя были и в преклонных летах, но строили замысл прелюбодейства (см. Дан. 13, 14–60); как последним старость не приносила пользы, так первому юность нимало не вредила».

А также «апостол... заповедует: *старцем трезвенным быти* (Тит. 2, 2). Ибо человека в этом возрасте многое располагает быть нетрезвенным, и, во-первых... притупление всех чувств, медлительность и неудобоподвижность... Есть, подлинно есть и между старцами люди неистовые и нерассудительные, иные от вина, другие от скорби, ибо старость делает людей малодушными... С годами человек охлаждается, и от того происходит сильное расположение к вину... С течением времени легче поднимаются испарения снизу вверх, и мозговые перепонки повреждаются от старости; отсюда особенно и происходит склонность к пьянству».

«Добре глаголет пророк Божий Иеремия: *благое есть мужу, егда возмет ярем Господень в юности своей* (Плач. 3, 27), *а не в старости* носить... уже бо силам ею естественным изнемогшим неудобен к греходеяниям сотворится, и не он греховная страсти оставляет, но сами греховная страсти оставляют того за старость его... Таковому не многая похвала, яко не преславное делу сотворшу... *Благо есть мужу, егда возмет ярем Господень в юности своей*». В этом смысле преп. Нил Подвижник говорит: «Добродетель в старости нельзя назвать добродетелью: она есть бессилие... Лучше в молодости надо нам жить добродетельно и в юном теле показывать старческий ум».

«Кроме того, когда предающийся любостыжанию достигнет *старости* и видит, что и страсть не доставляет ему наслаждения и приближающаяся

смерть внушает страх, то представь, какие он испытывает страдания. Но не так бывает с добродетельным; напротив, тогда особенно он и радуется, и веселится, когда достигает старости, потому что его наслаждение тогда не увядает, а еще более процветает. Для прелюбодеев, развратников, корыстолюбцев, чревоугодников старость полагает конец наслаждению, а для людей, живущих добродетельно, она служит к умножению наслаждений».

Итак, «всякия лета имут свои бедства: детство — слабость, невежество, учение, страх; младость — непостоянство, нерассуждение; мужество — труды, суеты, гонения, вражды, ревнования; старость — всегдашнюю немощь, лишение памяти, уничижение».

«Жизнь человеческая справедливо называется тенью, сновидением, дымом и вообще тем, что тотчас исчезает... Бóльшая часть ее проходит, когда мы бываем не способны и чувствовать наслаждений. Дни младенчества исполнены бессмыслия, а когда склоняемся к старости, в нас мертвоет всякое чувство. Остается небольшой промежуток, который можно проводить с чувством удовольствия, да и тот не имеет чистой радости: ибо с ним соединены тысячи забот, трудностей и болезней».

§ 178. Указание на различные, большей частью внешние обстоятельства, имеющие влияние на душу

К различным, большей частью внешним обстоятельствам, имеющим влияние на душу, относятся:

а) телосложение, **б)** воздух и пища, **в)** местность и время, **г)** богатство и бедность и **д)** различие пола.

а) Свт. Иоанн Златоуст замечает, что «похоть телесную, гнев и ярость многие врачи приписывают *телосложению* и излишествам тела. Так, человека горячего и мокротного называют они похотливым, а человека, имеющего сухое телосложение, раздражительным, вспыльчивым и яростным. Но никто никогда не слышал, чтобы врачи говорили что-нибудь о сребролюбии».

«Бывает иногда, — пишет свт. Григорий Нисский, — что *ум* следует и естественным стремлениям, как бы делаясь слугою. Ибо *нередко управляет им телесное естество*, влагая в него и чувство скорбного, и вожделение увеселяющего; почему естество сие доставляет и первые начала, производя или пожелание пищи, или вообще побуждение к какому-нибудь удовольствию, а ум, приемля таковые побуждения, по собственным своим примыслениям, доставляет телу средства к получению желаемого. Но *не со всеми бывает подобное сему, а только с имеющими более грубые расположения* — с людьми, которые, поработив разум естественным побуждениям, при содействии ума отыскивая усладительное для чувств, раболепно льстят им; с более же совершенными *бывает не так: ими правит ум... естество же идет по следам правителя*».

б) Преп. Максим Исповедник утверждает, что «на изменение телесного растворения, на состояние в уме мыслей страстных или бесстрастных» имеют влияние, между другими причинами, «*воздух* своими

переменами и *питание* качеством и множеством или удалением пищи и питания».

«Лакомые яства, — замечает преп. Нил Подвижник, — услаждают вкус, но питают неусыпающего червя сладострастия. Тощее чрево готовит бодрствование в молитве; пресыщенное наводит сонливость. От сухоядения мысль трезвенна; жизнь роскошная погружает ум в бездну. Молитва постящегося — парящий птенец орла; а невоздержного, будучи тяготима пресыщением, низвергается до́лу. Ум постящегося — звезда, сияющая на безоблачном небе; а нетрезвого покрыт тьмой безлунной ночи. Облако скрывает лучи солнца; невоздержание в пище помрачает ум. Замаранное зеркало неясно показывает изображение находящегося пред ним предмета; и разум, притупленный пресыщением, не способен познавать Бога. Запущенная земля производит терние; и душа чревоугодника произращает гнусные помыслы. В навозе нельзя найти благовония, ни в чревоугоднике — благовония умозрения. Око чревоугодника высматривает пиршеств; око воздержное ищет собраний мудрых. Душа чревоугодника исчисляет дни памяти мучеников; воздержного — подражает их житию. Робкий воин содрогается при звуке трубы, подающей знак к началу битвы, и чревоугодник — при возвещении воздержания».

в) «Действительно, как сказал ты, — писал преп. Исаак Сирин к Симеону Чудотворцу — *пустыня усыпляет страсти*. Но от человека требуется не это одно — усыпить свои страсти, а и то, чтобы

искоренить их, то есть преодолеть их, когда будут упорствовать против нас».

«*Уединение...* усыпляет в нас страсти и *дает разуму досуг совершенно отсечь их от души*. Как нетрудно одолевать укрощенных зверей, так пожелания, гнев... эти злые... звери в душе, если усыплены они *безмолвием...* удобнее преодолеваются силой разума. Поэтому пусть будет избрано такое *место*; каково, например, наше, — писал свт. Василий Великий к Григорию Богослову, — свободное от общения с людьми, чтобы ничто постороннее не прерывало непрерывного упражнения... Безмолвие служит для души началом очищения, когда ни язык не произносит чего-либо человеческого, ни глаза не заняты рассматриванием доброцветности и соразмерности в телах, ни слух не расслабляет душевного напряжения слушанием песен, сложенных для удовольствия, или разговорами людей шутливых и смехотворных, что обыкновенно более всего ослабляет душевные силы. Ум, не рассеиваясь по внешним предметам и не развлекаясь миром под влиянием чувств, входит в самого себя, а от себя восходит к мысли о Боге». Иные из подвижников христианских, «заклучившись во мрак, — писал свт. Григорий Богослов, — в тесные жилища или в расселины диких утесов, остановили вредоносность блуждающих чувств; иные, чтобы избежать зверского греха, отдали себя пустыням и дебрям... отказавшись от общения с людьми и зная этот один мир, который у них пред глазами».

«На что другими употребляется утро, — говорит свт. Василий Великий, — на то подвижникам благочестия служит *полночь*, потому что *ночное безмолвие более всего дает свободу душе*, когда ни глаза, ни уши не предают сердцу вредных зрелищ или слухов, но ум наедине пребывает с Богом и как исправляет себя припоминанием сделанных грехов, так предписывает себе правила к уклонению зла и к совершению преднамеренного испрашивает содействия у Бога». «В делах, — учит свт. Иоанн Златоуст, — во всем, что сделано и сказано нами в течение дня, будем требовать от самих себя отчета... *в самый вечер*, когда ляжем на постель, когда никто не беспокоит, никто не возмущает нас... Днем мы делаем многое не так, как хотим; и друзья раздражают нас, и слуги приводят в ярость, и жена огорчает, и дитя причиняет скорбь, и множество житейских и общественных дел окружает нас, и мы не можем тогда остеречься, чтобы не погрешить в чем-нибудь. Но *вечером*, освободившись от всего этого, *оставшись с самими собою и пользуясь совершенным спокойствием*, устроим... судилище, чтобы чрез этот суд нам умилоствовать Бога».

«Ум наш особенно *во время ночи* бывает способен к ясному созерцанию Бога и Божественных дел», — пишет преп. Филофей Синайский.

г) «*Блага смирения удобнее достигать бедным, нежели богатым*, потому что первым, в низкой доле, сродна кротость, а последним, при богатстве, — превозношение; но можно находить и во многих богатых тот дух, который свое изобилие употребляет

не к надмению гордости, а на дела благодати и свои иждивения для облегчения бедности и трудов другого поставляет в числе величайших корыстей. Всякий род и всякое состояние людей могут участвовать в сей добродетели, ибо при неравенстве по имению люди могут быть равны по расположению сердца».

«Но бедность, скажешь, производит скорби, часто вынуждает произносить богохульные слова и решаться на низкие дела. Нет, не бедность, а малодушие», — утверждает свт. Иоанн Златоуст. Он учит, что *«ни затруднительность обстоятельств, ни перемены времени, ни угнетения сильных, ни тучи злоумышлений, ни множество несчастий, ни совокупность всех человеческих бедствий не могут нимало поколебать мужественного, внимательного и бдительного человека; напротив, нерадивого, беспечного, не заботящегося о самом себе ничто не делает лучшим, хотя бы употреблены были тысячи пособий»*.

д) Свт. Иоанн Златоуст в утешительном послании к одной вдовице писал: *«Несомненно, что женский пол по своей чувствительности легче поражается какой бы то ни было скорбью»*.

«Она была иноплеменница, — говорил святитель о вдовице Сарептской, — и сидонянка, и женщина — пола слабого и во всех отношениях нуждающегося в помощи». Но он же в одной из своих бесед об Анне, матери Самуила, сказал: *«Женщина... настойчива и решительна: если уклонится ко злу, то совершает великие злодеяния; а если примется*

за добродетель, так скорее отдаст жизнь свою, нежели отстанет от своего намерения».

§ 179. Состояние душевных сил во время телесного сна

«В живом существе всегдашнее напряжение деятельности производит какой-то разрыв и расторжение напрягаемых членов; а непрестанный покой тела приводит состав его в какой-то упадок и в расслабление. Если же вовремя и умеренно быть в том и другом состоянии, то сие дает естеству силу к поддержанию себя... Так, переход сей, когда тело напряжено бодрствованием, ослабляет в нем напряжение сном, на время прекращая деятельность чувственных сил... Зрение преграждается ресницами, которые опускает на глаза как бы какой-то наложенный свинец... Слух... как будто от наложенной какой-то двери на слуховые члены, успокаивается от естественной деятельности. *Такое страдательное состояние есть сон*, во время которого чувство в теле бездейственно и всякое естественное движение неисполнимо».

а) «Когда душа отрешена сном от чувств, тогда по необходимости приходится ей быть и вне умственной деятельности, потому что посредством чувств в человеке происходит срастворение ума и потому, *когда чувства не действуют, по необходимости бездейственна и мысль*. Доказательством служит то, что мечтающий во сне часто представляет себе неуместное и невозможное; чего не было бы, если бы душа и тогда управлялась рассудком и размышлением.

Но мне кажется, — говорит св. Григорий Нисский, — что *в душе покоятся превосходнейшие ее силы, — разумею умственную и чувственную деятельность, действует же во время сна одна только питательная ее часть.* В ней-то некие подобия бывшего наяву и отголоски произведенного чувством и мыслью, какие только отпечатлены в ней памятливей силой души, вновь, как ни есть, живописуются, если только в таковой душевной способности сохранился какой напоминающий отголосок. О сем-то мечтает человек, не какой-либо неразрывной связью доводимый до беседования с видимым, но обольщаемый смешанными и непоследовательными обманчивыми представлениями.

Но как в телесных действиях, когда каждый член производит что-нибудь особо по данной ему от природы силе, бывает некое соучастие и покоящегося члена с движимым, подобно сему и в душе, если одна часть покоится, а другая в движении, и целое соучаствует с частью. Ибо невозможно вовсе расторгнуться естественному единству, когда какая-либо из естественных сил преобладает отчасти своей деятельностью. Но как в бодрствующих и старательных преобладает ум, чувство же прислуживает, а не отстает от них и правящая телом сила, потому что ум по мере потребности снабжает пищей, чувство приемлет доставленное, а питательная сила тела усваивает себе поданное, так и *во сне* извращается как-то в нас владычество этих сил, и *при преобладании силы неразумной прекращается деятельность других сил,*

но не уничтожается совершенно. И как тогда питательная сила возбуждена сном к пищеварению и всё естество занимает собой, то и не вовсе отрешается от нее сила чувственная (ибо невозможно тому разделиться, что единойжды соединилось), и не приходит в силу ее деятельность, бездействием чувствилищ останавливаемая во время сна. А как по тому же закону и ум состоит в связи с чувственной способностью души, то следует сказать, что, когда в движении сия способность, и он приходит в движение, а когда та в покое, с нею вместе покоится. Нечто подобное сему бывает обыкновенно с огнем: когда отовсюду покрыт он соломой, так что никакое дуновение не возбуждает пламени, тогда и лежащего близко к нему не поедает и не угасает совершенно, но вместо пламени сквозь солому выходит в воздух какой-то пар. А если подует на него что-нибудь, то дым обращается в пламень. Таким же образом *и ум, во время сна закрытый бездействием чувств, и не в состоянии чрез них явить силу свою, и не угасает совершенно,* но движется, как нечто дымящееся, отчасти действуя несколько, отчасти не имея возможности действовать. И как иной музыкант, налагая смычок на ослабевшие струны лиры, не по размеру выводит песнь, потому что ненатянутая струна не может издать звука, но хотя рука производит часто искусные движения, водя смычком сообразно с местным положением тонов, однако же звуков нет; а разве только при движении струн издается какой-то глухой и нескладный звон, так, когда сном ослаблено устройство

органов чувств, или вовсе успокаивается художник, если орудие от какого-то переполнения или обременения терпит совершенное расслабление, или действует несильно и слабо, потому что орган чувства не принимает в себя искусства в точности».

б) *«Душа во время сна не сознает сама себя», — говорит св. Василий Великий. Потому «кто, кроме Бога, — как учит свт. Амвросий Медиоланский, — сохраняет спящего человека, который, погрузившись в сон и забыв свою человеческую крепость, так бывает чужд сам себя, что не знает, что он такое и где находится и не может оказать сам себе нужной помощи? Итак, содействие Божие необходимо для спящих, потому что спящие не могут помогать себе... Когда мы ложимся спать, Бог Сам приемлет нас в лоно покоя и хранит нас под сенью мира».*

§ 180. Причина таких или иных сновидений

а) *«В сновидениях вследствие того, что владычественное нашей души отпечатлевает в себе образ, бываем мы зрителями городов и стран, отличающихся величием и красотой, или сверхъестественных животных, нередко же удерживаем в памяти некоторые слова, поразившие слух; между тем как при составлении в нас стольких необыкновенных видений и слышаний в действительности ничего мы не видим и не слышим телесным чувством». «Без сотрясения воздуха, вследствие представлений, бывающих во сне, удерживаем в памяти некоторые слова*

и звуки, не чрез слух приняв голос, потому что он напечатлен в самом сердце нашем».

«Сбивчивая память и предусмотрительность, дремлющая под какими-то наложенными покровами, представляют подобия того, что озабочивало наяву, и нередко нечто из сбывающегося. Ибо по тонкости естества *душа имеет нечто большее сверх телесной дебелости* и может усматривать иное из действительно существующего. Впрочем, не может с какой-либо прямою объяснить сказуемое, чтобы наставление о предстоящем было ясно и открыто; но *бывает* только *непрямое* и двусмысленное *объявление будущего*, что рассуждающие о подобных вещах называют загадкой. Так виночерпий выжимает гроздь в чашу фараонову; так хлебодар представлял, что несет кошницы; чем каждый занимался наяву, тем же занимающимся почитал себя в сновидении. *Подобия обычных им занятий, отпечатавшиеся в предусмотрительной способности души*, подали случаи по таковому пророчеству ума предугадать о том, что сбылось в свое время. Если же Даниил и Иосиф и подобные им без всякого у них смущения чувств Божественной силой обучаемы были ведению будущего, то сие не относится к настоящему слову. Ибо никто да не вменяет сего силе сновидений».

«Отчего сновидения часто бывают истинны? — читаем в вопросах св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху. — Сие иногда происходит от Бога, часто от случая, *иногда и сама душа, как существо*

разумное, предузнает будущее; иное же и демоны предсказывают посредством сновидений».

б) «Мечтания сна очень часто бывают отголо-сками мыслей, занимавших днем».

Свт. Иоанн Златоуст, после разлуки, при свидании со своими слушателями, говорил им: «С нами тогда было то же, что сказал Соломон: *Аз сплю, а сердце мое бдит* (Песн. 5, 2); потребность сна смыкала наши глаза, но сила вашей любви пробуждала от сна очи моей души; и часто казалось мне, будто я во сне беседую с вами. И в самом деле, *душа* обыкновенно *ночью представляет то, о чем размышляет днем*; это же было тогда с нами: и, не видя вас плотскими глазами, я видел вас очами любви; и, не бывши с вами телом, был с вами душой».

Св. Василий Великий замечает, что «страстные охотники до конских ристалищ и во сне состязаются о конях, перепрягают колесницы, переменяют возничих». «Душе прирождено видеть во сне призраки многих таких вещей, которых она днем ищет и желает».

«От естества сония суть обычная всякому человеку... — говорит св. Димитрий Ростовский, — от еже во уме мечтания, егда кто что видево или слышав, умом то мечтает, или егда чесого желая, или чесого бояся, долго о том помышляет, и помышлением долгим то во уме своем начертывает, тогда и во сне тоже зрит, в чесом прежде сна ум его упражнялся помышлении».

в) «Самое обычное видение снов есть общее для всех и состоит в представлениях разного рода и вида. Ибо или, как сказано, в памяти у души остаются

отголоски ежедневных занятий, или нередко *состояние снов сообразуется с известными расположениями тела*. Так, жаждущему кажется, что он у источников, и нуждающемуся в пропитании — что он на пиру, и юноше... мечтается сообразное его страсти... И многим из обучившихся врачебной науке кажется... что по различию страданий бывают у больных и сонные видения; иные у имеющих расстроенный желудок, иные у людей с поврежденными мозговыми оболочками; иные опять у больных горячкой; не одни и те же у страдающих от желчи и от мокрот; опять иные у полнокровных и у изможденных. Из сего можно видеть, что питательная и растительная сила души имеет нечто всеянное в нее от умственной силы вследствие срастворения, и это некоторым образом уподобляется известному расположению тела, сообразно преобладающей страсти преобразуясь в сонных мечтах». Потому «иные увечные по телу и не имеющие в достатке даже необходимой пищи, уснувши, видят себя совершенными по телу, и красивыми, и вкушающими царскую трапезу, но это видение было сон и обман грез. Ибо такова природа снов: она какая-то хитрая и чудная и любит увеселяться странными вещами».

«Овая, яже от естественного *сония* бывают, — пишет св. Димитрий Ростовский, — *от невозможного* какового в человеке внутреннего *растворения* и *влаги*, или немоществования; аще в ком превозмогает *холера* (желчь), и бывает гневлив: тому зрятя во сне брани, бой, огненные пламы; аще

кто *флегматик*, сиесть мокроты полн, тому во сне зрятя воды, бездны, плавания, утопления, и от некия вредныя вещи бежание нескорое; аще в ком *кровь перевозмогает*, тому снится мусикия, пиршества, вертограды, птицы, летания; аще кто *меланхолик*, сиесть печальный, смутный, унылый, тому зрятя во сне вещи страшныя, мертвый, гробы, мурины, демоны».

г) «Еще *составляются сновидения у многих по состоянию нравов*: иные мечтания у человека мужественного и иные у боязливого; иные сновидения у невоздержного и иные у целомудренного; об ином грезит человек щедрый и об ином ненасытный. И таковыя мечтания образует в душе вовсе не мысль, но неразумное *расположение*; о чем привыкла душа размышлять наяву, образы того составляет оно в сновидениях».

«С наступлением дня, — говорил преп. Алвиан, по свидетельству преп. Нила, — сонные грезы для пробудившихся оказываются пустыми; представлявший себя разбогатевшим поутру ничего у себя не имеет; мечтавший, что пьет или ест, находит, что вовсе этого не делал. Кто во сне достиг начальства, накопил много денег, держал в руках серебро или спрятал его за пазуху, оказывается не имеющим всего этого. Иной во сне подвергался опасностям, а иной напастям и скорбям, иной терпел наказание, а иной был даже убит; все они встают, одни радуясь, а другие печальсь о том, что представлявшееся во сне было мечтой, а не действительностью, и радуются

как избегшие испытания зол, печалются же как не нашедшие у себя того, что их увеселяло. И никому нет никакого плода от такового мечтания; днем не оказывается имеющим у себя что-либо из того, что, как представлялось, имел у себя ночью, кроме одного воспоминания о радующих или огорчающих призраках». «Обманчив бывает ночной сон, — замечает преп. Ефрем Сирин, — он обогащает тебя найденными сокровищами, делает властелином, дает тебе высокие чины, облакает в пышные одежды, *надмевает гордостью* и в мечтательных призраках представляет, как приходят и честят тебя люди. Но миновала ночь; сон рассеялся и исчез; ты опять бодрствуешь, и все сии видения, какие представлялись тебе во сне, стали — чистая ложь».

Однако же «знаком того, что мы совершенно стяжали добродетель целомудрия, — говорит преп. Кассиан Римлянин, — служит то, когда душа не внимает никакому образу *скверного мечтания во сне*. Хотя такое движение и не почитается грехом, однако ж оно *показывает болезнь души* и несовершенное отчуждение страсти. И посему мы должны верить, что бывающие с нами *во сне скверные мечтания суть обличения предшествовавшей лености и немощи* нашей, когда случающееся в *расслаблении сна* движение *обнаруживает сокрытую в глубине души болезнь*».

Примечание. «Умоляю тебя, — пишет св. Исаак Сирин, — с любовью остерегаться вражеской дерзости, чтобы... душу твою... во время сна не подвергнуть...

нелепым сновидениям, коих зловония не терпят святые Ангелы Божии».

С противоположной стороны: «Когда душа, — как замечает преп. Максим Исповедник, — *начнет ощущать свое здоровье*, тогда и в сновидениях начнет видеть *мечтания тонкие и несмущенные*».





О СОСТОЯНИИ ДУШИ ПРИ РАЗЛУЧЕНИИ ЕЕ С ТЕЛОМ



§ 181. Значение телесной смерти в отношении к душе

«Сон есть подобие смерти, потому что во сне прекращается всякая чувственная деятельность тел: ни зрение, ни слух, ни обоняние, ни вкус, ни осязание во время сна не действуют, как свойственно им. Напротив того, сон расслабляет телесные силы, производит даже забвение о заботах, какие бывают у человека, усыпляет страх, укрощает раздражение, отнимает силу огорчительного и приводит в нечувствование всех бедствий, пока владеет телом».

«Сон есть как бы сжатие естества, образ смерти, бездействие чувств». «Смерть есть разлучение души от тела, разрешение их естественного союза... недействие человеческих органов, чувств нечувствие, жития престание». «Жизнь есть сопряжение души и тела, равно как смерть — разлучение души с телом».

«Тело человеческое состоит из... стихий... В сих... стихиях, как бы в... стенах, в *доме тела*, по примеру голубицы (см. Быт. 8, 8), заключена душа. Итак, во время смерти, когда... стихии оставляют друг друга и распадаются, как бы... стены дома, *улетает* заключенная голубица, то есть душа».

Преп. Нил, описывая, как один отрок убит был варварами при нападении их на монастырь горы Синайской, говорит: «Душа немедленно *исторглась из телесных сосудов* и разрешилась от уз... будучи связана с телом крепкими узами».

«В нашей природе словесно-разумной *естество крови есть союз души и тела*, и когда *отнимается союз*, то все необходимо разлучается и связанное».

§ 182. Во время разлучения души с телом, боязнь и печаль ее, особенно при сознании своей греховности

«Ни душа есть человек, но токмо душа, ни тело есть человек, но труп. И того ради *естество живущих боится смерти*, понеже смерть отъемлет ему бытие того, еже не быти тому, чим бе; не быти (глаголю) человеку человеком». Оттого «*есть боязнь естественная, когда душа не хочет разлучиться с телом*, по естественному свойству с ним и сочувствию, какое Творец вложил в душу с самого начала. Потому-то душа *естественно страшится*, мучится и не хочет смерти. Определение сей боязни таково: естественная боязнь есть соединенное со стеснением сердца усилие сохранить свое бытие».

«Умирающий с каким расположением духа оставляет мир сей?.. *Не с прискорбием ли он смотрит на всё в доме своем... из которого он невольно удаляется? Он оставляет в нем сокровища и труды свои и идет в назначенное ему место, где сказано ему будет: отдай отчет... покажи, как ты исполнял данные тебе приказания*».

«*Час разлучения ввергает в печаль неусердных и слабых, когда воспоминают о своем нерадении и о недостатках усердия в протекшее время жизни своей. И тогда раскаяние ужасно мучит сердце человека, нерадевшего здесь о своем спасении. Мучительность раскаяния его превышает самый страх смерти и разлучения... Час разлучения не печалит того, кто освободился от всего земного, но печалит смерть человека рассеянного; печалит грешника, печалит беспечного, печалит ленивого, который поленился делать угодное Богу; печалит многостязательного, который связал душу свою попечениями мирскими... Все они печалются в час смертный, потому что связаны мирскими попечениями*».

«Люди, исполненные мерзостей и греховных нечистот, хотя и *получившие некоторое наставление в священном учении*, но сами к погибели своей выбросившие его из своего ума и *увлекшиеся* тлетворными похотями, когда приходят к концу здешней жизни, уже более не почитают Божественного законоположения слова Божия, как прежде, удобопрезираемым, смотря другими очами на пагубные наслаждения и святую жизнь, от которой сами безумно

отпали, называя блаженной, отрешаются от здешней жизни *в мучениях и с чувством* только *горькой необходимости*, не имея в виду никакой святой надежды по причине своей нечистой жизни».

«Человече, покаяние твое к последней смертной болезни отлагаяй!.. Обыдут тя, аки во исполнении морستم, многия волны, от единыя страны друга овдовелость, чад сиротство, имений лишение: а притом и тяжкия телесныя болезни, жизни пресечение, горестное души от тела разлучение; еще же представнут душевным очесам твоим премногия и превеликия грехи твоя, имиже во всей жизни твоей преогорчевал еси Бога; предстанут же в лицах, еже бы тебе всяку тобою содеянную вещь видети. От другия же страны страшные бесовские зраки, обступивше тя лицами... вообразят я тебе, и болезни адовы обыдут тя; предварят тя сети смертныя».

§ 183. Во время разлучения души с телом, изнеможение слова и внешних чувств ее и страх души грешной при видении ею злых и добрых духов

«Велико и сокровенно таинство смерти, — говорит св. Ефрем Сирин, — и никто не может объяснить одного. Страшно и ужасно, что́ тогда испытывает на себе душа; но никто из нас не знает сего, кроме тех одних, которые предварили нас там, кроме тех одних, которые изведали сие на опыте. Не видишь ли на кончающихся и борющихся со смертью братиях, когда сидим при них, сколько бывает тогда

страшного? В каком они стеснении, в каком смятении? Не видишь ли, как воздыхают?.. как в смятении поражаются ужасом?.. Видят, чего никогда не видали; слышат от властей, чего никогда не слышали; терпят, чего никогда не терпели... Тогда, смотря на них, и мы трепещем, плачем и, держа их руки, лобызая, обливаем слезами... прикладываем ухо свое, чтобы расслышать *с нуждою выговариваемые слова*, потом спрашиваем, говоря: “Как теперь чувствуешь себя? Не бойся, Бог человеколюбив...” Видим пред собой великое и страшное таинство смерти и трепещем, киваем головами своими, принимаем печальный вид, сами себя оплакиваем... Отходящий, прощаясь со всеми нами и всех приветствуя, говорит: “Прощайте, прощайте, братия, прощайте, добрые братия; встаньте и прилежно помолитесь о мне в час сей. В далекий путь иду я теперь, — в путь, которым еще не ходил, в новую для меня страну, из которой никто не возвращался, в землю темную, где не знаю, что встретит меня... Простите, ближние мои, простите, простите. Еще недолго, и вы наконец приходите туда же, приходите скорей, настигайте нас; ожидаем вас там; ожидаем, что и вы придете к нам...” Так часто кончающийся беседует с нами, предстоящими, и внезапно *язык связывается, глаза изменяются*, ум превращается, уста умолкают, голос прерывается.

Когда приближаются Владычные Силы, когда приходят страшные воинства, когда Божественные изъятели повелевают душе преселиться из тела, когда, увлекаая нас силой, отводят в неминуемое

судилище, тогда, увидев их, бедный человек, хотя бы то был царь или властелин... весь приходит в колебание, как от землетрясения, весь трепещет, как воробей в руках у ловца, весь оцепеневаает и изумевает, видя страшные Силы, видя новые для себя и величественные зраки, видя страшные образы, видя грозные и суровые лица, видя чин вещей, какого не видал прежде... Всё это видит тогда один, поемлемый от нас, и на нас уже не обращает внимания, но, приводимый в оцепенение призывающими его Силами, изумевает. Иногда же творит сам в себе молитвы шепотом, сколько позволяет язык. Из речей его и из положений, им принимаемых, мы, предстоящие, нередко слышим и заключаем то, что увидел он Владычные Силы, и все в трепете ужасаемся и подаем друг другу знаки, говоря: безмолвствуйте и не тревожьте больше лежащего... молчите, не говорите с ним больше, не делайте восклицаний, чтобы не смущать и не приводить его в смятение. Молитесь, чтобы с миром отошла душа его; просите, чтобы дано ему было место упокоения; припадите с молением, чтобы иметь ему человеколюбивых Ангелов; припадите с молением, чтобы обрести ему Судию снисходительным... молитесь, потому что в великом он теперь борении».

«Выслушай, Макарий, — открывал Ангел св. Макарию Александрийскому, — как души верующих и неверующих взимаются от тел; впрочем, *земные вещи принимай за слабое изображение небесных*. Как от земного царя посланные воины схватить кого-либо, прийдя, берут его и против воли, а он поражается

страхом и трепещет самого присутствия влекущих его в путь... так, когда и *Ангелы посылаются взять душу... она поражается страхом* и трепещет присутствия грозных и неумолимых Ангелов... Чувствует слезы и стоны окружающих, но... *не может ни слова проговорить*, ни дать голоса; страшится и дальности пути, и перемены жизни... беспокоится и о жизни своей в теле, плачет и о разлучении с ним, по обыкновенному к нему пристрастию. Она не имеет и того одного и единственного утешения, которое подает собственная совесть, если не сознаёт в себе добрых дел».

«Приидет угрюмый Ангел, насильно поведет и повлечет душу твою, связанную грехами, часто обращающуюся к тому, что оставляешь здесь, и *рыдающую безгласно*, потому что уж *сомкнулось орудие плача*».

«Итак... для чего ты напрасно мятешься, человек? Один припадок горячки прекратит твои игры и скакания; один час разлучит с ликующими; одна ночь, и увянут плоти твои, изнемогут ноги, *померкнут очи, умолкнет язык*, оскудеет у тебя бесчинный голос... и никто не будет стоять подле тебя, кроме невидимых теперь бесов, которым ты служивал. Грозный же Ангел, стоя вдали, будет выжидать Владычного мановения, чтобы, исхитив жалкую душу твою, отнести ее в уготованное ей место». «Ангел смерти... великий страх поселил... во мне, — говорит св. Ефрем Сирин от лица умирающего, — в содрогание привел и душу, и тело, потому что начал отделять во мне кость от кости. Отделил член от члена и душу

от спутника ее — тела, совлекая с нее плотную ткань, свил ее и унес. Порвал струны на цевнице, и умолк звук ее песен; с корнем вырвал древо жизни... *Замкнул уста для слова, изъял свет из очей*; с треском угас светильник».

«Великое дело — видеть, как душа разлучается с телом. Велик час этой необходимой для всех минуты, когда *голос изнемогает*, когда язык не в состоянии чисто выговорить слово. Туда и сюда непрестанно обращаем мы взоры — и не узнаём стоящих пред нами... А если и узнаём, то не можем побеседовать с ними. Видим своих сетующих детей и с этой скорбью отправляемся в путь. В этот час... ничто не занимает нас, кроме заботы о наших грехопадениях и о том, как предстанем Судии, что скажем в свое оправдание... Когда же размышляем о сем, внезапно предстают нам немилостивые Ангелы, посланные Богом. Тогда, видя их пред собой и ужасаясь пришествия их, если окажемся неготовыми, в каком будем смятении!.. Тогда с печальным лицом обращаем к ним умиленные взоры, умоляя... и вопия: “Помилуйте нас, человеколюбивые, святые Ангелы, помилуйте!.. Не разлучайте с телом меня грешного!.. Дайте мне несколько времени покаяться, вздохнуть, пролить слезы...” И Ангелы, слыша от нас это, скажут нам: “Жалкая душа!.. Время твое уже кончилось; пришел час посечения”».

«Внезапно приидет один час, — поучает св. Ефрем Сирин, — и всему конец; небольшая горячка, и всё обратится в тщету и суету; одна глубокая, мрачная

и болезненная ночь, и человек пойдет, как подсудимый, куда поведут поемлющие его. Много тогда тебе, человек, нужно будет путеуказателей, много помощников, много молитв, много содейственников в этот час разлучения души. Велик тогда страх, велик трепет, велико таинство, велик переворот для тела при переходе в тамошний мир. Ибо если и на земле, переходя из одной страны в другую, имеем нужду в каких-нибудь путеуказателях и руководителях, то кольми паче будут они нужны, когда переходим в беспредельность века, откуда никто не возвращался».

«Велик *страх*, братия, в час смерти, — продолжает св. Ефрем Сирин, — когда душа со страхом и сеготованием разлучается с телом, потому что в этот час разлучения предстают душе дела ее, добрые и худые, какие деланы были ею днем и ночью. Ангелы со тщанием поспешают исторгнуть ее из тела, а душа, видя дела свои, *боится выйти* из тела. И душа грешника со страхом разлучается с телом и с трепетом идет предстать бессмертному судилищу».

«Нет, — свидетельствует свт. Иоанн Златоуст, — подлинно нет человека, который бы, находясь в болезни и не имея возможности сделать что-нибудь, не беспокоился и не мучился, хотя бы он был безбожнейшим из всех. Пока мы живем здесь, сладострастная душа чуждается всего прискорбного; а когда наступает ей время разлучиться с телом, тогда великий *страх* овладевает ею, как бы вступающей в самое преддверие судилища. И разбойники, пока остаются в темнице, живут без страха, а когда приведут их

к самой завесе [на место казни], тогда они теряются от страха. Ибо когда наступит страх смерти, то он, как огонь, пожигает всё другое и заставляет душу *образумиться* и позаботиться о будущем».

«Или не знаете, — спрашивает св. Иоанн Златоуст, — как возмущают душу грехи в день кончины, как волнуют сердце?.. Ибо и узник тогда наипаче скорбит, когда выводят его на суд; тогда наипаче трепещет, когда приближается к судилищу... Посему много услышим рассказов об ужасах при последнем конце и страшных явлениях, самый вид которых нестерпим для умирающих; так что лежащие на одре с великой силой потрясают его и страшно взирают на предстоящих, тогда как душа силится удержаться в теле и не хочет разлучиться с ним, ужасаясь видения приближающихся Ангелов... Какое будет наше мучение, когда увидим приближающихся Ангелов... когда они повлекут душу и будут отторгать от тела, когда много будет она рыдать, но тщетно и без пользы!»

Св. Димитрий Ростовский пишет: «Страшную вещь повествует Григорий Двоеслов в своем разговоре с Петром диаконом, в книге 4-й, главе 18-й. Для многих детей, говорит он, затворяется вход в Царствие Небесное, если они худо воспитаны. За три года пред сим в нашем городе Риме один известный всем человек имел сына — ребенка лет пяти, мне кажется. Отец слишком любил своего малютку и воспитывал без всякого наказания. Беспрестанно ласкаемый и никогда не получая выговоров, ребенок привык к свернословию, изрыгал хулы на людей, на священные

вещи; изрыгал хулы — ужасно сказать — на самое величие Божие; а отец нисколько не возбранял ему. Ты помнишь моровую язву, которая за три года назад опустошала наш Рим?.. В это время избалованный сын разболелся к смерти; отец держал его на лоне своем. При последнем издыхании дитяти злые духи пришли, — так свидетельствуют бывшие при кончине ребенка, — пришли взять душу его. Увидевши их, малютка пришел в неизъяснимый трепет, закрывал глаза, то кричал: “Отними меня, отец, отними у них”, то, испуская ужасные вопли, прятал лицо в пазуху отца и хотел укрыться. Несчастный родитель, смотря на трепещущего сына, спрашивал, что он видит? “Черные люди пришли, — отвечал сын, — и хотят меня взять”. Сказав это, он начал извергать срамные и богохульные слова, к которым привык... и с этими словами извергнул душу свою».

§ 184. Во время разлучения души с телом, отрадное состояние душ праведных

«Во время смерти великий предстоит страх всем подобным мне грешникам, — пишет св. Ефрем Сирин. — Напротив того, *час разлучения доставляет радость всем святым, всем праведным, всем подвижникам...* Праведные, святые и подвижники веселятся в час смерти и разлучения, имея пред очами своими великий труд своего подвижничества, бдения, молитвы, посты, слезы... душа их ликует, потому что по разлучении с телом своим желает войти в покой».

«Праведный умирает в силе простоты непорочности своей, с довольным сердцем и душой, исполненной как бы тука (см. Иов. 21, 23–24)».

«Несказанно и неизъяснимо удовольствие той души, которая с уверенностью разлучается с телом и скидает оное, как одежду. Ибо так как она достигла уже уповаемых благ, то оставляет его без горести; спокойно вручает себя свыше пришедшему светлому и кроткому Ангелу»*.

«Душа, которая от любви к Богу наслаждается радостью во время разлучения с телом, парит с Ангелами мира выше всех мрачных полчищ. Она как бы окрилена духовной любовью, ибо имеет в себе всецело исполнение закона — любовь».

«Преставляясь, радостною душею сия Давидская словеса рече: *благословен Господь, иже не даде нас в ловитву зубом их. Душа наша, яко птица, избавися от сети ловящих: сеть сокрушиися и мы избавлени быхом* (Пс. 123, 6–7). Та рек, предаде душу свою в руце Господа своего». Так пишет о св. Никифоре, патриархе Цареградском, свт. Димитрий Ростовский.

«Преподобный Онуфрий... — как читаем у того же святителя, — нача молитися к Богу со многими слезами и воздыханием. Преклонив же колена, и довольно помолився, возляже на землю, и последнее изрече слово: “В руце твои, Боже, предаю дух

* Преподобный Феогност — автор 75 «глав о деятельной и созерцательной жизни» в «Добротолюбии».

мой”. Глаголюшу же ему, осия его с небесе свет дивный, и в самом том света онаго сиянии, веселяся лицом, испусти дух свой».

Преп. Нил, подвижник Синайский, в своем сказании *об избииении монахов на горе Синайской* пишет: «Варвары... тех, которые старше годами... ставят в ряд для убиения... Сперва приказывают протянуть шею *иерею святого места*, и стоявшие около него, которых было двое, наносят ему мечами удары, не оба вдруг, но один за другим, с той и с другой стороны, поразив в затылок. Иерей не произнес жалобы на боль, не показал смущения в лице, не обнаружил и следа страдания, но только положил на себя крестное знамение и тихо произнес устами: “Благословен Господь!” Первый удар, от затылка прошедши чрез ухо, достиг до челюсти, а второй от плеча простерся до груди. И таким образом блаженный, тихо восколебавшись, пал... умерщвляемый... какая-то приятность процветала в его теле». «Когда же варвары, и многих других убив и ограбив в пустыне, ушли на довольное расстояние, а наконец и ночь дозволила нам небоязненно выйти из гор, сошли мы и занялись погребением тел. И прочих находим давно уже умершими, а *святой старец* еще дышал и мог с нуждою говорить. Сев около него и оплакивая постигшее нас, так провели мы целую ночь, и старец увещевал нас не смущаться такими искушениями... Подвигоположник знает, по какому суду предает подвижников противнику, уготовав светлые награды и воздаяния благодушно приемлющим удары... Ибо *яже око*

не виде, ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша (1 Кор. 2, 9), — всё это, превышающее и подвиги благочестия, и чувство, и ум, уготовал Бог подвизающимся ради Него. Так и подобало великодаровитому Богу воздаяниями превзойти труды и венцами победить подвиги, даровать подвижникам то, на что не было и надежды, чего и получить не чаяли, чтобы и должную награду воздать, и воздание сие, по превосходству оногo, сделать даром благодати. Сие говорил он и лобызал окружающих его, пока доставало у него сил говорить и двигать язык. Потом он скончался».

Так «священнейшие мужи... когда приближаются к концу здешней жизни, яснее прозирают в свой путь к нетлению, который делается к ним близок, и воспевают дары Богоначалия и *преисполняются божественного веселия*, уже не боясь совращения к худшему и совершенно зная, что заслуженными благами будут обладать верно и вечно... Приближающийся к концу своих подвигов исполняется святой радости и с совершенным веселием вступает на путь священного пакибытия».

Блж. Иероним о кончине блж. Павлы повествует: «Наконец уже почувствовала пронизательнейшая из жен приближение своей смерти, и, когда... только последние лучи жизни трепетали еще в святой груди, Павла, как бы отходя к своим и покидая чужих, едва внятно твердила следующие стихи: *Господи! Возлюбих благолетие дому Твоего и место селения славы Твоея* (Пс. 25, 8). *Коль возлюбленна селения Твоя, Господи*

сил! Желает и скончается душа моя во дворы Господни (Пс. 83, 2–3). *Изволих приметися в дому Бога моего паче, неже жити ми в селениих грешничих* (Пс. 83, 11). Когда после того я спросил ее, что она молчит, почему не хочет отвечать нам, не чувствует ли какого-нибудь страдания, она отвечала на греческом языке, что не чувствует никакой скорби, но во всё испытывает мир и спокойствие. Затем она больше ничего уже нам не сказала; но, и закрывши глаза, как бы в презрение к вещам тленным, всё еще до самого восхода души, повторяла прежние стихи, впрочем так, что едва можно было слышать, что́ она говорила; в то же время изображала над устами крестное знамение. Напоследок стало истощаться и дыхание и прерываться на смерть; но душа, исторгаясь из тела, казалось, превращала в хвалы Господу и самое то храпение, которым оканчивается жизнь смертных. При этом присутствовали епископы Иерусалима и других городов, священники низших степеней и бесчисленное множество левитов».

«Хотя скончатися блаженный, — писал преп. Иларион Великий, — чистым умом глагола: “Изыди, душе моя, что боишися? Изыди, что смущаешися? Осьмьдесят лет служила еси Христу, и смерти боишися?” В тех словесех предаде дух свой Богу» (Четьи-Минеи. Октябрь 21).

«Откуда происходит, что некоторые праведники в последние минуты жизни долго борются со смертью, тогда как некоторые грешники умирают скоро и спокойно? Невозможно понять всех судеб Божиих.

Впрочем, по догадке скажем, что люди благочестивые часто пред смертью или во время смерти подвергаются испытанию, дабы мы, смотря на их кончину, убоялись и уцеломудрились; а может быть, и для того, что при всей святости своей, как люди, имея легкие грехи, мучением, которому подвергаются во время смерти, совершенно очищаются и непорочными отходят ко Господу».

Примечание. «Если бы люди не были смертны, то не было б и мучеников, так что если бы не было смерти, то не могло бы быть и мученичества... Видишь ли премудрость Божию? Величайшее из зол, верх нашего бедствия, смерть... Бог обратил нам в честь и славу, ведя чрез нее подвижников к наградам за победоносное мученичество!»





О СОСТОЯНИИ ДУШИ ПОСЛЕ ЕЕ РАЗЛУЧЕНИЯ С ТЕЛОМ



§ 185. Различные заблуждения касательно участи человека после смерти его тела

«Из чуждых освящения одни неразумно думают, что перейдут в небытие; другие, что связь тел с их душами расторгается однажды навсегда, как что-то недостойное душ в богообразной жизни и блаженном жребии... Иные предназначают душам сопряжение с другими телами, оказывая... несправедливость к тем, какие мы носим, которые сподвизались боголюбивым душам, но, достигши конца божественнейших подвигов, подвергаются несправедливому лишению священных воздаяний. А другие... уклонившись к земным помышлениям, утверждали, что святейший и блаженнейший жребий, обетованный праведникам, подобен здешней жизни, и равноангельным душам, в жизни совершенно иной, дерзнули приписывать то, в чем сами находят для себя [низкое] наслаждение.

Но из священнейших мужей никто никогда не впадет в такие и подобные сим заблуждения».

**§ 186. Как и куда отходят души
после разлучения их с телом**

а) «Тело засыпает в смерти, а душа пробуждается, припоминает свои сновидения в этом мире, стыдится их и краснеет. От внезапного изумления приходит в ужас, содрогается и трепещет, когда обнаруживается тайное; она уподобляется человеку, пробудившемуся ото сна, сокрушается бесплодно-горькой печалью, что время ее протекло, как сонная мечта, мучится при виде злых дел, которые окружают ее отовсюду. Как глубокая тьма, перед нею все скверные дела ее, и не знает она, куда бежать, где укрыться, потому что злые дела ее стоят перед нею. Тогда приступает к душе лукавый и начинает свои истязания... издевается, ругается над нею... Приводит к ней и делает явными все гнусные дела, не оставляет сокрытым ни одного проступка, чтоб не поставить ей на вид».

«Когда душа человеческая выйдет из тела, тогда совершается при сем некое великое таинство. Ибо если повинна она в грехах, то приходят толпы демонов, и недобрые ангелы и темные силы хватают ту душу и берут в свою собственную область. И никто не должен удивляться сему, потому что если душа в сей жизни, находясь в веке сем, им подчинялась, и повиновалась, и была их рабою, то тем паче

удерживается ими и остается в их власти, когда отходит от мира. А что касается до благой участи, то должен ты представлять себе, что дело бывает так. При святых рабах Божиих еще ныне пребывают Ангелы, и святые духи их окружают и охраняют. И когда отходят от тела, тогда лики Ангелов приемлют души их в собственную свою область, в чистый век и таким образом приводят их ко Господу».

«Душа не сама собою отходит к той жизни, потому что это и невозможно. Если мы, переходя из города в город, имеем нужду в руководителе, то душа тем более будет нуждаться в путеводителях, исторгнутая из тела и преставляемая к будущей жизни. Посему-то она, отлетая от тела, часто то поднимается, то ниспускается и боится, и трепещет. Ибо сознание грехов и так всегда мучит нас, но особенно в тот час, когда предстоит нам быть отведенными на тамошние истязания и страшное судилище. Тогда похитил ли кто-то что-либо, или покорыстовался, или причинил вред, или враждовал против кого-то несправедно, или другое какое-либо сделал зло — весь этот сонм грехов возобновляется, и предстает пред очами, и мучит душу».

Итак, «если мы, ходя по земле знакомой и известной нам и будучи облечены телом, когда совершаем путь в чужих странах, не знаем без руководителя, какой надо идти дорогой, то каким образом душа, отделившаяся от тела и отрешившаяся от всех земных связей, может знать без путеводителя, куда ей должно идти?». Между тем «из многих...

доказательств всякой может легко увидеть, что душа, изшедшая из тела, не может уже здесь оставаться. Так, Стефан сказал: *приими дух мой* (Деян. 7, 59)... Также о патриархе Писание говорит: *и приложися ко отцем своим* (Быт. 25, 8)... Но что и души грешников после смерти не могут здесь пребывать, послушай богача, который много о сем просил и не получил желаемого... Из сего видно, что души по отшествии отсюда уводятся в некоторую страну... не имея возможности возвратиться оттуда».

«Изшедшие из тела души не остаются уже здесь, но тотчас отводятся, и послушай как. *Бысть*, — сказано, — *умрети... и несену быти Ангелы* (Лк. 16, 22). Но туда отводятся души не только праведных, но и грешников: это видно из примера другого богача... Что же говорит ему Бог? *Безумне! в сию ночь истяжут душу твою от тебе* (Лк. 12, 20). Смотри... этого отвели, как узника, а того понесли с торжеством, отнесли, как увенчанного».

«Человек... отжил свой век... не стало его... он недвижим, бездыханен... скончался... и... должен идти, куда *поведут взявшие его*. В этот день... как скоро придут Божественные изъятели, взяв душу, восходят по воздуху, где стоят... наши злые обвинители, страшные *мытники (телоне)*... встречают на пути, описывают, осматривают и вычисляют грехи и рукописания сего человека, грехи юности и старости, вольные и невольные, совершённые делом, словом, помышлением. Великий там страх, великий трепет бедной душе, неописуемая нужда, какую потерпит

тогда от несчетного множества тьмами окружающих ее врагов, клеветующих на нее, чтобы не дать ей взойти на небо, поселиться во свете живых, вступить в страну жизни. Но святые Ангелы, взяв душу, отводят ее».

«Согрешила ты, душа моя!.. Вот дни наши проходят как тень. Еще немного, и пойдешь ты отсюда; страшными местами проходить будешь, душа моя... Страшными и ужасными в скором времени будем проходить мы... невозможно не идти путем сим... Итак... будем трезвиться в нынешний век, чтобы по разлучении с телом не задержали нас князья тьмы».

«Человекоубийца диавол, отец зла... начальник власти темный, имеющий державу смерти, задерживающий... душу, представляя и обличая все беззакония и грехи, учиненные ею... припоминающий всё... сделанное от самой юности даже до последнего дня, в который назначено взять душу от среды живых. Какой, подумай, страх и трепет объемлет душу в тот день, когда она увидит страшных... и неистовых демонов!.. Узрев их, душа возмутится, содрогнется, вострепещет и в смятении и ужасе будет искать себе защиты у Ангелов Божиих, но, и будучи принята святыми Ангелами, и под кровом их проходя воздушное пространство и возносясь на высоту, она встретит *различные мытарства*, которые будут преграждать ей путь в Царствие, будут останавливать и удерживать ее стремление к нему. На каждом из этих мытарств востребуются особенные грехи. *Первое мытарство* — грехов, совершаемых посредством *уст и языка*, каковы суть: ложь, божба,

клятвопреступление, празднословие... пресыщение чрева, неумеренное употребление вина, безмерный и непристойный смех, бесстыдные и срамные лобзания, любострастные песни. Но в то же время и святые Ангелы, покровительствующие душе, вспомнят всё доброе, что мы произнесли устами и языком: молитвы, благодарения, псалмы, песни хвалебные и песни духовные, чтение Священного Писания и прочее доброе, устами и языком нашим препосланное к Богу. *Второе мытарство — зренья*; сюда относятся всякие неблагопристойные взгляды, нескромные и наглые взоры... *Третье мытарство — грехов слуха* и всего того, что чрез сие чувство открывает вход в нас нечистым духам. *Четвертое мытарство — обоняния* благовонных мастей... свойственных... непотребным женщинам. *Пятое мытарство — всех беззаконий*... учиненных посредством *рук*. К *дальнейшим мытарствам* относятся прочие грехи... ненависть, зависть... гордость... ярость... и другие... гнусные страсти... Кратко сказать, каждая страсть души, всякий грех подобным образом будут иметь своих мытарей и истязателей... Предстанут и Божественные Силы и сонм нечистых духов; и как первые будут представлять ее добродетели, так последние — обличать ее грехи... Между тем душа, стоя среди них, будет в страхе и трепете волноваться мыслями, пока наконец... будет осуждена... или... оправдана... И если... она окажется достойной, то ее восприимут Ангелы, и тогда она уже небоязненно пойдет к Царствию, сопровождаемая святыми Силами».

б) Св. Афанасий Великий пишет о св. Антонии Великом: «Однажды, пред вкушением пищи, около девятого часа, встав помолиться, Антоний ощущает в себе, что он восхищен умом, а что всего удивительнее, видит сам себя, будто бы он вне себя и кто-то как бы возводит его по воздуху; в воздухе же стоят какие-то угрюмые и страшные лица, которые хотят преградить ему путь к восхождению. Поскольку же путеводители Антониевы сопротивлялись им, то требуют они отчета, не подлежит ли Антоний какой-либо ответственности перед ними, а поэтому хотят вести счет с самого начала его рождения; но путеводители Антониевы воспрепятствовали тому, говоря: “Что было от рождения его, то изгладил Господь; ведите счет с того времени, как сделался он иноком и дал обет Богу”. Тогда, поскольку обвинители не могли уличить его, то *свободен и невозбранен* *сделался* ему путь...

Антоний имел... и сие дарование. Во время пребывания своего на горе в уединении если иногда, предложив сам себе какой-либо вопрос, приходил в недоумение, то, по Божию промыслению, во время молитвы бывало ему о том откровение, и блаженный, по написанному, был научаем Богом (см. Ис. 54, 13). Так, однажды вел он разговор с пришедшими к нему о состоянии души после смерти и о том, где будет ее местопребывание. В следующую ночь зовет его некто свыше, говоря: “Встань, Антоний, выйди и посмотри”. Антоний выходит (ибо знал, кому должно повиноваться) и, возведя взор, видит, что стоит кто-то

высокий, безобразный и страшный и касается главою облаков и что восходят еще некие как бы окрыленные и первый простирает к последним руки и одним преграждает путь, другие же перелетают через него и, миновав его, безбедно уже возносятся вверх; на последних великан сей скрежещет зубами; о тех же, которые падают вниз, радуется. Вдруг Антонию говорит голос: “Уразумей видимое”. Тогда отверзся ум его, и разумел он, что это есть восхождение душ, что стоящий великан есть враг, завидующий верным, и он подпадших власти его удерживает и возбраняет им идти далее, *но не может задержать не покрившихся ему, потому что они проходят выше него*».

«Душе, изшедшей из тела, нагло, с угрозами предстанет враг, жестокий и страшный обвинитель во грехах. Но можно видеть, как тогда боголюбивая и верующая душа, хотя бы прежде часто уязвляема была грехами, не ужасается его нападений и угроз, но паче укрепляется в Господе, воскрисяется с радостью, ободряется путеводящими ее святыми Силами, ограждается светом веры и с великим дерзновением отвечает лукавому: “Что тебе и нам, изгнанник небесный, раб лукавый! Ты не имеешь власти над нами; над нами и над всем имеет власть Христос, Сын Божий. Ему мы согрешили, Ему и ответ дадим. Залогом Его к нам милосердия и спасения своего мы имеем драгоценный Крест Его. А ты, губитель, беги далее от нас: нет никакого общения между тобою и рабами Христовыми”. Тогда как душа дерзновенно так говорит, диавол обращается в бегство...

не могли противостоять имени Христову. А душа, поднявшись на высоту... *в веселии переносится Ангелами Божиими* в места, назначенные ей по ее состоянию».

«И в час смерти да воззрит на меня Господь по множеству щедрот Своих; чрез верных и светоносных Ангелов грешной душе моей, вместе с вашими душами, укажет путь к покою праведных! Ибо в каком, думаете, страхе и трепете будет душа в этот час?... В каком... страхе будет душа, когда из сего мира переселится в мир будущий и увидит то, чего никогда не видела?»

«Душа, как бы покидая какой-то дом, исходя [из тела], спешает к своему Владыке... и это есть рождение... Она является в другой свет... Не с таким безмолвием следует взирать на царя, вступающего в город, с каким на *душу, оставляющую тело и отходящую с Ангелами*. Представь, в каком состоянии бывает тогда душа, в каком изумлении, в каком удивлении, в какой радости!»

в) «Не неверно есть и сие, — говорит св. Димитрий Ростовский, — *прекраснейшая и пресветлейшая... места*, высоте небесней и славе ближайшая, и человеческим чувствам не подлежащая, во упокоение душам праведных по достоинству коегождо, от всемогущаго Бога суть устроена... Суть и иная... места светлая, упокоевающая святых души... видети есть от истории жития святаго Иоанна Златоустаго, по его же кончине бысть откровение Аделфию епископу Аравитскому... яко Иоанн Божию престолу

предстоит с Херувимы и Серафимы... Аще же душа святого Иоанна Златоустаго Божию престолу предстоит с Херувимы и Серафимы, а прочих учителей души на ином некоем месте светле упокоеваемы суть: убо яве известуется быти и инем обителем святых, кроме самага небеснаго селения».

Сам Златоуст святой учит: «Когда отделится душа, которая для телесных глаз невидима, то принимается Ангелами и помещается или на лоне Авраамовом, если она верующая, или в преисподней темнице, если она грешница».

Св. Григорий Нисский пишет: «Пока возражение не будет колебать главного догмата о бытии душ после жизни во плоти, *слово наше не будет спорить о месте*, признавая, что» собственно «пространственное положение свойственно одним телам, а что душа, как бесплотная, по естеству не имеет никакой нужды содержаться в каких-либо местах».

§ 187. В каком состоянии находятся силы души после разлучения ее с телом?

а) «Тело изменяется возрастанием и умалением, как бы подобно каким-то одеждам, переодеваемое с каждым возрастом. *Остается же при всякой перемене* непреложным в самом себе *отличительный вид*, не утрачивающий однажды навсегда положенных на нем природой знаков, но при всех переменах в теле показывающий в себе собственные свои признаки... Известные видоизменения в срастворении

образуют разности в отличительном виде... *Отличительный вид, подобно оттиску печати, остается в душе*».

«Итак, поскольку душа какой-то естественной дружбой и любовью была расположена к сожителю — телу, то хранится тайно в душе какая-то дружеская связь и знакомство вследствие срастворения со свойственным, как бы от каких-то наложенных природой знаков, по которым остается в ней неслитная общительность, отличающая свою собственность... А что в душе и по отрешении от тела остаются некоторые знаки нашего соединения, сие показывает разговор во аде, из которого видно, что хотя телá преданы были гробу, однако же *в душах оставался некоторый телесный признак*, и по которому как Лазарь был узнан, так и богатый не оказался неизвестным».

«Знаменитый жизнью и словом и опора Церкви Божией, Афанасий так говорит об усопших в Господе: “Бог спасаемым даровал и сие, что они *до общего воскресения* могут друг с другом душевно быть вместе и веселиться в уповании Божественных даров, которые им имеют быть даны в наследие. А грешники лишены и сего утешения, ибо не могут распознавать друг друга”».

б) *«Души помнят*, — как говорят отцы, — *всё здешнее*: и слова, и дела, и мысли — и ничего из сего забыть не могут. А что говорится в псалме: *в той день погибнут помышления их* (Пс. 145, 4), то здесь разумеются заботы века сего, как то: о строении, о селах, о родителях и о всяком приобретении. Всё сие, как скоро

душа исходит из тела, погибает для нее, ни о чем она не помнит или не заботится; но что она сделала относительно добродетели или порока, всё то помнит, и ничего из того не погибает для нее. Доставил ли кто-то кому-то пользу или сам получил от кого-то, всегда помнит и о получившем от него пользу и о доставившем ему оную; равным образом, сам ли получил вред от кого-то или другому нанес его, всегда помнит и о нанесшем ему вред, и о получившем от него; и совершенно... ничего не забывает душа, что она сделала в мире сем, но всё помнит по исшествии своем из тела, и еще явственнее и очевиднее, потому что освободилась от сего земного тела».

«Некогда мы разговаривали с одним великим старцем о сем, — пишет св. авва Дорофей, — и старец утверждал, что душа по исходе своем из тела помнит страсть и грех, который сделала, и лицо, участвовавшее в нем; а я говорил ему: нет — может быть, она унесет с собой навык, сделанный ею ко греху, и о нем будет вспоминать. Мы долго спорили о сем предмете, желая узнать его, и старец остался при своем мнении, что душа помнит и о самом виде греха, и о самом месте, и о самом лице, участвовавшем во грехе. И если сие подлинно так, то гораздо обильнейший источник будущего злосчастия мы имеем в самих себе... Что имел кто здесь, то с ним это и исходит отсюда, и он то же будет иметь и там».

в) «Когда с исходом нашим из тела *перестанут* действовать на нас *впечатления предметов чрез чувства*, тогда совершенно необходимо, чтобы пред

нашей душой явилось добро таким, каково оно есть подлинно и свойственно душе по самой ее природе. Тогда наша душа не будет обольщаться красотой наружных цветов, потому что у нее не будет очей телесных; не будет увлекаться какими-либо иными чувственными прелестями, потому что все чувственные органы уничтожаются. Тогда *останется одна духовная деятельность*, невещественно и бестелесно осязающая умную красоту, — и наша природа обнимет и постигнет подлинное добро, которое не есть ни цвет, ни образ, ни размер, ни количество, но которое выше всяких образов и гаданий».

«У скончавшегося, как у новорожденного дитяти, *открываются очи*, когда он становится вне настоящей жизни, — очи души, говорю я, которыми он зрит подлинную природу сущего; *открывается слух*, которым он слышит неизреченные глаголы, *ихже не леть есть человеку глаголати* (2 Кор. 12, 4), как говорит апостол; *открываются уста*, которыми он впивает в себя чистый и невещественный дух, настраивающий те уста для голоса небесного, для слова истинного, когда почивший присоединится к пению торжествующих, к лику святых. Равным образом у него *раскрывается вкус* божественный, которым он постигает, *яко благ Господь* (Пс. 117, 1), по словам Псалмопевца. Ему *сообщается действие обоняния*, которым он обоняет благоухание Христа; *дается сила осязания*, посредством которой душа его осязает истину и прикасается Самому Слову, как говорит Иоанн (см. Ин. 1, 1)».

г) «Души святых наслаждаются той радостью, которая есть только часть их вечного блаженства; так же как и скорбь, которую ощущают грешники, есть часть их вечного мучения. Так, если б царь пригласил друзей вечерять с собою, а преступникам определил наказание, то званные на вечерю веселятся уже в доме царском прежде, нежели наступит час вечери; а осужденные, находясь в темнице, мучатся еще прежде, нежели наступит час казни. Так же должно думать и о душах праведных и грешных, умерших прежде нас».

«Для меня, — говорит свт. Григорий Богослов, — убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с нею тела, освободится отселе, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее ее благо, а по очищении или по отложении (или еще не знаю, как выразить) того, что ее омрачало, услаждается, веселится — и радостно шествует к своему Владыке... Тогда она в видении как бы уже пожинает уготованное ей блаженство».

С другой стороны, «душа... по разлучении с телом... остается одна со страстями своими и теперь то терпит от них мучение; непрестанно чувствует их в себе, сожигается ими, раздирается, так что не может даже и вспомнить о Боге. Ибо самое сие воспоминание о Боге утешает душу, как говорится и в псалме: *помянух Бога и возвеселихся* (Пс. 76, 4); но страсти не позволяют ей и сего... Когда душа выйдет из тела, предастся им на жертву и останется одна

с ними, — что потерпит тогда от них она, несчастная! Из здешних скорбей можно некоторым образом заключить и о будущей скорби. Ибо когда кто-то болен горячкой, то что такое жжет его? Какой огонь или какие дрова производит тот пламень? Или если кто-то имеет тело черножелчное и расстроенное, то не самая ли сия расстроенность сожигает его, непрестанно беспокоит и делает для него жизнь прискорбной? То же бывает и с душой, обремененной страстями. Бедная непрестанно мучится самым дурным состоянием своим. Ибо неотлучно от нее горькое воспоминание и мучительное помышление о страстях, которые непрестанно жгут ее и опаляют».

«Если кто *весь и всецело оплотянул умом*, всякое движение и действие души занимая исполнением желаний плоти, то, став и вне плоти, *не расстаётся таковой с плотскими страстями*, но, подобно проживавшим долго в зловонных местах, которые, когда перейдут туда, где воздух свеж, не очищаются от неприятного запаха, которым запаслись во время пребывания в нем; так *плотолюбцам*, после совершившегося перехода в жизнь невидимую и тончайшую, *невозможно*, конечно, *не привлечь с собою* сколько-нибудь *плотского зловония*, от которого еще более тяжелым делается для них мучение, потому что душа от сего обстоятельства еще грубее овеществляется».

«Бывает, — говорит св. Ефрем Сирин, — что и в согрешившем, по человеколюбию Божию, благодать пребывает, пока он во плоти, но когда разлучена

душа от тела, тогда *благодать отступает*... душа же бывает предана лукавым духам».

Примечание 1. «Можно ли знать, почему Бог не попускает душам умерших возвращаться к нам и открывать нам, как находятся они в той жизни? — Тогда явились бы многие заблуждения между людьми. Ибо злые духи могли бы принимать вид умерших и распространять между людьми многие ложные догматы и мнения о том, что́ за гробом, что было бы для нас поводом к заблуждениям и гибели».

Примечание 2. «Одним из видов обмана был и обман чревовещателей, о которых верили, что их чародейство может души умерших снова привлекать в здешнюю жизнь... Когда Саул дошел до отчаяния... и пришла ему в голову та мысль, что Самуил укажет ему какой-нибудь способ ко спасению, тогда демон... преобразился в разные мрачные виды».





Раздел четвертый

О СОСТОЯНИИ ДУШИ ВО ВТОРИЧНОМ СОЕДИНЕНИИ ЕЕ С ТЕЛОМ



§ 188. Необходимость для души во вторичном соединении ее с телом

«Будет, будет воскресение, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — ибо праведен Бог и уповающим на Него мздовоздаятель бывает (Евр. 11, 6)! Посему если бы одна душа упражнялась в подвигах добродетели, то одна бы и получила венец; а если бы одна предавалась удовольствиям, то одна по справедливости была бы и наказываема. Поскольку же душа не творит ни добрых, ни злых дел без тела (т.е. вне тела), то по справедливости и душа, и тело вместе получают воздаяние».

«Правосудие Божие дарует» душе «заслуженные воздаяния вместе с ее собственным телом как ее подвижником и соучастником в жизни праведной или неправедной».

§ 189. Обнаружение душевных свойств в телах воскресших праведников и отношения сих последних к другим воскресшим

а) *«Что ныне душа собрала во внутреннюю свою сокровищницу, то и тогда откроется и явится вне тела. Деревья, когда по прошествии зимы согреет их невидимая сила солнца и ветров, подобно одеянию, производят и откидывают из себя наружу листья, цветы и плоды... Сие служит примером, образом и подобием христианина в день Воскресения».*

«Чистые тела, сопряженные с освященными душами, и сопутствовавшие им... и сподвизавшиеся им в их трудах, свойственное себе воскресение улучат в то время, как души утвердятся в состоянии неизменности в жизни Божественной: соединившись с освященными душами, с которыми в здешней жизни составляли одно... они наследуют богообразный, нетленный и бессмертный жребий».

б) *«Не плачь о том, что может увенчать тебя, — писал свт. Иоанн Златоуст в утешение скорби об умершем. — Рано или поздно ты увидишься с умершим, и тем радостнее будет свидание ваше, чем печальнее была разлука. И где увидите? — там, где никогда уже не будет разлуки».*

«Да не подумает кто-либо, — изъясняет преп. Иоанн Дамаскин, — что на том страшном собрании мы не узнаем друг друга. Подлинно, каждый узнает ближнего своего не по телесному виду, но посредством проницательного душевного ока... Иоанн

Златоустый говорит даже и следующее: “Мы узнаем не только тех, которые здесь были нам знакомы, но увидим и тех, которых никогда не видели. Ибо, никогда не видел ни Авраама, ни Исаака, ни Иакова, ни праотцев, ни апостолов, ни мучеников, узнаем их на всемирном том ужасном собрании; скажем: “вот Авраам, Исаак, Иаков и прочие патриархи! Вот Петр, Павел и прочие апостолы! Вот Давид Богоотец и лик пророков! Вот Иоанн Предтеча, первомученик Стефан и сонм святых”».

Также и глубокомысленный созерцатель Божественных тайн Василий в “Беседе к корыстолюбивым” говорит: “Неужели не представляешь себе пред очами судилище Христово, когда обиженные тобою, став вокруг тебя, возопиют на тебя?.. Ибо куда ты ни обратишь очи, всюду увидишь ясные изображения твоих беззаконий; здесь сирот, там вдовиц, в другом месте нищих, которых ты толкал, рабов, которых ты бил, соседей, которых оскорбил” и так далее.

Блаженный Ефрем... о тайнах Второго Пришествия Христова учит так: “Тогда, — говорит он, — дети будут обличать своих родителей в том, что они не делали добрых дел; и в тот час несчастные *увидят* своих знакомых, и некоторых из них, приметивши поставленных одесную, *пойдут прочь* от них, со слезами *прощаясь* с ними”.

Также говорит Богослов: “Я увижу Кесария просветившегося, прославленного, веселящегося, такого, каким ты мне представился во сне, брат возлюбленный!”

Знаменитый жизнью и словом и опора Церкви Божией Афанасий так говорит об усопших в Господе... “на том всемирном зрелище как деяния всех будут открыты, так и лица будут всем знакомы, *пока совершится последнее разлучение всех*, и всякий будет отослан в то место, которое сам себе уготовал. Праведные будут с Богом и друг с другом, а грешники в местах отдаленных, хотя вместе друг с другом, но так, что не узнают друг друга. Ибо... они будут лишены и сего утешения”».

«Чаем, — говорит свт. Димитрий Ростовский, — того времени, в неже кождо от гроба, аки от утробы матери рождением, воскресением в жизнь бессмертную произыдет, уже не яко младенец, но яко жених исходяй от чертога своего, плотию нестрадательною, ниже тлению какому подлежащего... Тогда *раби Господни*, изшедшии в воскресение живота, *узревшие себе...* целых, тлению непричастных, преестественною красотою сияющих и славою благодати Господния осияваемых... о! коль *возрадуются* велиею радостию не токмо сами о себе, но и *друг о друге*, отец о сыне, сын о отце, матери о дочери, дщи о матери, супруг о супруге, брат о брате, сестра о сестре, сродный о сродном, ближний о ближнем, знаемый о знаемом».

«Постарайся сравниться с ним по жизни, — писал св. Иоанн Златоуст к молодой вдовице, скорбевшей о своем супруге, благочестивом Фирасии, — постарайся сравниться — и ты, конечно, отойдешь отсюда *в тот же лик*, в котором и он теперь, и *будешь жить вместе с ним* не пять лет, как здесь, не двадцать

или сто, даже не тысячу или две, не десять тысяч или несколько десятитысячелетий, но беспредельные и бесконечные веки. Право наследовать *места упокоения* дается не по телесному родству, но *по сходству в образе жизни*. Если сходство по жизни привело и Лазаря, незнакомого Аврааму, на самое лоно последнего, и открывает доступ к возлежанию с ним многим от востока и запада, то и тебя примет место упокоения, вместе с прекрасным Фирасием, если захочешь жить так же, как он жил; ты *снова увидишь* его тогда, но уже не в этой телесной красоте, с которой он умер, но в ином некоем блеске и сиянии, которое гораздо светлее солнечных лучей».

§ 190. После Воскресения воспоминание о земной жизни и мера блаженства и духовного возрастания праведников

а) Св. Исаак Сирин, от лица «подвижника, упражняющегося в изучении Божественных Писаний» о будущей судьбе человечества, «когда восстанет род наш из персти и обновится его тление», говорит: «Наступит другой век, и воспоминание о первой этой твари вовсе не взойдет никому на сердце, и *будут... иные помышления, иные попечения*. И естество человеческое... не воспомянет вовсе о сем мире и о первом образе своей жизни, потому что ум человеческий прилепится к созерцанию того состояния».

Однако ж св. Димитрий Ростовский пишет: «Якоже приятая на теле язва, аще и исцелится, но знамение

язвы остается; сице в душе согрешившей, и прощение от милосердия Божия получившей, еще и в Царствии Небесном водворится, обаче памятования греха в ней останет, аки бывшая язвы знамение пред очима выну сущее. Зря бо человек явленное себе Божие неизреченное милосердие купно зрети будет и то, в чесом милосердствова о нем Бог, яко прости ему великий грех, и не един, но толь многие грехи. С созерцанием убо милосердия Божия, созерцатися имут человеку и та дела, имиже в жизни временной прогневал... толь преблагаго Бога. И так грех содеянный, еще и прощенный и в забвение от милосердаго... Бога попущенный, самому содеявшему в памяти будет... Бог вся прешедшая помнит, и помнити имать во веки; и память человека вся своя преждесодеянная не забудет во веки, и в простившем ему Божиим милосердией зрети имать бывшая прогневания... и о том в безконечные веки начнет славить и благодарить... Бога, яко толикия и толь многие грехи и беззакония ему простил есть».

б) «Как чувственным солнцем наслаждается каждый соразмерно чистоте и приемлемости силы зрения и как от одного светильника в одном доме освещение бывает различно, хотя свет не делится на многие свечения, так в будущем веке все *праведные* нераздельно водворяются в одной стране, но *каждый в своей мере озаряется* одним *мысленным солнцем* и по достоинству своему привлекает к себе радость и веселие как бы из одного воздуха, от одного места, престола, зрелища и образа. И никто не видит меры друга своего, как высшего, так и низшего,

чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет сего там, где нет ни печали, ни вздыхания! Напротив того, каждый, по данной ему благодати, веселится внутренне в своей мере... Вне всех одно зрелище и одна страна... посреди же их разнообразие в разности воздаяний».

С другой стороны, «будет ли Ной, или Иов, или Даниил, — говорит св. Иоанн Златоуст, — видеть ближних своих мучимыми, они не осмелятся предстать и подать руку помощи. Ибо тогда случится, что истребится и естественное сострадание; так как найдутся праведные отцы детей грешных и добрые дети родителей порочных — ибо зло не от природы, а от воли, — то, *дабы радость их была чистой* и сострадание *не нарушало блаженства наслаждающихся теми благами*, и оно может угаснуть, так что и они вместе с Господом будут негодовать на своих единокровных [как грешников]».

в) «В будущем веке, — как учит свт. Кирилл Александрийский, — когда получим полный свет богопознания, обогатимся совершеннейшим даром Святого Духа и скинем с себя тление и плотские страсти, мы станем *служить Богу всецело*, не разделяясь, как ныне, между грехом и правдой и не возмущаясь прежними страстями, но, подобно святым Ангелам, будем проводить жизнь чистую, непорочную. О святых написано, что они забудут скорбь свою и не взойдет печаль на их сердце, а будет над главой их радость вечная, хвала и веселие: *и радость*

приимет я; отбеже болезнь, печаль и воздыхание (Ис. 35, 10)».

г) Преп. Максим Исповедник пишет: «Некоторые спрашивают: каково будет состояние людей, удостоившихся совершенства в Царствии Божием? *Будут ли они возрастать и восходить с одной степени на другую* или постоянно будут находиться на одной и той же степени? Что думать о будущем состоянии тел и душ? На сии вопросы можно гадательно отвечать следующее. Пища производит двоякое действие в телесной жизни: она способствует, во-первых, возрастанию; во-вторых, сохранению питающихся ею. Доколе тело наше не достигло еще полного развития, дотоле мы питаемся для возрастания. Но когда тело перестает прибавляться в величине своей, тогда оно питается уже не для возрастания, а только для своего сохранения. Подобным образом и душевная пища имеет двоякое свойство. Душа питается для преуспевания в добродетелях и созерцаниях дотоле, пока... достигнет наконец *в меру полного возраста Христова*. В сем состоянии она уже *перестает возрастать и усовершаться...* и питается непосредственно некой сверхъестественной и потому, может быть, превысшей возрастания, нетленной пищей; питается только для сохранения дарованного ей богоподобного совершенства и для познания неизреченных сладостей сей пищи. Душа, вкушая таковую пищу, постоянно наслаждается неизменным блаженством и делается богоподобной чрез общение Божественной благодати. Тогда и сама она

успокаивается от всех движений ума и чувства и вместе с собой успокаивает самое тело... так как и тело, по мере своей приемлемости, вместе с душой общается Божества. Так и в душе, и в теле просиявает только Бог».

«На той небесной вечере, — пишет св. Тихон, епископ Воронежский... — будут ясти и пити, но *без сытости*; будут вечерять, но *всегда с желанием*. Непрестанная некая, но пресладкая алчба и жажда будет в них. Будут насыщаться небесныя пищи, но всегда ее будут хотеть. Будут видеть Бога лицом к лицу и Того сладчайшим лицезрением насыщаться, но никогда не насытятся, но всегда всерадостнаго и пресладкаго того насыщения будут желать; и чем более того будут лицезрения Божия насыщаться, тем более и более пожелают того. Божие бо лице видети есть радость паче всякия радости, утешение паче всякаго утешения, сладость паче всякия сладости. Се есть пища и питие... избранных Божиих! Отсюда, яко от источника приснотекущаго и животворящаго, река будет — непрестанное желание к зрению лица Божия, и от того непрестанная радость, веселие, утешение, наслаждение, восклицание и сердечное некое играние. И как река течет безпрерывно и непрестанно: тако непрестанно и непрерывно небесный Вечери блаженство потечет. Се есть, христианине, велия небесная Вечеря, к которой от Бога позваны мы! Се есть рай Божий, исполненный радостей и сладостей!.. Се есть живот вечный и блаженная вечность».

§ 191. Обнаружение душевных свойств в телах воскресших грешников и совершенное разъединение сих последних

а) «Тело человеческое, — пишет св. Димитрий Ростовский, — умершее и истлевшее... в первобытие свое приидет, и душою своею оживотворится. В то время будет... страх душе грешной... к телу, еже соединится с ним, отпущенной. Егда бо приступит к телу своему, узрит то не яково прежде в жизни сей бе, но отменитое. В жизни сей бе лепотно, доброзрочно... а тогда будет безобразно... скаредно... мерзостно и ужасно... Еже узревши грешная душа начнет ужасаться тела своего... и гнушаться, яко мерзости нестерпимой, и трепетати, не хотящи внити в не: обаче и нехотящая внидет. Внидет душа... в мерзостное свое тело, от негоже первее разлучитися не хотяше; соединится с ним не якоже первее с купнородным своим другом, но яко с ненавидимым врагом, с смердящим... трупом».

б) После Страшного Суда «грешники, находясь в геенне, не видят праведных, находящихся... в Царствии; но ниже кто-нибудь узнает ближнего своего, будучи там окружен мраком».

§ 192. Негодование на самих себя, чувство невозвратной потери блаженства и стыд грешников, помимо их телесного мучения

«Рассуди же... о гибели грешных... Какая тьма падет на них!.. В какой скорби и тесноте будет дух их... С каким жалобным воплем будут они терзать

себя... отводимые на горькие мучения в бесконечные веки!»

«Тогда... изгоняемые, понуждаемые... свирепыми Ангелами, побегут... всё чаще и чаще обращаясь назад, чтоб видеть праведных, с которыми разлучены. И увидят ту радость и тот свет, с которыми разлучены, и горько станут плакать и наконец сокроются, потеряв возможность видеть что-либо позади себя. И приблизятся к самому страшному месту, где опять будут разлучены и распределены на все роды мук. Тогда... *с горьким рыданием* скажут: “О, сколько времени погубили мы в нерадении! О, как насмеялся над нами суетный мир!.. Там Бог говорил чрез Писания, и мы не внимали; здесь мы вопием, а Он отвращает от нас Свое лицо. Что пользы принес нам целый мир? Где отец, родивший нас? Где мать, чревоболевшая нами? Где дети? Где друзья? Где богатство? Где имения?”... Тогда, видя, что совершенно оставлены Богом и святыми, с воздыханием и горькими слезами взывая, скажут: “Простите, святые и праведные, с которыми мы разлучены; простите, друзья и сродники... простите, апостолы, простите, пророки и мученики Господни; прости и Ты, Владычица Богородица, много потрудившаяся в молитвах о нашем спасении, но мы сами не захотели покаяться и спастись; прости и ты, Честный и Животворящий Крест; прости, рай сладости... прости, Горний Иерусалим... прости, Царство Небесное, которому не будет конца; простите все; мы не увидим уже более никого из вас и идем на осуждение, которому не будет конца и послабления”».

«Нестерпима геенна и мучение в ней, — говорит св. Иоанн Златоуст, — впрочем, если представить и тысячи геенн, то всё это ничего не будет стоить в сравнении с несчастьем лишиться той блаженной славы, возненавиденным быть от Христа и слышать от Него: *не вею вас* (Мф. 25, 12)... Лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии, нежели видеть кроткое лицо Господа, от нас отвращающееся, и ясное око Его, не могущее взирать на нас». «Если бы даже не было геенны, то быть отвергнутым от такой светлости и отойти с бесчестьем, — каким будет наказанием?!!»

«Будет посрамление... будет великий... стыд, когда всякий узнает другого и сам будет узнан, ибо каждый посрамляемый стыдится тех, которые его узнают; тому, кто находится между незнакомыми и самими не бывает узнан, — тому почти никакого нет стыда, хотя бы он был и посрамлен... Все мы узнаем друг друга ясно, и тогда у каждого жившего беззаконно пред глазами будет обличение».

«Кто может изъяснить те страшные места, те мучимые тела, которые для душ служат орудием столь многих и великих мучений, а сами нимало не повреждаются? Кто изъяснит тот неизъяснимый огонь, ту тьму, тех неумолимых мстителей и другие бесчисленные муки?.. Но еще ужаснее то, что говорит Иоанн Златоустый: “Если бы и не протекала река огненная и не предстояли страшные Ангелы, но только бы одни из человеков призывались к принятию чести и славы, а другие с бесчестьем отсылались,

чтобы не видели славы Божией, то *наказание* сим *стыдом и бесчестьем и скорбь об отпадении от то-ликих благ* не были ли бы мучением горчайшим всякой *геенны?*»».

Между тем «только в настоящем веке мы можем действовать, а в будущем свяжутся все действенные силы души, и нельзя уже совершить что-либо доброе в очищение грехов».



ЗАКЛЮЧЕНИЕ



«Душе, от Бога созданной, не иной центр (конечное место) есть, токмо Сам Бог, от негоже бытие и естество имать, и в Немже ей жити вечно. Вся бо зримая на земли любезная и желательная, аще богатство, аще слава, аще жена, аще чада, кратко рекуши: вся красная, и сладкая, и любезная мира сего... вскоре перейдут, яко сень; душе же, вечной сущей, несть где вечно упокоиться, токмо в Едином Вечном Бозе, яко в крайнем добре своем, паче всех красот, и сладостей и люблений краснейшем, сладчайшем и любезнейшем... Яко же бо плоть, от земли сущая, в землю: сие душа, от Бога сущая, к Богу возвращается, и у Него пребывает; на то бо и создана есть от Бога, да в Боге пребудет во веки».

Но ты «войди сквозь обуревающие тебя помыслы в плененный и *порабощенный греху* ум твой и усмотри в глубине ума, на дне помыслов, в так называемых сокровищницах души твоей, ползающего и гнездящегося змия, который... *уязвил* в главнейшие члены души твоей».

«Аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем и истины несть в нас (1 Ин. 1, 8)... Поистине невозможно и самым святым не впасть в те малые прегрешения, которые бывают в слове, в мысли, в желании, по неведению, по забвению, по какой-нибудь крайности, по нечаянному случаю, во сне. Хотя они весьма различны от того греха, который называется грехом к смерти, однако ж не могут быть безвинны и неукоризненны».

А потому мы «как изгнали добродетели и поселили в себе страсти, так должны стараться не только изгнать страсти, но и водворить добродетели... Ибо мы от природы имеем добродетели, дарованные нам от Бога, так как вместе с сотворением человека Бог всеял в него добродетели, как говорит: *сотворим человека по образу нашему и по подобию* (Быт. 2, 26)».

«Добродетель нам естественна и как бы прирождена, поскольку семена ее в нас неистребимы». По-
длинно

*«Образ есмь
неизреченная Твоя славы,
аще и язвы
ношу прегрешений»*.*

«Говорили: человек есть малый мир, состоящий из одних и тех же со вселенной стихий. Но что важного в этом — почитать человека образом и подобием мира?.. В чем же, по церковному учению, состоит

* Тропарь, глас 5 // Последование панихиды.

человеческое величие? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Сотворившего... Божие слово, в кратком изречении совокупив все блага, обозначило их, сказав, что человек создан *по образу Божию*... Одним из числа всего необходимо есть и сие — быть свободным... иметь самовластную... решимость, потому что добродетель есть нечто... добровольное... Всем... дарован ум, все имеют способность размышлять, наперед обдумывать и всё прочее, чем изображается Божественное естество в созданном по образу Его. Одинаково имеют сие и явленный при первом устройении мира человек, и тот, который будет при скончании вселенной; они равно носят в себе образ Божий».

Так «образ Божий и подобие не в теле человеческого образуется, но в душе... Бог есть дух безплотен, и душу человеческую созда безплотну, Себе подобну, самовластну, разумну, бессмертну, вечности общницу, и сопряже ю плоти».

Однако ж «образ и подобие Создателя Бога, душа человеческая разумная, аще и во всех людех, каждо свою душу имущих, есть едино... обаче не во всех одиначе то образа Божия подобие собою дается. Елицы многими грехами... себе окаляша... в тех образ Божий помрачен... и подобие... разнствует премного от подобия Божия; елицы же... добрыми делы Господу Богу своему благоподобитися и благоугодити тщатся, в тех душевный образ есть светел... и подобен Создателеви своему: елико кто множае в богоугождении трудится... толико светлейший

в том образ Божий, и подобнейшее Богови подобие является».

Итак,

*Образ есмь
неизреченныя Твоя славы,
аще и язвы
ношу прегрешений.*



12+

Учение святых отцов О ДУШЕ

В ТРЕХ ЧАСТЯХ

Составил
протоиерей Стефан Кашменский



Редактор *А. Н. Доброцветова*
Корректор *И. В. Леонтьева*
Художественное оформление *С. Ю. Губин*
Верстка *Г. Н. Шафигуллина*
Техническое сопровождение *Ю. В. Мосягин*

Интернет-магазин
«Благозвонница»

<https://magazin.blagozvon.ru>

тел.: 8-(495)-363-45-10

Электронная почта:
magazin@blagozvon.ru



Сибирская Благозвонница

Подписано в печать 10.10.2022. Формат 60х84/16
Бумага офсетная. Печ. л. 52. Тираж 3000 экз.
Заказ №

Адрес издательства:
109012, г. Москва, ул. Никольская, д. 7/9, стр. 6.
E-mail: syb-blag@yandex.ru, www.blagozvon.ru.

Отдел оптовых продаж:
111141, г. Москва, ул. Плеханова, д. 11, склад 28,
телефон/факс: 8(495) 363-45-10.

Отпечатано с электронных носителей издательства:



ОАО «Тверской полиграфический комбинат».
170024, г. Тверь, пр-т Ленина, д. 5.

Телефон: +7(4822) 44-52-03, 44-50-34, телефон/факс +7(4822) 44-42-15.
E-mail: tpk@tverpk.ru; sales@tverpk.ru.

